

v. 31, n. 64, jan – abr. 2024

Princípios

Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

64





Princípios

Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

Universidade Federal do Rio Grande do Norte
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Princípios Natal, v. 31, n. 64, jan – abr. 2024

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE

Reitor

José Daniel Diniz Melo

Vice-Reitor

Hênio Ferreira de Miranda

Pró-Reitor de Pós-Graduação

Rubens Maribondo do Nascimento

Pró-Reitora Adjunta de Pós-Graduação

Fernanda Nervo Raffin

Diretor do CCHLA

Josenildo Soares Bezerra

Vice-Diretor do CCHLA

Cândida Maria Bezerra Dantas

Chefe do Departamento de Filosofia

Vincenzo Ciccarelli

Vice-Chefe do Departamento de Filosofia

Antônio Basílio Novaes Thomaz de Menezes

Coordenador do PPGFil

Dax Moraes

Vice-coordenadora do PPGFil

Gisele Amaral

Princípios: Revista de Filosofia E-ISSN 1983-2109

Editor Responsável

Oscar Federico Bauchwitz

Editor-Adjunto

Gilvânio Moreira Santos

Conselho Editorial

Cinara Maria Leite Nahra (UFRN)

Daniel Durante Pereira Alves (UFRN)

Dax Moraes (UFRN)

Eduardo Pellejero (UFRN)

Gisele Amaral dos Santos (UFRN)

Markus Figueira da Silva (UFRN)

Oscar Federico Bauchwitz (UFRN)

Conselho Científico

André Leclerc (UFC)

Cláudio Ferreira Costa (UFRN)

Colin B. Grant (University of Surrey, Reino Unido)

Daniel Vanderveken (Université du Québec, Canadá) (in memoriam)

Elena Morais Garcia (UERJ)

Enrique Dussell (Universidad Autónoma Metropolitana, México)

Franklin Trein (UFRJ)

Gianni Vattimo (Università di Torino, Itália) (in memoriam)

Glenn Walter Erickson (UFRN)

Gottfried Gabriel (Friedrich-Schiller-Universität, Alemanha)

Guido Imaguire (UFRJ)

Guilherme Castelo Branco (UFRJ)

Gustavo Caponi (UFSC)

Jaimir Conte (UFSC)

Jesús Vázquez Torres (UFPE)

João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA)

João José M. Vila-Chã (Pontificia Università Gregoriana, Itália)

Joel Thiago Klein (UFRN)

José Maria Z. Calvo (Univ. Autónoma de Madrid, Espanha)

Juan Adolfo Bonaccini (in memoriam)

Luiz Philipe de Caux (UFRRJ)

Marco Antonio Casanova (UERJ)

Marco Zingano (USP)

Maria Cecília M. de Carvalho (UFPI)

Maria Cristina Longo C. Dias (UFES)

Maria da Paz Nunes de Medeiros (UFRN)
Maria das Graças Moraes Augusto (UFRJ)
Mario P. M. Caimi (Universidad de Buenos Aires, Argentina)
Mario T. R. Cobián (Univ. Mich. de S. Nicolás de Hidalgo, México)
Matthias Schirn (Universität München, Alemanha)
Nythamar Fernandes de Oliveira (PUCRS)
Roberto Machado (UFRJ) (in memoriam)
Róbson Ramos dos Reis (UFSM)
Rodrigo Castro Orellana (Univ. Complutense de Madrid, Espanha)
Rodrigo Ribeiro Alves Neto (UNIRIO)
Željko Loparic (UNICAMP)
Edição Eletrônica/Diagramação/Normalização
Alexandre Sergio da Mata Laurentino

Créditos Imagem da capa:

Pexels-jan-van-der-wolf-16159222

Revista Princípios:

Departamento de Filosofia
Campus Universitário, UFRN
CEP: 59078-970 – Natal – RN
E-mail: principiosfilosofiaufrn@gmail.com
Home page: <https://periodicos.ufrn.br/principios>

Princípios, UFRN, CCHLA, PPGFIL
v. 31, n. 64, 2024, Natal (RN)
EDUFRN – Editora da UFRN, 2024.
Periodicidade: Quadrimestral – Janeiro/Abril
1. Filosofia. – Periódicos
L-ISSN 0104-8694 E-ISSN 1983-2109
RN/UF/BCZM CDU 1 (06)



Princípios

Revista de Filosofia

v. 31, n. 64, jan – abr. 2024

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Sumário

Introdução

10 Dossiê Kant 300 anos

Cinara Nahra

Artigos

12 Entre a paz perpétua e as guerras eternas: A encruzilhada moral da humanidade em 2024

Sônia Soares

34 Pensamento Livre e Obediência

Paulo Borges de Santana Junior

47 Deveres éticos e de justiça em tempos de mudanças climáticas

Milene Tonetto

60 A filosofia prática de Kant como antídoto ao uso de fake news

Maria José da Conceição Souza Vidal

74 Afetos e paixões à procura de uma cura

Maria Borges

83 Podemos decolonializar a herança kantiana?

Maria Clara Dias

- 103 Guerra e Paz em Kant e Hegel
Márcia Zebina Araújo da Silva
- 115 Perspectivas sobre o cosmopolitismo jurídico à luz do projeto kantiano de paz perpétua
Luís Gabriel Provinciatto e Rafael Caran Seibel Reganati
- 129 A história da substituição da metafísica contada pela Clítica da Razão Pura: Uma resposta à pergunta “É possível usar a filosofia Kantiana para pensar e resolver os desafios da humanidade em 2024?”
Lucas Ribeiro Vollet
- 142 A Kant no Século XXI: A Aplicabilidade do Cosmopolitismo aos Refugiados Contemporâneos
Keberson Bresolin e Carolina Moreira Paulsen
- 154 O que Kant pode nos ensinar sobre tolerância
João Daniel Dantas
- 168 O legado kantiano para as relações internacionais os artigos preliminares
Francisco Jozivan Guedes Lima
- 191 A atualidade de uma pergunta: que significa, pois, esclarecimento?
Fábio Caires Correia e Oneide Perius
- 201 Kant e o sustento [Versorgung] dos pobres uma interpretação jurídica
Delamar Volpato Dutra
- 230 Kantismo consequente e pandemias
Darlei Dall’Agnol

- 241 O Dever não está morto
Cinara Nahra
- 256 Liberalismo e justiça social em Kant um estudo
sobre filosofia política
Carlos Domingos Prestes
- 264 Continuamos sob o céu estrelado: A essencialidade
dos princípios morais kantianos para a ideia de
comunidade
Carlos Moisés de Oliveira
- 285 A aporia entre guerra e paz na filosofia política de
Kant
Aylton Barbieri Durão

DOSSIÊ KANT 300 ANOS. É possível usar a filosofia kantiana para pensar e resolver os desafios da humanidade no ano de 2024?

Editores Convidados: Cinara Nahra (UFRN), Maria José Souza Vidal (UERN) e Carlos Moisés de Oliveira (IFRN).

Introdução

Dossiê Kant 300 anos

Cinara Nahra

Prof. Titular do Departamento de filosofia da UFRN

É com grande satisfação que apresentamos aos(as) leitores(as) este Dossiê Kant publicado em homenagem ao aniversário de 300 anos de nascimento do Mestre. Agradecemos imensamente aos(as) autores(as) pelos seus artigos e a comunidade filosófica brasileira como um todo que aceitou o desafio de refletir sobre a pergunta: “É possível usar a filosofia kantiana para pensar e resolver os desafios da humanidade no ano de 2024?” e produziu essa bela peça coletiva que já se inscreve como um marco na História da Filosofia no Brasil e nos estudos de Kant em nosso País. Temos aqui artigos da mais alta qualidade filosófica sobre a aplicabilidade da filosofia kantiana à temas cruciais dos nossos tempos como guerra e paz, refugiados, decolonialização, pobreza, cosmopolitismo, mudanças climáticas, pandemias, liberdade de pensamento, esclarecimento, tolerância, justiça social, paixões, dever, verdade e mentira, fake news, sem esquecer, também, um tema que atravessa a reflexão kantiana que é a Metafísica. Invariavelmente os artigos mostram que a filosofia de Kant está mais atual do que nunca e tem sim muito a contribuir com os seríssimos problemas que a humanidade enfrenta próximo ao final do primeiro quarto do século XXI, quando a própria sobrevivência de nossa civilização se encontra em risco.

Tanto quanto este Dossiê é uma homenagem a um dos maiores pensadores de todas as épocas, ele é também a expressão da maturidade da nossa comunidade filosófica, que ao mesmo tempo em que exegeticamente e com excelência analisa e discute os filósofos clássicos, não se exime da tarefa de refletir sobre o nosso tempo e de usar o vasto e testado instrumental teórico destes filósofos para pensar tanto os velhos problemas da humanidade quanto os mais recentes, oferecendo novas perspectivas, novos olhares e mesmo até, às vezes, novas soluções, mostrando que a boa reflexão filosófica será sempre aplicável, e é exatamente por ter esta qualidade que ela se perpetua ao longo do tempo.

Obrigada a todos e a todas que contribuíram nesta empreitada kantiana. Que desfrute o(a) leitor(a) desses belos, originais e instigantes textos!

As editoras e os editores: Cinara Nahra (UFRN), Maria José Souza Vidal (UERN) e Carlos Moisés de Oliveira (IFRN).

Natal, abril de 2024

Artigos


Princípios

Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

Entre a paz perpétua e as guerras eternas: a encruzilhada moral da humanidade em 2024

Between perpetual peace and eternal wars: humanity's moral crossroads in 2024

 10.21680/1983-2109.2024v31n64ID35048

Sônia Soares

(UFRN)

soniafilos@yahoo.com

Resumo: Neste ensaio, busco responder à questão colocada, a partir do texto kantiano *À Paz Perpétua*, no contexto dos seus escritos políticos, e da sua filosofia moral, aplicada à função do cientista, considerando que um dos maiores desafios da humanidade no ano de 2024 é a manutenção da paz. Início minha resposta, expondo a concepção de Kant sobre a guerra como instrumento da natureza necessário à realização do fim da humanidade; na sequência, apresento alguns instrumentos do direito internacional visando à manutenção da paz; por fim, incorporo o direito universal à ciência como elemento indispensável à proposta de Kant na solução do

problema analisado, à luz de suas considerações sobre a relação entre moralidade e conhecimento científico. Concluo que é preciso resgatar o papel da ética e da responsabilidade científica, investindo na formação científica e virtuosa de jovens.

Palavras-chave: *Guerra; Fome; Política; Ciência; Moral.*

Abstract: In this essay, I seek to answer the question posed, based on the Kantian text *Perpetual Peace*, in the context of his political writings and his moral philosophy, applied to the role of the scientist. I believe that one of humanity's greatest challenges in the year 2024 is maintaining peace. I begin my answer by exposing Kant's conception of war as an instrument of nature necessary to achieve the end of humanity; next, I present some instruments of international law aimed at maintaining peace; finally, I incorporate the universal right to science as an indispensable element in Kant's proposal for solving the analysed problem, considering his discussion about the relation between morality and scientific knowledge. I conclude that it is necessary to rescue the role of ethics and scientific responsibility by investing in the scientific and virtuous training of young people.

Keywords: *War; Hunger; Politics; Science; Morals.*

Introdução

Para responder à pergunta que se coloca, a partir do desafio selecionado, qual seja, das guerras eternas como característica do mundo contemporâneo e seu resultado, a fome, busco a fundamentação kantiana exposta em seu projeto filosófico, *À Paz Perpétua*, no contexto dos seus escritos políticos, e sua filosofia moral, aplicada à responsabilidade do cientista do século XXI.

Destaco o papel das guerras pela relação que tem também com a produção da fome, em um cenário de enormes progressos alcançados pela ciência, que se refletem, tanto na melhoria da qualidade de vida, incluindo a produção de alimentos, como na produção de armas cada vez mais destrutivas. Além disso, o progresso na melhoria da saúde e aumento da longevidade não se distribui de modo equitativo, dado que muitos ainda não têm acesso às mais básicas condições de vida, e os frutos de tanto conhecimento estão concentrados nas mãos de uma minoria.

Para Kant, o fim de todos os progressos na civilização é servir para o uso do mundo, onde “o objeto mais importante ao qual o homem pode aplicá-los é o ser humano, porque ele é seu próprio fim último” (Kant, 2006, p. 21). Embora seu caráter mais conhecido seja o de crítico, Kant foi também um grande humanista e contribuiu para a conformação dos direitos humanos no âmbito jurídico internacional, por sua defesa da paz como fim da humanidade.

O progresso humano já alcançado neste campo – que seria revelador do progresso moral (Kant, 1993) – parece ofuscado, diante das imagens constantes de guerras e fome, o que nos leva a questionar se foi vencido pela ostentação dos avanços tecnológicos bélicos cada vez mais destrutivos que inundam o cotidiano de 8 bilhões de habitantes no planeta, sob risco de extermínio. E considerando que muitas das ameaças que devem ser enfrentadas decorrem também do próprio avanço científico e tecnológico da humanidade, a relação que Kant faz entre ética e ciência é mais um elemento a enriquecer as reflexões aqui feitas sobre um mundo marcado por guerras sem fim, nos 300 anos de seu aniversário¹.

¹ Gostaria de registrar que 2024 é também o aniversário de 200 anos da nossa primeira constituição, a qual, ao contrário daquela republicana francesa, fruto da revolução, foi promulgada pelo imperador Pedro I, filho do Rei de Portugal. Nada republicana, o art. 98 da nossa primeira constituição instituiu o Poder

Assim sendo, para elaborar minha resposta, sigo o seguinte percurso: i) breve exposição do ensaio *À Paz Perpétua*, destacando o papel da guerra como mecanismo da natureza, cujo fim é a constituição republicana, para trazer o que seria sua perspectiva frente ao fenômeno das guerras eternas; ii) resumo da história do progresso jurídico internacional para manutenção da paz, como herança kantiana supostamente reveladora do progresso moral da humanidade, para analisar a viabilidade de algumas propostas do projeto kantiano e questionar o sentido desse progresso que mais expressa um desacordo entre a política e a moral; iii) proposta para enfrentar os problemas apresentados a partir da relação ética e ciência, à luz da ética kantiana resgatada na Declaração de Budapeste (UNESCO, 2003).

4. A paz perpétua como fim da humanidade: Kant e a frágil corrente da paz

Kant foi contemporâneo de muitas guerras, mas foi a Revolução Francesa que teve um papel marcante em dois de seus escritos da década de 90 do século XVIII: *À Paz Perpétua - um projeto filosófico* (publicado em 1795) e a segunda parte de *O Conflito das Faculdades* (publicado em 1798).

Para Wood (2008), *À Paz Perpétua* expressa o apoio kantiano à assinatura dos Tratados de paz da Basileia celebrados entre França e Prússia, e à primeira república francesa que estabeleceu a constituição civil. Seria “a tentativa mais genuína de Kant de tratar uma questão de interesse público universal do Iluminismo, importante, não só para cientistas e filósofos, mas vital para toda a humanidade”

Moderador, privativo do imperador, “como chefe supremo da Nação e seu primeiro representante” (Nogueira, 2012, p. 31).

(Wood, 2008, p. 39). Para Bobbio (2017, p. 224), o problema da paz perpétua, além de ocupar um lugar central na filosofia da história de Kant “representa um dos lugares em que aparece com maior clareza o nexu indissolúvel entre moral e política”.

A primeira parte da obra contém seis artigos, que são “os artigos preliminares para a paz perpétua entre os estados” e tratam da conduta dos Estados que se deve proibir em qualquer tratado de paz, considerando a constante ameaça das guerras: 1) instituir cláusulas de guerra ou represálias no futuro, servindo apenas para adiar hostilidades; 2) adquirir um Estado mediante compra, herança, troca ou doação; 3) manter exércitos permanentes; 4) contrair dívidas; 5) intervir pela força em outros Estados; 6) praticar hostilidades que impeçam a confiança recíproca. A segunda parte contém três artigos – cada um referente às três espécies de direito público² – considerados “os artigos definitivos para a paz perpétua entre os estados”. Em seguida, temos dois suplementos (*Da Garantia da Paz Perpétua*, a partir do curso mecânico da natureza que tem a guerra como instrumento, e *Artigo Secreto para a Paz Perpétua*, que recomenda que filósofos sejam ouvidos pelo Estado), além de dois apêndices que tratam da relação entre moral, política e direito (Kant, 1995).

A revolução francesa, por sua vez, deixou Kant extasiado e foi considerada algo que “não mais se esquece na história da humanidade” (Kant, 1993, p. 105). A manifestação do entusiasmo pela revolução “não podia ter outra causa a não ser uma disposição moral no gênero humano” (Kant, 1993, p.

² Direito público interno, que trata das relações entre o Estado e seus súditos; direito público externo ou direito das gentes, que trata das relações entre os Estados e o e direito cosmopolita, que se refere às relações de um Estado com os súditos de outros Estados e diz respeito apenas à hospitalidade universal (Kant, 1995).

102), expressão de sua tendência à progressão para o melhor. Ao abordar a questão renovada do progresso no conflito da faculdade filosófica com a faculdade de direito, Kant entende que a solução está restrita ao âmbito jurídico, pois investir em educação dos jovens e esperar com isso formar bons cidadãos é “um plano que dificilmente permite esperar o êxito desejado” (Kant, 1993, p. 110), a menos que ocorram sucessivas reformas do Estado no sentido de avançar sempre para o melhor. Se o lucro do progresso da humanidade não virá em “uma quantidade sempre crescente da *moralidade* na disposição de ânimo, mas um aumento dos produtos da sua *legalidade* em ações conformes ao dever” (Kant, 1993, p. 109), então aquelas reformas devem se dar no âmbito do republicanismo, por meio do qual a guerra será repudiada como obstáculo à moral.

No *Suplemento Primeiro da Garantia da Paz Perpétua* (Kant, 1995), Kant já admitira que é da boa constituição do Estado que se deve esperar a boa formação moral do povo e não o contrário. Essa constituição deve ser republicana, ela é a única que pode levar à paz perpétua. O *Primeiro Artigo Definitivo para a Paz Perpétua* estipula três princípios para uma constituição republicana: o da liberdade dos membros de uma sociedade; da dependência de todos (enquanto súditos) em relação a uma única legislação comum, como base do contrato originário; e da igualdade de todos enquanto cidadãos, de modo que ninguém pode impor a outro uma obrigação jurídica, se não puder ser também obrigado a isso (Kant, 1995, p. 127-128). Tal constituição, pelo menos segundo a ideia, *é em si legítima e moralmente boa* na medida em que é capaz de evitar a guerra ofensiva (Kant, 1993, p. 102).

Mesmo sem uma explosão de hostilidades, porém, a guerra sempre pode acontecer porque “o estado de paz entre os homens que vivem juntos não é um estado de natureza

(*status naturalis*), o qual é antes um estado de guerra” (Kant, 1995, p. 126), ou seja, o que caracteriza o estado de natureza em Kant é a sua insegurança, por não ser um estado juridicamente constituído, seria (como ideia) um estado de direito provisório, por isso, um estado de guerra permanente, ou potencial ou efetiva, do qual a humanidade deve sair para o estado civil.

Para analisar as guerras sem fim do mundo atual em uma perspectiva kantiana, é preciso entender que a paz deve ser instaurada, já que está permanentemente sob ameaça³. Não basta apenas não iniciar as hostilidades, porque a facilidade para fazer a guerra, unida à tendência dos detentores do poder que parece ser congênita à natureza humana, será sempre um grande obstáculo para a paz perpétua (Kant, 1995, p. 123). Como parte do desenvolvimento incessante das disposições naturais, as guerras revelam o mecanismo da natureza, como fio condutor, agindo sobre o homem, cuja finalidade é “através da discórdia dos homens, fazer surgir a harmonia, mesmo contra a sua vontade” (Kant, 1995, p. 140), uma ideia estruturante da filosofia kantiana da história (Kant, 1995).

De fato, a quarta proposição da *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita* diz que, para obter o desenvolvimento de todas as suas disposições, a natureza se serve do antagonismo, que Kant (1995) chamou de sociabilidade insociável dos homens, a união na nossa natureza, ao mesmo tempo, da tendência para entrar em sociedade com a resistência para permanecer nela. Quer dizer que, mesmo sendo o maior mal, a guerra é também um móbil

³ A concepção kantiana é jusnaturalista, vem de Hobbes, e como esclarece Bobbio, a distinção entre os dois é que para Hobbes o dever de sair do estado de natureza é derivado de uma regra de prudência (um imperativo hipotético), ao passo que em Kant, deriva de uma norma moral (imperativo categórico). (Bobbio, 2017, p. 225)

que impele o homem a sair do seu estado de natureza para o estado civil (Kant, 2006, p. 224).

Kant está certo ao reconhecer que foram as guerras que permitiram aos homens povoarem toda a terra, mesmo as regiões mais inóspitas, e assim viverem até se virem obrigados a entrar no estado civil (Kant, 1995, p. 143). Neste caso, então, se entrar em guerra é algo intrínseco à natureza humana, estaríamos fadados a viver em um estado permanente de guerras sem fim? O que fazer diante de chefes de Estado que nunca chegam a saciar-se da guerra?

Kant faz uma analogia entre os indivíduos e os Estados uns e outros, em suas relações – independentes de uma lei externa – vivem em luta de todos contra todos, por isso, há necessidade de estabelecer o estado civil, pela constituição republicana, que tende à paz perpétua, no caso dos indivíduos (no direito público), e uma federação/liga de povos⁴, em que cada Estado tem a missão de garantir a fruição dos direitos de cada um dos membros, eliminando o natural estado de guerra entre eles, mas mantendo, simultaneamente, a soberania nacional (no direito das gentes). Essa federação poderia colocar fim não a só uma guerra (*pactum pacis*), mas a todas as guerras (*foedus pacificum*), sem a criação de um novo Estado ao qual se sujeitassem. O que cada Estado pode fazer é exigir do outro Estado que entre no estado jurídico, já que a paz kantiana é fundada sobre o direito.

A proposta de Kant seria, então, o que considero uma corrente da paz, na qual, uma vez formada uma república, esta seria o centro de uma associação federativa, pois à sua volta seriam formados novos Estados republicanos (Kant, 1995, p. 135). Porém, uma nação belicosa também pode ser

⁴ O estudo feito por Resende (2018) aborda ambiguidades e imprecisão terminológica nos textos kantianos quando se refere a distintos modelos de direito das gentes.

um foco atrativo para irrupção de novas guerras, como o caso do Estado de Israel, ao iniciar os ataques à Gaza, no final de 2023, trazendo a possibilidade de novos conflitos na região em 2024.

A realidade mais próxima que tivemos da proposta kantiana de paz foi a criação da ONU, no século passado; nada mais distante, porém, no século XXI, como apresento a seguir. Como derrotar a corrente da guerra?

5. As guerras eternas da humanidade no ano de 2024: inviabilidade do projeto kantiano para a paz

Do ponto de vista do direito internacional, a partir de Kant e trazendo a sua marca e seu espírito, vimos um período de consolidação de instrumentos em defesa da paz, que poderia ser revelador do progresso moral do gênero humano. Os horrores das guerras, no plano da sociedade civil europeia, inspiraram a criação da Cruz Vermelha em 1863, a qual promoveu, no ano seguinte, a Primeira Convenção de Genebra que protege o soldado ferido, assim como as Convenções posteriores e seus protocolos, dando origem ao direito internacional humanitário. Os tratados “baseiam-se no respeito devido à pessoa humana e a sua dignidade; referendam o princípio da assistência desinteressada e prestada sem discriminação” (CICV, 2016, p. 19). Inspiradas na ideia da paz mundial também foram realizadas as Conferências da Paz de Haia de 1899 (a primeira) e 1907 (a segunda) e a Conferência para Codificação do Direito Internacional de Haia, em 1930.

Teria Kant razão? As sucessivas guerras nos empurraram a um progresso jurídico revelador de nossa disposição para o bem? A Primeira Grande Guerra levou à criação da Sociedade das Nações (1919) e a Segunda, da Organização das Nações Unidas (1948). A Carta das Nações

Unidas (ONU, 1945) – documento normativo que cria e fundamenta a entidade – deixou claro seus propósitos e princípios: o compromisso com a paz e a segurança internacionais e a utilização de meios pacíficos para solução das controvérsias entre seus Membros (ONU, 2001, p. 3). A Carta previu a criação de uma agência especializada nos domínios da educação e cultura, do que resultou a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), em cujo documento constitutivo, reconhece-se a insuficiência de acordos políticos e econômicos, celebrados entre governos, para “assegurar a adesão unânime, duradoura e sincera de todos os povos e, por conseguinte, para que a paz subsista deverá assentar na solidariedade intelectual e moral da humanidade” (UNESCO, 1945).

O Preâmbulo da Declaração Universal dos Direitos Humanos (ONU, 1948) reconhece que a dignidade inerente a todos os membros da família humana e seus direitos iguais e inalienáveis “é o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo”; em seu artigo 26, o documento aponta o papel da instrução para “o pleno desenvolvimento da personalidade humana e do fortalecimento do respeito pelos direitos humanos e pelas liberdades fundamentais”; nesse sentido, “a instrução promoverá a compreensão, a tolerância e a amizade entre todas as nações [...] em prol da manutenção da paz” (ONU, 1948). Em 1970, a Assembleia Geral das Nações Unidas aprovou a Declaração Relativa aos Princípios do Direito Internacional Regendo as Relações Amistosas e Cooperação entre os Estados (Resolução 2625 (XXV), conforme a Carta da ONU, os quais são reconhecidos como princípios básicos do direito internacional, portanto, apela aos Estados que sua conduta internacional e relações mútuas sejam guiadas por estes princípios (ONU, 1970). As Nações Unidas proclamaram o ano de 2000 como o Ano Internacional da Cultura de Paz e o ano de 2001 como o Ano das Nações Unidas para o Diálogo entre as Civilizações.

Todavia, o progresso jurídico de inspiração kantiana durou pouco, e o século XX foi considerado por muitos “uma tragédia”, “o século mais violento da história humana”, “um século de massacres e guerras” e de “terríveis acontecimentos” (Hobsbawm, 1995, p. 11-12). Entende-se, assim, A Declaração do Milênio das Nações Unidas (ONU, 2000), realizada durante a Cúpula do Milênio em Nova Iorque, na qual os dirigentes mundiais expressaram preocupação com a eficácia da organização, pediram resultados e se comprometeram a “libertar os nossos povos do flagelo da guerra” (ONU, 2000, p. 2). Em 20 de março de 2003, quando começou a invasão do Iraque, o mundo viu que todos aqueles documentos do direito internacional falharam em sua aplicação prática, levando a pensar em um profundo desacordo entre a política e a moral, uma contradição inexistente, como mostra Kant no Apêndice I *Sobre a discrepância entre a moral e a política a respeito da paz perpétua*, já que a política é a doutrina prática do direito e a moral a doutrina teórica do direito, ou seja, o direito seria fundado teoricamente pela moral e aplicado pela política (Kant, 1995, p. 151).

Como resultado da guerra, vem a fome. Se a guerra pode produzir fome, podendo a fome ser um instrumento de guerra, é certo que onde há fome, não há paz. A fome global afetou em 2022 cerca de 9,2% da população mundial, enquanto em 2019, esse número foi de 7,9% (FAO, 2023). A FAO (2023) estimou entre 691 e 783 milhões de famintos no mundo, uma média de 122 milhões de pessoas a mais em 2022 do que em 2019, antes da pandemia; a proporção da população que enfrenta a fome é muito maior na África (quase 20%) em comparação com as outras regiões do mundo: 8,5% na Ásia, 6,5% na América Latina e Caribe e 7% na Oceania. Mais uma vez, não serão cumpridos os compromissos assumidos pelos Estados para acabar com a fome (SOARES, 2015), pois a FAO admite que metade da população mundial

viverá com fome crônica em 2030, um fracasso para o alcance do objetivo do desenvolvimento sustentável (ODS 2) da Agenda 2030 (ONU, 2023).

A paz mundial parece cada dia mais distante, as guerras sem fim são cada vez mais presentes nas nossas vidas, agora de modo epidêmico. O relatório do Instituto Internacional de Estudos Estratégicos sobre conflitos armados, publicado na imprensa (MIA, 2023), informa que não apenas cresce o número de conflitos em nível global e aumenta sua duração, como também a intensidade aumentou no período de 1º de maio de 2022 a 30 de junho de 2023, com o número de mortes e eventos aumentando 14% e 28%, respectivamente. Isso aponta para uma situação extremamente preocupante em muitas partes do mundo em termos humanitários, necessidades de estabilização e reconstrução. Fato é que 2023 foi o ano de violência mais disseminada no planeta, desde o fim do segundo confronto mundial, em 1945, sendo que agora a guerra não é mais latente, ela é registrada e exibida ao vivo em todas as telas, com todas as suas nuances de horrores, incluindo o extermínio de civis, mulheres e crianças, festejado por soldados invasores.

Manter guerras sempre custa caro. O orçamento militar das maiores potências mundiais apresenta tendência crescente nos últimos oito anos, de acordo com dados do Instituto Internacional de Estudos para a Paz de Estocolmo (SIPRI, 2023). Os governos de todo o mundo gastaram em média 6,2% do seu orçamento com forças armadas, sendo que apenas os Estados Unidos destinaram 877 bilhões de dólares para despesas militares em 2022 (SIPRI, 2022). Neste mesmo ano, a ajuda dos EUA para o programa mundial de alimentos (PAM) da FAO foi de 7 bilhões e em 2023, de 3 bilhões de dólares (WFP, 2022). Embora o PAM tenha recebido um recorde de 14,2 bilhões de dólares em contribuições em 2022, a diferença entre necessidades e recursos foi a maior nas seis

décadas de história do programa (WFP, 2023). Os governos são a principal fonte de financiamento do PAM e contribuem voluntariamente.

Ao mesmo tempo, nunca tivemos tanta desigualdade na distribuição de riqueza, enquanto 50% da população fica com apenas 2% da riqueza e 8,5% da renda (Piketty *et al*, 2022). Pela primeira vez em 30 anos, a riqueza extrema e a pobreza extrema cresceram simultaneamente (OXFAM, 2023).

Não há dúvidas que o cenário é desolador. Na *Antropologia*, Kant disse: “dentre todas as perspectivas do ser humano a mais consoladora é quando, em seu presente estado moral, tem razão para ter no horizonte a continuidade e o progresso ulterior até o melhor” (Kant, 2006, p. 84). Um estado perpétuo de guerras está longe de ser um estado moral. Estaríamos vivendo um momento de desconsolo? Como sair dessa encruzilhada?

Destaco, a seguir, dificuldades de implementação de duas propostas de Kant para o enfrentamento das guerras sem fim do mundo contemporâneo, a partir do seu projeto filosófico.

A primeira proposta está no Primeiro Artigo Definitivo para a Paz Perpétua, que aponta para a participação popular na decisão sobre iniciar uma guerra, condição apenas possível sob a constituição republicana. No contexto da sua defesa do republicanismo, Kant explica que o povo seria chamado a decidir se deve ou não haver guerra – decisão que implicaria considerar todos os sofrimentos da guerra, incluindo os males, as despesas, a reconstrução e as dívidas –, mas se a constituição não é republicana, “a guerra é a coisa mais simples do mundo, porque o chefe do Estado não é um membro do Estado, mas o seu proprietário, e a guerra não lhe faz perder o mínimo dos seus banquetes, das suas caçadas, dos

palácios de recreio, das festas cortesãs, etc.,[...]” (Kant, 1995, p. 129).

As guerras de hoje têm sido decididas, ao contrário da proposta kantiana, à revelia da vontade popular, e não é apenas isso, pois além das pessoas não participarem da decisão, do ponto de vista do direito público, o que se tem é a falência do papel da ONU para manutenção da paz, do ponto de vista do direito das gentes. Se os ditos Estados republicanos respeitassem a vontade popular, é bem provável que não teríamos iniciado as guerras que atualmente estão em curso. Uma análise kantiana diria que temos predomínio de uma forma despótica de governo, sobre o cemitério da liberdade, quando o Estado executa arbitrariamente leis que ele a si mesmo deu, portanto, “a vontade pública é manejada pelo governante como sua vontade privada” (Kant, 1995, p. 130). Uma forma de enfrentar a situação e garantir moralidade às ações políticas seria expandir a publicidade para o promover esclarecimento, abrindo espaço para a fala dos filósofos (Kant, 1995).

De todo modo, não identifico na história presente indícios reveladores de uma mudança em curso quanto a essa realidade, pode ser que estejamos vivendo uma crise de retrocesso da humanidade, com ascensão de moralistas políticos, “eleitos pelo voto popular”, os quais, ao invés de subordinar a política à moral, forjam uma moral que justifique seus interesses.

A segunda proposta está no *Terceiro Artigo Preliminar da Paz Perpétua*, o qual estabelece a necessidade do completo fim dos exércitos permanentes, o que se relaciona com o fato de que pagar indivíduos para morrer ou matar seria usá-los como meio, uma máquina nas mãos do Estado, portanto, em desacordo “com o direito de humanidade da nossa própria pessoa” (Kant, 1995, p. 122).

Ora, o que se vê, atualmente, é o retorno à era dos mercenários, com a privatização/terceirização dos exércitos. Como já previa Hobsbawn (2015, p. 24): “Com o declínio ou até mesmo a ruptura e dissolução do poder do Estado a que estamos assistindo no fim do século XX, é possível que grande parte do mundo esteja voltando a entrar em uma era semelhante”. A situação é ainda mais grave, se Kant estiver certo quando diz que “dos três poderes, o *militar*, o das *alianças* e o do *dinheiro*, este último poderia decerto ser o mais seguro instrumento de guerra” (1995, p. 122) e é também “sem dúvida o mais fiel” (Kant, 1995, p. 149). Temos, assim, uma potencialização das guerras quando o dinheiro, seu instrumento mais seguro e fiel, serve para pagar exércitos de mercenários. E pior, não apenas exércitos, mas também a riqueza do mundo está sendo privatizada, com o avanço da plutocracia.

Estamos diante, portanto, do maior problema para uma paz perpétua aos moldes kantianos, porque representa, de fato, o fim do Estado republicano e da cidadania mundial, só nos restando a paz perpétua sobre o grande cemitério do gênero humano.

Na próxima seção, apresento o que pode ser uma solução kantiana, para além da paz perpétua.

Uma chance para a paz kantiana: a formação ética na ciência a serviço da humanidade

A solução que aponto, a partir de Kant, para além do tratado da paz perpétua, está relacionada à Conferência Mundial sobre a Ciência para o Século XXI: Um Novo Compromisso, realizada pela UNESCO (Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura) e pelo ICSU (Conselho Internacional para a Ciência), na virada do milênio, em Budapeste, da qual resultou a Declaração sobre a

Ciência e a Utilização do Conhecimento Científico, que adotou uma Agenda para a Ciência como diretriz e instrumento de ação para o alcance de suas metas. Reconhecendo a urgência de usar “o conhecimento de todos os campos da ciência de modo responsável, a fim de atender-se às necessidades e às aspirações humanas sem se fazer mau uso desse conhecimento” (§1) e que “as aplicações dos avanços científicos e o desenvolvimento e a expansão da atividade humana conduziram também à degradação ambiental e a desastres tecnológicos, tendo contribuído para desequilíbrios e exclusão social” (§3), a Conferência teve o propósito de abordar a dimensão ética da ciência e da tecnologia, considerando “que a pesquisa científica e o uso do conhecimento científico deve respeitar os direitos humanos e a dignidade dos seres humanos [...]” (§7). Como resultado de Budapeste, para discutir o papel da ciência no enfrentamento dos desafios globais, desde 2003, ocorre o Fórum Mundial da Ciência, cuja 8ª edição, em 2017, teve como tema “Ciência para a Paz”, e 20 anos após a Conferência de Budapeste, em 2019, o 9º Fórum Mundial da Ciência teve como tema “Ciência, Ética e Responsabilidade” (ABC, 2023).

O direito de todos participarem do avanço da ciência e usufruir dos benefícios do progresso científico e das suas aplicações já havia sido estabelecido no art. 27 da Declaração Universal dos Direitos Humanos (ONU, 1948) e no art. 15 do Pacto Internacional sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais/PIDESC (ONU, 1966). Apresento, a seguir, as diretrizes de ação do item 3.2 da Agenda para a Ciência, quanto às questões éticas, por entender que tem inspiração kantiana e podem ser aplicadas à luz de sua filosofia prática.

As diretrizes mencionadas nos parágrafos 71 a 77 tratam da ética e da responsabilidade da ciência (§71), envolvendo as instituições de pesquisa (§72), a comunidade científica (§73), as instituições científicas (§74), as

organizações não governamentais (§75), os governos (§76) e os Estados membros da UNESCO (§77). Destaco a menção feita à formação de jovens cientistas para aderir aos princípios éticos e responsabilidades da ciência e a importância dos debates públicos e da liberdade de manifestação dos cientistas a respeito de questões éticas e do mal-uso ou o abuso dos avanços científicos ou tecnológicos, que deve ser denunciado (UNESCO, 2003).

Assim como o Estado deve convidar filósofos e deixá-los falar livre e publicamente sobre as máximas gerais da condução da guerra e do estabelecimento da paz (Kant, 1995, p. 150), também sobre a ciência e responsabilidade ética no uso do conhecimento científico, Estados e instituições científicas e de educação deveriam ouvir filósofas e filósofos. A filosofia kantiana, especialmente sua *Doutrina da Virtude* (Kant, 2013) e sua *Pedagogia* (Kant, 1996) deveriam fazer parte do currículo escolar e da formação de jovens, quem sabe, futuros cientistas.

Para o iluminista Kant, seria difícil imaginar que o avanço científico fosse concomitante ao menor esclarecimento do povo, mesmo com maiores liberdades para uso público da razão propiciadas pelas redes de comunicação do século XXI. À sua época, o povo escolhia a minoridade, preferindo ser enganado para não fazer uso da própria razão, por falta de coragem e decisão (Kant, 1995, p. 11), atualmente, a minoridade parece reinar feliz, diante do comércio de ilusões que prolifera em meio a taumaturgos virtuais, tais como o *digital influencer* ou o *coach*.

No Tratado da Paz Perpétua Kant não abordou o papel da ciência, talvez porque entendesse que “o progresso da espécie nas ciências é sempre apenas fragmentário (quanto ao tempo), e não oferece segurança contra o retrocesso com que sempre o ameaça o irrompimento da barbárie que transtorna os Estados” (Kant, 2006, p. 220). Além disso, a brevidade da

vida não nos permitiria, como indivíduos, uma destinação ao conhecimento, para nos tornarmos, cada um, homens de ciência, embora seja “próprio da destinação do gênero humano que alguns se dediquem à ciência e lhe consagrem a vida”; esses doutos seriam os instrumentos para alcançar os fins do gênero humano, o que não lhes dá qualquer valor eminente (Kant, 1991, p. 277).

A partir das *Lições de ética* (Kant, 1991), podemos identificar uma relação entre a moralidade e as ciências, da qual derivam deveres a observar em relação ao saber. Se “as ciências são princípios para o melhoramento da moralidade”, pois se requer conhecimento e elucidação de conceitos para entender as noções de moralidade, “a moralidade serve ao desenvolvimento das ciências”, na medida em que o caráter moral exercita um potente influxo sobre as ciências, pois “ser justo e respeitar o direito dos outros e da própria pessoa promove notavelmente a capacidade de compreensão intelectual” (Kant, 1991, p. 278). Nesse sentido, Kant (1991, p. 278) condena quem trata os produtos do seu intelecto como mercadoria, fazendo como o comerciante que esconde os defeitos de suas mercadorias para enganar o público.

Se estamos rumando à barbárie, é urgente mudar o sentido rumo à paz. Depois de passarmos pela era dos extremos (Hobsbawm, 1995), filósofas, filósofos e cientistas precisam fazer a diferença. Não há como renunciar a este papel. Por isso, ao projeto político da paz perpétua, necessariamente, proponho associar o projeto pedagógico kantiano, reunindo as duas das maiores e mais difíceis tarefas humanas, governar e educar, das quais não podemos prescindir, sob pena de condenação ao regresso perpétuo.

Considerações finais

Em seu aniversário de 300 anos, o pensamento de Kant continua vital para que possamos tentar mudar a trajetória e a forma do curso da natureza, rumo à paz perpétua. A resposta à pergunta que aqui foi colocada, que procurei esboçar, para os que ainda aceitam a ideia de que devemos progredir moralmente, a despeito dos fatos descritos, deve ser afirmativa, sim, é possível usar a filosofia kantiana para pensar e resolver os desafios da humanidade no ano de 2024.

O pensamento de Kant parece ainda mais necessário hoje do que 300 anos atrás, se pensarmos na possibilidade concreta de acabar com a existência humana na Terra, a partir do progresso técnico aplicado às guerras e armamentos militares, conduzido por decisões totalmente contrárias ao que estabeleceria um imperativo categórico tendo em vista a humanidade como fim. As considerações kantianas que exigem o comportamento ético do cientista e o acordo entre a política e a moral já poderiam pavimentar o caminho para uma mudança nos rumos tomados neste século, para além do mero conteúdo de declarações no âmbito do direito internacional.

Referências

ABC. ACADEMIA BRASILEIRA DE CIÊNCIAS. 2023. Fórum Mundial de Ciência (WSF). Disponível em: <https://www.abc.org.br/internacional/abc-em-organismos-internacionais/forum-mundial-de-ciencia-wsf/>. Acesso em 20 dez. 2023.

BOBBIO, N. *Introdução à Para a Paz Perpétua de Immanuel Kant*. Brazilian Journal of International Relations, vol.6 (1), p. 222-237, 2017.

CICV. COMITÊ INTERNACIONAL DA CRUZ VERMELHA. *Convenções de Genebra de 12 de agosto de 1949*. Disponível em: <https://www.icrc.org/pt/guerra-e-o-direito/tratados-e-direito-consuetudinario/convencoes-de-genebra>. Acesso em 20 dez. 2023.

- FAO, IFAD, UNICEF, WFP and WHO. 2023. *The State of Food Security and Nutrition in the World 2023. Urbanization, agrifood systems transformation and healthy diets across the rural–urban continuum*. Rome, FAO. <https://doi.org/10.4060/cc3017en>.
- HOBSBAWM, E. J. *A era dos extremos: o breve século XX 1914-1991*. Tradução: Marcos Santarrita. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- HOBSBAWM, E. J. *Bandidos*. Tradução: Donaldson M. Garschagen. 4. ed. São Paulo, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015.
- KANT, I. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução Artur Morão. Lisboa: 70, 1995. (Textos Filosóficos).
- KANT, I. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- KANT, I. *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*. Tradução Artur Morão. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: 70, 1995. (Textos filosóficos).
- KANT, I. *Lezioni di etica*. Tradução Augusto Guerra. Roma-Bari: Laterza, 1991.
- KANT, I. *Metafísica dos costumes*. Tradução Clélia Aparecida Martins (primeira parte); Bruno Nadal Diego Kosbiau; Monique Hulshor (segunda parte). Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista, SP: Universitária São Francisco, 2013.
- KANT, I. *O conflito das faculdades*. Tradução Artur Morão. Lisboa: 70, 1993. (Textos Filosóficos).
- KANT, I. *Resposta à pergunta: “o que é o iluminismo?”*. Tradução Artur Morão. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: 70, 1995. (Textos filosóficos).
- KANT, I. *Sobre a Pedagogia*. Tradução de Francisco Cock Fontanella. Piracicaba: Editora UNIMEP, 1996.
- MIA, I. *Um relatório dos conflitos armados no mundo*. Disponível em: <https://jornalggm.com.br/internacional/um-relatorio-dos-conflitos-armados-no-mundo/>. Acesso em 03 jan. 2024.
- NOGUEIRA, O. *Constituição (1824)*. 3. ed. Brasília: Senado Federal, 2012. Coleção Constituições brasileiras; v. 1.

ONU. *Organização das Nações Unidas*. Agenda 2030. Disponível em: <https://brasil.un.org/pt-br/91863-agenda-2030-para-o-desenvolvimento-sustent%C3%A1vel>. Acesso em 20 dez. 2023.

OXFAM. 2023. *A “sobrevivência” do mais rico: por que é preciso tributar os super-ricos agora para combater as desigualdades*. Relatório. Disponível em: <https://www.oxfam.org.br/forum-economico-de-davos/a-sobrevivencia-do-mais-rico/>. Acesso em 2 jan. 2023.

PIKETTY, T. et al. *World Inequality Report 2022*. Paris: World Inequality Lab, 2022. Disponível em: <https://wir2022.wid.world/>. Acesso em 2 jan. 2024.

RESENDE, J. *Kant e o direito das gentes: o problema da personalidade estatal*. Con-textos kantianos. *International Journal of Philosophy*, n. 7, p. 348-374, Junho 2018.

SOARES, S. *Ética da alimentação: porque devemos, segundo Kant, escolher uma alimentação adequada e saudável*. 2015. 268p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Pernambuco, Universidade Federal da Paraíba, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2015.

SIPRI. STOCKHOLM INTERNATIONAL PEACE RESEARCH INSTITUTE. *Sipri yearbook 2023: Armaments, Disarmament and International Security*. Torino World Affairs Institute, 2023. Disponível em: <https://www.twai.it/journal/sipri-yearbook-2023/>. Acesso em 20 dez. 2023.

UNESCO. Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura. *A ciência para o século XXI: uma nova visão e uma base de ação*. Brasília: UNESCO, ABIPTI, 2003. 72p.

UNESCO. 1945. *Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura*. Convenção que constitui a Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura. Disponível em: <https://www.ministeriopublico.pt/instrumento/convencao-que-constitui-organizacao-das-nacoes-unidas-para-educacao-ciencia-e-cultura-0>. Acesso em 02 jan. 2024.

UNITED NATIONS. 1948, *Universal Declaration of Human Rights*. A/RES/217 A (III). Disponível em: <https://research.un.org/en/docs/ga/quick/conventions>. Acesso em 28 dez. 2023.

UNITED NATIONS. 1966. *International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights*. A/RES/2200 A (XXI). Disponível em:

<https://research.un.org/en/docs/ga/quick/conventions>. Acesso em 28 dez. 2023.

UNITED NATIONS. 1970. Declaration on Principles of International Law concerning Friendly Relations and Cooperation among States in accordance with the Charter of the United Nations. A/RES/2625 (XXV). Disponível em: <https://research.un.org/en/docs/ga/quick/conventions>. Acesso em 28 dez. 2023.

UNITED NATIONS. 2000. United Nations Millennium Declaration. A/RES/55/2. Disponível em: <https://research.un.org/en/docs/ga/quick/conventions>. Acesso em 28 dez. 2023.

WOOD, A. Kant. Tradução Delamar Volpato Dutra. Porto Alegre: Artmed, 2008.


WFP. WORLD FOOD PROGRAMME. 2022. *Contributions by year*. Disponível em: <https://www.wfp.org/funding>. Acesso em 02 jan. 2024.

WFP. WORLD FOOD PROGRAMME. 2023. *12 things you may not know about the World Food Programme*. Disponível em: <https://www.wfp.org/stories/12-things-you-may-not-know-about-world-food-programme>.

(Submissão: 08/01/24. Aceite: 01/03/24)

Pensamento Livre e Obediência

Free Thought and Obedience

 10.21680/1983-2109.2024v31n64ID35084

Paulo Borges de Santana Junior

(Unespar)

pauloemconstrucao@mail.com

Resumo: De duas maneiras distintas, Kant articula a liberdade de pensamento com a obediência civil. No texto sobre o Esclarecimento, o uso público da razão seria “a mais inofensiva de todas as liberdades”, colocando-se, juntamente com mote de Frederico II, em paradoxo com a liberdade civil. Passando ao *Conflito das Faculdades*, cujo prefácio tematiza a obediência à luz de uma carta de censura e de sua resposta, Kant defenderá uma prerrogativa da Faculdade de Filosofia de manter legitimamente um conflito com as faculdades superiores, i.e., com as ciências permeadas pelo poder e pelas ordens de um governante. A partir desses textos, almejamos ressaltar a especificidade de uma liberdade de pensamento tratada não tanto como liberdade civil, mas como uso público da razão. Compreendendo que tal uso não deve ser permitido ou proibido segundo o arbítrio de um governo, pensaremos em que medida a

Filosofia enquanto Faculdade contribuiria para garantir essa acepção ativa de público.

Palavras-chave: *Pensamento Livre; Uso Público; Faculdade de Filosofia.*

Abstract: Kant connects freedom of thought with civil obedience in two distinct ways. In the text about the Enlightenment, the public use of reason would be “the most harmless of all freedoms”, placing itself in paradox with civil freedom. A few years later, in the Conflict of the Faculties, whose preface thematizes obedience in the light of a letter of censorship and its response, Kant defended the prerogative of the Faculty of Philosophy to maintain a legitimate conflict with the higher Faculties, i.e., with the sciences that would be subordinated to the power and orders of an authority. From these texts, we intend to highlight the specificity of a freedom of thought treated more as a public use of reason and not so much as civil freedom. Understanding that such use should not be permitted or prohibited at the discretion of a government, we will think about how Philosophy as a Faculty would contribute to defending this active meaning of public.

Keywords: *Freethought; Public Use; Faculty of Philosophy.*

Introdução

No seu clássico texto sobre o Esclarecimento, entre os argumentos que Kant utiliza para defender o uso público da razão em todos os assuntos, ele denomina esse uso como “a mais inofensiva entre tudo que se possa chamar de liberdade”. À primeira vista, parece um jogo retórico de ironia, no entanto, logo em seguida, quando Kant faz referência ao “Pensai o que quiserdes, mas obedecei” atribuído a Frederico II, assim, essa inofensividade do uso público da razão surge

como se fosse também um dado histórico e não meramente uma figura de linguagem.

Essa argumentação de Kant parece ser o ponto fraco da defesa da liberdade de pensamento quando é comparada com o mundo democrático e com as liberdades conquistadas e consolidadas nas Constituições da maioria das nações ocidentais. A história dessas nações possui momentos em que a liberdade de expressão tinha um efeito social efetivo que possibilitava significativas vitórias sobre determinações arbitrárias do governante e do Estado. No entanto, quando pensamos especificamente no nosso presente, em que é possível se expressar livremente contra um governante ou contra as instituições legislativas e jurídicas, ou seja, quando pensamos que podemos livremente expressar a ocorrência de golpes de Estado, de guerras genocidas, de negligência com o meio ambiente em função do lobby empresarial e/ou internacional sobre as leis de diversos países, todas essas expressões de pensamento parecem ter pouca força diante do poder instituído e das autoridades que o detêm. Essa inofensibilidade da liberdade de pensamento atual nos pareceu reatualizar essa reflexão de Kant, que faz parte de um momento histórico cronologicamente distante, mas que talvez tenha um significado bastante relevante para momentos decisivos da nossa sociedade.

1. A liberdade de pensamento fora do paradigma da liberdade civil.

Primeiramente convém especificar que a liberdade de expressão atualmente, além do sentido de expressão artística, política e religiosa, muitas vezes tem o seu sentido diluído na liberdade de opinião, liberdade de dizer o que se pensa, liberdade de o indivíduo expressar para qualquer outro indivíduo até mesmo suas características mais pessoais

(familiares, emocionais, psicológicas e cotidianas). A reflexão de Kant, de imediato, ao associar a liberdade do pensamento a um uso público da razão, impediria chamar de liberdade a expressão de pensamentos restritamente presos às condições privadas das pessoas. A liberdade do pensamento depende, para Kant, da noção de público que, longe do sentido teatral de expectador, possui, como sentido forte, a busca de uma universalidade da razão, ou seja, busca a superação do arbítrio dos interesses pessoais. Levando isso em conta, o público não é um coletivo de sujeitos passivos diante da apresentação de um evento num palco, num altar ou numa tela. Pelo contrário, o público em Kant é uma representação universal da razão ou da humanidade que teria o direito de evitar ou mesmo excluir tudo que, na expressão do meu pensamento, fosse vinculado apenas a minha vida privada. O uso da razão, quando livre, não é submetido nem ao arbítrio de terceiros nem ao meu próprio arbítrio, por isso, sua condição é o processo de superação das condições privadas em geral. Consequentemente, os termos liberdade de pensamento e uso público da razão, além de fundamentalmente vinculados, são até mesmo intercambiáveis em Kant.

Eis assim o paradoxo que Kant expõe, sumariamente, no último parágrafo desse texto: “Um grau maior de liberdade civil parece vantajoso para a liberdade de espírito do povo e, no entanto, bota-lhe limites intransponíveis; um grau menor daquela, ao contrário, fornece espaço para alargar-se segundo toda sua capacidade”. (Kant, [1784],1985, p. 114, adp.)

Chamada de paradoxo pelo próprio Kant, essa passagem apresenta uma desproporção entre a liberdade civil e a liberdade do espírito do povo. Kant não explicita quais os limites intransponíveis para o espírito decorrentes de um aumento da liberdade civil. Tampouco explicita como a restrição da liberdade civil promove a utilização das capacidades da liberdade do espírito. Qual é o sentido desse

paradoxo? A humanidade está condenada a escolher entre a liberdade civil com servidão do espírito e a liberdade do espírito com restrições civis? Definitivamente, não.

O paradoxo só existe enquanto se tem como ponto de partida (ou referência), a liberdade civil. Aumentar ou diminuir a liberdade civil, independente da coragem de um povo a fazer uso do seu próprio entendimento, causa esse paradoxo com a liberdade do espírito. Porém, quando se tem como ponto de partida o próprio esclarecimento, ou seja, a própria ousadia da humanidade em abandonar as figuras de autoridades que a tutelam, para Kant, lentamente se progrediria num cultivo da liberdade capaz de ter efeitos no modo de sentir de um povo e, por fim, bem longinquamente, capaz de chegar aos princípios de um modo de governo e exigir não ser mais comandado como uma máquina.

Nesse texto que se vincula bastante à imagem de Frederico II, a liberdade de pensamento em Kant é uma noção que depende de libertação das condições privadas e que possui efeito quase imperceptível sobre o poder instituído, um efeito incapaz de justificar uma desobediência direta à ordem de alguma autoridade. Vislumbrando o fim do período histórico do despotismo esclarecido na Prússia, a conclusão desse texto de 1784 parece ser que: aquele que pensa por si mesmo fica perplexo com o problema da liberdade civil e só conseguiria exercer a liberdade de pensamento pela escrita, dirigindo-se a um ouvinte universal e abstrato e cultivando a esperança de, num futuro distante, um aumento dos direitos civis. Aqui a liberdade de pensamento tem poder apenas de projetar representações que não tem realidade senão para aqueles que cultivassem um ideal de mundo letrado.

Mas essa situação de perplexidade em relação ao pensamento livre se torna, praticamente uma década depois, uma situação de conflito legítimo. Projetando a contribuição do criticismo para além dos domínios da ciência, da moral e

da estética, o livro *Conflito das faculdades* (1798) acrescenta uma perspectiva importante acerca da liberdade de pensamento. Trata-se de uma contribuição que surge do exercício da crítica associado a um uso público da razão, associado ao saber humano, mas, acima de tudo, associado a uma instituição superior de ensino, no caso, a Faculdade de Filosofia. Depois de sentir na pele o rompimento de Frederico Guilherme II com os valores políticos do despotismo esclarecido, Kant aposta suas fichas numa instituição mais próxima do seu contexto. O professor Immanuel Kant, assim, propõe a legitimação de um conflito da Filosofia com as outras faculdades, as quais são instrumentalizadas para governo da sociedade: Direito, Medicina e Teologia. A força crítica, que nas três obras canônicas se dirigia ao próprio domínio do saber filosófico, agora, volta-se também para os outros saberes, mas não com a ideia de fundamentar verdades ou sistemas, mas com a única finalidade de instituir, no interior desses campos, um espaço de indeterminação, no qual a filosofia deveria exercer um papel conflitante de um processo de esclarecimento irreduzível aos critérios ou normas científicas.

2. A liberdade de pensamento segundo os conflitos da Faculdade de Filosofia

O livro do *Conflito das Faculdades*, publicado no ano seguinte à morte de Frederico Guilherme II, consegue fornecer sentido histórico e político para a incômoda obediência presente no mote “Pensai o que quiseres, mas obedeci” do texto de 1784. Claramente não se trata de alcançar um sentido de desobediência por meio da noção de crítica, mas sim de conseguir apreender minimamente a complexidade dessa obediência. A questão da obediência é posta já no Prefácio do *Conflito* e ressaltada pela publicação das cartas trocadas entre Kant e o gabinete de censura do Frederico Guilherme II. Através desse recurso, Kant transita entre o mundo político e

o letrado, tornando o problema (político) da censura algo digno de ser exposto e debatido publicamente entre seus leitores. Deixemos claro que tal recurso não poderia ser feito no período de vida de Frederico Guilherme II, ou seja, o seu ato significa a tomada de liberdade frente ao novo déspota que, ainda que não seja esclarecido, talvez não gostaria de brigar com Kant em seu primeiro ano de reinado. O velho Kant toma essa ousadia no início de reinado do novo rei de 27 anos.

Se por um lado, Kant não realiza um ato de desobediência, por outro, ele explora o espaço onde o arbítrio do governante ainda se cala. Sua obediência não é prévia a um comando, não é motivo para fugir de um possível embate. Sua obediência exige a expressão clara de uma ordem, exige que o poder mostre o seu verdadeiro rosto, ela é provocadora. Poderíamos até chamá-la de uma obediência crítica, não para descrever o que seria tal obediência, mas apenas para indicar a presença da força de uma tensão e o seu estado de inquietação e desconforto.

Dos muitos aspectos que poderiam ser ressaltados da carta de Kant, escolhemos chamar atenção para aquilo que Kant também ressaltou com uma nota:

Tenho por mais seguro, para me prevenir da mínima suspeita, declarar aqui do modo mais solene, como o mais fiel súbdito de Vossa Majestade, que doravante me absterei inteiramente de toda a exposição pública concernente à religião, quer a natural quer a revelada, tanto nas aulas quanto nos escritos. (Kant, [1798], 1993, p. 15)

Ao comentar essa passagem final de sua carta, Kant coloca uma nota sobre a expressão “o mais fiel súbdito de Vossa Majestade”; nessa nota ele indica que, mais do que uma resignação à ordem do imperador, essa frase significa a marcação temporal dessa resignação, a qual findou com a morte do imperador. A mensagem que fica, para os bons entendedores e para o novo rei da Prússia, é que a ordem do imperador morre junto com ele, ou por outro ângulo, temos

que um entendimento que pensa por si mesmo aproveita qualquer espaço vago para expressar-se publicamente e, uma vez publicado, o pensamento registrado no mundo letrado permanece para além do dia da morte de seu autor.

Mas qual é o poder que essa expressão do pensamento possui, se ele não pode vislumbrar a possibilidade da desobediência? O pensamento livre, em Kant, não tem poder para mudar o poder, tampouco para limitá-lo. É como se entrar numa disputa por/com o poder fosse submeter, em alguma medida, o pensamento aos critérios do poder, ou seja, fosse perder a característica essencial (e inofensiva) da liberdade. Por isso, o ato real de desobediência significaria se submeter a um jogo de medição de força com um poder dado e a abdicação de uma liberdade própria ao pensamento. A liberdade do pensamento, presente no livro *do Conflito das Faculdades* enquanto a liberdade da Faculdade de Filosofia, é defendida justamente pela renúncia a qualquer poder, a qualquer recurso para a imposição do seu saber sobre o povo ou diretamente sobre o governo. Enquanto as Faculdades superiores são aquelas que possuem um poder de comando derivado do serviço que prestam ao governo, a Faculdade inferior é aquela que não pode comandar nada, mas também que não é comandada por ninguém. A inferioridade na hierarquia dos poderes se constitui numa condição da liberdade da Faculdade de Filosofia.

Por isso, em Kant, não há desobediência vigorosa tampouco obediência pacífica. A liberdade do pensamento pode, nos limites da obediência, desencadear um conflito ou uma disputa pela própria legitimidade. Aliás, a característica de sua liberdade depende justamente dessa busca pela legitimidade. Diante de uma investida do poder, resta ao pensamento essa luta pela sua legitimidade, e sua eventual vitória significa mostrar que o poder é exercido excluindo a própria liberdade, significa mostrar a característica despótica

de um poder e sua incompatibilidade com a noção moderna de república. Porém, a condição fundamental dessa luta é justamente um espaço público sem o qual não se teria parâmetros para avaliar a legitimidade dessa liberdade e sem o qual a visibilidade despótica do poder não significaria nada.

Nessa reflexão sobre o esclarecimento e sobre a expressão do pensamento livre, a ideia de conflito vem socorrer a fragilidade contida inicialmente na ideia de obediência. Kant não justifica a desobediência, no entanto, o gosto amargo da obediência ao arbítrio de um déspota como Frederico Guilherme II, tendo a paciência e a morte⁵ a seu favor, contribuiu para que o projeto crítico não se reduzisse aos três livros que tematizam a fundamentação de saberes no interior do campo da razão pura.

O *Conflito das Faculdades* acaba por expressar in concreto as ideias ainda bastante abstratas envolvidas na discussão de 1784 sobre a possibilidade de o entendimento humano pensar livremente sem recorrer a tutoria de uma religião e sem resultar numa anarquia. Nesse novo contexto, o uso público da razão se volta, da representação universal de um mundo letrado, para o espaço físico e institucional da Faculdade de Filosofia. O imperativo de Frederico II – “obedecei” –, que impunha um limite para o pensamento, é trocado pela interiorização prévia da recusa à disputa pelo poder. Essa renúncia ao poder se torna o novo limite da liberdade do pensamento, que mais do que restringi-la, na verdade, fundamenta a legitimidade do conflito dentro das faculdades. Sem o desejo pelo poder, o pensamento contestatório justifica a sua expressão e sua presença nos mais diversos assuntos e saberes. Portanto, se a liberdade do pensamento tem algum poder, ele significa a ação de, pela

⁵ Lembremos que Kant era 20 anos mais velho que Frederico Guilherme II.

recusa do poder, ser capaz de, por contraste, tornar pública a natureza do poder que comanda uma sociedade.

Considerações finais

Partindo desse percurso e da contribuição de Kant na defesa (histórica e filosófica) da liberdade de pensamento, abrem-se algumas perspectivas para um ponto fundamental para o mundo democrático: a importância da noção de público. Enquanto Kant, no texto do *Esclarecimento*, promove um sentido de público que superasse o sentido de função estatal ou governamental e se direcionasse a um uso da razão situado acima de todas as condições privadas tanto do indivíduo quanto de alguma autoridade; hoje a palavra público parece ter um sentido meramente figurativo. Chama-se de público espaços privados gerenciados por empresas de TV ou por grandes monopólios da internet. Os ocupantes de cargos públicos de destaque, como os do judiciário, se adequam aos interesses privados não só de um governo, mas também de conspirações empresariais nacionais e internacionais. Em outras palavras, enquanto em Kant havia um esforço de indicar uma força no sentido de público capaz de constranger e resistir contra a inclinação de pensar o mundo a partir das inclinações privadas, hoje percebemos que o sentido de privado não apenas corrompeu o sentido de público, mas também criou um simulacro de espaço público, no qual a condução da vida e do entendimento das pessoas é feita mesmo sem a necessidade da figura definida de um sacerdote, de uma autoridade política ou intelectual. Hoje a nossa minoridade não exige mais uma representação concreta e direta do tutor, o que a torna mais sutil e ao mesmo tempo mais difícil de problematizá-la.

Sem um sentido de público que pudesse se contrapor a representações de ordem privada, o debate sobre a

legitimidade da liberdade enquanto componente respeitada pelo poder perde o sentido e, conseqüentemente, perde a capacidade de vivificar discursos críticos que pressionem o poder a não extrapolar certos limites. Quando tudo é arbitrário, o arbítrio se naturaliza, e não faz mais sentido denunciá-lo ou resistir a ele. Conseqüentemente, a arbitrariedade do poder, mesmo quando é vista claramente contrariando aquela legitimidade, não causa mais reação. Hoje, qualquer um sabe que o rei está nu – sabe os crimes flagrantes cometidos por autoridades políticas –, qualquer um aponta o dedo e expressa em voz alta que o rei está nu, qualquer um faz piada, vídeos ou podcast, no entanto, o dano real sobre a imagem do rei é incapaz de furar bolhas de desinformações.

Hoje, o conflito da expressão do pensamento com o arbítrio do poder, em vez de resultar na fomentação da demanda pela liberdade, resulta no escárnio, no riso ou, quando mais intenso, no ódio e na violência inócuos para uma transformação política genuína. Como na época do despotismo, o pensamento não tem poder para anular o poder e não tem poder para mudar o poder, assim como antes, o pensamento tem poder para mostrar a arbitrariedade do poder, mas não conseguimos fazer disso um móbil para o aprofundamento do discurso ou de uma representação alternativa do poder que seja menos arbitrário e mais permeável à deliberação coletiva.

O esclarecimento de um rei foi ineficiente para garantir aquele sentido forte de público, Kant, então, apostou na Faculdade de Filosofia. Hoje, manteríamos essa aposta? Ou poderíamos eleger o quê para ser minimamente uma última trincheira na qual o sentido de público pudesse se opor verdadeiramente ao arbítrio e às condições privadas?

Essas perguntas reatualizam o texto do Esclarecimento de Kant, não só pelo mérito argumentativo e sagaz do filósofo,

mas também por uma estranha sensação de que nos situamos historicamente bem próximo daquele momento histórico em que o poder se exercia de maneira despótica e em que, antes de qualquer ação diretamente política, pareceria necessário exortar para que as pessoas ousassem pensar por si mesmas.

Não se trata aqui de defender a inação política, mas de reafirmar a posição da filosofia de provocar a reflexão crítica como parâmetro para avaliar as nossas ações políticas. Nossa ação política não pode depender da figura messiânica de um super político, de um salvador da pátria e do mundo. Pois caso contrário, como aconteceu na sucessão entre Frederico II e Frederico Guilherme II, quando o Salvador partir o Ditador voltará.

Referências

HABERMAS, *Mudança estrutural da esfera pública*. [1962]. Trad. D. L. Werle. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

KANT, I. *O Conflito das Faculdades* [1798]. Trad. de A. Mourão. Lisboa: Edições 70. 1993

KANT, I *Textos seletos*. Trad. de Raimundo Vier e Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis: Ed Vozes. 1985.

KOSELLECK. *Crítica e Crise. Uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. [1954] Trad. L. Villas-Boas. Rio de Janeiro, Eduerj & Contraponto, 1999.

NADAI, B. *As condições do esclarecimento, o conflito entre a filosofia e religião e a ideia kantiana de universidade*. In *Studia Kantiana*, v. 18 n. 2, pp. 55-81, 2020.

SANTOS, L. R. *Kant: da reinvenção do republicanismo à ideia de uma “República Mundial”*. In. *Cadernos de Filosofia Alemã*, nº 16, jul-dez. 2010, pp. 13-54.

TERRA, R. *La actualidad del pensamiento político de Kant*. In *Episteme*, vol 28, nº2, 2008, pp. 93-119.

TORRES FILHO, R. *Respondendo à pergunta: quem é a ilustração?*
In *Discurso*, nº14, 1983, pp. 101-112.

(Submissão: 12/01/24. Aceite: 01/03/24)

Deveres éticos e de justiça em tempos de mudanças climáticas

Ethical duties and justice in times of climate change



10.21680/1983-2109.2024v31n64ID35094

Milene Consenso Tonetto¹

UFSC

mitonetto@yahoo.com.br

Resumo: O artigo analisa as regras práticas que se seguem da Fórmula do Fim em Si Mesmo do Imperativo Categórico (IC), incluindo a proibição de enganar, coagir, causar dano. O objetivo principal é investigar as implicações de uma abordagem ética baseada em deveres para lidar com desafios contemporâneos da humanidade, por exemplo, as mudanças climáticas. Com isso, busca-se averiguar se procede a crítica que rotula a ética de Kant como excessivamente abstrata e formalista. Além disso, destaca a extensão

¹ Professora Associada III da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), SC, Brasil. Bolsista Produtividade PQ-2 do CNPq. Agradeço ao CNPq pelo apoio ao meu projeto atual de pesquisa “Ética, Justiça Global e Mudanças Climáticas”, Processo no. 303202/2022-0. E-mail: mitonetto@yahoo.com.br

dessa abordagem para avaliar ações individuais e institucionais, defendendo a necessidade de se adotar o princípio de poluidor-pagador a nível individual e institucional.

Palavras-chave: ética do dever; justiça; virtude; princípio poluidor-pagador; Kant.

Abstract: This article examines the practical rules derived from Kant's Formula of the End in Itself of the Categorical Imperative (CI), including the prohibition of deception, coercion, and causing harm. The main aim is to investigate the implications of a duty-based ethical approach in addressing contemporary challenges facing humanity, such as climate change. In doing so, it seeks to verify the validity of the criticism that labels Kantian ethics as excessively abstract and formalistic. Furthermore, it highlights the scope of this approach in evaluating both individual and institutional actions, advocating for the adoption of the polluter-pays principle at both individual and institutional levels.

Keywords: ethics of duty; justice; virtue; polluter-pays principle; Kant.

1 Considerações iniciais

A filosofia moral de Immanuel Kant enfrentou críticas que a rotularam como excessivamente abstrata e formalista². Essas críticas sugeriram que uma ética baseada em princípios não oferece orientação prática adequada resultando em um raciocínio ético insensível às diferenças,

² MACLNTYRE, A. After Virtue. A study in moral theory. London: Duckworth, 1981. p. 119; Hegel, F. Princípios da Filosofia do Direito. São Paulo: Martins Fontes, 2003. §135; Mill, J. S. Utilitarismo. Porto: Porto Editora, 2005. p. 93.

especificidades de situações e a uma obediência mecanicista às regras. Este artigo procura mostrar que essas críticas não são completamente justificadas. Ao se analisar os problemas levantados pelas mudanças climáticas, pode-se ressaltar as vantagens de uma abordagem ética baseada em obrigações capaz de fundamentar deveres éticos e deveres de justiça. O propósito é explorar as implicações dessa abordagem para resolver um dos principais desafios contemporâneos da humanidade, a saber, como considerar aqueles que enfrentam situações de sofrimento ou de potencial sofrimento devido aos impactos das mudanças climáticas.

2 A ética do dever de Kant

Kant apresenta sua filosofia moral fundamentada num único princípio básico chamado de Imperativo Categórico (IC): *“Age apenas segundo a máxima pela qual possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal”* (GMS, AA 04: 421 [Fórmula da Lei Universal]). Como se sabe, esse princípio tem diversas formulações, a saber, a *Fórmula da Natureza*, a *Fórmula da Autonomia*, do *Reino dos Fins* etc. No contexto deste artigo, o enfoque será dado à *Fórmula da Humanidade como um Fim em Si Mesmo* (daqui em diante, FH) que afirma: *“Age de tal maneira que tomes a humanidade, tanto em tua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como fim, nunca meramente como meio”*. (GMS, AA 04: 429). Esta formulação específica é crucial para se considerar a filosofia prática de Kant comprometida com deveres de virtude e de justiça, destacando a importância de tratar a humanidade, seja na própria pessoa ou na de outrem, não como um *mero* meio, mas sempre como um fim em si mesma.

Para Kant, é crucial compreender que, ao agir racionalmente, sempre possuímos uma máxima que orienta a ação. A máxima diz respeito ao princípio subjetivo que guiam as ações individuais. Portanto, ela é a expressão ou formulação pessoal de uma regra ou princípio que um agente segue ao

realizar uma ação específica. Por exemplo, considere a máxima de não causar danos ambientais: “sempre que minha empresa emitir poluentes no meio ambiente, devo arcar com os custos associados à mitigação do impacto ambiental causado por essas emissões”. Uma máxima é, portanto, um princípio prático que o agente pode adotar e buscar realizar.

Ao avaliar a correção ou incorreção de uma ação, Kant enfatiza que devemos examinar nossas máximas, e não as consequências que a ação pode produzir em termos de sofrimento ou felicidade. Considerando a FH, o cerne da avaliação ética, para Kant, é verificar se a máxima subjacente à ação trata os outros como meros meios ou como fins em si mesmos. O uso de outras pessoas como meros meios é um conceito central na ética de Kant. De acordo com Onora O’Neill, “usar alguém como um mero meio é envolvê-lo em um esquema de ação ao qual ele não pode em princípio consentir” (2010, p. 448). Pode-se reconhecer que, em esquemas cooperativos de ação, é inevitável utilizar os outros como meios. Por exemplo, em uma comunidade que se organiza para realizar um projeto de reflorestamento, onde cada membro contribui plantando árvores, cada participante é tratado como meio para atingir o objetivo de aumentar a mitigação climática, contribuindo voluntariamente para a redução das emissões de gases de efeito estufa (GEE) prejudiciais as atividades humanas. No entanto, Kant destaca a importância do consentimento mútuo nesses casos, argumentando que, mesmo quando as pessoas se utilizam mutuamente como meios, não estão agindo como *meros instrumentos* uns para os outros.

Há situações, no entanto, em que uma pessoa pode utilizar a outra de uma maneira que ela não pode consentir. Um exemplo é a promessa feita com a intenção premeditada de não a cumprir. Se a promessa é aceita sem conhecimento do verdadeiro propósito por trás dela, a pessoa que a aceita se torna um *mero* meio para os objetivos enganosos do promovedor. Para Kant, fazer promessas falsas é errado, pois envolve enganar aquele que aceita a promessa e não o respeitar

como pessoa. O engano, e, portanto, o uso de outros como meros meios também pode ocorrer, por exemplo, quando alguém é envolvido em um esquema de negócios, ou numa atividade criminosa ou contrato fraudulento com falsas pretensões. Outro modo é a *coerção*. Por exemplo, considere a seguinte máxima de ação: “decido estabelecer uma fábrica na região, ignorando as preocupações ambientais e coagindo a comunidade local a aceitar as emissões de GEE, alegando que a oferta de emprego justifica os impactos ambientais adversos à saúde humana”. Todos esses exemplos mostram como as pessoas podem ser tratadas como *meros* meios, ou seja, privando-as do consentimento necessário para a ação moralmente correta. O’Neill defende que no que diz respeito à justiça, a FH exige que não podemos enganar ou coagir as pessoas. Mas, a aplicação da FH também pode defender que causar dano a outra pessoa seria contrário à ética, pois isso pode implicar tratar essa pessoa meramente como um meio, algo que não poderia ser universalmente aceito. Na terceira seção deste artigo, esse ponto será melhor desenvolvido.

Na perspectiva de Kant, as ações baseadas em máximas que envolvem o dano, o engano ou a coerção não são apenas consideradas erradas, mas também injustas. Na *GMS*, ao comentar um dos exemplos de máxima a partir da *Fórmula do Fim em Si Mesmo*, Kant afirma que tratar um indivíduo como um mero meio constitui uma violação de um direito humano. Segundo Kant,

[m]ais claramente ainda dá na vista esta colisão com o princípio da humanidade em outros homens quando tomamos para exemplos ataques à liberdade ou à propriedade alheias. Porque então é evidente que o **violador dos direitos dos homens** tenciona servir-se das pessoas dos outros simplesmente como meios, sem considerar que eles, como seres racionais, devem ser sempre tratados ao mesmo tempo como fins (...)” (*GMS*, AA 04: 430, destaque acrescentado).

O imperativo de sempre tratar a humanidade como fim e nunca meramente como um meio é o reconhecimento do valor incondicional da liberdade. De fato, na *Fundamentação*, Kant relaciona o princípio da humanidade com a liberdade de ação, indicando previamente a origem do princípio do direito: “este princípio da humanidade e de toda a natureza racional em geral como *fim em si mesma* (é a condição suprema que limita a liberdade das ações de cada homem)” (GMS, AA 04: 431). Os deveres de justiça ocupam um lugar central na filosofia moral de Kant, sendo considerados os mais importantes, pois implicam exigências estritas de respeito a liberdade da humanidade. Na *Doutrina do Direito*, Kant retoma essa ideia e a partir dela apresenta o “princípio universal do direito”: “É correta toda ação que permite, ou cuja máxima permite, à liberdade do arbítrio de cada um coexistir com a liberdade de todos segundo uma lei universal etc.” (RL, AA 06: 230). Kant estabelece a liberdade enquanto direito inato, isto é, um direito que “compete a cada um por natureza, independentemente de qualquer ato jurídico” (RL, AA 06: 238). O princípio universal do direito exprime a ideia fundamental do direito inato à liberdade garantindo que o uso livre dos arbítrios possa coexistir com a liberdade de cada um segundo uma lei universal. O objetivo primordial do direito é o de defender a liberdade dos indivíduos.

Como foi visto, tratar a humanidade como um fim em si mesmo exige, em primeiro lugar, abster-se de usá-la como um mero meio. No entanto, há situações em que, mesmo respeitando o princípio de não usar os outros como meros meios, falhamos em tratá-los como fins em si mesmos da maneira mais completa possível. Tratar alguém como um fim em si mesmo inclui promover a felicidade alheia (TL, AA 06: 386) e não a felicidade própria. Esse é o caso dos deveres éticos (ou de virtude) que envolve compartilhar fins, buscando a felicidade dos outros e adotando máximas que não apenas evitem instrumentalizá-los, mas também promovam seus planos e atividades. Os deveres de virtude, no entanto, são

seletivos, pois não podemos satisfazer todos os desejos dos outros, dada a sua diversidade, a limitação de recursos e, às vezes, a incompatibilidade de suas vontades. A distinção entre os deveres de justiça e deveres de virtude na ética de Kant torna-se clara neste aspecto: enquanto a justiça exige que não ajamos sob máximas que usem os outros como meros meios, a beneficência requer ações orientadas por máximas que incrementem os fins dos outros. Mas é uma questão de julgamento e discricção quais fins se pode incrementar, pois alguns deles certamente não devem ser buscados. Para ilustrar, considere os seguintes exemplos: 1) escolhas de consumo não sustentáveis: decido comprar produtos sem verificar suas práticas sustentáveis, ignorando a origem e o impacto ambiental, justificando que a conveniência e o preço baixo são mais importantes do que a capacidade de atendimento das futuras gerações. 2) Hábitos de vida que contribuem para o desperdício: opto por descartar regularmente itens ainda utilizáveis, recusando-me a reciclar ou doar, alegando que é mais fácil jogar fora, sem considerar o impacto do desperdício no meio ambiente. 3) Decisões individuais com base no consumismo excessivo: escolho constantemente adquirir bens desnecessários sem reflexão sobre o impacto ambiental da produção e descarte, justificando que é meu direito individual consumir o que desejo. Todas essas máximas exemplificam escolhas de fins que podem ser eticamente questionáveis, pois negligenciam considerações de respeito a humanidade em favor de conveniência pessoal.

A ética do dever de Kant pode ser usada para avaliar as ações individuais diante das mudanças climáticas, permitindo a aplicação do IC a escolhas de consumo, hábitos e decisões pessoais. Além disso, sua aplicação pode se estender à análise ética das ações de entidades organizacionais, incluindo corporações e governos. A próxima seção explorará mais profundamente esse desenvolvimento.

3. Deveres kantianos em tempos de mudanças climáticas

Nesta seção, a noção de deveres éticos e de justiça será retomada para abordar alguns desafios colocados pelas mudanças climáticas. Inicialmente, é importante notar que a realização de um mundo justo em relação aos impactos das mudanças do clima envolve vários tipos de responsabilidades. Para isso há, em primeiro lugar, o dever de reduzir as atividades que causam as mudanças climáticas. Esse dever exige basicamente que as pessoas se envolvam em ações de “mitigação”, a saber, mitigar as emissões de GEE. Segundo, é necessário também destinar recursos para proteger as pessoas dos efeitos nocivos das mudanças climáticas. Este dever implica facilitar e apoiar a “adaptação” às mudanças climáticas e possibilitar que as pessoas vivam diante dessas mudanças. Para cumprir esses deveres, surgem outras questões, por exemplo, quanta emissão de GEE os indivíduos podem produzir? Que nível de emissões seria suficiente para uma pessoa viver uma vida minimamente decente? Até que ponto o uso de um recurso natural não renovável (por exemplo, os combustíveis fósseis) deve ser diminuído? Mas precisamos saber mais do que isso. É de vital importância que se criem e mantenham uma arquitetura política e legal que garanta que todos se conformem a esses princípios usados para responder a essas perguntas.

Em situações de ameaças climáticas, a teoria moral kantiana exige de maneira inequívoca que não se cometa injustiças. Não devemos agir com base em máximas que usem os outros seres humanos como meros meios, ou seja, não devemos enganar, causar dano e nem coagir outros indivíduos. Esses requisitos tornam-se especialmente importantes quando os recursos naturais são usados até o ponto de prejudicar os outros, as pessoas estão vulneráveis e a vantagem de lucrar às custas de recursos naturais escassos é significativa. Em sistemas de distribuição de recursos para a adaptação, por exemplo, não se deve fraudar nem buscar mais do que a sua

parte, pois qualquer forma de fraude utilizará outros como meros meios. Da mesma forma, não se deve tirar vantagem da vulnerabilidade de outros para obter lucro, desviar recursos ou acumular riquezas às custas das adversidades alheias. Transações que aparentam ser comerciais podem ser coercitivas quando uma parte está desesperada. Todas as formas de corrupção que enganam ou exercem pressão sobre outros também são erradas, como acumular recursos ainda não alocados ou usar influência de maneira corrupta para prejudicar outros. Essas exigências estão longe de ser triviais e podem ser violadas em tempos de desafios climáticos.

Pode-se também argumentar que a justiça requer que, em situações de mudanças climáticas, as pessoas cumpram seus deveres em relação às gerações futuras. Por exemplo, mesmo diante das adversidades climáticas, as pessoas têm o dever de tentar preservar o meio ambiente para garantir a sobrevivência das gerações seguintes. Ou seja, atender às necessidades do presente sem comprometer a capacidade das gerações futuras de atender às suas próprias necessidades. Uma tentativa consciente de cumprir as obrigações ambientais pode exigir muitas outras máximas restritivas, como evitar práticas prejudiciais, contribuir com esforços para programas de conservação e desenvolvimento sustentável³.

A universalização, um pressuposto central da filosofia moral em Kant, implica que qualquer princípio ético adotado deve ser aplicável a todos os agentes racionais em situações semelhantes. Para cumprir os deveres de mitigação, uma solução seria pensar que cada pessoa deve fazer a sua parte, restringindo suas emissões, ou uso de recursos naturais não renováveis, etc. a um nível que seria sustentável. Um problema

³ O conceito de desenvolvimento sustentável, apresentado no relatório da Brundtland Commission, em 1987, intitulado “Nosso Futuro Comum” é assim definido: “A forma como as atuais gerações satisfazem as suas necessidades sem, no entanto, comprometer a capacidade de as gerações futuras satisfazerem suas próprias necessidades” (ONU, 1987, §27).

apontado é o de que a ideia de reduções de emissões individuais é equivocada no contexto onde a restrição individual de um bem comum pode ser explorada por outras pessoas. Por exemplo, quando uma pessoa opta por não usar o carro, reduzindo assim o consumo de combustíveis fósseis, essa ação individual pode não ter um impacto significativo na mitigação da mudança climática em escala global. A diminuição isolada no uso de combustíveis fósseis pode simplesmente permitir que outros explorem os recursos excedentes, contribuindo para um uso excessivo de combustíveis por parte de outros indivíduos ou setores. Então, a restrição individual de combustível não teria efeito positivo. Por isso, pode-se concluir que os indivíduos têm obrigações de reduzir as emissões e essas obrigações dependem de um acordo coletivo, de um compromisso que universalmente deve ser adotado para fazê-lo acontecer. Se a obrigação de restrição universal não for adotada haveria uma falha do dever ético de integridade. Uma pessoa íntegra busca coerência entre seus valores e ações independentemente de suas consequências. Por exemplo, ela leva uma pessoa comprometida com a justiça a protestar contra uma política do governo mesmo sabendo que seu protesto provavelmente não trará resultados imediatos.

As escolhas individuais podem mudar as relações entre os indivíduos, instituições e políticas públicas. O comprometimento com a redução de emissões de GEE pode deixar os indivíduos mais atentos às políticas públicas e instituições que facilitam as ações de mitigação. Por essa razão, uma abordagem baseada em deveres de justiça e deveres de virtude pode ser frutífera em relação às mudanças climáticas. Em vez de se concentrar esforços apenas num único acordo climático internacional, por exemplo, no Acordo de Paris (2015), é necessário trabalhar em diferentes níveis de comprometimento. As reduções individuais de emissões de GEE ajudam a tomar iniciativas em escalas maiores e contribuem para uma cultura que leva a sério as mudanças climáticas. Isso,

por sua vez, pode ajudar a superar o negacionismo que pode ser socialmente reforçado.

Há, portanto, argumentos convincentes em favor de uma obrigação ética individual de reduzir as emissões. Mas, como mencionado, reduzir as próprias emissões pode não ser suficiente para catalisar a mudança social. É necessário também trabalhar para reformar instituições e políticas públicas que levem a sério as mudanças climáticas. O dever de virtude de integridade pode implicar que as reduções de emissões individuais devem acompanhar a ação social e política. Mas no nível institucional, é imprescindível considerar como as nações, corporações etc. devem seguir esses deveres de não coagir e dividir justamente a responsabilidade pela mitigação e os custos de adaptação. Por exemplo, em situações em que um país menos desenvolvido se encontra numa posição de dependência em relação a uma corporação multinacional devido às oportunidades de emprego oferecidas, e a cooperação com essa empresa é percebida como essencial para o desenvolvimento econômico, torna-se desafiador recusar exigências relacionadas à redução de emissões. Do mesmo modo, o princípio de não causar dano pode ser aplicado aqui. Considere a máxima já mencionada acima: “sempre que minha empresa emitir poluentes no meio ambiente, devo arcar com os custos associados à mitigação do impacto ambiental causado por essas emissões, pois de outro modo haverá consequências negativas à saúde e atividades humanas”. Poderíamos querer que essa máxima se transformasse numa lei universal? Sim, aplicada ao IC, poderíamos extrair o princípio prático: “quem poluiu deve pagar”. Dessa forma, o IC endossa o princípio do poluidor pagador, buscando responsabilizar indivíduos, organizações, nações etc. que causam danos ambientais e impactam a saúde e bem-estar humana. Sob a ótica kantiana, esta máxima é coerente com a exigência de tratar a humanidade como um fim em si mesma e poderia ser universalmente seguida. A ética de Kant rejeitaria formas prejudiciais de interação com ambientes naturais que comprometeriam o poder de renovação e

regeneração do mundo natural e causassem danos aos seres humanos. Ela também recusaria práticas industriais, agrícolas e políticas de energia e transporte que comprometem irreversivelmente o meio ambiente. Esses são exemplos de como as obrigações fundamentais podem ser institucionalizadas.

Considerações finais

Em resposta às críticas à abstração e formalismo, este artigo buscou destacar a relevância prática da filosofia moral de Kant frente aos desafios das mudanças climáticas. Ao focar a ética do dever, especialmente na *Fórmula do Fim em Si Mesmo*, ressaltou-se a importância de regras práticas como não enganar, não causar dano e não coagir. Esses deveres, apesar de comuns, revelam-se frutíferos ao analisar as implicações individuais e institucionais nas ações relacionadas às mudanças climáticas. A obrigação de mitigação e adaptação por parte de quem poluiu, a proteção contra danos e a consideração pelas gerações futuras emergem como deveres éticos fundamentais. A ética kantiana de deveres não apenas exige ações individuais responsáveis, como também aponta para a necessidade de instituições jurídicas, corporações e políticas públicas que garantam a conformidade com esses princípios. A distinção entre deveres de justiça e deveres de virtude, apresentada por Kant, destaca a importância de ir além da mera exigência de não prejudicar, enfatizando a promoção da felicidade alheia incluindo o bem-estar. Assim, a ética kantiana pode servir como um guia prático para ação em tempos de mudanças climáticas traçando um caminho rumo a um futuro mais sustentável respeitando a humanidade e a sua necessidade de viver no meio ambiente não poluído.

Lista de abreviações

As referências às obras de Kant seguem a *Akademie-Ausgabe* (AA).

GMS - *Fundamentação da metafísica dos costumes* (AA 04)
RL - *Primeiros princípios metafísicos da doutrina do direito* (AA 06)
TL - *Primeiros princípios metafísicos da doutrina da virtude* (AA 06)

Referências

HEGEL, F. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Discurso Editorial/Barcarolla, 2009.

KANT, I. *A metafísica dos costumes*. Petrópolis: Vozes, 2013.

MACLNTYRE, A. *After Virtue. A study in moral theory*. London: Duckworth, 1981.

MILL, J. S. *Utilitarismo*. Porto: Porto Editora, 2005.

O'NEILL, O. As perplexidades morais do alívio da fome In: BONJOUR, L. & BAKER, A. *Filosofia: textos fundamentais comentados*. Porto Alegre: Artmed, 2010.

O'NEILL, O. "Environmental Values, Anthropocentrism and Speciesism." *Environmental Values*, vol. 6, no. 2, 1997, pp. 127-42.

WCED/ONU. *Our Common Future*, United Nations General Assembly, Report of the World Commission on Environment and Development, 1987. Acessado em 14/01/2024. Disponível em: <https://sustainabledevelopment.un.org/content/documents/5987our-common-future.pdf>

(Submissão: 14/01/24. Aceite: 15/02/24)

A filosofia prática de Kant como antídoto ao uso de fake news

**Kant's practical philosophy as an antidote to
the use of fake news**



10.21680/1983-2109.2024v31n64ID35254

Maria José da Conceição Souza Vidal

UERN

mariavidal@uern.br

Resumo: O presente artigo investiga o uso das denominadas fake news, no âmbito da política à luz da filosofia prática kantiana. O histórico das falsas informações, da utilização da mentira na política, a definição de fake news e pós-verdade, a propagação através da manipulação de dados são partes dessa análise e nesse sentido, refletimos como a filosofia prática de Kant, a partir de sua rejeição a mentira pode contribuir como um antídoto com o reestabelecimento da verdade, da ética na política, nesse cenário do uso exacerbado das falsas notícias. Para tanto, o exercício responsável e racional das liberdades, a valorização da dignidade da

pessoa, por sujeitos autônomos em combate a menoridade do pensamento e a heteronomia são fundamentais para o cultivo de outras relações na política, condizentes com a realidade dos fatos e sujeitos éticos comprometidos com a verdade.

Palavra chave: Kant; filosofia prática; fake News.

Abstract: This article investigates the use of so-called fake news, in the context of politics in the light of Kantian practical philosophy. The history of false information, the use of lies in politics, the definition of fake news and post-truth, the propagation through data manipulation are parts of this analysis and in this sense, we reflect on how Kant's practical philosophy, based on his Rejection of lies can contribute as an antidote to the re-establishment of truth, of ethics in politics, in this scenario of the exacerbated use of false news. To this end, the responsible and rational exercise of freedoms, the valorization of the dignity of the person, by autonomous subjects in combating the minority of thought and heteronomy are fundamental for the cultivation of other relationships in politics, consistent with the reality of facts and ethical subjects committed to the truth.

Keywords: Kant; practical philosophy; fake News.

Esse estudo se desenvolve a partir de revisões da minha tese de doutorado que tratou acerca do problema da mentira na filosofia prática kantiana e das investigações que realizei no meu estágio pós doutoral⁴, onde fizemos um estudo sobre o uso de fake news na política e como Kant pode nos orientar no embate dessas questões contemporâneas, sendo sua teoria moral um antídoto contra o terror e o caos provocado pelo uso exacerbado da mentira.

⁴ Estágio Pós-Doc realizado no PPGFIL/UFRN, sob supervisão da profa. Dra. Cinara Nahra.

Pode-se perguntar qual a relevância de discutir essa temática na filosofia kantiana e de imediato a resposta que apresento é: o valor da verdade ocupa um lugar central no projeto filosófico de Kant e está intimamente relacionada com sua moralidade e ideal político, bem como a rejeição a mentira. Nas palavras de Kant (1995, p. 175), Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade – SDM

“...a mentira define-se como uma declaração intencionalmente não verdadeira feita a outro homem e não preciso acrescentar que ela deve prejudicar outrem, como exigem os juristas para a sua definição (...) Com efeito, ela prejudica sempre outrem, mesmo se não é um homem determinado, mas sim a humanidade em geral, ao inutilizar a fonte do direito.”

Cumprido destacar que a noção de verdade que trabalhamos aqui se dá a partir da ideia de verdade objetiva e factual. É possível a crítica de que se trata de uma abordagem “metafísica da verdade”, mas com Kant, defendemos que a verdade pode ser verificada a partir da experiência empírica, dos fenômenos e que, portanto, se alguém diz que lá fora chove, a verdade pode ser averiguada e comprovada, visto que a realidade objetiva pode ser demonstrada.

Também pode se criticar por que ainda Kant e sua filosofia Moral? Ao desenvolver uma pesquisa que estuda a obra de um filósofo clássico, podemos nos indagar o que faz esse pensador distante, há três séculos de nossa contemporaneidade, seguir guiando estudiosos em um panorama mundial? Em auxílio à nossa resposta sobre o que torna um filósofo um clássico, Jürgen Habermas, pensador também alemão, apresenta a justificativa na obra Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos:

Em nossa especialidade, caracterizamos como clássico aquele pensador que continuou sendo nosso contemporâneo por meio de sua obra. O pensamento de tal clássico é similar ao

núcleo incandescente de um vulcão cujas escórias se sedimentam formando os anéis de sua biografia. Tal imagem é sugerida pelos grandes pensadores do passado cuja obra resistiu incólume às mudanças dos tempos (HABERMAS, 2007, p. 18).

Nessa perspectiva, nos 300 anos de Immanuel Kant, ele nos guia rumo ao combate das fake News, como antídoto na busca pelo resgate e re-estabelecimento do valor da verdade, da política com ética, exercício responsável da razão – razão adulta, da maioridade da razão, ou ainda idade da razão, das liberdades compartilhadas, do indiscutível valor da dignidade humana, tendo no ser humano um valor intrínseco, não podendo ser tratado como coisa, objetificado, com plena autonomia, num exercício de ousar saber e ter compromisso com a verdade e com o princípio da alteridade.

Cumprе salientar que no contexto das fake News compreendemos que acontecimentos como a saída do Reino Unido da União Europeia, a eleição de Donald Trump e no Brasil de Jair Bolsonaro, não são as origens, mas sintomas, ou efeitos de estratégias utilizadas, bem planejadas que decorrem do esvaziamento do valor da verdade e por conseguinte que a derrota de Trump, assim como a saída de Bolsonaro da presidência da República não representa o fim dessa dinâmica de lidar com os fatos e a realidade na ética e na política. D'Ancona autor de Pós-verdade a nova guerra contra os fatos em tempos de fake News, aponta que devemos buscar compreender do ponto de vista epistemológico essas questões e que o caos vivenciado se dá, mesmo que sem ter sido a finalidade, da forma como autores denominados de pós-modernistas, como Foucault, Derrida, Richard Rorty, Baudrillard e Lyotard ao questionar a própria noção de realidade objetiva, desgastaram muito a noção de verdade. De acordo com as palavras de D'Ancona (2018, p. 87).

Em outras palavras: a subversão da verdade como um ideal alcançável é tão antiga quanto a própria filosofia. O que os teóricos do pós-modernismo fizeram foi apresentar um novo tipo de relativismo, ajustado para sua época e inspirado por ela.

Nesse sentido, defendemos que essa é a velha disputa existente ao longo da história da filosofia, daqueles que têm compromisso com a verdade e dos que se utilizam da linguagem, da retórica, das emoções em oposição a razão e ao valor de verdade. Assim, podemos enxergar o embate desde os antigos, com Parmênides, Sócrates, Platão e Aristóteles e por outro lado, Heráclito e os Sofistas. Para rememorar, ilustramos com Protágoras, filósofo antigo, sec. V a. C que dizia: “o homem é a medida de todas as coisas”, premissa que representa muito bem como criadores de fake News e defensores da pós-verdade intencionam realidades paralelas e a indiferença aos fatos, ou “fatos alternativos” ou a “prevalência do ponto de vista de que tudo depende do seu ponto de vista”.

É importante destacar que alguns apontam diferenças entre fake News e mentira, tendo a primeira um alcance muito maior, impulsionada pelo avanço das tecnologias e da internet. A diferença para quem pensa assim está na velocidade de propagação, levando ao uso exacerbado da mentira, numa ampliação que instaura a pós-verdade, essa como tempo de indiferença aos fatos e ao que alguns anunciam como “morte da verdade”. Caracterizando-se como uma resposta apática do público as mentiras na política usadas pelos profissionais da política. O grande problema é que essa generalização tem levado as pessoas a uma convivência pacífica com a mentira e uma completa falta de indignação e até a um cansaço generalizado por investigar os fatos e procurar a verdade no palheiro das fake News. Nesse sentido, o público se apega ao que lhe proporciona segurança emocional, onde a crença pessoal é mais importante e influente na formação do que os

fatos e argumentos racionais, fazendo a verdade perder a primazia e a dignidade epistemológica, pafraseando D'Ancona. É a vitória do relativismo e o caos instaurado nas comunicações e na confiança no outro e nas instituições, por conseguinte na política e na ética, tudo é negociável.

As emoções assumem uma renovada importância, e o conceito objetivo de verdade passa a ser esvaziado. São tempos em que as mentiras vão se tornando verdade, nas ciências, na história e os fatos vão sendo enfraquecidos e perdem a relevância e com isso as maneiras de perceber o mundo e estabelecer relações vão sendo alteradas. A racionalidade sendo ameaçada ou substituída pelas emoções, onde os argumentos não importam e a liberdade é ameaçada por um movimento por autocracia. A ciência e pesquisadores são tratados com suspeição e até desprezo, criando-se pseudo-ciências, sem cientistas.

Nesse contexto a linguagem sofre uma corrosão o que nos faz lembrar Aristóteles e o estudo dos termos, da lógica, em oposição aos Sofistas que pretendiam ensinar a persuasão, por meio da retórica, do uso das emoções e sem compromisso com a verdade. Temos então, o declínio da razão e o já mencionado esvaziamento da verdade e a mentira utilizada de forma desenfreada, o estabelecimento da barbárie, enquanto realidade factual e ausência de verdade, um estado de confusão generalizado, mas cabe salientar que se trata de projeto político de sociedade, cujos autores têm esse objetivo e em analogia a máxima de Maquiavel “Divide e impera” podemos afirmar: provoca o caos e a incompreensão dos fatos e governa.

Como Kant pode nos orientar através de sua negação a mentira?

A filosofia moral kantiana é pensada a partir de princípios extraídos da própria razão e se pretende universal, válida para todos os seres racionais, até fora do planeta, se forem capazes de racionalidade. É na obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* – GMS – que Kant estabelece o princípio supremo da moralidade, o IC – Imperativo Categórico. Este deve ordenar incondicionalmente a ação, sendo depurado de qualquer motivação empírica. Isso significa que seja qual for a ação e seu resultado não se relaciona com a obediência ao princípio, conhecido como Lei Moral. Assim no prefácio da GMS, ao tratar da filosofia moral pura é abordado o exemplo da rejeição à mentira, sendo justificada pela obediência a aplicação do IC. Vejamos as palavras de Immanuel Kant:

“Toda a gente tem de confessar que uma lei que tenha de valer moralmente, isto é como fundamento duma obrigação, tem de ter em si uma necessidade absoluta; que o mandamento: “não deves mentir”, não é válido somente para os homens e que outros seres racionais se não teriam que se importar com ele, e assim todas as restantes leis propriamente morais;” (Kant, 2007, p. 15).

Nessa perspectiva, “não mentir” é uma obrigação incontestável, oriunda da obediência a lei moral, como uma necessidade da ideia comum do dever, se caracterizando como um mandamento absoluto. Há nesse sentido, o dever e compromisso com a veracidade. Ser veraz, nas declarações é um mandamento sagrado da razão e da lei moral, sem se calcular as consequências da ação.

Desse modo, na GSM, ao buscar o estabelecimento dos princípios da moralidade, Kant expressa a primeira formulação do IC⁵, a FLU – Fórmula da Lei Universal. Nessa

⁵ Na segunda seção da GMS Kant considera três modos diferentes e os formula de perspectivas diversas ao pensar o princípio fundamental, o IC. Ao

busca, a ação deve ser realizada tendo em vista a universalidade, sem ponderar a finalidade. O impedimento de mentir está assim manifesto (Kant, 2007, p. 86): “...o imperativo moral, e portanto categórico, diz: devo agir desta ou daquela maneira, mesmo que não quisesse outra coisa. Por exemplo, aquele diz: não devo mentir, se quero continuar a ser honrado; este, porém, diz: não devo mentir, ainda que o mentir me não trouxesse a menor vergonha.”. Está em discussão seguir o imperativo categórico ou os imperativos hipotéticos, ou ainda a autonomia da vontade ou a heteronomia. Como já dito o IC ordena incondicionalmente, enquanto os segundos têm uma relação direta com os objetivos da ação.

Dando seguimento, exemplos da falsa promessa ou da promessa feita sem a intenção de se cumprir são avaliados em várias passagens na 1ª e 2ª secção da GMS. São trechos em que se discute se se pode em situação de apuro empenhar a palavra sabendo que não irá cumprir, noutros termos uma mentira deliberada. Analisando do ponto de vista de uma lei universal, ou se devemos proceder de uma forma que a ação se torne lei universal. Conclui Kant que a mentira através da falsa promessa é também condenável, não podendo ser universalizada, sob pena de inviabilizar a confiança no outro e até a possibilidade de estabelecer contratos. Não sendo a falsa promessa nem prudente, nem conforme o dever, muito menos por dever. Kant (2007, p. 34) indaga: “posso enfim perguntar se não seria mais prudente agir aqui em conformidade com uma máxima universal e adquirir o costume de não prometer nada senão com a intenção de

expressar essas variações de formulação do princípio único, ele busca caminhos para a aplicação do referido princípio, as quais são de acordo com Wood, 2008, p. 165: A Fórmula da Lei Universal – FLU, a Fórmula da Humanidade – FH e a Fórmula da Autonomia. Sendo a FLN – Fórmula da Lei da Natureza uma variação da 1ª e a FRF – Fórmula do Reino dos Fins uma variação da 3ª.

cumprir a promessa. Mas breve se me torna claro que uma tal máxima tem sempre na base o receio das consequências.” Desse modo o “filósofo alemão” diferencia ser verdadeiro por obediência a lei moral ou por dever e sê-lo em função das consequências ou por medo dos resultados, visto que ser veraz é por dever o cumprimento da obrigação moral.

Kant questiona ainda se uma mentira por meio de uma promessa falsa pode ser conforme o dever e nesse caso ele aponta que a resposta deve ser buscada em si mesmo. Pensando a questão no sentido de tornar uma lei universal, válida tanto para si quanto para os demais seres racionais, ficaríamos satisfeitos? Para ele não se pode admitir a mentira enquanto lei universal, visto que tal ação invalida o ato de se fazer promessa, ampliando essa implicação ao âmbito da comunicação e por conseguinte a harmonia das liberdades externas.

Uma promessa mentirosa fere nossas obrigações nos deveres para com os outros, visto que faz do outro apenas um meio ou um instrumento para uma determinada ação. Invalida o outro como um ser que tem fim em si mesmo, uma vez que o outro não pode concordar com aquele que faz a promessa falsa, não tendo se quer a condição de concordar ou não, de manifestar seu pensamento ou posicionamento. Rompe-se com o princípio da humanidade como fim em si mesmo ao se utilizar da mentira. Noutras palavras, viola-se a liberdade de outrem ao tratá-lo como meio, sem se considerar o agente racional que tem fim em si mesmo e não é objeto ou coisa. É a Fórmula da Humanidade – FH, do IC que norteia os argumentos defendidos pelo filósofo de Königsberg. Vejamos as palavras de Kant: “mas o homem não é uma coisa; não é portanto um objecto que possa ser utilizado simplesmente como um meio, mas pelo contrário deve ser considerado sempre em todas as suas acções como fim em si mesmo.” Todas as ações têm sempre de considerar o outro como fim e

nunca somente como meio. Eis a condição base para as leis práticas, visto que esse é um valor inegociável, sendo um princípio objetivo e absoluto.

Assim posto a mentira é sempre um mal e desprezível, condenável política e moralmente em Kant, visto que não considera a dignidade da pessoa, ao enganar alguém através da mentira faz dessa pessoa uma coisa que pode ser manipulada, não respeitando a sua autonomia e por conseguinte a sua liberdade não pode ser exercida.

Nesses termos o uso de fake News é um mal e deve sempre ser reprovável e combatido, na ética e na política, bem como buscar evidenciar e resgatar o valor da verdade, sendo veraz e não deixando de investigar a realidade factual, numa perspectiva micro e macrosocial, para corroborar, novamente recorreremos ao antídoto postulado por Immanuel Kant em TP⁶,

A esperança de melhores tempos, sem a qual um desejo sério de fazer algo de útil ao bem geral jamais teria aquecido o coração humano, sempre teve influência na atividade dos que retamente pensam... (Kant, 1995, p. 97).

Tendo como norte o pensamento de Kant, a partir da defesa da liberdade, da dignidade humana e do progresso moral, requer, portanto, decisão e coragem, eis a configuração do “sapere aude”. Se abrimos mão da verdade, também cedemos a liberdade, a autonomia e a dignidade. Nas palavras de DELBOS (1969, p. 230),

...a liberdade de pensar por si mesmo sobre todos os assuntos: eis o Direito essencial. Toda medida tomada ou toda

⁶ TP Uber Gemeinpruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht fur die Praxis (Sobre a Expressão Corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática)

organização que atente contra o uso desse Direito é um crime contra a humanidade. Assim, Kant traz à sua conta a ideia do Iluminismo, segundo o qual a humanidade não atingirá seus fins senão pelo uso da razão.

Sabemos que proceder desta forma exige esforço, é cansativo o combate individual, além do mais a comodidade em ser guiado ou em ceder aos desejos é confortável para algumas pessoas, ao passo que o exercício da razão e do filosofar é imprescindível. Não podemos ser a sociedade do cansaço, não podemos decretar a morte da verdade, não podemos ceder em autonomia, as falsas verdades devem ser por cada um e cada uma investigada e combatida, não podemos aceitar passivamente a corrosão dos fatos por realidades inventadas ou pela manipulação de dados. Corroborando com Kant (1995, p. 12) em Resposta à pergunta o que é o iluminismo - WA,

É, pois, difícil a cada homem desprender-se da menoridade que para ele se tornou quase uma natureza. Até lhe ganhou amor e é por agora realmente incapaz de se servir do seu próprio entendimento, porque nunca se lhe permitiu fazer uma tal tentativa. Preceitos e fórmulas, instrumentos mecânicos do uso racional ou, antes, do mau uso dos seus dons naturais são os grilhões de uma menoridade perpétua. Mesmo quem deles se soltasse só daria um salto inseguro sobre o mais pequeno fosso, porque não está habituado a este movimento livre. São pois, muito poucos apenas os que conseguiram mediante a transformação do seu espírito arrancar-se à menoridade e iniciar então um andamento seguro.

O exercício da liberdade, da autonomia, que o uso da razão torna possível e a busca por efetivação de ações morais é um permanente desafio. Mesmo sendo uma árdua tarefa e até lenta, Kant demonstra que é possível a saída da menoridade para uma pessoa e para um público. Sem dúvidas significa muitas mudanças no modo de pensar e agir, e a

liberdade é a sua base, enquanto um conceito puro da razão. Portanto se se rompe ou não se efetiva essa condição, a própria ideia de moralidade cai por terra, uma vez que o fundamental para a sua prática se constitui na efetivação da liberdade, nas palavras de Kant em O que significa orientar-se no pensamento? - SOP (1995, p.49): “à ideia do sumo bem, que é possível no mundo, a saber, a moralidade, na medida em que apenas é possível pela liberdade...”

De igual modo a dignidade humana pode ser um conceito construído racionalmente, assim como a liberdade se justifica. Valorar e reconhecer a dignidade humana é sempre algo imediatamente bom, pois é pensada com vistas a outrem, não diz respeito a priorizar interesses próprios, mas se busca o aperfeiçoamento da humanidade e, logo, do que lhe dá sentido, o ser racional. Nesses termos, desenvolver a dignidade humana significa progredir no sentido de possibilitar as qualidades de sermos racional e moralmente melhores. Evidencia-se o papel da filosofia do direito na moralidade, enquanto um meio que deve proporcionar a ética. Nas palavras de Kant em Princípios Metafísicos da Doutrina da Virtude - TL,

A própria humanidade é uma dignidade; de facto, o homem por nenhum homem (nem pelos outros, nem sequer por si mesmo) pode ser utilizado só como meio, mas sempre ao mesmo tempo como fim, e nisto consiste justamente a sua dignidade (a personalidade), em virtude da qual se eleva sobre todos os outros seres do mundo que não são homens e que, contudo, são susceptíveis de uso, eleva-se, por conseguinte, sobre todas as coisas. Logo, assim como ele se não pode auto-alienar por preço algum (o que se oporia ao dever da auto-estima), também não pode agir contra a também necessária auto-estima dos outros, enquanto homens; ou seja, está obrigado a reconhecer praticamente a dignidade da humanidade em todos os outros homens; portanto, radica nele um dever que se refere ao respeito que se há de necessariamente mostrar a qualquer outro homem. (KANT, 2004, p. 108)

Nesses termos, a Doutrina da Virtude kantiana nos ensina a tratar o outro sempre com respeito a dignidade da humanidade e considerando que a moral não deve ser apenas teórica, mas eminentemente prática devemos construir uma vida em sociedade onde a mentira não seja uma prática comum. Todavia, a veracidade, o estabelecimento e a valorização do valor da verdade se constituam na normalidade nas relações e nas enunciações, bem como no empenho da palavra dada. Por conseguinte, possamos seguir rumo ao aperfeiçoamento moral da espécie humana, onde as fake news sejam do ponto de vista ético e político condenável.

Referencias

- D'ANCONA, M. *Pós-verdade: a nova guerra contra os fatos em tempos de fake news*. Tradução: Carlos Szlak. Barueri: Faro Editorial, 2018.
- DELBOS, V. *La philosophie pratique de Kant*. Paris: PUF, 1969.
- HABERMAS, J. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Tradução de F. B.
- Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.
- KANT, Immanuel. *Metafísica dos costumes - parte II - Princípios metafísicos da doutrina da virtude*, Trad. Artur Morão, Lisboa – Portugal, Edições 70, 2004.
- KANT, Immanuel. *Sobre a expressão corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática*. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 1995).
- KANT, Immanuel. *Resposta a pergunta: O que é o iluminismo*. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 1995.
- KANT, Immanuel. *Sobre um suposto direito de mentir por amor a humanidade* In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 1995.

KANT, Immanuel. *O que significa orientar-se no pensamento?* In: A paz perpétua e outros opúsculos. Trad. Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 1995.


KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela, Lisboa – Portugal, Edições 70, 2007.

WOOD, A.W. Kant, trad. Delamar José Volpato Dutra, Porto Alegre, Artmed, 2008.

(Submissão: 04/02/24. Aceite: 12/03/24.)

Afetos e paixões: à procura de uma cura

Affections and passions: in search of a cure

 10.21680/1983-2109.2024v31n64ID35200

Maria Borges

(UFSC)

maria.borges@ufsc.br

Resumo: Nesse artigo, mostrarei como Kant antecipa a utilização de estratégias fisiológicas para o controle de afetos que escapam ao nosso controle racional. Inicio apresentando a concepção kantiana de afetos e paixões como doenças da mente. Abordarei, então, a concepção de amor em Kant, comparando-a com a abordagem contemporânea deste sentimento por Brian Arp e Julian Savulescu em *Love is the Drug: the chemical future of our relationships*. Kant concebia os afetos como estados de carência ou excesso de excitação, seguindo a divisão do médico John Brown das doenças em astênicas e estênicas. Quando esses afetos são excessivos, ou excluem o domínio da razão, eles podem dar origem a doenças da mente, as quais, em casos extremos, devem ser curadas mediante uma estratégia medicamentosa. Por fim, mostro que a estratégia de

utilização de medicamentos para regular afetos intensos não era estranha à teoria kantiana.

Palavras-chave: *afeto, paixão, amor, Kant, cura.*

Abstract: In this article, I will show how Kant anticipates the use of physiological strategies to control affections that are beyond our rational control. I begin by presenting the Kantian conception of affections and passions as diseases of the mind. I will then address Kant's conception of love, comparing it with the contemporary approach to this feeling by Brian Arp and Julian Savulescu in *Love is the Drug: the chemical future of our relationships*. Kant conceived of affections as states of lack or excess of excitement, following the physician John Brown's division of diseases into asthenic and sthenic. When these affections are excessive, or exclude the domain of reason, they can give rise to diseases of the mind, which, in extreme cases, must be cured through a strategy of medication. Finally, I show that the strategy of using medicines to regulate intense affections was not foreign to Kantian theory.

Keywords: *affection, passion, love, Kant, cure.*

1. Afetos e paixões

Kant refere-se aos afetos e paixões da alma como doenças da mente, pois se opõem ao domínio da razão.

Estar submetido a afetos e paixões é sempre uma enfermidade da mente, porque ambas excluem o domínio da razão. Ambas são também violentas segundo o grau, mas, no que diz respeito à qualidade delas, essencialmente diferentes uma da outra, tanto no método de prevenção quanto no de cura a ser empregado pelos médicos (Anth, AA 7: 251).

Ambos, afetos e paixões, são enfermidades, contudo diferem quanto o grau de intensidade e violência, bem como no método de prevenção. A fim de explicar em que consiste essa diferença entre a doença do afeto e da paixão, Kant dá exemplos remetendo-nos a doenças físicas, tais como um ataque epilético, dor de cabeça, ou intoxicação resultante da ingestão de bebidas alcoólicas ou veneno:

O afeto atua sobre a saúde como um ataque epilético; a paixão, como uma tísica ou definhamento. O afeto pode ser visto como uma bebedeira que se cura dormindo, mas que depois dá dor de cabeça; a paixão, porém, como uma doença causada por ingestão de veneno ou como uma atrofia. (Anth, AA 7:252).

Podemos ver aqui o paralelo que Kant estabelece entre afetos, paixões e enfermidades do corpo: ataque epilético, tísica, dor de cabeça e até mesmo envenenamento. Kant não é o único no século XVIII a fazer essa comparação. Goethe também compara a doença da paixão amorosa à doença do corpo. Em *Os sofrimentos do jovem Werther*, essa dor amorosa aparece como uma dor quase física e o protagonista compara a sua decisão pelo suicídio ao corpo que não tem mais forças para viver. Ao narrar a história de uma moça apaixonada que, ao ser desprezada pelo seu amante, suicida-se, ele justifica seu ato:

E não é esse o mesmo caso da enfermidade? A natureza não encontra nenhuma saída desse labirinto de forças intrincadas e antagônicas e o homem tem de morrer. Ai daquele que, à vista disso, fosse capaz de dizer; 'Que louca! Se tivesse esperado, se houvesse deixado o tempo correr, o seu desespero ter-se-ia acalmado e em breve encontraria um outro que a consolasse'. É exatamente como se alguém dissesse: 'O louco vai morrer de febre! Se tivesse esperado até que suas forças voltassem, até que houvessem corrigido seus humores e apaziguado o tumulto de seu sangue, tudo se restabeleceria e estaria vivendo até hoje.' (Goethe, 2003, p. 75, 76)

Vemos, tanto em Kant, como em Goethe, um paralelo entre as doenças da alma e as doenças do corpo. Ao analisar o amor como afeto, Kant vai além nessa analogia, mostrando que o amor pode se assemelhar a uma cegueira provisória: “a pessoa que está apaixonada é cega em relação aos erros do objeto de amor, ainda que essa recupere sua visão uma semana depois do casamento” (Anth, AA 7:253).

O amor afeto quando não realizado sexualmente pode ainda se transformar no amor-paixão, que se assemelharia a um distúrbio compulsivo.

Utiliza-se o termo mania para designar uma paixão (mania por honra, vingança, domínio etc), exceto a do amor. A razão é que na medida em que o desejo tenha sido satisfeito (através do gozo), ele cessa, ao menos em relação àquela mesma pessoa. Portanto, pode-se apresentar como paixão estar apaixonadamente enamorado (enquanto a outra pessoa persiste na recusa), mas não se pode apresentar nenhum amor físico como paixão, porque ele não contém um princípio constante em relação ao seu objeto. (Anth, AA 7: 266).

O amor afeto, que busca e encontra sua satisfação física, ainda que possa induzir a falhas cognitivas quanto aos defeitos do ser amado, não é uma mania, pois não apresenta o aspecto obsessivo de outras paixões, como a ambição e a cobiça. Contudo, se há uma recusa do objeto amado, o aspecto obsessivo do amor se manifesta.

Ao analisar as doenças mentais, Kant afirma que as pessoas dizem "ele ficou louco de amor", mas o fato é que a pessoa já estava louca: "Apaixonar-se por uma pessoa de uma classe da qual esperar o casamento é a maior loucura não foi a causa, mas sim o efeito da loucura". (Anth, AA 7: 217). Surpreendentemente, a análise do amor paixão é feita, não no Terceiro livro da Antropologia, dedicado à Faculdade de desejar, mas na seção da Faculdade de conhecer dedicada às enfermidades da mente. Embora a relação entre o amor como paixão e a doença mental fosse muito inespecífica, a ideia de

Kant não está muito longe das descobertas contemporâneas sobre a ocorrência de uma instabilidade neuroquímica cerebral no amor.

4. A química do amor

No livro *Love is the drug*, Brian Arp e Julian Savulescu referem-se a várias pesquisas que mostram que a paixão do amor envolve modificações da química cerebral. Uma das experiências citadas foi realizada por Karen Fisher na State University of New York. Nela, foram selecionadas pessoas que admitiam estarem apaixonadas. Foram realizadas exames de ressonância magnética nos cérebros dos apaixonados, que revelou um aumento do fluxo sanguíneo numa determinada área cerebral, o centro de recompensa do cérebro.

Esse achado corroborou o resultado de outras pesquisas na área, que apontam a dopamina e a noradrenalina como neurotransmissores presente no estado de paixão amorosa.

Os autores de *Love is the drug* afirmam que temos três sistemas mentais distintos que fazem parte do amor romântico: o desejo, a paixão e a ligação. Cada estágio do amor envolve uma química específica. No primeiro estágio, temos os hormônios sexuais, principalmente a testosterona. Na segunda fase, propriamente romântica do amor, entram em cena a dopamina e a noradrenalina. A dopamina é responsável pela energia e foco no ser amado. Ela também dá uma sensação de bem-estar, muitas vezes tirando a fome e o sono. Nesse segundo estágio, temos uma diminuição de serotonina, contudo, induz a comportamentos obsessivo - compulsivos. Quando o amor é frustrado, seja por não ser correspondido, seja pelo rompimento, a dor psicológica será o resultado da diminuição do prazer devido à falta de dopamina, aliado à baixa serotonina que induz ao pensamento obsessivo no ser amado, ainda que sua vontade seja de esquecê-lo.

Na terceira fase, ou fase de apego, o principal neurotransmissor é a ocitocina. Visto que se referem a neurotransmissores e circuitos cerebrais diferentes, a atração sexual, a paixão romântica e a ligação não necessariamente andam juntas: “homens e mulheres podem copular com indivíduos por quem eles estão apaixonados, podem estar apaixonados por pessoas com quem não têm relação sexual e podem estar profundamente ligados a alguém por quem não nutram desejo sexual ou paixão romântica.” (Earp, Savulescu, 2020, p. 125)

A partir dessas descobertas da química cerebral presente nas fases do amor, Savulescu e Earp investigam a possibilidade de usarmos substâncias químicas tanto para produzir, quanto para extinguir uma paixão. Seria possível pensar uma forma química que atuasse como uma droga e que atenuasse a paixão amorosa? Se pensarmos na extinção, haveria uma dupla estratégia: o aumento de serotonina no circuito cerebral ou o bloqueio de dopamina e/ou ocitocina. A constatação de que apaixonados apresentam baixos níveis de serotonina foi feito, entre outros, pelo experimento da neurocientista Danatella Marazinni, segundo a qual a obsessão dos apaixonados, principalmente nos primeiros momentos do romance tem uma semelhança com distúrbios obsessivo-compulsivos, apresentando os mesmos baixos níveis de serotonina. Os autores sugerem que o mesmo tratamento utilizado nessa patologia poderia ser utilizado para diminuir os aspectos obsessivos de uma relação amorosa. O tratamento utilizado seria feito com base em inibidores seletivos de recaptação de serotonina (SSRIs), os quais provavelmente teriam um efeito de embotamento emocional dos intensos sentimentos envolvidos na paixão romântica, visto que a maioria dos pacientes tratados com esses medicamentos para depressão ou distúrbios obsessivo-compulsivos, “relatam uma menor habilidade para chorar, se

preocupar, ficar bravo ou se importar com os sentimentos dos outros” (Earp , Savulescu, 2020, p. 129).

Em relação ao apego e ligação, haveria a possibilidade de utilizar drogas bloqueadores de ocitocina, assim como de dopamina. Ainda que não tenha sido feito nenhum estudo em humanos, por razões éticas, os autores relatam estudos em mamíferos que apresentam uma proximidade no seu comportamento de acasalamento com os humanos, no caso, os ratos da pradaria (prairie voles). Num estudo, quando foi injetado, nas fêmeas dessa espécie, bloqueadores do ocitocina ou dopamina, elas perdiam sua tendência monogâmica, não se ligando mais ao macho com a qual copulavam, como era sua tendência anteriormente. Quando usado especificamente um bloqueador de dopamina, injetado no nucleus accumbens dos machos da espécie, eles não mais apresentavam a tendência de permanecer com a mesma fêmea e tornavam-se receptivos a interações com novas parceiras.

Ainda que não haja nenhum estudo em humanos sobre tais bloqueadores de ocitocina ou dopamina, os autores afirmam, citando Young, que álcool é uma droga que pode promover sexo sem envolvimento. Quando testado nos ratos da pradaria, o álcool curiosamente fazia com que os machos se tornassem promíscuos e os impedia de criar uma ligação, enquanto com as fêmeas dava-se exatamente o contrário. Que isso se passe dessa forma com os seres humanos, não se tem nenhuma evidência. (Earp, Savulescu, 2020, p.131)

5. Kant e a intervenção química para tratar emoções que resistem ao nosso controle

Podemos pensar que utilizar algum tipo de química para o controle das paixões e afetos esteja muito longe do que Kant propunha como controle das inclinações que resistem à razão. Ele admite, contudo, que há um componente fisiológico

nos afetos. Na Antropologia do ponto de vista pragmático, há uma referência explícita ao médico John Brown (1735-88), para o qual a causa das doenças é um aumento ou diminuição da excitação fisiológica. Assim doenças estênicas eram consequência de um excesso de excitação, enquanto doenças astênicas provinham de uma falta de excitação. Kant pretende classificar os afetos segundo o sistema de Brown: “os afetos são, em geral, ataques doentios (sintomas), e podem ser divididos (por analogia com o sistema de Brown) em estênicos, procedentes da força, e astênicos, procedentes da fraqueza.” (Anth, AA 7: 256).

Sem querer afirmar que os afetos não podem ser controlados de forma alguma, Kant admite que, em alguns casos, quando são muito intensos, seu controle ou cultivo não é obtido apenas por uma mudança de juízos, aos moldes do que a tradição estoica propõe. Tal controle, quando necessário, deve incluir estratégias corporais e fisiológicas, tais como relaxamento e até o uso de “medicações, que agirão diretamente na mente, alegrando-a ou aliviando as preocupações através da supressão ou estímulo de afetos”. Kant chega a afirmar que, para o controle de afetos intensos, seria melhor o uso de “altas doses de hellebore do que confiar no poder de cura da razão”. (Rek, AA 15:943)

No caso de afetos intensos, incontroláveis através da razão, ele aconselha o uso de estratégias medicamentosas. O hellebore, aqui referido, era um medicamento utilizado na época de Kant, que possuía propriedades calmantes. Ainda hoje é usado em homeopatia como tratamento de depressão e paralisias dos membros.

Kant, portanto, é um dos precursores da estratégia de propor medicamentos para atenuar os afetos que não se deixam controlar pela vontade. Ainda que confiando no poder da razão, tanto no seu uso teórico, quanto no seu uso prático,

o nosso filósofo é descrente do seu poder de cura das doenças da mente.

Referências

EARP, D; SAVULESCU. Love is the drug. Manchester: Manchester Univeristy Press, 2020.

FISCHER, Helen. Why we Love, The Nature and Chemistry of romantic love. New York: Henry Holt and Company, 2004.

GOETHE, J.W. Os sofrimentos do jovem Werther. Porto Alegre: L&PM Editores, 2001.


KANT, Immanuel. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (Anth). Kants gesammelte Schriften. Band 7 (Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1900-)

KANT, Immanuel. Rektoratsrede (Rek). Kants gesammelte Schriften. Band 15 (Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1900-)

(Submissão: 29/01/24. Aceite: 01/03/24)

Podemos decolonializar a herança kantiana?

Can we decolonialize the Kantian heritage?

 [10.21680/1983-2109.2024v31n64ID33910](https://doi.org/10.21680/1983-2109.2024v31n64ID33910)

Maria Clara Dias

(UFRJ)

medias1964@gmail.com

Resumo: O artigo analisa a compreensão de moralidade fornecida por Kant em sua Fundamentação da Metafísica dos Costumes, de forma a examinar sua possível contribuição para uma filosofia crítica do saber de matriz colonial. Para tal, distingue a tentativa kantiana

de resgatar a pretensão de validade universal de nossos enunciados morais e os conteúdos universais fixados pela tradição filosófica de matriz colonial, da qual a filosofia kantiana é um dos principais pilares. Em seguida, propõe uma reconstrução do Imperativo Categórico e uma redefinição dos indivíduos aos quais devemos respeito ou consideração moral, capaz de ampliar o escopo da moralidade a todos os seres humanos, animais não humanos e outros sistemas funcionais complexos, tais como o meio-ambiente e obras de arte. Desta forma, o artigo procura suprimir hierarquias que até hoje sustentam a subordinação de diversos indivíduos ou grupos a seres supostamente racionais e livres, cujas características foram naturalizadas e elevadas ao topo de uma hierarquia de saber e poder.

Palavras-chave: Juízos morais; pretensão de validade; Imperativo Categórico; decolonialidade, inclusão.

Abstract: The article analyzes the understanding of morality provided by Kant in his *Foundation of the Metaphysics of Morals*, in order to examine its possible contribution to a critical philosophy of knowledge with a colonial matrix. To this end, it distinguishes the Kantian attempt to rescue the claim of universal validity of our moral statements and the universal contents fixed by the colonial philosophical tradition, of which Kantian philosophy is one of the main pillars. Then, they propose a reconstruction of the Categorical Imperative and a redefinition of the individuals to whom we owe respect or moral consideration, capable of expanding the scope of morality to all human beings, non-human animals, and other complex functional systems such as the environment and works of art. In this way, the article seeks to suppress hierarchies that to this day support the subordination of various individuals or groups to supposedly rational and free beings, whose characteristics have been naturalized and elevated to the top of a hierarchy of knowledge and power.

Keywords: Moral judgments; validity claim; Categorical Imperative; decoloniality, inclusion.

Este dossiê foi idealizado em comemoração aos trezentos anos de nascimento de Immanuel Kant, filósofo alemão, nascido na pequena cidade de Königsberg. Um pensador que, apesar de nunca ter saído de sua cidade natal, é o principal representante do pensamento cosmopolita. Ainda que em muitos ambientes filosóficos o passar dos anos, as diferenças geopolíticas e socioculturais não intervenham no modo como certos autores são lidos e interpretados, sempre me pareceu estranho que pudéssemos ler Kant, sem nos perguntarmos como ele faria filosofia hoje e, sobretudo, como ele buscaria responder às questões que norteiam as sociedades atuais, mais particularmente, as sociedades do sul global. Sei que essa própria indagação pode ser vista como uma heresia para os kantianos ortodoxos, ou ainda, para todo filósofo que acredita que o verdadeiro filosofar só seja alcançado quando conseguimos acessar a perspectiva de um agente racional abstrato, desterritorializado, atemporal e capaz de abstrair de todas as suas motivações sensíveis. Sim, isso é Kant, eu sei. Para ser mais fiel ao autor, talvez devêssemos falar de "móviles sensíveis", mas isso só o deixaria ainda mais incompreensível aos ouvidos do público atual.

Sempre defendi que levar a sério o pensamento filosófico de um autor significa desafiá-lo a nos fornecer respostas e não, simplesmente, repetir, de forma cada vez mais precisa, suas próprias ideias, ainda que reconstruindo o contexto histórico de suas falas. Neste breve texto, lanço o desafio de examinar parte do legado de Kant e sua possível contribuição para uma filosofia crítica do saber de matriz colonial, do qual ele próprio foi, contudo, um dos principais pilares. Sei que tal tarefa pode parecer quixotesca, mas há anos acredito que Kant tinha um ponto e tento reconstruí-lo, de forma nem um pouco ortodoxa, mas fiel à paixão que ambos nutrimos pelo pensamento crítico, o que quer que isso possa significar, em tempos e territórios tão diversos. Se terei ou não sucesso, deixo a cargo do leitor responder.

Pretensão de validade universal, sem conteúdos universais

Minha questão diz respeito à tentativa kantiana de resgatar a pretensão de validade universal de nossos enunciados morais e a possibilidade de distinguirmos tal pretensão dos conteúdos universais fixados pela tradição filosófica e, mais particularmente, pelo pensamento de matriz colonial. Antes de passar a Kant, gostaria de introduzir alguns elementos que, no meu entender, fazem parte de uma compreensão, até os dias atuais, compartilhada do discurso moral.

O primeiro destes elementos diz respeito à distinção entre dois tipos de discursos: o discurso assertivo e o discurso moral. Nosso discurso assertivo ergue uma pretensão de verdade, podendo, por conseguinte, ser verdadeiro ou falso. O resgate de tal pretensão pode se dar através de algum método de verificação já referendado por uma teoria da verdade previamente assumida. No caso do discurso moral, falamos de uma pretensão distinta, ou melhor, uma pretensão de validade que parece não se esgotar numa verificação acerca de como o mundo se apresenta a nós. Dito de outra maneira, não costumamos compreender um juízo moral como sendo verdadeiro ou falso, atribuindo ao mesmo um valor de verdade. De um juízo moral costumamos dizer que ele é correto ou não, justo ou injusto. Mas como podemos resgatar tal validade? Haveria aqui o equivalente a uma teoria da verdade, na qual pudéssemos amparar nosso juízo?

A tentativa de encontrar uma base sólida para o resgate da pretensão de validade, tanto de nossos juízos assertivos, quanto de nossos juízos morais, foi o principal mote da filosofia kantiana. Em sua obra *A Crítica da Razão Pura*, Kant

se dedica à fundamentação do discurso assertivo, argumentando contra o ceticismo e/ou relativismo epistemológico. Na Fundamentação da Metafísica dos Costumes (GMS)⁷, Kant analisa a forma adequada do princípio moral e, em sua Crítica da Razão Prática (KpV)⁸, busca garantir a sua fundamentação. Dito isso, podemos dividir a empreitada kantiana no âmbito da moralidade em duas etapas. Defendo que o fracasso da segunda etapa, ou seja, da fundamentação última da moralidade contra qualquer atitude cética, cínica ou relativista, não compromete a primeira etapa, ou seja, a caracterização fornecida do que devemos compreender como um princípio moral. No meu entender, o que Kant nos fornece na GMS é uma forma de compreendermos e, por conseguinte, distinguirmos um juízo moral de outros tipos de juízos normativos, e o fará fornecendo um instrumento que nos possibilite resgatar a pretensão de universalidade do discurso moral.

Dando continuidade aos elementos que perpassam nossa compreensão comum da moralidade, podemos dizer que o discurso moral envolve valores e normas. Envolve o que consideramos um bem e a forma correta ou justa de fazer jus ao mesmo. Tem, portanto, um caráter valorativo e, ao mesmo tempo, um caráter prescritivo. Há, contudo, outros tipos de discursos prescritivos e valorativos.

No caso dos juízos prescritivos podemos discernir ao menos três tipos de contextos discursivos: (1) as convenções sociais e/ou regras de etiqueta; (2) o discurso legal e (3) as regras de um jogo. Todos os três discursos expressam algo que "devemos fazer", ou seja, determinam uma forma de agir

⁷ KANT, I. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Werke, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1968.

⁸ KANT, I. Kritik der praktischen Vernunft, Werke, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1968.

específica. Se indagarmos em que se baseiam as regras em questão, podemos obter as seguintes respostas:

1. Uma convenção social ou regra de etiqueta baseia-se nos costumes endossados por uma sociedade ou grupo social.

2. Uma regra legal está baseada na legislação ou na Constituição de um país.

3. As regras de um jogo são regras constitutivas do mesmo, ou seja, são aquelas que de alguma forma o definem.

Um indivíduo que contrarie uma convenção social, será recriminado ou discriminado pelo grupo e pode vir a ser, simplesmente, excluído do mesmo. Quando uma regra legal é violada, a consequência é uma sanção legal, algo que já está prescrito nas leis do país ou comunidade em questão. Já aquele que infringe as regras de um jogo, ou bem não as compreendeu adequadamente e, neste caso, deverão ser melhor esclarecidas, ou não quer segui-las, o que poderá acarretar a sua expulsão.

Já no âmbito dos juízos valorativos, podemos distinguir discursos que expressam preferências subjetivas e juízos estéticos, que por sua vez erguem uma pretensão de validade objetiva, devendo, portanto, estar baseados em critérios intersubjetivamente endossados. Divergências do âmbito de nossas preferências subjetivas são bastante frequentes e costumamos reagir às mesmas com frases do tipo: gosto não se discute, lamenta-se. Já os juízos estéticos, deixamos a cargo dos estetas ou apelamos a padrões consagrados pela história da humanidade. Mas como encaixaríamos em qualquer dos grupos acima nossos supostos juízos morais?

No caso do discurso moral tais explicações parecem insuficientes. Isso porque, ao expressar nossas convicções, acreditamos estar ao mesmo tempo expressando uma convicção que deveria ser compartilhada por todos. Não acreditamos que um juízo moral seja fruto de uma mera

convenção social; das leis de um país; nem das regras de um jogo particular. Não aceitamos também que sejam a mera expressão de nossas preferências subjetivas ou de padrões estéticos específicos. Embora os limites entre o discurso moral e os discursos acima elencados possam ser, por vezes, bastante tênues, o fato é que nem mesmo as reações descritas acima diante de possíveis infrações parece coincidir com o que intuímos ser a resposta adequada, diante de uma infração moral. Em que, então, se diferencia a norma moral?

Assumirei a tese de que o discurso moral se diferencia por erguer uma pretensão de validade universal. Ao mesmo tempo, defenderei que tal pretensão deve ser compreendida como a pretensão de abarcar o maior número possível de indivíduos. Neste sentido, o teste a ser realizado para sabermos se estamos em um contexto moral consiste em perguntarmos se realmente pretendemos assumir que o enunciado em questão deva poder ser aceito por todos, ou inclua a totalidade dos indivíduos envolvidos.

Dito isso, retorno a Kant, numa tentativa de reconstruir, ainda que de forma sucinta, como ele analisa o discurso moral e, sobretudo, qual seria, de acordo com sua perspectiva, a estrutura inerente ao princípio moral. Para tal, me basearei na Fundamentação da Metafísica dos Costumes.

Kant e a Fundamentação da Metafísica dos Costumes

Na GMS, Kant propõe uma análise da moralidade, tomando como ponto de partida nossa compreensão pré-filosófica da mesma, ou seja, uma investigação acerca do que seria nossa “consciência moral comum”. Através deste percurso, Kant tentará demonstrar a tese de que o que caracteriza a razão, em seu sentido mais peculiar, é a sua capacidade de influenciar a vontade, produzindo uma vontade livre de todas as determinações sensíveis, uma vontade boa

em si mesma. Desta forma, o valor moral de uma ação deveria ser julgado, não por sua eficácia para alcançar um determinado fim, mas pela vontade que a determina.

Uma vontade, essencialmente apartada de toda e qualquer determinação sensível, de todos os fins particulares, só pode ser compreendida, segundo Kant pretende demonstrar, com base na ideia de dever. A boa vontade contém, em si, o dever. Desta forma, ao indagarmos acerca do valor moral de nossas ações, devemos excluir de antemão qualquer ação contrária ao dever. Kant propõe também a exclusão das ações realizadas apenas conforme o dever. Uma ação deste tipo pode parecer moral, por estar conforme o dever, mas sua fonte motivacional pode estar associada a uma intenção egoísta. Neste caso, a consequência da ação poderá ser a mesma de uma ação moral, porém não sua motivação. Assim, Kant procura mostrar que as ações não devem ser julgadas por suas consequências, como querem as concepções teleológicas, mas por sua motivação. Pela mesma razão, devemos, por fim, excluir também as ações realizadas, ou melhor, motivadas, por inclinação natural. Uma ação só pode ser reconhecida como moral quando ela é realizada por dever, ou seja, quando tem sua origem, motivação, exclusivamente na vontade que a determina, vontade que é capaz de determiná-la através da consciência do dever, em detrimento de todas as inclinações naturais e interesses sensíveis.

Mas o que significa uma vontade oriunda da consciência do dever? Kant procura, então, esclarecer no que consiste a consciência do dever implicada pelo conceito inicial de uma vontade absolutamente boa. Tendo em vista que a consciência do dever independe tanto das inclinações naturais, quanto dos fins e consequências particulares das ações, só poderemos atribuir valor moral a uma ação se formos capazes de identificar seu princípio de determinação como sendo o princípio formal do próprio querer. O princípio formal do

querer deverá ser, então, entendido como o princípio de determinação da faculdade de desejar, quando dela abstraímos os seus possíveis objetos, ou seja, todo o seu conteúdo sensível. “Formal” significa, aqui, desprovido de todo e qualquer conteúdo.

Uma ação praticada por dever só pode ser determinada por um princípio a priori, ou seja, pela pura forma do princípio do querer em geral. Devemos, assim, compreender dever como a necessidade de uma ação por respeito ao princípio do querer em geral, ao qual Kant chamará Lei moral.

Enquanto os objetos da faculdade de desejar determinam a vontade por inclinação, a lei moral desperta respeito, ou seja, a consciência de um dever que se impõe a despeito de todas as nossas inclinações naturais. O agir por dever exclui todos os objetos da vontade e se deixa determinar por puro respeito à Lei moral. Neste sentido, o valor moral de uma ação não poderá jamais ser buscado no seu efeito, por conseguinte, a posteriori, mas sim, a priori, na representação puramente formal, racional, da lei.

Enquanto seres pertencentes ao mundo sensível, mas, também, dotados de razão, nossa vontade será sempre duplamente determinada: parte por nossas motivações sensíveis, parte pela própria racionalidade. O que é determinado pela razão é sentido por nós, seres pertencentes ao mundo sensível, como uma imposição, um mandamento, um imperativo. Kant divide os imperativos impostos pela racionalidade em dois grupos: imperativos hipotéticos e imperativos categóricos. Os primeiros prescrevem os melhores meios para atingir determinados fins. Já os imperativos do segundo grupo, imperativos categóricos, exprimem uma obrigação incondicional, ou seja, representam uma ação como absolutamente necessária, abstração feita de todos os objetos da vontade. Ordenam uma determinada forma agir como boa em si mesma, e não simplesmente como meio para atingir um

determinado bem. A esse grupo pertencem os mandamentos morais.

Para atribuímos valor moral a uma norma ou a uma ação, precisamos, portanto, indagar pela motivação que a determina. Apenas quando formos capazes de excluir toda e qualquer motivação de ordem subjetiva, vinculada às nossas inclinações naturais ou interesses sensíveis, poderemos pretender estar sendo guiados única e exclusivamente pelo imperativo da racionalidade. Mas como poderemos saber se fomos realmente capazes de realizar esta tarefa? Aqui Kant irá nos fornecer um método de verificação, a saber: submeter o conteúdo da máxima adotada à aprovação de todos os indivíduos. Em outras palavras, quando a máxima em questão puder ser aceita por todo e qualquer indivíduo. Nas palavras de Kant, isto significa: quando a máxima da nossa ação puder valer como uma lei universal. Desta forma chegamos à primeira formulação do imperativo categórico: o princípio de universalização.

O princípio de universalização é, portanto, o instrumento que nos permite verificar se estamos, efetivamente, nos deixando guiar por uma vontade livre de todos os interesses particulares e motivações sensíveis. Apenas as máximas que puderem ser aceitas por todos, por conseguinte, que passarem pelo crivo do princípio de universalização, poderão ser reconhecidas como uma expressão genuína do puro poder de determinação da vontade de um agente racional, capaz de subjugar suas inclinações naturais e seus interesses subjetivos. O princípio de universalização atesta, assim, a abstração do conteúdo subjetivo de uma máxima e lhe confere o caráter de lei universal. Os conteúdos que não puderem ser universalizados, sem que incorramos em contradição, comprovam, ter sua origem em nossa faculdade sensível, ou seja, na busca de satisfação sensível e na realização de interesses individuais.

Um exemplo da aplicação deste critério é fornecido por Kant no parágrafo 18 da GMS. A máxima em questão versa sobre o ato de mentir. Se mentirmos para obter alguma vantagem, não podemos prescrever o ato de mentir como uma lei universal, sem que a vantagem aspirada desapareça. Quando o conteúdo em questão é a mentira, poderíamos até mesmo dizer que sua universalização geraria uma contradição interna ao discurso, pois como poderíamos interpretar a afirmação de que devemos mentir sempre? Um exemplo menos radical é fornecido com o pagamento de impostos. Posso desejar sonegar impostos, visando obter uma vantagem financeira particular. Mas não posso desejar tornar a sonegação de impostos uma máxima a ser adotada por todos, ou seja, uma lei universal, sem que a vantagem originalmente aspirada desapareça. Ou seja, estaríamos, neste caso, diante de desejos incompatíveis. Minha sonegação dos impostos só será vantajosa se outros indivíduos continuarem pagando os impostos. Do contrário, a própria instituição dos impostos perderia o sentido e, com ela, todos os benefícios que pudéssemos usufruir dos mesmos.

O princípio de universalização, ou o princípio formal de determinação da vontade, é percebido por nós, seres imersos no mundo de motivações sensíveis, como algo imposto pela própria razão, por conseguinte, como um mandamento, um imperativo categórico. O dever expresso pelo imperativo categórico deve valer incondicionalmente para todos os seres racionais. A existência de tal princípio deve, portanto, estar ligada a priori ao conceito da vontade de um ser racional.

Aquilo que serve à vontade como princípio de determinação é o seu fim. Uma vontade que elege como fim a realização de motivações sensíveis estará condicionada aos objetos do mundo sensível, ou seja, fará da busca de tais objetos seu princípio de determinação. Os seres que possuem

uma vontade capaz de abstrair dos objetos do mundo sensível, capaz de buscar em si mesma seu princípio de determinação, ou seja, capaz de se autodeterminar, devem, portanto, ser considerados fins em si mesmos. O ser humano, enquanto possuidor de uma vontade incondicionada, ou seja, uma vontade boa, em sentido absoluto, existe como fim em si mesmo. Sua existência adquire, assim, um valor absoluto.

Do reconhecimento do valor absoluto dos seres capazes de se autodeterminar, ou seja, dos seres capazes de fazer da vontade, o princípio determinante de suas ações, Kant extrai sua segunda formulação do imperativo categórico: 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.

A vontade de todo ser racional deve poder ser reconhecida como legisladora universal. Uma vontade legisladora é uma vontade autônoma, ou seja, uma vontade capaz de subjugar as motivações sensíveis, heterônomas à sua determinação racional. Os seres regidos por uma vontade autônoma estariam ligados entre si por leis universais, mediante as quais cada qual estaria sendo igualmente considerado como um fim em si mesmo. Ao universo destes seres Kant denominará Reino dos Fins.

Todas as coisas existentes possuem um valor relativo. De acordo com Kant, a moralidade, e a humanidade, enquanto capaz de moralidade, são as únicas coisas que possuem um valor não-relativo, ao qual denominamos dignidade. Os seres humanos possuem dignidade enquanto seres racionais, capazes de uma vontade autônoma. Desta forma, a autonomia é, em Kant, o fundamento da dignidade humana. Todo o ser racional deve agir de acordo com a sua dignidade, ou seja, com o que o distingue das demais criaturas, em outras palavras, deve agir como um legislador no reino dos fins.

Até aqui, Kant teria então demonstrado a relação entre a moralidade e a autonomia da vontade. Somente uma vontade autônoma pode garantir valor moral a uma ação. O princípio da autonomia da vontade é o princípio moral por excelência e nos obriga a eleger somente as máximas que possam servir ao mesmo tempo como lei universal. O respeito à lei garante valor moral à ação. Mas para que tudo o que foi dito não seja uma ilusão, é necessário que possamos dispor uma vontade autônoma, ou seja, que a vontade possa buscar em outra fonte, que não a sensibilidade, seu princípio de determinação. Em termos kantianos, é necessário, portanto, mostrar que a razão pode possuir um uso prático, ou seja, possa ser capaz de determinar a vontade.

O passo seguinte será demonstrar a validade do imperativo categórico partindo, não mais da consciência moral comum, mas de uma premissa que não possa ser recusada. Neste sentido, Kant buscará no conceito de liberdade a chave explicativa da possibilidade da lei moral.

A vontade, enquanto vontade livre, passa a determinar as ações dos seres racionais, criando, assim, uma causalidade distinta da causalidade do mundo natural. A liberdade da vontade nada mais é do que sua capacidade de fazer de si mesma seu princípio de determinação, subjugando, portanto, todos os elementos sensíveis e se deixando orientar pela pura forma da lei moral. Neste sentido, a possibilidade da lei moral deve estar contida na propriedade da vontade dos seres racionais de se autodeterminar, ou seja, em sua liberdade. Devemos, portanto, supor a liberdade da vontade como uma característica da vontade de todos os seres racionais, conscientes da causalidade ou determinação de suas próprias ações.

Enquanto seres pertencentes ao mundo sensível, estamos submetidos às leis da causalidade natural. A faculdade da razão nos distingue das demais criaturas e de nós

mesmos, enquanto pertencentes ao mundo sensível. Cada ser humano deve compreender-se (i) como pertencendo ao mundo sensível, portanto regido pelas leis naturais e (ii) como pertencendo ao mundo inteligível, portanto determinado por leis fundadas somente na racionalidade. Como ser no mundo inteligível, o ser humano não pode pensar a sua causalidade senão sob a ideia da liberdade. De acordo com Kant, quando nos pensamos livres, nos transpomos ao mundo inteligível e reconhecemos a autonomia da vontade juntamente com sua consequência - a moralidade. A lei do mundo inteligível é para cada um de nós, enquanto seres do mundo sensível, um imperativo, isto é, um dever. Deste modo, Kant indica como devemos compreender um imperativo categórico, a saber: enquanto um princípio do mundo inteligível que impõe a nós, seres pertencentes ao mundo sensível, o controle sobre nossas inclinações, ou seja, o agir de acordo com uma vontade autônoma.

Kant reconhece, no entanto, que a liberdade é uma ideia da razão cuja realidade objetiva não pode ser demonstrada pela experiência. A pretensão que erguemos a esta liberdade baseia-se, segundo o autor, tão somente na crença da consciência de independência da razão frente às causas determinantes do mundo sensível. Na GMS, Kant afirma que a tentativa de explicar “como é possível a liberdade” ou “como é possível uma razão pura prática” está para além dos limites da nossa racionalidade. Tampouco podemos explicar como e por que nos interessa a universalização das máximas e, por conseguinte, a moralidade. No contexto kantiano este último caso não seria um problema, posto que a validade da lei moral jamais poderia ser garantida por um interesse, do contrário, estaríamos sendo guiados por uma inclinação natural e não por puro respeito à lei.

Mas o que dizer quanto ao primeiro grupo de questões? Se não formos capazes de explicar como é possível a liberdade, ou seja, como a vontade é capaz de determinar nossas ações

independentemente de todos as motivações sensíveis, o argumento kantiano passa a ter um caráter hipotético: Se os seres humanos forem capazes de agir de forma autônoma, então deverão agir com base em máximas que possam ser universalizáveis. Neste sentido, Kant é capaz de elucidar a forma do princípio único da moralidade, mas a prova de que realmente devemos agir de acordo com tal princípio permanece suspensa, até que possamos provar que somos capazes de agir de forma autônoma, ou que seja possível uma razão pura prática. É com o objetivo de responder a esta questão e eliminar qualquer suspeita quanto ao caráter necessário do agir moral, que Kant passará à Crítica da Razão Prática.

Poderíamos resumir a trajetória proposta na Fundamentação da Metafísica dos Costumes de acordo com o seguinte dizeres: (i) se possuímos uma razão capaz de determinar a vontade, independentemente de qualquer conteúdo da sensibilidade, ou seja, se somos capazes de agir segundo a representação de uma lei incondicional, (ii) então possuímos uma vontade livre, não apenas no sentido negativo, ou seja, independente de motivações sensíveis, mas em sentido positivo: uma vontade legisladora ou autônoma. Por conseguinte, (iii) somos então capazes de determinar nossas ações de acordo com o princípio formal do querer, ou seja, o princípio de universalização das máximas, a saber: o imperativo categórico.

No prefácio à Crítica da Razão Prática Kant descreve a relação entre a GMS e a KpV afirmando que coube à GMS indicar e justificar a fórmula do princípio do dever, enquanto a KpV deverá demonstrar a existência de uma razão pura prática, ou seja, provar o caráter necessário do princípio em questão.

Não pretendo aqui reconstruir o argumento proposto por Kant na KpV, pois, como já mencionei no início deste texto,

meu objetivo não é discutir Kant, mas sim saber se sua filosofia pode nos ajudar a compreender, hoje, a moralidade. Em outro texto⁹, analiso e recuso o argumento proposto por Kant na KpV. Sustento a tese de que é possível recusar a proposta de fundamentação última da moral kantiana, e ainda assim endossar a estrutura do princípio moral defendida pelo autor na GMS, interpretando o Imperativo Categórico como o princípio moral do igual respeito ou consideração a todo e qualquer indivíduo.

Redesenhando o imperativo categórico

A existência de uma razão pura prática e de uma vontade livre, compreendida nos termos propostos, a saber, capaz de abstrair de toda e qualquer motivação sensível, me parecem ideias totalmente insustentáveis. Desafio o leitor a apresentar o caso de uma motivação que não esteja relacionada a algo do mundo sensível. Se a liberdade atribuída aos seres humanos e, mais especificamente, aos agentes morais é desta ordem, creio que não conheço nenhum ser deste tipo. É, portanto, aqui que me distancio definitivamente de Kant. A concepção de razão, vontade, liberdade e, por conseguinte, de agente moral kantianas são indefensáveis fora de uma certa matriz de pensamento, voltada para a caracterização de um tipo ideal de ser humano que, como o próprio Kant expressa, se distinguiria de todo e qualquer outro ser. Estes são, portanto, os conteúdos pretensamente universais que quero não apenas recusar, mas repudiar como pilares de opressões perpetradas contra diversos grupos/indivíduos, humanos ou não.

⁹ Ver, DIAS, M.C. Sobre Nós: expandindo as fronteiras da moralidade. Rio de Janeiro: Editora Pirlampo, 2016.

O que quero resgatar diz respeito exclusivamente ao imperativo categórico, aqui entendido como a forma do princípio moral. Embora não acredite que sejamos capazes de abstrair de todas as nossas motivações sensíveis, aceito, como parte constitutiva do discurso moral, o desejo de agir, levando em consideração as demandas de outros indivíduos. Neste sentido, acreditamos estar agindo, não apenas guiados por preferências ou interesses particulares, mas pela consideração ou respeito para com todos os envolvidos. O princípio de universalização atuará como um instrumento que nos possibilita verificar se estamos ou não agindo de acordo com este propósito. Para evitar o solipsismo metodológico inerente ao emprego em abstrato de tal princípio, proponho que sua aplicação incorpore sempre a fala/escuta de todos os envolvidos ou de seus representantes. Por mais potente que seja nossa faculdade imaginativa, há sempre um limite para nossa capacidade de nos colocarmos no lugar do outro. Os possíveis erros decorrentes da ilusão de nossa onisciência só podem ser evitados por recurso aos indivíduos concretos, detentores de um saber privilegiado acerca de suas próprias demandas e interesses. Para concluir meu raciocínio, gostaria de colocar uma questão relativa às duas formulações mencionadas do Imperativo Categórico.

Por que Kant introduz a segunda formulação e qual a sua relação com a primeira, ou seja, com o princípio de universalização? Minha hipótese é a de que somente com o acréscimo da segunda formulação o princípio de universalização assume o caráter de princípio moral. O princípio de universalização fornece o critério para que possamos saber quando estamos agindo com base em nossas inclinações imediatas ou quando estamos agindo com base na pura racionalidade. Ora, posso muito bem aplicar o princípio de universalização todas as vezes que desejar evitar tomar decisões com base em inclinações passageiras, decisões das quais possa me arrepender em momentos posteriores. Posso,

portanto, ter um interesse egoísta que me motive a empregá-lo. A perspectiva dos demais indivíduos não seria senão a forma mais razoável de pensar a minha própria situação, em momentos distintos. Até aqui, nada precisamos retirar da caracterização fornecida por Kant, mas tampouco precisamos compreender esse princípio como uma regra que determine minhas ações, tendo em vista os demais seres humanos. Ao acrescentar a segunda formulação, ou seja, o respeito por cada indivíduo como um fim em si mesmo, o respeito à dignidade de cada indivíduo, Kant exclui a possibilidade de que uma utilização meramente instrumental do princípio de universalização possa satisfazer ao imperativo categórico. Agir de tal maneira que a máxima do meu agir possa ser considerada como uma lei universal significa, agora, agir levando em consideração a perspectiva de todos os demais, não como uma forma de evitar prejuízos futuros à minha própria pessoa, mas por respeito a todo e qualquer indivíduo.

Uma perspectiva moral decolonial: rompendo paradigmas

Se parecer plausível, ao leitor contemporâneo, compreender desta forma o princípio básico da moralidade, um princípio de respeito a todo e qualquer indivíduo, gostaria de propor mais um derradeiro desvio do pensamento kantiano. De acordo com a interpretação aqui proposta, a pretensão de universalidade de nossos juízos morais, nada mais expressa senão o compromisso em assumirmos, no âmbito da moralidade, uma perspectiva sempre o mais abrangente possível. Neste sentido, o respeito a todo e qualquer indivíduo é incompatível com a limitação do âmbito da moralidade - ou do universo dos concernidos morais - aos seres humanos detentores de um certo grau de racionalidade e liberdade. O valor moral de uma ação ou de uma norma deverá ser

avaliado por sua capacidade de incluir o maior número possível de indivíduo.

Neste aspecto, falha Kant e toda uma tradição filosófica que identifica o grupo dos concernidos com o grupo dos agentes morais, restringindo o âmbito da moralidade, por conseguinte, a exigência moral de respeito, apenas aos indivíduos capazes de deliberar moralmente. Defendi, em outros textos ¹⁰, que, para fazer jus à pretensão de universalidade do discurso moral, precisávamos compreender o grupo dos concernidos morais, ou seja, de todos aqueles aos quais devemos respeito ou consideração moral da forma mais abrangente possível. Com este propósito, defendi a compreensão de indivíduos enquanto sistemas funcionais e traduzi a demanda por respeito como a consideração aos funcionamentos básicos de cada indivíduo. Desta forma, procurei ampliar o escopo da moralidade a todos os seres humanos, sejam eles racionais e livres ou não; aos animais não humanos e a sistemas funcionais diversos, como o meio-ambiente, uma cidade ou obras de arte. Ao serem identificados apenas como sistemas funcionais, quaisquer de sejam os funcionamentos básicos que constituem o seu núcleo identitário, tal perspectiva rompe com as hierarquias seculares que marcam até os dias de hoje teorias e práticas morais. Enfim, para fazermos jus à característica distintiva da moralidade, tal como defendida pelo próprio Kant, precisamos subverter o paradigma vigente, a saber: a matriz colonial de pensamento, na qual Kant, não apenas se apoiou, mas, sobretudo permanece até hoje como um dos principais pilares.

¹⁰ Ver: DIAS, M. C. (Org.). *A perspectiva dos funcionamentos: em defesa de uma abordagem moral mais inclusive*. Rio de Janeiro: Editora Pirlampo, 2015; DIAS, M.C. *Sobre Nós: expandindo as fronteiras da moralidade*. Rio de Janeiro: Editora Pirlampo, 2016 e DIAS, M.C. (Org.). *Bioética: fundamentos teóricos e aplicações*. Curitiba: Appris, 2017.

Referências

DIAS, M. C. *Ensaio sobre a moralidade*. Rio de Janeiro: Editora Pirlampo, 2015.

DIAS, M. C. (Org.). *A perspectiva dos funcionamentos: em defesa de uma abordagem moral mais inclusive*. Rio de Janeiro: Editora Pirlampo, 2015

DIAS, M.C. *Sobre Nós: expandindo as fronteiras da moralidade*. Rio de Janeiro: Editora Pirlampo, 2016.

DIAS, M.C. (Org.). *Bioética: fundamentos teóricos e aplicações*. Curitiba: Appris, 2017.

DIAS, M.C. (Org.). *Perspectiva dos Funcionamentos: Fundamentos teóricos e aplicações*. Rio de Janeiro: Ape’Ku, 2019.

KANT, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Werke, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1968.

KANT, I. *Kritik der praktischen Vernunft*, Werke, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1968.

(Submissão: 15/09/23. Aceite: 26/01/24)

Guerra e paz em Kant e Hegel

War and peace in Kant and Hegel



10.21680/1983-2109.2024v31n64ID35223

Márcia Zebina Araújo da Silva
UFG
marciazebina@ufg.br

Resumo: : O artigo analisa o conflito em Gaza a partir das filosofias da história de Kant e de Hegel.

Palavras-chave: Paz perpétua; Tribunal do mundo; História do mundo.

Abstract: This paper analyzes the conflict in Gaza based on the philosophies of history of Kant and Hegel.

Keywords: Perpetual peace; Court of the world; History of the world.

1 Guerra e paz em Kant e Hegel

O secretário geral da Organização das Nações Unidas (ONU), Antônio Guterres, após o brutal ataque terrorista do Hamas em 07/10/23 e da brutal resposta israelense na Faixa de Gaza, manifestou-se exigindo que as regras internacionais da guerra fossem cumpridas e que se buscasse mecanismos de proteção à população civil¹¹. O Brasil, que presidia o conselho de segurança da ONU no mês de outubro de 2023, articulou uma resolução pedindo o cessar-fogo, com corredores humanitários e mecanismos de proteção aos civis, resolução considerada moderada, que teve ampla aprovação do conselho (12 votos favoráveis), com duas abstenções, de Reino Unido e Rússia, que não impediriam a sua aprovação, mas foi vetada pelos Estados Unidos, aliados incondicionais de Israel¹². No final de novembro de 2023 houve um curto período de cessação de hostilidades, com a troca de reféns israelenses por prisioneiros palestinos. Mas

¹¹ “Todos devem assumir suas responsabilidades. Este é um momento de verdade. A história está a julgar-nos a todos”. Antônio Guterres, secretário-geral da ONU, ao alertar que o sistema humanitário em Gaza está “enfrentando um colapso total com consequências inimagináveis”. (Em 27 outubro de 2023, na Assembleia Geral da ONU).

¹² “O Conselho de Segurança é formado por 15 países, sendo 10 membros rotativos e cinco permanentes com poder de veto: Rússia, Estados Unidos, França, Inglaterra e China. Eles formam o chamado P5. Os demais, são chamados de P10. Para qualquer proposta ser aprovada no Conselho de Segurança da ONU, ela precisa de pelo menos nove votos dos 15 países membros do órgão. Também não pode ter nenhum veto. Apenas os membros permanentes do grupo têm direito a veto.” Fonte, BBC News <https://www.bbc.com/portuguese/articles/clw7wle9pgxo> (Acesso em 01/11/23)

depois a ofensiva de Israel continuou atingindo indiscriminadamente a população civil, em um território com as fronteiras fechadas, cuja população não tem para onde fugir e nem para onde correr, uma vez que deixou o norte da região para se proteger dos bombardeios e agora se encontra no sul da Faixa de Gaza, local da atual ofensiva, e precisa deslocar-se novamente, mas a pergunta é, para onde?

O mundo assiste impassível ao massacre da população civil em Gaza; os Estados Unidos defendem a solução de dois Estados, mas continuam com o apoio incondicional a Israel. O que Gaza nos mostra é o fracasso dos organismos internacionais e, em certa medida, da civilização ocidental, que não se comove com a morte de milhares de crianças e mulheres palestinas, do mesmo modo como se comoveu com as mulheres e crianças ucranianas em fuga, loiras, de olhos azuis e cristãs.

Não vamos seguir na descrição da guerra e nem discutir o seu caráter, se trata-se de uma guerra convencional ou não, uma vez que, de um lado, há um grupo fortemente armado que domina parte do território palestino e, de outro, um Estado com um dos exércitos mais equipados do mundo. Não obstante, e sem entrar na análise dos antecedentes históricos da disputa, Israel reivindica o legítimo direito de defesa, porque foi o Estado atacado e justifica a sua ofensiva como resposta ao dano sofrido.

Nos propomos pensar o conflito em Gaza a partir de dois autores paradigmáticos, Kant e Hegel, especialmente, porque nos escritos de Kant encontramos formulações que nortearam a criação tanto da Organização das Nações Unidas (ONU) quanto da União Europeia (EU)¹³, palco de inúmeras guerras ao longo dos séculos. Buscaremos, nestas poucas

¹³ Ver *A Ideia de Europa em Kant e Hegel*, Carlos Morujão e Cláudia Oliveira (2010).

páginas, analisar as ideias destes autores acerca da filosofia da história e do progresso histórico da humanidade, para refletir sobre o conteúdo normativo presente em Kant e a ideia da história como tribunal do mundo em Hegel (Hegel, 2022, p. 682, § 340)¹⁴, cuja formulação não tem um caráter prospectivo, mas considera que a norma de diferentes períodos históricos segue as diretrizes e ordenamentos da nação dominante ou hegemônica de cada época. Pretendemos colocá-los em diálogo e propor que ambos podem ser conciliados, dentro de uma visão mais sistêmica de história, ainda que pensada no horizonte hegeliano. Consideramos que o cosmopolitismo kantiano, cujo horizonte é a paz perpétua, e o tribunal do mundo em Hegel, que compreende a história como a realização da autoconsciência da liberdade, são respostas distintas, mas não excludentes, para o problema da convivência e da soberania dos diferentes Estados.

2 A filosofia da história em Kant e a paz

Em Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita, escrito em 1784, Kant aponta para o desenvolvimento teleológico da humanidade em direção a um estado cosmopolita universal (*ein allgemeiner weltbürgerlicher Zustand*), no qual os homens possam se desenvolver plenamente (Kant, 1986, p. 22). Os antagonismos e as disputas servem para o aprimoramento humano, cuja meta é elaborar uma espécie de ordenamento jurídico internacional (Kant, 1994, p. 195, § 62; Bobbio, p. 157) como um tipo de constituição para uma confederação de nações (*Völkerbunde*), que permita a cessação da violência e do sentimento de desconfiança mútua entre os Estados, de modo que todos se

¹⁴ Sobre esse tema e a discussão das relações entre Kant e Hegel, ver o artigo de Marcos Müller (2013): *Paz Perpétua ou Tribunal do Mundo: a aporia jusnaturalista da saída do estado de natureza interestatal*.

respeitem. Essa é a meta maior que a humanidade ainda deve buscar, porque a vida em comum dentro do Estado constitucional já foi alcançada, ainda que de modo imperfeito (Kant, 1986, p. 16-18).

Kant concebe a história como o palco onde se desenvolve o espetáculo da existência humana em seu aprimoramento contínuo. A hipótese teleológica do plano escondido da natureza é retomada onze anos depois, em *À Paz Perpétua*, como “o mecanismo da natureza” (Kant, 1989, p. 46-47), que leva ao desenvolvimento progressivo das disposições naturais humanas, à revelia da própria vontade dos indivíduos, que realizam seus interesses e travam disputas, sem saber que, inadvertidamente, seguem um plano escondido da natureza para a nossa espécie¹⁵, cujo propósito é civilizar e tornar os homens seres sociáveis.

Isso não quer dizer que a natureza seja capaz de tornar os homens morais, mas ela é capaz de tornar os homens aptos à moralidade. Com efeito, a realização do propósito da natureza não é tarefa para um ou poucos homens, mas para a espécie como um todo, cujos pequenos progressos são passados de geração em geração, tendo como meta a criação do mundo cosmopolita, com o fito de reger juridicamente as relações entre os Estados. A inveja, o egoísmo, a belicosidade e todos os afetos que colocam os homens em confronto têm um lado positivo, pois servem para o desenvolvimento de nossas capacidades e funcionam como motores do progresso histórico, uma vez que, segundo Kant, se os homens tivessem

¹⁵ KANT, 1986, p.10. “Os homens, enquanto indivíduos, e mesmo povos inteiros mal se dão conta de que, enquanto perseguem propósitos particulares, cada qual buscando seu próprio proveito e frequentemente uns contra os outros, seguem inadvertidamente, como a um fio condutor, o propósito da natureza, que lhes é desconhecido, e trabalham para sua realização, e, mesmo que conhecessem tal propósito, pouco lhes importaria”. Ver também: “Primeiro suplemento da Garantia da Paz Perpétua”. *À Paz Perpétua* (1989, p. 46-55).

uma alma dócil e vivessem satisfeitos com suas vidas, não se desenvolveriam, pois é graças ao antagonismo e à disputa que a humanidade progride (Kant, 1986, p. 13-14). Assim, a natureza sabiamente se utiliza da insociável sociabilidade como o meio para civilizar a humanidade (Kant, 1986, p. 14, IV), o que vem a ser a origem, ao fim e ao cabo, do refinamento e da cultura, o último fim (*letzten Zweck*) da natureza para o homem (Kant, 1993, p. 270-74, § 83). O progressivo desenvolvimento da espécie humana também significa o progressivo abandono destes sentimentos de confronto, promovendo o bem-estar externo, no ambiente da vida social, bem como o aprimoramento interno dos indivíduos.

Em *À paz perpétua*, editada em 1795 e escrita aos moldes de um tratado de paz, Kant mostra os aspectos necessários e a justificativa para a cessação da guerra, bem como os mecanismos para se evitar guerras futuras. Em sua concepção de história, Kant (1986, p. 17) aponta para a necessidade de que os Estados saiam do estado de natureza em que se encontram criando uma confederação de nações (*Völkerbunde*) (*Foedus Amphictyonum*), como única maneira de se buscar a paz, assim como fizeram os homens saindo do estado de natureza e fundando o Estado. Considera que os Estados em suas relações externas vivem em um estado de natureza, pois a guerra é constante, seja a guerra fática ou a hipotética, com os preparativos para a mesma (Kant, 1989, p. 32). Assim, no “segundo artigo definitivo para a paz perpétua”, indica que “o estado de paz é um dever imediato” (Kant, 1989, p. 41), ou seja, que é um dever sair deste estado de guerra e formalizar um “contrato dos povos” (Idem). “Tem de haver então uma liga de tipo especial, que se pode denominar liga da paz (*foedus pacificum*), que deveria ser distinta do tratado de paz (*pactum pacis*)” (Idem), isso porque, a “liga da paz” tem por desiderato pôr fim “a todas as guerras para sempre” (Idem) e não somente à guerra em curso. Embora a paz seja

um dever imediato, fundado na razão, não se segue que ela possa facilmente se realizar, assim, Kant busca mostrar no mecanismo da natureza as garantias para que ela se realize. Podemos dizer que Kant pensa a teleologia natural como promotora do inexorável progresso civilizatório e jurídico da espécie humana (Kant, 1993, p. 273, § 83; Müller, 2013, p. 22), embora ela não seja capaz de implementar a paz perpétua, como o sumo bem político, (Kant, 1994, p. 196), pois essa implica no desenvolvimento moral da humanidade e requer a decisão livre dos homens, que devem cumprir o seu papel de fim terminal (*Endzweck*) da criação (Kant, 1993, p. 275, § 84).

Kant elaborou uma teoria que serviu de base para várias teorias do direito internacional. Deste modo, podemos dizer que a ONU é, em termos kantianos, uma espécie de confederação de nações, visando garantir a paz e evitar a guerra, embora o seu alcance seja limitado, uma vez que as decisões da assembleia geral têm sentido moral, mas não têm força para serem aplicadas e as decisões do conselho de segurança, com força para impor recomendações aos signatários, também não são cumpridas.

3 A filosofia da história em Hegel e o tribunal do mundo

Hegel, assim como Kant, tem uma concepção positiva e teleológica da história, de que há avanços no curso dos acontecimentos humanos, cujo fim “é o progresso na consciência da liberdade” (Hegel, 1995, p. 59) e a sua efetivação no mundo. Todavia, critica a teleologia kantiana como externa e defende que o telos que rege a história é interno¹⁶, de modo que “o fim último do mundo (*Endzweck der*

¹⁶ Não tenho como desenvolver o tema da teleologia em Kant e Hegel neste artigo, mas tratei da questão no livro, *Vida e finalismo na Ciência da Lógica* (2018),

Welt) é a consciência que tem o espírito da sua liberdade” (Hegel, 1995, p. 60).

Hegel entende que diferentes épocas históricas têm uma nação hegemônica que carrega o espírito do mundo (*Weltgeist*) de seu tempo e, com isso, impõe às demais seu modo de vida e seu poder. O espírito do mundo, porém, nada mais é do que o espírito do povo (*Volksgeist*) que se tornou dominante, com suas leis, costumes, língua, religião e cultura. Por isso, é o espírito deste povo determinado que se espraia pelo mundo e as demais nações copiam e assumem os seus valores, de modo que o justo e o correto de diferentes épocas é determinado pelos valores da nação dominante. Porém, os Estados são finitos e assim como os indivíduos florescem, são poderosos, decaem e morrem (Hegel, 1995, p. 63), conseqüentemente, os grandes impérios também acabam, ainda que lentamente (Hegel, 2022, p. 688, § 347). Mas quando o declínio de uma civilização acontece, em outra parte do mundo, outra nação já está assumindo o novo poder, e a nação que está em vias de dissolução pode entrar em guerra civil, desmembramento de território e ir paulatinamente à bancarrota (Hegel, 1995, p. 64).

Na *Metafísica dos Costumes*, a filosofia política de Kant desemboca na filosofia da história, com o direito cosmopolita (Kant, 1994, p. 192, § 62). Na *Filosofia do Direito*, a teoria do Estado de Hegel também desemboca na filosofia da história, com o tribunal do mundo (Hegel, 2022, p. 682, § 340). Hegel segue uma divisão tripartite do ordenamento do Estado: direito público interno, direito público externo e a história mundial (*Die Weltgeschichte*), como terceiro momento, em que o tribunal do mundo “ocupa o lugar sistemático equivalente

e nos artigos: “Natureza e História em Hegel (2013)” e “Teleologia circular: a centralidade da vida em Hegel” (2010).

ao direito cosmopolita em Kant” (Müller, 2013, p. 24)¹⁷. Na *Filosofia do Direito*, assim como na *Filosofia da História*, o conceito de espírito do mundo (*Weltgeist*) emerge da dialética da finitude dos espíritos dos povos particulares, fadados ao perecimento. A consciência da liberdade vai se efetivando no mundo, a partir da sucessão de impérios que florescem e decaem. Hegel coloca a soberania dos Estados, que exigem reconhecimento mútuo, como o acabamento da filosofia política, “transferindo a universalização do direito e da liberdade à história do mundo, concebida como progresso da consciência da liberdade e como tribunal processual da finitude dos espíritos dos povos” (Hegel, 2022, p. 683, nota 580). A história do mundo como tribunal do mundo não é a realização de um destino cego, mas “o desenvolvimento necessário dos momentos da razão e, com isso, da autoconsciência e da liberdade do espírito” (Hegel, 2022, p. 683, § 342,), como exposição e efetivação do espírito universal. A história é a relação entre diferentes Estados que se reconhecem ou não, essa relação vai se configurando de modos diversos ao longo do tempo e é na história que se consolida, enfim, o certo e o justo que vigora. O tribunal da história, que remete a uma certa ideia de juízo final, na verdade, está sempre acontecendo. Cada época julga as anteriores e as julga conforme os valores da civilização atual, ou seja, a partir dos valores da nação dominante do momento, mas neste processo ocorre o aprimoramento da humanidade.

Voltando ao nosso tema inicial, quando os Estados Unidos, no conselho de segurança da ONU, vetaram a resolução brasileira e muitas outras que foram apresentadas posteriormente, indicaram ao mundo que estavam alinhados com as ações de Israel, disponibilizando o seu poder bélico e apoio moral aos israelenses. Os Estados Unidos são a nação

¹⁷ Para uma análise detalhada deste tema ver Müller Op. Cit. (2013), especialmente as diferenças entre os autores.

dominante no mundo, tem o poder econômico, bélico e cultural, capaz de conquistar corações e mentes; ditam o certo e o errado no planeta e suas ações são aceitas pelos demais países, especialmente ocidentais, de modo que seu apoio incondicional determina, inclusive, o modo como a mídia cobre os conflitos.

Com isso, queremos concluir dizendo que o mundo discute as questões de guerra e paz em organismos internacionais como ONU e UE, inspirados no modelo kantiano, buscando a resolução de conflitos, mas estes mesmos organismos, em suas esferas de decisão, estão submetidos aos desígnios e interesses da nação dominante, que impõe a sua visão de mundo, seja pela conquista hegemônica do *Soft Power*, seja pelo poder bélico real, em invasões e bombardeios.

Diante da situação atual temos que concordar com Hegel, de que são essas nações dominantes (os grandes impérios) que em diferentes épocas carregam o espírito do mundo, e que decidem, em seu tempo, os destinos da humanidade, a despeito dos organismos internacionais criados para dirimir conflitos. Não obstante, devemos lembrar que tais nações não se perpetuam no poder, pois estão fadadas ao perecimento, mas não sabemos antes que aconteça, qual nação tomará o bastão do espírito do mundo em uma nova época histórica. Até lá, vivemos sob a batuta dos Estados Unidos, isso quer dizer, sob seus valores e poder e ainda que tentemos, kantianamente, criar acordos e buscar a paz necessária, tais acordos e a paz possível passam pelo beneplácito do grande império dominante. Ainda assim, a busca da paz soa como um dever moral e devemos buscar consolidar e aprimorar os organismos internacionais que se esforçam neste intuito, embora com as dificuldades conhecidas. Não sabemos se a tecnologia das armas nucleares será um dia utilizada ou se continuará servindo como uma

ameaça que assegura a paz. Talvez, no futuro, não tenhamos uma única nação dominante, como supunha Hegel, mas algumas grandes nações, numa organização de poder multilateral em que as negociações e a busca de um ordenamento jurídico comum, em termos kantianos, se tornem ainda mais necessárias. Porém, como dizia Hegel, a filosofia “não lida com profecias” (Hegel, 1995, p. 174) e sobre o futuro é melhor se calar.

Referências

BBC NEWS.

<https://www.bbc.com/portuguese/articles/clw7wle9pgxo> (Acesso em 01/11/23)

BOBBIO, N. *Direito e estado no pensamento de Emanuel Kant*. Tradução de Alfredo Fait. 2ª Edição. Brasília: Edunb, 1992.

HEGEL, G.W.F. *A razão na história: introdução à filosofia da História Universal*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.

HEGEL, G.W.F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito: direito natural e ciência do Estado no seu traçado fundamental*. Tradução, apresentação e notas de Marcos Lutz Müller. São Paulo: Editora 34, 2022.

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

KANT, I. *À Paz Perpétua*. Tradução de Marco A. Zingano. Porto Alegre: L&PM editores, 1989.

KANT, I. *Ideia de uma História Universal de um ponto de vista cosmopolita*. Tradução de Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Brasiliense, 1986.

KANT, I. *La metafísica de las costumbres*. Traducción y notas de Adela Cortina Orts y Jesús Contill Sancho. 2ª Edición. Madrid: Editorial Tecnos, 1994.

MORUJÃO C. e OLIVEIRA C. (Org.). *A ideia de Europa em Kant e Hegel*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2010.

MÜLLER, M.L. *Paz Perpétua ou Tribunal do Mundo: a aporia jusnaturalista da saída do estado de natureza interestatal*. In: *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*. Ano 10, Nº 18, 2013, p. 17-40.

SILVA, M.Z.A. *Vida e Finalismo na Ciência da Lógica*. Campinas: Editora PHI, 2018.


SILVA, M.Z.A. *Natureza e História em Hegel*. In: *Filosofia Alemã: De Kant a Hegel*. Carvalho M. e Figueiredo V. (Org.). São Paulo: ANPOF, 2013.

SILVA, M.Z.A. *Teleologia circular: a centralidade da vida em Hegel*. In: *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*. Ano 7, nº12, V. 01. Janeiro – Junho 2010, p. 76-90.

(Submissão: 31/01/24. Aceite: 05/02/24)

**Perspectivas sobre o cosmopolitismo
jurídico à luz do projeto kantiano de paz
perpétua**

**Perspectives on legal cosmopolitanism
in light of Kantian project of perpetual
peace**

 10.21680/1983-2109.2024v31n64ID34868

Luis Gabriel Provinciatto

(PUC-Campinas)

igprovinciatto@hotmail.com

Rafael Caran Seibel Reganati

(PUC-Campinas)

Resumo Este artigo busca revisitar o ideal de paz perpétua proposto por Immanuel Kant (1724-1804) à luz das teses apresentadas por Jürgen Habermas (1929) em *A ideia kantiana de paz perpétua – à distância histórica de 200 anos* (1995). Explora-se a transição no pensamento kantiano de um cosmopolitismo forte para uma abordagem mais branda, centrada no direito internacional. Analisam-se as propostas de Habermas para reformular a Organização das Nações Unidas (ONU), destacando a necessidade de normas vinculantes e uma constituição global. Essa pesquisa interdisciplinar entre filosofia e direito destaca também as dificuldades contemporâneas na manutenção da soberania dos Estados frente à globalização. O diálogo entre os filósofos Kant e Habermas e o jurista Herbert Hart (1907-1992) revela perspectivas divergentes sobre a construção de um direito internacional eficaz. Em conclusão, ressalta-se a urgência de colaboração entre filósofos e juristas na busca por alternativas que promovam a paz e resguardem a soberania estatal, destacando também a relevância contínua do referencial teórico kantiano para enfrentar desafios contemporâneos na busca por um projeto de paz perpétua.

Palavras-chave: *Cosmopolitismo; Direito Internacional; Paz perpétua; Immanuel Kant; Jürgen Habermas.*

Abstract: This paper aims to revisit the ideal of perpetual peace proposed by Immanuel Kant (1724-1804) in light of the theses presented by Jürgen Habermas (1929) in “Kant’s Idea of Perpetual Peace – with the Benefit of 200 Years’ Hindsight” (1995). It explores the transition in Kantian thought from a strong cosmopolitanism to a more lenient approach, centered on international law. The proposals of Habermas to reformulate the United Nations (UN) are analyzed, emphasizing the need for binding norms and a global constitution. This interdisciplinary research between philosophy and law also highlights contemporary challenges in maintaining state sovereignty in the face of globalization. The dialogue among philosophers Kant and Habermas and jurist Herbert Hart (1907-1992) reveals divergent perspectives on the construction of effective international law. In conclusion, the urgency of collaboration between philosophers and jurists is emphasized in the search for alternatives that promote peace and safeguard state sovereignty, underscoring the continued relevance of the Kantian theoretical

framework in addressing contemporary challenges in the pursuit of a project for per-petual peace.

Keywords: *Cosmopolitanism; International Law; Perpetual peace; Immanuel Kant; Jürgen Habermas.*

Introdução

De fato, o século XX foi marcado por guerras e conflitos. As primeiras décadas do século XXI também. Vivemos, hoje em dia, um período com, ao menos, dois grandes conflitos: Rússia-Ucrânia, Israel-Palestina. Sem dúvida, pensar um projeto de paz, em um período como esse, é tão urgente quanto necessário. Por essa razão, neste artigo, pretende-se revisitar o ideal de paz perpétua apresentado por Immanuel Kant (1724-1804) em seu opúsculo homônimo, de 1795, lendo-o à luz das teses apresentadas por Jürgen Habermas (1929) em *A ideia kantiana de paz perpétua – à distância histórica de 200 anos* (1995). Nesse cenário, o projeto de paz perpétua não será assumido como um ideal inalcançável, mas, como propõe Félix Duque (1996, p. 197), “algo que se nos apresenta como promessa de um futuro já legível em certas marcas do presente”.

A problemática da guerra e dos conflitos internacionais, bem como de um projeto de paz também está presente no texto de Habermas, que, na verdade, tenta oferecer uma possibilidade de aplicação do projeto kantiano, mais precisamente, de seu cosmopolitismo forte, no final do século XX. Tal tentativa, por sua vez, tangencia a estrutura jurídica do direito internacional, não apenas por Habermas propor uma reformulação da Organização das Nações Unidas (ONU), indicando, por exemplo, a necessidade de criação de uma Câmara e de um Senado, bem como a de uma força militar própria, mas também por isso implicar na constituição de um

sistema jurídico internacional a par de sistemas jurídicos nacionais¹ sem subjugar-los e/ou desconsiderá-los. Esse diálogo interdisciplinar entre filosofia e direito marcará o percurso deste artigo, que, a seguir, abordará o cosmopolitismo kantiano em conjunto com o direito internacional, focalizando na interpretação feita por Habermas a respeito da ausência de normas vinculantes no direito internacional. Por fim, não se pretende oferecer uma resposta taxativa sobre o ordenamento jurídico internacional, mas apresentar como a contribuição kantiana ainda é relevante para pensar a sua fundamentação e constituição.

¹ Em O conceito de direito, de 1961, Herbert Hart realizou a divisão do direito de sistemas jurídicos avançados como um conjunto de normas primárias e secundárias, que se diferencial da proposta de John Austin (1790-1859) de que o direito é um conjunto de comandos apoiados em ameaças. As normas primárias são as que mais se assemelham ao que é estabelecido por Austin, pois estabelecem obrigações sob pena de sanções; assim, constituem-se como as normas de direito penal (HART, 2001, p. 92-101). As normas secundárias, por sua vez, são aquelas de reconhecimento, modificação e julgamento, ou seja, elas estabelecem as “regras do jogo”, estabelecendo, por exemplo, como será julgada a aplicação das normas primárias. Além disso, as normas secundárias estabelecem critérios e procedimentos de promulgação das normas e reconhecem a validade das demais normas no sistema (HART, 2001, p. 101-109). À luz dessa concepção, Hart analisou a estrutura jurídica do direito internacional, pontuando que um dos grandes problemas de tal ramo é a não semelhança entre um sistema jurídico internacional e sistemas internos, pois “o direito internacional não só não dispõe de regras secundárias de alteração e de julgamento que criem um poder legislativo e tribunais, como ainda lhe falta uma regra de reconhecimento unificadora que especifique as ‘fontes’ do direito e que estabeleça critérios gerais de identificação de suas regras” (HART, 2001, p. 230). Mais de 30 anos após a identificação desse problema, Habermas aborda a problemática de a Organização das Nações Unidas acabar por ser uma instituição meramente associativa, propondo, por isso, a sua reforma (HABERMAS, 2002, p. 209-210), o que poderia ser realizado por meio de uma “aplicação” do cosmopolitismo forte de Kant.

O cosmopolitismo kantiano e o direito internacional

O cosmopolitismo de Kant tem uma finalidade evidente: a busca pela paz. Ademais, é algo pela humanidade, isto é, uma concepção que advoga pela natureza humana e em nome desta, de modo que “quem quer que seja contra o cosmopolitismo não é um simples adversário político, nem sequer um inimigo externo, mas fundamentalmente um inimigo da humanidade” (ACOSTA, 2018, p. 73). Tal proposta se mostra relevante para a construção e adoção de determinadas políticas públicas, que, por sua vez, só podem ser assumidas desde a perspectiva cosmopolita, isto é, levando em consideração a soberania de um Estado e a sua pertença a um corpo político internacional.

A posição de Kant a respeito da forma de concretização do cosmopolitismo, no entanto, não é unívoca. Se selecionadas três obras, nomeadamente, *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (1784), *À paz perpétua* (1795) e *Metafísica dos costumes* (1798), notar-se-á uma transição no pensamento kantiano de um cosmopolitismo forte em direção a um cosmopolitismo brando. De acordo com Klein (2020, p. 212, grifo do autor), “o problema do status e do conteúdo desse cosmopolitismo jurídico parece sofrer uma drástica mudança a partir do ensaio *À paz perpétua*. Kant parece abandonar a perspectiva da criação de uma república mundial ou de um estado de segunda ordem”. Concretamente, passa-se da proposição de uma República mundial, na primeira obra (KANT, 2011, p. 10-11), para um Congresso permanente de Estados, na última (KANT, 2013, p. 155-156).

O que se percebe, na verdade, é a busca pelo direito internacional, isto é, por um conjunto jurídico-normativo que estabeleça regras e limites precisos para as relações dos mais diversos gêneros entre os Estados. Em *À paz perpétua*, por exemplo, Kant já afirma a necessidade de uma liga que não

proponha e/ou possibilite a aquisição de um Estado por outro, mas que, ao invés disso, garanta a liberdade para si mesmos e a todos os outros vinculados a tal organização. Ao mesmo tempo, propõe que tal organização não deve submeter um Estado a outro com leis idênticas àquelas válidas para a espécie humana, ou seja, leis postas em vigência coercitivamente, pois “um Estado não é (como de certa forma o solo sobre o qual se localiza) um patrimônio. É uma sociedade de seres humanos sobre a qual ninguém além dele mesmo tem de ordenar ou dispor” (KANT, 2020, n.p.).

Ao olhar para o cenário apresentado pelos séculos XX e XXI, a partir da leitura que Habermas faz do projeto kantiano, nota-se a tentativa de oferecer uma solução para um dos maiores problemas do direito internacional: a ONU ser uma Associação entre Estados, o que não garante delimitações normativas; por exemplo, “o Tribunal Internacional em Haia tem apenas um significado simbólico, ainda que não totalmente desimportante; ele só entra em ação mediante requerimento e não é, com seus veredictos, capaz de obrigas os governos” (HABERMAS, 2002, p. 202). A posição defendida por Habermas está mais próxima da defesa do cosmopolitismo forte, tanto que, em sua interpretação, faz-se necessária a criação de uma instituição fundada em uma constituição e não apenas em convenções, o que, de modo geral, resultaria na “reforma das Nações Unidas e na ampliação das forças capazes de atuar em nível supranacional, em diferentes regiões do planeta” (HABERMAS, 2002, p. 210).

O problema estaria justamente em como, hoje em dia, observar o cosmopolitismo forte, tendo em vista a manutenção da soberania dos Estados, compreendendo-a no sentido de in-dependência para tomada de decisões sem intervenções externas. Esse problema fica evidente e se agrava quando Habermas (2002, p. 195) afirma:

[...] a globalização questiona pressupostos essenciais do direito público internacional em sua forma clássica – a soberania dos Estados e as separações agudas entre política interna e externa. Agentes não-estatais como empresas transacionais e bancos privados com influência internacional esvaziam a soberania dos Estados nacionais que eles mesmos acatam de um ponto de vista formal.

Cada vez mais, os Estados estão submetidos a uma rede globalizada na qual o espaço de ação está estabelecido com delimitações impostas por agentes externos aos próprios Estados. Nesse cenário, a política nacional perde força. Há uma “desnacionalização” em prol da integração em redes financeiras globais: “com a desnacionalização da economia, porém, em especial com a integração em rede dos mercados financeiros e da produção industrial em nível global, a política nacional perde o domínio sobre as condições gerais de produção – e com isso o leme com que se mantém em curso o nível social já alcançado” (HABERMAS, 2002, p. 195). No fundo, há uma indiferenciação entre o que é política interna e externa, entre o que é decisão do Estado e do mercado financeiro global: “frequentemente, a influência que se exerce sobre as condições circunstantes sob as quais outros agentes tomam suas próprias decisões acaba sendo mais importante que a imposição direta dos próprios objetivos” (HABERMAS, 2002, p. 196). A ausência de um consenso na estruturação do direito internacional, nesse sentido, parece reforçar essa condição de indistinção, já que tal direito “não tem um poder legislativo, os Estados não podem ser levados perante os tribunais internacionais sem o seu consentimento prévio, e não há um sistema de sanções efetivas centralmente organizado” (HART, 2001, p. 8).

Tanto Habermas quanto Hart falam sobre a ausência de uma norma vinculante no direito internacional. Mesmo que implicitamente, ao tratar sobre a necessidade de uma Constituição Civil, Habermas, em 1995, recoloca o problema que Hart, em 1961, em O conceito de direito, já havia

colocado sobre o direito internacional se assemelhar a sistemas jurídicos simples, composto apenas por normas primárias. Ambas as posições, no fundo, resgatam as proposições kantianas acerca de a constituição de um direito internacional ser o problema mais difícil a ser resolvido pela humanidade:

O maior problema para a espécie humana, a cuja solução a natureza a obriga, é alcançar uma sociedade civil que administre universalmente o direito. Como somente em sociedade e a rigor naquela que permite a máxima liberdade e, conseqüentemente, um antagonismo geral de seus membros e, portanto, a mais precisa determinação e resguardo dos limites desta liberdade – de modo a poder coexistir com a liberdade dos outros; como somente nela o mais alto propósito da natureza, ou seja, o desenvolvimento de todas as suas disposições, pode ser alcançado pela humanidade, a natureza quer que a humanidade proporcione a si mesma este propósito, como todos os outros fins de sua destinação: assim uma sociedade na qual a liberdade sob leis exteriores encontra-se ligada no mais alto grau a um poder irresistível, ou seja, uma constituição civil perfeitamente justa deve ser a mais elevada tarefa da natureza para a espécie humana, porque a natureza somente pôde alcançar seus outros propósitos relativamente à nossa espécie por meio da solução e cumprimento desta tarefa (KANT, 2011, p. 10, grifo do autor).

Nesse excerto da obra de 1784, Kant argumenta que somente uma sociedade que permite a máxima liberdade, mas também impõe limites precisos para garantir a coexistência com a liberdade dos outros, pode alcançar o mais alto propósito da natureza, que é o desenvolvimento pleno de todas as suas disposições. Em *À paz perpétua*, novamente, a posição do autor reforça o que essa natureza obriga, dizendo também como ela garante a paz sem ferir as liberdades individuais:

[...] o que a natureza faz nessa intenção em relação ao fim que, ao ser humano, sua própria razão impõe como dever – por conseguinte para o favorecimento de sua intenção moral – e como ela presta a garantia de que aquilo que o ser humano deveria fazer, segundo as leis da liberdade, mas não faz, é

assegurado que ele fará por uma coerção da natureza, sem prejuízo dessa liberdade, e decerto de acordo com todas as três relações do direito público, o direito do Estado, o direito das gentes e o direito cosmopolita? – Se digo que a natureza quer que isto ou aquilo aconteça não significa que ela nos impunha um dever de fazê-lo (pois apenas a razão prática livre de coerção o pode), mas que ela mesma o faz independente se queremos ou não (KANT, 2020, n.p., grifo do autor).

As três relações do Direito Público é crucial para alcançar a paz sem infringir as liberdades individuais, proporcionando uma ordem global – uma sociedade civil que administre universalmente o direito – baseada em princípios morais. Contudo, ao trazer esses argumentos para o cenário dos séculos XX e XXI, mais precisamente, para o problema supracitado sobre a Organização das Nações Unidas, é possível questionar se a atual estrutura do direito internacional é capaz de incorporar e aplicar os ideais kantianos. A análise de Habermas destaca justamente a crise na soberania dos Estados diante da globalização, evidenciando a perda de autonomia diante de poderosos agentes não-estatais. Nesse sentido, a busca por uma constituição civil universalmente/globalmente justa parece desafiadora, uma vez que as dinâmicas atuais sugerem um desequilíbrio de poder em favor de entidades transnacionais.

Em contrapartida a Kant, Habermas (2002, p. 210) menciona a necessidade de criação de “forças capazes de atuar em nível supranacional”. Não se trata de abolir os exércitos nacionais, mas de criar um exército mundial capaz de trazer coercitividade nas normas de direito internacional e nas decisões da Organização das Nações Unidas, tornando-as efetivas por meio da força – da coercitividade jurídica. Ao mesmo tempo, Habermas se posiciona a favor de Kant, pois “acredita que o estabelecimento de uma instituição internacional para arbitrar os conflitos é *conditio sine qua non*

de uma paz duradoura entre Estados” (FELDHAUS, 2020, p. 293). Assim, volta à tona a questão de como garantir a paz por meio de um sistema jurídico que não se assemelhe a um sistema de direito interno de sociedades desenvolvidas, algo muito próximo do problema já enunciado por Kant (2011, p. 12, grifo do autor): “o problema do estabelecimento de uma constituição civil perfeita depende do problema da relação externa legal entre Estados, e não pode ser resolvido sem que este último o seja”.

Como observado, Kant afirma que não há possibilidade para a submissão das nações a um sistema como o de direito interno dos Estados, o que deveria ser revisto, de acordo com a interpretação de Habermas. Em outras palavras, para Habermas, o elemento coativo é fundamental para a existência e garantia de um efetivo direito internacional, ao passo que para Kant tal elemento é a hipótese plausível para repelir as não liberdades e não para pôr em funcionamento esse tipo de ordenamento jurídico. Também não se pode ignorar a posição de Hart a esse respeito, pois sua dissertação sobre o direito internacional demonstra a semelhança àquelas normas de direito “primitivo”, consideradas fundamentais apenas para a constituição de um sistema jurídico, mas que não são duradouras, trazendo uma instabilidade institucional. Por meio de uma analogia, Hart propõe o seguinte:

Se alguém devesse perguntar se o lugar chamado “Londres” é realmente Londres, tudo o que podíamos fazer seria recordar-lhe a convenção e deixar-lhe a opção de acatar ou de escolher outro nome que condissesse com o seu gosto. Seria absurdo em tal caso perguntar com base em que princípio é que Londres era assim chamada e se esse princípio era aceitável. Tal seria absurdo porque, enquanto a atribuição de nomes próprios repousa unicamente numa convenção ad hoc, a extensão dos termos gerais de qualquer disciplina séria nunca é feita sem certos princípios ou sem uma certa base racional embora possa não ser óbvio quais sejam esses princípios ou base (HART, 2001, p. 231).

A construção do argumento de Hart evidencia um dos problemas centrais do direito internacional: a ausência de normas secundárias de reconhecimento, modificação e julgamento, o que não deixa o direito internacional com o aspecto de um sistema jurídico complexo, estável e minimamente organizado. Logo, na concepção de Hart, o direito internacional não estabelece critérios claros de aplicação, o que dificulta, por exemplo, a construção de acordos de paz nos quais determinadas posições de Estado precisariam ser revistas. Soma-se a isso a constatação de Habermas de que a segurança internacional não é garantida tanto por “delimitações normativas da ONU”, mas por “contratos bilaterais” (HABERMAS, 2002, p. 202) entre diferentes nações com grande poderio bélico.

Ao apresentar uma revisão da proposta kantiana, Habermas afirma a necessidade de haver uma composição jurídica entre Estados, o que fica evidente quando aborda a defesa dos Direitos Humanos:

O ponto vulnerável da defesa global dos direitos humanos, de sua parte, é a falta de um poder executivo que possa proporcionar à Declaração Universal dos Direitos Humanos sua efetiva observância, inclusive mediante intervenções no poder soberano de Estados nacionais, se necessário for. Como em muitos casos os direitos humanos teriam de ser impor à revelia dos governos nacionais, é preciso rever a proibição de intervenções prevista pelo direito internacional (HABERMAS, 2002, p. 205).

Há aqui uma distância entre os supracitados autores: Kant afirma a necessidade de uma convenção internacional, de modo que os Estados se unissem e, justamente por tal união, garantissem a paz; Habermas olhou para o problema de modo contrário a Kant, propondo soluções distintas, como, por exemplo, a criação de uma força supranacional capaz de fazer

valer um direito internacional, pautado não em convenção, mas em uma constituição capaz de agir coercitivamente; Hart, por sua vez, menciona que o sistema jurídico internacional possui uma estruturação diversa de sistemas jurídicos internos, o que, evidentemente, dificulta a estabilidade de tal ordenamento jurídico, tendo em vista que as normas secundárias são necessárias para se afirmar um sistema consistente ao longo do tempo.

Em síntese, a pesquisa sobre o cosmopolitismo jurídico de Kant, 300 anos após seu nascimento, mostra-se também como interdisciplinar, dada a confluência aqui evidenciada entre filosofia e direito. Embora seja difícil indicar uma solução ao problema do cosmopolitismo como busca pela paz, uma tentativa de resposta se encontra na ciência do direito, sem dúvida, mas também na filosofia:

Não é de se esperar que os reis filosofem ou que os filósofos se tornem reis, mas tampouco é de se desejar, porque a posse do poder, corrompe inevitavelmente o juízo livre da razão. Mas é indispensável, para a elucidação de seus assuntos, que ambos, reis e povos reais (governando a si mesmo segundo leis de igualdade), não deixem desaparecer ou silenciar a classe dos filósofos, mas que a deixem falar publicamente e, como essa classe é incapaz, por sua natureza, de agremiações e alianças de clubes, é insuspeita de difamação mediante uma propaganda (KANT, 2020, n.p.)

Considerações finais

Ao longo do percurso proposto, cujo objetivo foi analisar a viabilidade e relevância de retornar ao projeto kantiano frente aos desafios contemporâneos, mais precisamente, aqueles que envolvem o direito internacional, destacou-se, brevemente, a transição de um cosmopolitismo forte até uma abordagem mais branda, centrada na busca por um direito internacional que estabeleça normas precisas para as relações

entre Estados. A interpretação de Habermas de À paz perpétua, sobretudo, trouxe à tona a necessidade de repensar a estrutura jurídica internacional, especialmente diante da globalização que, há algum tempo, desafia a soberania dos Estados e da ausência de normas vinculantes eficazes.

Do confronto entre as posições de Kant, Habermas e Hart, emergiram diferentes perspectivas sobre como enfrentar o problema da construção de um direito internacional robusto capaz de assegurar a paz duradoura. Enquanto Kant apontava para a necessidade de uma convenção internacional, Habermas propôs soluções mais contundentes, incluindo a criação de forças supranacionais. Hart, por sua vez, evidenciou as fragilidades estruturais do direito internacional, especialmente na ausência de normas secundárias.

Em última análise, a complexidade do tema mostrou a possibilidade de abordá-lo de maneira interdisciplinar, buscando embasamento tanto na filosofia quanto na ciência do direito. Ao mesmo tempo, mostrou-se a atualidade do referencial teórico primário, mesmo os problemas hodiernos não sendo idênticos aos de três séculos atrás, pois pensar um projeto de paz tem sido uma constante. A ausência de uma resposta taxativa, no entanto, não invalida a importância do diálogo entre essas disciplinas na busca por alternativas que resguardecam a soberania dos Estados, promovam a paz e garantam a efetividade de um direito internacional robusto. A busca por um projeto de paz perpétua não é apenas um exercício teórico fundado em uma filosofia transcendental, mas uma exigência prática e urgente para o século XXI. A colaboração entre filósofos e juristas, nesse cenário, como sugeriu Kant em mais de uma ocasião, torna-se crucial para superar impasses e estabelecer as bases de um possível sistema jurídico internacional.

Referências

ACOSTA, Emiliano. *Racionalização da natureza: cosmopolitismo kantiano ou uma predisposição natural?* Studia kantiana, v. 14, n. 21, 2016, p. 55-76.

DUQUE, Félix. *Natura daedala rerum*. De la inquietante defensa kantiana de la máquina de la guerra. In: ARAMAYO, Roberto R.; MUGUERZA, Javier; ROLDÁN, Concha (eds.). *La paz y el ideal cosmopolita de la ilustración. A propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua de Kant*. Madrid: Tecnos, 1996, p. 191-215.

FELDHAUS, Charles. *Cosmopolitismo em Habermas: com Kant para além de Kant*. Ethic@, Florianópolis, v. 19, n. 2, 2020, p. 280-299. DOI: <http://dx.doi.org/10.5007/1677-2954.2020v19n2p280>.

HABERMAS, Jürgen. *A ideia kantiana de paz perpétua – à distância histórica de 200 anos*. In: HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 185-227.

HART, Herbert. *O conceito de direito*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KANT, Immanuel. *À paz perpetua: um projeto filosófico*. Petrópolis: Vozes, 2020. E-book. Disponível em: <https://plataforma.bvirtual.com.br>. Acesso em: 07dez2023.

KANT, Immanuel. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. 3ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.


KANT, Immanuel. *Metafísica dos costumes*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013.

KLEIN, Joel T. *O cosmopolitismo jurídico de Kant*. Ethic@, Florianópolis, v. 19, n. 2, 2020, p. 209-249. DOI: <http://dx.doi.org/10.5007/1677-2954.2020v19n2p209>.

(Submissão: 15/12/23. Aceite: 17/01/24)

**A história da substituição da metafísica,
contada pela Crítica da Razão Pura: uma
resposta à pergunta "É possível usar a
filosofia kantiana para pensar e resolver
os desafios da humanidade em 2024"?**

**The story of the replacement of
metaphysics, told by the Critique of
Pure Reason: an answer to the question
"Is it possible to use Kantian philosophy
to think about and solve humanity's
challenges in 2024"?**

 10.21680/1983-2109.2024v31n64ID33055

Lucas Ribeiro Vollet

(UFSC)

luvollet@gmail.com

Resumo: A transição do modelo metafísico de produção de conhecimento sobre a necessidade, para o modelo científico

moderno, exigia uma investigação filosófica dos seus fundamentos, que Kant forneceu nas últimas décadas do século XVIII. Séculos depois, a análise dessa fina operação ainda desvenda perspectivas de nossa auto-compreensão como seres capazes de representar a solubilidade dos problemas sobre a verdade em uma unidade cognoscível. Muito antes de abrir o debate sobre as condições cognitivas técnicas e formais (na ciência cognitiva e na semântica moderna), Kant mostrou a capacidade reflexiva do humano para representar essas condições transcendentalmente como um problema que não é indecível para si mesmo. Pela clareza sobre o problema originário e pelo alcance de sua leitura das consequências desse problema, Kant ainda é o marco zero de uma problematização do humano como o ser cuja presença no mundo estabelece os parâmetros para o possível e o necessário – uma discussão que pervade as ciências humanas e naturais, e que será de utilidade fundamental para o debate que tende a se intensificar nos próximos anos sobre a inteligência artificial.

Palavras-chave: *Kant, Critique of Pure Reason, Transcendental Philosophy*

Abstract The transition from the metaphysical model of knowledge production about necessary truth to the modern scientific model required a philosophical investigation of its foundations, which Kant undertook in the last decades of the 18th century. Centuries later, the analysis of this fine operation still reveals perspectives of our self-understanding as beings capable of representing the solvability of problems about truth in a knowable unity. Long before he opened the debate on technical and formal conditions of knowledge (in cognitive science and modern semantics), Kant showed the reflexive capacity of human beings to represent these conditions transcendently as a problem that is not undecidable for itself. Because of the clarity of the original problem and the scope of his reading of the consequences of that problem, Kant remains ground zero for a problematization of human being as the being whose presence in the world sets the parameters for what is possible and what is necessary – a discussion that permeates the human and natural sciences and will be of fundamental use to the debate over artificial intelligence, which will tend to intensify in the years ahead.

Keywords: *Kant, Critique of Pure Reason, Transcendental Philosophy*

A tese da Crítica da Razão Pura: o fim e renascimento de uma metafísica compatível com os modelos científicos modernos

Nestes trezentos anos após o nascimento de Kant, sua doutrina canônica permanece disponível no mercado filosófico como um pródigo centro de possíveis interpretações do papel da razão pura para justificar reivindicações de conhecimento. No entanto, não é fácil dizer se o autor conseguiu abastecer o mundo europeu com um novo paradigma de racionalidade que prescindisse das deficiências e limitações da metafísica e conservasse as suas virtudes, nomeadamente, a capacidade de fundamentar o nosso conhecimento noumenal, sobretudo o conhecimento científico independente da experiência. Para ser justo, o autor terminou sua vida sem motivos para acreditar que não teve sucesso. Kant apresenta seu argumento para a representação bem-sucedida de julgamentos empíricos não falíveis (juízos a priori e sintéticos) em uma estratégia para provar nosso direito de possuir a estrutura conceitual que ancora nosso conhecimento de conexões empíricas, argumentando que sem essa representação, faltaria qualquer parâmetro objetivo para reconhecer a correção intuitiva de nossos julgamentos (KrV B141). São necessárias categorias que prescrevam leis a priori aos fenômenos (KrV B 164)

Essa estratégia argumentativa é usada novamente por Kant em conjunto com a questão do sentido interno, em (KrV B 246-7): “quando algo acontece realmente, tem de ser um juízo empírico, (...) que pressuponha outro fenômeno, a que sucede necessariamente ou segundo uma regra”.

Existem várias nuances controversas nesse argumento, por exemplo, a questão do local específico de seu estudo - se psicologia cognitiva ou idealismo fenomenológico, etc. - mas,

em geral, seu núcleo pode ser resumido pela tese de que temos a capacidade de ordenar espontaneamente representações e também vincular as representações a essas regras de ordenação.

Essa estratégia não ocorre sozinha na Crítica da Razão Pura. Coordena-se com pelo menos quatro teses: as duas primeiras são a revolução copernicana na filosofia (KrV B xxii) e o idealismo transcendental, ou seja, as teses de que nosso conhecimento das coisas externas é meramente fenomenal e, portanto, depende das condições de representação do sujeito, que se torna o centro de perspectiva para uma Inquirição do conhecimento. As duas últimas teses são as teses transcendental e crítica, que afirmam que todo conhecimento que vai além das condições idealizadas pelas formas do sujeito são violações dialéticas e dogmáticas das condições intuitivas de representação. A Tese Transcendental é a base para a resistência de Kant às violações dialéticas. A Tese Crítica é a base de sua resistência ao dogmatismo. Todas essas teses formam um novo ângulo de defesa filosófica contra o ceticismo baseado no enriquecimento do empirismo clássico por condições de representação a priori e normativas ².

² Ainda outras estratégias foram usadas por Kant para tornar essa prova conclusiva. Somente na Analítica Transcendental, Kant argumentou longamente contra o céptico na Dedução das Categorias e contra o Idealismo empírico na Refutação do Idealismo, onde ele defende que “mesmo a nossa experiência interna, indubitável para Descartes, só é possível mediante pressuposição da experiência externa” (KrV A 492/ B 521). O autor conduz ainda uma investigação preliminar das anfibiologias dos conceitos de reflexão, onde acusa Leibniz de sensualizar os conceitos do entendimento e “elaborar um pretenso sistema de conhecimento intelectual, que propunha determinar seu objeto sem intervenção dos sentidos” (KrV A 271/ B 327). A dialética transcendental, prometendo estudar o conceito transcendental de razão, “que é apenas o conceito da totalidade das condições relativamente a um condicionado dado” (KrV A 323/ B 379), também contribui para a estratégia de demonstrar os usos ilícitos desse conceito, quando a razão anseia dar a essa totalidade, ou ao incondicionado, um objeto puramente intelectual, sem possibilidade de prova empírica. O autor amplia o escopo de análise dos erros que pertencem estruturalmente à razão pura e reforça a necessidade de uma

De qualquer forma, toda a solução pode ser rastreada até o extenso trabalho de Kant para decifrar o mistério da faculdade do juízo e a capacidade humana de representar suas regras por meio de um sistema. A obra do filósofo representa um dos fatos fundamentais da constituição humana, a saber, sua capacidade de idealizar sua representação do mundo por meio das formas e normas, sem o apego ideológico dessa concepção a uma imagem dogmática e supra-sensível da inteligência humana. Essa tese tem sido chamada de Idealismo Transcendental desde a primeira Crítica, e seu traço característico é o deslocamento (chamado “copernicano”) do foco do objeto para a faculdade humana que idealiza a unidade da representação do objeto em uma síntese, chamada apercepção: “algo sob o qual toda intuição deve estar para se tornar um objeto para mim”. (KrV B138).

O idealismo transcendental, em sua essência, fornece uma justificativa a priori da verdade dos juízos sintéticos por meio das condições normativas fornecidas pelo quadro que ancora a aplicação do juízo à experiência possível – condições formais conceituais e intuitivas – o que culmina em uma Doutrina do Método, no final da obra. Assim Kant fecha seu argumento. Todo o trabalho da Analítica Transcendental, assim, se converte organicamente – no final da Crítica – em uma exposição do método matemático e um especulativo, que deve se reservar a oferecer uma heurística. No primeiro, as definições “nunca podem ser falsas”, porque “o objeto que a matemática pensa, representa-o também a priori na intuição” (KrV A 730/ B 758). O segundo representa um método empírico, que, não tendo o mesmo benefício que a matemática na representação da concordância do objeto com o conceito,

orientação crítica e não dogmática: “a totalidade absoluta dos fenômenos é apenas uma ideia, pois como não podemos nunca realizar em uma imagem algo semelhante, permanece um problema sem solução” (KrV A 328 / B 384).

exige a concepção de uma linha temporal de especulação onde as evidências e intuições guiam o juízo à evitar a falsidade:

opiniões e juízos prováveis acerca do que convém às coisas podem apenas apresentar-se como princípios de explicação do que é realmente dado ou como conseqüências que derivam, segundo leis empíricas, do que serve de fundamento como real, isto é, unicamente na série dos fenômenos da experiência (KrV A 776 / B 804).

Esse caminho permite que Kant realize o desfecho de seu argumento voltando à metafísica, embora já em um formato cauteloso:

a metafísica, tanto da natureza como dos costumes, e sobretudo a crítica de uma razão que se arrisca a voar com suas próprias asas, crítica que a precede [a metafísica] de modo propedêutico, constituem por si sós, propriamente, aquilo que podemos chamar, em sentido autêntico, de filosofia” (KrV A 850/ B 878).

A ciência empírica é assim alçada à condição racional, sem precisar ter sua ambição à certeza apodítica sacrificada ou jogada no mesmo cesto que em que o cético empurrou a metafísica escolástica

4. As dificuldades em aceitar o sucesso dos argumentos da Crítica da Razão Pura

Se os argumentos de Kant pareciam tão decisivos, porém, é preciso voltar à questão de por que sua filosofia sempre produziu mais dúvidas e problemas do que certezas e consensos. E a resposta mais curta é que o autor condicionou seu sucesso a uma série de estratégias de mediação desafiadoras, como entre empirismo e racionalismo, realismo e idealismo, um fundacionalismo cognitivo que está vinculado aos fenômenos da experiência e, portanto, não pode

apresentar o significado de proposições modais – como juízos problemáticos e apodícticos – através de sua prova ou sua verdade. Segundo a Revolução Copernicana na Filosofia, consubstanciada no final da Dedução Transcendental, onde “os conceitos tornam a experiência possível” (KrV B 167), até a objetividade das representações gravita condições subjetivas, em uma mistura de condições materiais e formais, que, ao invés de satisfazer ambos os lados, só pode favorecer a insatisfação mútua de objetivistas e subjetivistas. Por último, o autor se perde em uma descrição ambivalente de metafísica, sem coragem para descartá-la completamente, e assumindo assim uma versão prática e crítica de seu potencial totalizador. Agradar a todos os lados pode não ser a melhor estratégia ao lidar com polos radicais para quem a reconciliação significa a perda de sua identidade. Em filosofia, há muito ceticismo possível no realismo empírico de Kant para que ele ganhe o voto fundacionalista; e a parte idealista do projeto de Kant ocupa um espaço que dificilmente pode ser compartilhado com um realista inveterado.

Além disso, os exemplos de categorias e intuições puras elencados por Kant não se traduzem em verdades históricas imutáveis. Kant defendeu com devoção que sua tabela de categorias e formas intuitivas está completa, embora muitos dos juízos derivados dessa tabela e intuição-formal tenham encontrado fortes concorrentes em geometrias não euclidianas e tenham sido até mesmo substituídos por leis científicas com maior poder preditivo e explicativo. Embora seja justo debater se as proposições da teoria da gravitação de Newton devem ser abandonadas após as proposições da teoria da relatividade ou podem ser mantidas em uso como algum paradigma instrumental alternativo, isso não é discutível do ponto de vista de sua natureza proposicional. Quando se trata do problema de sua verdade ou falsidade – isto é, quanto à sua garantia de asserção (faculdade de juízo) – as proposições de ambas as teorias não podem coexistir no mesmo sistema

conceitual. Se aceitarmos a tese de Kant mais esses resultados da história da matemática e da física teórica, devemos aceitar interpretações falibilistas de julgamentos necessários e interpretações empiricamente revisáveis de julgamentos a priori, que pareceriam duas abominações lógicas na época de Kant – e ainda hoje só poderiam ser aceitos sob pressupostos que estão em grande desacordo com os cânones clássicos que mantêm o estudo da lógica em um estado de estabilidade mínima para ser ensinado em livros didáticos.

Diante de tudo isso, a primeira dúvida se inverte. A curiosidade muda para outro ângulo: como é possível que a doutrina de Kant ainda seja estudada, e com tanta persistência, dada a evidente falsidade de algumas de suas afirmações mais fundamentais? Nossa resposta é que o fracasso de Kant fornece uma meta-descrição de uma limitação do entendimento. Ela revela uma condição da própria ciência ocidental, a saber, que ela pode advogar proposições necessárias sobre fatos apenas com a condição de não questionar o parâmetro de ancoragem conceitual usado como estrutura para representar essa afirmação como verdade. Para representar a expressão lógica desse conhecimento, ele precisa de parâmetros que não pode questionar. Além disso, o autor complementou a parte analítica de sua obra com um formidável sistema metafilosófico para descrever uma imagem da arena de antigos conflitos filosóficos entre proposições antinômicas. A Dialética Transcendental promete dar uma descrição de vários conflitos da razão consigo mesma, bem como revelar o gatilho que revive essa dialética de tempos em tempos como uma condição da própria razão pura e sua meta de gerar conhecimento sobre o incondicionado – apesar de sua limitação a dar uma intuição a esse conhecimento.

Numa introdução para estudantes e interessados na verdadeira revolução iniciada por Kant e na riqueza de

caminhos abertos pela Crítica da Razão Pura, é preciso focar nessa mudança de paradigma que estabeleceu a ciência moderna não como um mero instrumento técnico com funções práticas e respostas tecnológicas, úteis, porém incapazes de realizar as mesmas façanhas que a metafísica e a teologia em sua missão de reconciliar todos os fragmentos de conhecimento em uma visão unificada e supra-sensível da verdade. A ciência moderna, graças ao esforço do trabalho de Kant, também poderia ser vista como um corpo de conhecimento centrado na capacidade humana de encontrar soluções para os problemas proposicionais que ela coloca, de modo que o discurso científico é antes de tudo o resultado dos parâmetros de verdade e falsidade que nós humanos podemos aperceptivamente gerar – como um conjunto de categorias – e sistematizar através do uso prático e heurístico da razão.

5. Considerações finais

Agora é preciso falar dos desafios que Kant nos legou. Como podemos ver, pode-se dizer que Kant programou a direção geral para o desenvolvimento dessas questões, levantando para nós a forma que deve assumir uma teoria – uma teoria do homem ou máquina? instrumental ou antropológico? - sobre a solubilidade da questão da legitimidade e soberania da razão pura. Essa questão está presente no debate moderno, sob diversos ângulos. A tradição filosófica europeia, ou o pós-resíduo dessa tradição, presente na comunidade filosófica global contemporânea, incapaz de superar a necessidade de legitimação da autoridade racional, deve desenvolver explicações para a autolegitimação dos seres humanos como aqueles para os quais a questão da "verdade" surge sempre ao lado da questão da representação e, portanto, 1. não pode representar sem julgar, isto é, teorizar a verdade formulando técnicas pré-semânticas de construir as bases esquemáticas de emparelhamento entre sentenças e suas

instâncias (na forma de confirmação, asserção justificada, etc.); e 2. está, portanto, condenado a criar seus próprios parâmetros para julgar asserções bem-sucedidas (representando a unidade da matéria representativa em uma autoconsciência aperceptiva).

O objetivo é, em outras palavras, responder a estas questões: como podem os seres humanos idealizar as condições de representação de um problema sobre a verdade de proposições não empíricas que – apesar de não poder apelar à percepção e outras sínteses inferiores – não é indecível (obscuro, esquecido) para eles mesmos? O autor não tinha os recursos técnicos dos semânticos modernos – construídos pela lógica-matemática do século XIX-XX - para desenvolver suplementações técnicas à análise da cognição e das possibilidades de estimar a compatibilidade entre representações conceituais e intuitivas. Nem surge, em seu cânon, questões mais técnicas relacionadas à faixa etária ou competência operatória pertinentes a seres humanos capazes de representações de segunda ordem e aprendizado de lógicas não-clássicas. Mas ele tinha a clareza sobre a base filosófica do problema: como dar unidade às representações em uma síntese que possa produzir o princípio de espelhamento que torna o mundo exterior reconhecível para o homem – isto é, que converte a matéria abastecida pela recepção sensível em um conglomerado ordenado em uma consciência.

Antes que isso se tornasse uma questão técnica na ciência cognitiva e na semântica moderna, a filosofia transcendental de Kant abre um estudo sobre as narrativas de autenticidade, de autoconhecimento e de superação de dogmas que a história da ciência moderna tem de contar para compreender a si mesma como centro paradigmático da produção de princípios de síntese que permitem à natureza assumir um formato cognoscível. Como seria de esperar, isso também questiona a reivindicação de autenticidade da ciência

moderna, levantando a suspeita de que ela seja a última expressão de um telos fundamentalmente técnico e uma racionalidade puramente instrumental. Kant não pode ser visto como responsável direto pelas últimas suspeitas; mas é, no mínimo, o catalisador de um debate que abre oportunidades a elas.

Outros desafios podem ser observados, mas somente se tivermos clareza sobre as pré-condições dos projetos técnicos da semântica-ciência cognitiva. Se as representações da verdade (teorias da verdade ou regras de julgamento) proliferarem em versões competidoras como algoritmos concorrentes de computação, não seremos capazes de manter uma expressão estável dos parâmetros racionais que tomamos emprestado para afirmar uma visão absoluta de nossa realidade histórica cultural e individual. Na ausência de uma resposta psicológica ou natural, uma validação ideológica e alguma meta-imagem moral do ser humano espelhando-se em círculos hermenêuticos e "narrativas" antropomórfico-semióticas parece ser tudo o que resta. Seríamos então forçados a narrativas místicas ou fetichizadas sobre nós mesmos, o que é absolutamente indesejável.

Assim, enfrentamos dois perigos, que continuarão presentes nos anos que seguem: o relativismo algorítmico, que reduz a verdade a uma versão calculável arbitrária; e o historicismo hermenêutico-circular, que toma como absoluto o parâmetro antropomórfico de cada época, pois além do humano só há mais do humano. Para evitar essas opções, devemos adotar uma atitude diferente, se não quisermos que a pergunta sobre a verdade seja perdida e obscurecida em uma automatização da escolha de versões, criando um filtro hermenêutico tão frouxo que favorece o que há de mais baixo a entrar entre as possibilidades no debate público. Podemos ser céticos e falibilistas sobre a base última das idealizações humanas sem negar que elas são racionais e refletem uma

estrutura de ancoragem para filtrar uma concepção estável da verdade que (embora seja antropomorfizada e costurada no tecido mediador de nossas categorias e linguagem) é inegociável e, portanto, apresenta uma visão última da autoconsciência humana em cada uma de suas fases históricas. Kant é um autor decisivo para aprofundar um debate que possa nos salvar dessas ameaças.

Do ponto de vista do método, Kant demonstra que qualquer estratégia para guiar a busca pela verdade – e a distinção da falsidade – depende da forma como a “verdade” é representada como um problema solúvel e não uma obscuridade técnica, dogmática e unilateral. Essa característica da obra kantiana a levou a desafiar a tradição intelectual da Europa a se reinventar a partir de uma noção de verdade e necessidade (essência) idealizada pelo homem que faz a pergunta, de modo que a ideia-eidos não era mais compreendida dogmaticamente, mas sim através de uma abordagem transcendental que promoveu uma explosão de teorias históricas e culturais sobre o surgimento e amadurecimento dos sistemas de verdade e esquemas-conceituais. Mesmo quando chegou à tradição analítica anglo-americana, com muito menos influência sociológica e histórica, essa forma kantiana de perguntar sobre a verdade deu uma face nova, linguística e pragmática às questões epistemológicas tradicionais – e, por extensão, às questões metafísicas tradicionais.

Por outro lado, sua discussão transcendental abre as portas para um debate um tanto mais amplo conduzido sobre as condições antropomórficas sob as quais certas formas de conhecimento absoluto podem ser instaladas em uma era pós-metafísica. Das discussões existencialistas sobre o drama existencial dos seres que vivenciam a própria necessidade de fundamentar certezas (experiência da angústia, crise dos valores morais, morte de Deus, etc.), essa parte da discussão

transcendental – canalizada pelos herdeiros do Idealismo Alemão – abriu portas de debate que não podem ser abertas por perspectivas não transcendentais (entendidas como uma metafísica trivial, epistemologias naturalistas e semântica computacional). À medida que os debates sobre inteligência artificial se intensificam, parece-nos que um retorno a Kant é uma das melhores alternativas para continuar a discussão em um ponto em que ela já está bastante avançada e profunda.

Referências

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Morujão. Fundação Calouste Gulbenkian: Lisboa. 2013.

(Submissão: 01/07/23. Aceite: 14/01/24)

**Kant no Século XXI: A Aplicabilidade do
Cosmopolitismo aos Refugiados
Contemporâneos**

**Kant in the 21st Century: The
Applicability of Cosmopolitanism to
Contemporary Refugees**



10.21680/1983-2109.2024v31n64ID34862

Keberson Bresolin

(UFPEL)

keberon.bresolin@gmail.com

Carolina Moreira Paulsen

(UFPEL)

Resumo: o presente artigo busca expor, sucintamente, o direito cosmopolita kantiano como um princípio aplicável à situação dos refugiados no mundo atual. Para isso, primeiro será exposto o conceito de direito cosmopolita na obra *À Paz Perpétua* (1795), de Kant. Em um segundo momento, será abordada a formação do pensamento cosmopolita kantiano, como uma ideia oposta ao egoísmo, na sua cidade natal de Königsberg. Por fim, apresentaremos uma história de refúgio do mundo atual e a cotejaremos com o princípio de hospitalidade exigido pelo direito cosmopolita kantiano, para demonstrar que o tratamento dado aos refugiados, como regra geral, viola os princípios kantianos propostos na *Paz Perpétua*. A finalidade deste artigo é demonstrar que o direito cosmopolita, extraído da filosofia kantiana, pode e deve ser pensado como um princípio norteador para o tratamento dos refugiados no mundo atual, e que isso levaria a um tratamento digno e condizente com a humanidade e dignidade dos buscadores de refúgio, os cidadãos do mundo no século XXI.

Palavras-chave: *cosmopolitismo; refugiados; direito cosmopolita; hospitalidade.*

Abstract: this essay seeks to succinctly expose Kant's cosmopolitan law as a principle applicable to the situation of refugees in today's world. To do this, first the concept of cosmopolitan law will be exposed, as delineated in Kant's *To Perpetual Peace* (1795). In a second moment, the formation of Kant's cosmopolitan thought will be addressed, as an idea opposed to selfishness, in his hometown of Königsberg. Finally, we will present a history of refuge from the current world and compare it with the principle of hospitality required by Kantian cosmopolitan law, to demonstrate that the treatment given to refugees, as a general rule, violates the Kantian principles proposed in *Perpetual Peace*. The purpose of this article is to demonstrate that cosmopolitan law, extracted from Kantian philosophy, can and should be thought of as a guiding principle for the treatment of refugees in today's world, and that this would lead to a dignified treatment of the refugee, consistent with their humanity and dignity. Refugee seekers are the citizens of the world in the 21st century.

Keywords: *cosmopolitanism; refugees; cosmopolitan law; hospitality.*

Considerações Iniciais

O objetivo do presente artigo é apresentar o direito cosmopolita de Kant em conexão com histórias emblemáticas do refúgio no mundo atual. Nesse sentido, a hipótese ventilada aqui é que o direito cosmopolita kantiano, apesar de formulado em 1795, na obra *À Paz Perpétua*, e, portanto, em outro contexto histórico, apresenta princípios e diretrizes perfeitamente aplicáveis aos buscadores de refúgio no mundo atual. Alguns desses princípios, como a cláusula do non-refoulement, foram, inclusive, codificados na Convenção Relativa ao Estatuto de Refugiado de 1951.

Para atingir o objetivo proposto, iniciaremos com uma breve digressão sobre o pensamento cosmopolita de Kant e a sua definição do direito cosmopolita. Em um segundo momento, buscaremos expor a gênese do pensamento cosmopolita de Kant na sua cidade de origem, Königsberg, e uma história de refúgio do mundo atual, mostrando como os princípios kantianos de hospitalidade e cosmopolitismo, concebidos no século XVIII, por uma pessoa que nunca saiu de sua cidade natal, continuam atuais para os viajantes do século XXI.

Com isso, esperamos demonstrar a permanência e relevância do pensamento de Kant nos dias de hoje. As contribuições desse grande pensador foram amplas e variadas, fazendo a humanidade avançar nos mais diversos campos do pensamento humano, mas é na obra *À Paz Perpétua* que visualizamos talvez o mais ambicioso plano do professor de Königsberg. Para ele, garantir acolhida hospitaleira aos refugiados é parte fundamental do processo que levará à concretização da paz duradoura. Esse artigo não deixa de ser, por isso, uma homenagem à Kant e a todos os refugiados do mundo atual. Se quisermos levar a sério um projeto de paz, é

preciso respeitar o direito cosmopolita e garantir o acolhimento para aqueles que fogem de guerras e perseguições.

2. O direito cosmopolita

O direito cosmopolita é o direito público dos seres humanos, categoria inovadora da doutrina do direito kantiana, sendo apresentado na Paz Perpétua (1795) como uma limitação: “o direito cosmopolita deve ser limitado às condições da hospitalidade universal” (ZeF, AA 08: 357). É um direito atinente aos seres humanos que buscam estabelecer algum tipo de interação fora de seu Estado de origem. Essas interações podem abranger uma plêiade de ofertas comerciais ou comunicacionais ou, ainda, a busca de refúgio junto ao Estado e comunidades que ali vivem. Nesse nível do direito público, Kant está preocupado com os seres humanos enquanto “habitantes da Terra” (HUBER, 2020, p. 15). O sujeito ativo do direito cosmopolita é o ser humano em deslocamento pelo planeta, mas algumas prerrogativas do Estado e dos povos locais também são reguladas. Kant formulou esse direito a partir de alguns fatos irrefutáveis: os seres humanos compartilham o espaço da Terra, espaço esse que é limitado e inevitavelmente levará à interação de uns com os outros pelos mais variados motivos; essas interações acarretam a possibilidade de ação recíproca e influência na esfera jurídica do outro e, a partir do momento que essa interferência é possível, deve haver uma regulação pelo direito.

Os pontos de partida de Kant para formular o direito cosmopolita são a comunhão originária da Terra e a influência recíproca a que estão sujeitas as pessoas, por ser ela esférica. Como consectário, as pessoas devem utilizar o seu lugar sobre a Terra segundo leis jurídicas, tolerando-se mutuamente uns aos outros e abstando-se de tratar como um inimigo o ser humano em deslocamento. Dessa maneira, afirma Kant,

“partes distantes do mundo entram pacificamente em relações umas com as outras, que em última instância tornam-se públicas e legais e assim o gênero humano pode se aproximar finalmente de uma constituição cosmopolita” (ZeF, AA 08: 358).

À primeira vista, o direito cosmopolita tem um escopo restrito: o modesto direito à hospitalidade, consubstanciado no direito de visita, de apresentar-se e tentar fazer contato com pessoas e Estados em outras partes do mundo. Os povos visitados têm a prerrogativa de negar o pedido, desde que o façam sem violência e não coloquem a vida do viajante em risco. Assim, o conceito de hospitalidade é nuclear para a correta apreensão do significado da proposição kantiana. E hospitalidade é assim definida por Kant: “hospitalidade significa o direito de um estrangeiro, por ocasião de sua chegada ao solo de outro, de não ser tratado de maneira hostil” (ZeF, AA 08: 358).

Trata-se de um ramo do direito que regula, primacialmente, relações que se dão nas fronteiras dos Estados, definindo princípios que devem nortear o tratamento das pessoas que se deslocam de seus Estados de origem por variados motivos. Kant discorre sobre o significado da hospitalidade para o viajante e os habitantes locais: “o direito à hospitalidade, isto é, a autorização dos estrangeiros recém-chegados, não se estende, contudo, para além das condições de possibilidade de tentar um intercuro com os velhos habitantes” (ZeF, AA 08: 358). O princípio da hospitalidade, que norteia o direito cosmopolita, outorga ao viajante o direito de visitar outras terras e fazer suas ofertas de comércio e cooperação sem ser tratado com hostilidade. Não se trata, aqui, de um direito absoluto: Kant adiciona que o estrangeiro pode ser mandado embora, desde que isso não ocasione a sua ruína (ZeF, AA 08: 358).

Os Estados, portanto, conservam certa margem de discricionariedade para definir suas políticas migratórias, desde que respeitem o cerne do direito cosmopolita. Essa margem de discricionariedade é drasticamente reduzida quando a vida ou integridade do viajante está em perigo, pois nesse caso o Estado não pode negar-lhe guarida e deverá garantir-lhe um porto seguro até que cesse o perigo (ZeF, AA 08: 358).

Desse modo, o direito cosmopolita não abarca o direito a tornar-se um membro da sociedade do país de hospedagem. O visitante pode até mesmo ser expulso, desde que isso não ameace a sua vida, mas ele tem o direito de visitar todas as regiões da Terra e tentar estabelecer um intercuro amigável com os habitantes locais.

A partir da realidade de que os seres humanos dividem o planeta e sua inclinação social os impulsiona a buscar objetivos cosmopolitas, emerge o conceito do direito cosmopolita como um mecanismo de regulação dessas ações. Segundo Kant, onde existir a possibilidade de interferência nas liberdades individuais, deve haver uma regulação jurídica. Enquanto Kant apresenta o direito cosmopolita como uma restrição relacionada à hospitalidade universal, ele também o define como um direito que, em determinadas situações, se estende muito além dessa limitação. Além de criticar o colonialismo das potências europeias no trato com o estrangeiro, Kant cuidou para que o viajante cuja vida esteja em perigo tenha direito a um local seguro (ZeF, AA 08: 359). São, portanto, os viajantes, descobridores, comerciantes, pesquisadores, mas também os seres humanos vítimas de guerras e perseguições, que têm o direito a serem bem recebidos ao fazer suas ofertas a outras sociedades. No primeiro caso, a oferta é voluntária e os habitantes locais podem rejeitá-la, desde que o façam com respeito pela pessoa do viajante: ela é fruto da sociabilidade e liberdade de escolha.

No segundo caso, a oferta não é voluntária, tampouco fruto do exercício da liberdade de escolha: o viajante vê-se nessa situação para salvar sua vida. A sociedade receptora, nesse caso, não pode negar a estadia, na condição de visitante, até que cessem as circunstâncias ameaçadoras. A diferença de tratamento entre as duas ofertas ocorre devido à sua distinta natureza: no caso dos náufragos, refugiados ou solicitantes de asilo foi a insociabilidade dos seres humanos, as guerras, as perseguições étnicas e ideológicas que minaram a liberdade do solicitante, obrigando-o a buscar refúgio em outro ponto da Terra. Os Estados republicanos e amantes da paz devem oferecer-lhe hospitalidade e um lugar seguro, não o tratando como inimigo. A oferta aqui não é voluntária, pois não é uma livre escolha do agente. Na verdade, não há propriamente uma oferta, mas uma súplica, baseada no direito de todo ser humano a conservar sua vida e sua liberdade. Por isso, nesse caso, o solicitante de abrigo não pode ser enviado de volta ao país de origem até que cessem as condições que o levaram a buscar refúgio, tampouco para terceiros países que não ofereçam garantias de segurança.

Por conseguinte, além de reger as interações livres e amigáveis entre os povos, o direito cosmopolita é também aplicável às situações de deslocamentos forçados, quando a vida ou integridade do viajante está em risco. Se os seres humanos têm o direito a não serem tratados como inimigos quando buscam interagir para o livre intercâmbio e comércio, com ainda mais razão não devem ser hostilizados quando deixam seus países de origem para fugir de guerras, calamidades ou perseguições. Trata-se aqui do que Niesen chama de aspecto humanitário do direito cosmopolita. Não há preocupação com anacronismos ao propor que os imigrantes contemporâneos, particularmente os refugiados, possam se beneficiar do conceito proposto por Kant. Isso se justifica pelo fato de que Kant formulou suas ideias em um contexto

histórico marcado por migrações em massa devido a conflitos políticos (NIESEN, 2022, p. 27).

O direito cosmopolita engloba o direito à existência em algum lugar da Terra (e que essa existência possa ser reconhecida), ao uso desse lugar de acordo com o direito e o direito de circular pela Terra para exercer a sociabilidade e fazer ofertas de comércio e cooperação. No seu aspecto humanitário, significa o direito a ser acolhido em local seguro quando há risco à vida ou à integridade. É o direito das interações humanas na Terra, regulando-as, criando uma condição civil para as interações entre Estados, povos e indivíduos.

3. O cosmopolitismo de Kant na Königsberg do século XVIII

Estabelecido o conceito do direito cosmopolita, cabe conjecturar como Kant concebeu essa teoria, pois aqui é curioso notar que o filósofo provavelmente nunca saiu de sua cidade natal, Königsberg. Isso não o impediu, no entanto, de legar um notável ideal cosmopolita de seres humanos tratando-se como fins em si mesmos em todos os pontos da Terra. Trata-se de uma ideia com profundas ramificações políticas, jurídicas e morais. É justo indagar, por isso, como pode ter surgido o cosmopolitismo kantiano. Para isso, tomamos a descrição de Kühn (2002) da Königsberg do século XVIII:

Poderíamos chamar a Königsberg do século XVIII de “multicultural”, pelo menos no sentido de que era composta por muitos povos diferentes. Além de um grande contingente de lituanos e outros habitantes da região do Báltico, havia menonitas que vieram da Holanda para Königsberg no século XVI, bem como huguenotes que encontraram refúgio em Königsberg. Eles continuaram a falar francês entre si, frequentavam a sua própria igreja e tinham as suas próprias instituições e negócios. Havia muitos polacos, alguns russos,

muitas pessoas de outros países ao redor do Mar Báltico; havia uma comunidade judaica significativa e vários comerciantes holandeses e ingleses. Esses grupos mantiveram em grande parte seus próprios costumes e tradições. Embora possa não ter havido muita interação entre eles, o fato de viverem próximos uns dos outros e terem que lidar uns com os outros, pelo menos no nível empresarial, não é insignificante. Assim, Kant não precisou viajar muito para se familiarizar com os costumes das diferentes culturas. Ele cresceu em um ambiente que o familiarizou com modos de vida diferentes dos comerciantes alemães do século XVIII. Königsberg, apesar do seu relativo isolamento, era, em alguns aspectos, uma cidade cosmopolita. Em muitos aspectos, era muito menos provinciana do que uma cidade como Göttingen ou Marburg. Também era muito maior do que a maioria das cidades universitárias alemãs da época (KÜHN, 2002, p. 59).

Na Antropologia (1798), Kant descreve o modo de pensar cosmopolita como a antítese do egoísmo, consistente em não considerar nem proceder como se o mundo inteiro estivesse encerrado no próprio eu, o que ele chama de “pensar como um simples cidadão do mundo” (Anth, AA 07: 130). Esse tipo de cosmopolitismo é algo completamente distinto do estereótipo em vigor nos dias de hoje, o de um cidadão individualista de lugar nenhum, que aprecia sua independência e existência desimpedida, completamente satisfeito com a sua identidade autoproclamada, que escolhe fragmentos culturais de muitas partes do mundo e considera os mortais mais enraizados ao seu redor com condescendência (KLEINGELD, 2012, p. 24).

No entanto, o cosmopolitismo, no sentido kantiano do termo, é uma atitude de respeito, consideração, abertura e sensibilidade aos demais seres humanos, seus fins e necessidades. Significa a inclusão de todos os seres humanos nas nossas cogitações morais. Para viver esse ideal, merecendo a designação de “cosmopolita”, não é necessário viajar pelo mundo; muito pelo contrário: o cosmopolitismo como atitude moral oposta ao egoísmo não está em contradição com a permanência em um lugar. Como a própria biografia de Kant

ilustra, o compromisso com o cosmopolitismo é perfeitamente compatível com passar a vida inteira na cidade natal (KLEINGELD, 2012, p. 24).

Na Antropologia, Kant enfatiza que o conhecimento sobre o ser humano deve se dar como cidadão do mundo (Anth, AA 7:120). Kant reputava Königsberg como uma cidade ideal para a ampliação do conhecimento sobre o ser humano e o mundo, conhecimento esse que pode ser adquirido mesmo sem viajar (Anth, AA 07: 120-121).

Ser cosmopolita, portanto, significa tomar um interesse por tudo aquilo que é humano, é ser sensível em relação à sorte e ao destino dos demais cidadãos da Terra. O pensamento cosmopolita é aquele capaz de perceber e honrar a humanidade de todos, pois é preciso ser sensível à existência e circunstâncias do outro. Nesse contexto, em que seres humanos vivem em uma esfera acessível de diversos pontos, o bem-estar de todos importa. É a comunidade de seres humanos partilhando um planeta em que “nada do que é humano me é estranho”, de Terêncio (TERENCIO, 2001, p. 74).

4. Considerações finais: o cosmopolitismo kantiano para os refugiados de hoje

Diante do exposto, não há dúvidas de que o direito cosmopolita kantiano pode constituir um princípio aplicável nas relações de refúgio entre Estados e viajantes. O ideal de hospitalidade kantiano, nesse sentido, pode ser um importante norte teórico e conceitual para analisar as condutas em vigor sobre o tratamento dos refugiados, garantindo que a sua dignidade seja respeitada ao circular pela Terra em busca de abrigo e refúgio. Por isso, para finalizar, nós gostaríamos de contar uma história de refúgio do mundo atual, para ilustrar a razão por que o ideal cosmopolita kantiano deveria estar mais vivo do que nunca:

Em 2016, o meu pai lutava pelo Congo. Ele conscientizava as pessoas para protestar contra o presidente Joseph Kabila, no poder há quase 18 anos. O povo estava morrendo de fome. Vários amigos do meu pai foram presos e ninguém sabe onde estão - ou se estão mortos ou não. Cada dia a gente dormia em uma casa diferente com medo da polícia buscar o meu pai. Uma vez, uns policiais bateram na porta de um amigo dele à 1h da madrugada. Eles tinham recebido informação de que pessoas perigosas estavam na casa. Eu estava lá com meu pai e a gente pulou o muro para não nos encontrarem. Meu pai ficou com medo de algo pior acontecer comigo e me mandou ir para o Equador. Para chegar até lá, precisava passar pelo Brasil. Mas não consegui fazer a conexão do Brasil para o Equador. Para entrar no país, o meu passaporte deveria ter validade de 6 meses. E o meu documento era válido por 5 meses e 3 semanas. Dormi no aeroporto de Guarulhos por 5 dias. Nesse meio tempo, a situação do Congo piorou. Não tinham mais voos. Então fui até a Polícia Federal e pedi refúgio para ficar no Brasil. O meu pai ficou no Congo, perdi o contato com ele. Minha mãe se refugiou em Angola e o meu irmão na Turquia. O Congo é o meu país. Não tem nenhum país em que vou me sentir tão à vontade quanto na minha própria terra. Mas cada um da minha família teve que ir para um canto para fugir e se proteger. (...) Eu acho que quem vem da Europa não é tratado no Brasil do mesmo jeito que uma pessoa que foge da guerra ou de um país pobre. Algumas pessoas nos veem como um objeto ou como se a gente não valesse nada. Eu não quero que a minha filha sofra com isso. Josué Rocky, de Kinshasa (TAKASHIMA, 2021).

A trajetória de Josué Rocky ressoa como um verdadeiro cidadão do mundo, lutando desesperadamente pelo reconhecimento e tratamento humano em um canto distante do mundo. Como podemos, com coração e alma, aceitar que famílias sejam dilaceradas na sua busca angustiante por uma existência digna, longe da sombra da perseguição? Como podemos tolerar, com consciência tranquila, que um ser humano seja relegado a passar suas noites em aeroportos – ou pior, em centros de detenção – simplesmente por clamar pelo direito básico de preservar a própria vida? Segundo os princípios do direito cosmopolita de Kant, a resposta ressoa com um não firme e inequívoco. Reviver e abraçar o ideal kantiano de cosmopolitismo e hospitalidade no tratamento

dos refugiados é um passo essencial para assegurar que suas histórias reflitam a dignidade que merecem como cidadãos do mundo. Um ideal que era verdadeiro nas ruas de Königsberg no século XVIII e que clama, com ainda mais urgência e necessidade, por reconhecimento em Kinshasa, no Brasil, e em cada canto do nosso planeta no século XXI.

Referências

HUBER, Jakob. *Cosmopolitanism for Earth Dwellers: Kant on the Right to be Somewhere*. *Kantian Review*, n. 22, 1, 2020, p. 1-25.

KANT, Immanuel. *À Paz Perpétua*. Trad. Bruno Cunha. Petrópolis: Vozes, 2020.

KANT, Immanuel. *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático*. Trad. Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

KLEINGELD, Pauline. *Kant and Cosmopolitanism: the Philosophical Ideal of World Citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

KÜHN, Manfred. *Kant: A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

NIESEN, Peter. *Two Sources of Cosmopolitan Right*. Disponível em: www.academia.edu. Acesso em: 16 set 2022.


TAKASHIMA, Aline. *Uma nova chance*. UOL. 2021. Disponível em: <https://www.uol.com.br/ecoa/reportagens-especiais/a-historia-de-pessoas-refugiadas-que-recomecaram-a-vida-no-brasil/#page8>. Acesso em: 17 nov. 2023.

TERENCIO. *Comedias*. Trad. José Roman Bravo. Madrid: Cátedra, 2001.

(Submissão: 14/12/23. Aceite: 18/01/24)

O que Kant pode nos ensinar sobre tolerância

What Kant can teach us about tolerance

 10.21680/1983-2109.2024v31n64ID35176

João Daniel Dantas

UFRN e ISP (UCLouvain)
Jdanieldantas_@hotmail.com

Resumo: Neste ensaio, exploro como os princípios filosóficos de Kant podem oferecer uma abordagem que ainda hoje é relevante para lidar com discursos intolerantes. Apresento a distinção entre o uso público e o uso privado da razão para Kant, visando demonstrar que, segundo o autor, um representante público eleito democraticamente que defende ideias antidemocráticas deveria renunciar ao seu cargo. Utilizando-me do raciocínio do paradoxo da tolerância de Popper, mostro que ser intolerante com discursos antidemocráticos é uma condição necessária para uma democracia existir. Porém, a partir de um argumento parcialmente transcendental, mostro que isso não pode se aplicar a um indivíduo que acredita em um discurso antidemocrático. Ainda assim, mostro que podemos extrair considerações importantes a partir disso, a

saber: o indivíduo antidemocrático está lutando pelo seu “direito” de expressar somente seu próprio ponto de vista, enquanto o indivíduo genuinamente tolerante/democrático defende a possibilidade de vários pontos de vistas divergentes coexistirem.

Palavras-chave: : *Princípio da tolerância; Uso público da razão; Argumento transcendental.*

Abstract: : In this essay, I explore how Kant's philosophical principles can offer an approach that is still relevant today for dealing with intolerant speech. I present the distinction between the public use and the private use of reason for Kant, aiming to demonstrate that, according to the author, a democratically elected public representative who defends anti-democratic ideas should resign from his position. Using Popper's paradox of tolerance reasoning, I show that being intolerant of anti-democratic speeches is a necessary condition for a democracy to exist. However, using a partially transcendental argument, I show that this cannot apply to an individual who believes in anti-democratic speech. Still, I show that we can extract important considerations from this, namely: the undemocratic individual is fighting for his “right” to express only his own point of view, while the genuinely tolerant/democratic individual defends the possibility of multiple divergent points of view coexisting.

Keywords: *Principle of tolerance; Public use of reason; Transcendental argument.*

Introdução

Cada período da filosofia possui pensadores com uma força planetária imensa, que causam, nos filósofos de sua época, inevitavelmente, a propensão de gravitar em torno de suas ideias. Immanuel Kant (1724 – 1804) certamente foi o principal filósofo dessa magnitude no período

em que se inseriu, na filosofia moderna. Sua influência foi tanta que, mesmo hoje, passados trezentos anos de seu nascimento, ainda nos sentimos atraídos pela influência duradoura de suas ideias; e as tentativas dos pensadores contemporâneos de escaparem da órbita do “planeta kantiano” e explorarem novos horizontes filosóficos exigem esforços intelectuais comparáveis à propulsão de um foguete.

Nos últimos anos, temos visto a ascensão de discursos extremistas ganhar novamente a esfera do debate público. Posições anteriormente rechaçadas, como discursos supremacistas, nazistas e fascistas, começam a ganhar notoriedade, disfarçadas de liberdade de expressão. Como exemplo, já tivemos casos de ocupantes de cargos públicos, eleitos democraticamente, defendendo essas formas de discurso antidemocrático e se escondendo sob o escudo da tolerância irrestrita.

Já que estamos vivendo em um período em que novamente temos que encarar pessoas que defendem discursos extremistas e intolerantes, parece razoável que os defensores da democracia devam se equipar de argumentos contra as falas e pautas antidemocráticas.

Primeiramente, apresento uma reflexão a partir do conceito de uso público da razão de Kant, para defender que se um representante público, em sã consciência e eleito democraticamente, defende publicamente um discurso antidemocrático, este deve ou renunciar a seu cargo ou reconhecer sua loucura. Em um segundo momento, apresento um argumento parcialmente transcendental contra o que chamo de um cético da tolerância, alguém que está tentando dialogar e defender que o Estado deve tolerar que ele seja intolerante e pregue o fim da democracia. Neste ensaio, pretendo utilizar-me dessas reflexões a partir de Kant para defender que o limite da tolerância está justamente em não

tolerar um discurso que impossibilite um ambiente onde a tolerância possa florescer.

4. Tolerância e o uso público da razão

O conceito de tolerância tem sido objeto de análise em várias posições filosóficas. Por exemplo, *A Letter Concerning Toleration*, de John Locke, publicada em 1689, aborda a tolerância religiosa. No que diz respeito à tolerância política, o paradoxo da tolerância de Karl Popper, que aparece em seu livro *A Sociedade Aberta e Seus Inimigos* (1945), propõe-se a mostrar que uma sociedade tolerante não deve permitir a propagação do discurso intolerante. Anteriormente a Popper, já é possível delinear uma conclusão parecida, partindo-se do pensamento de Kant.

Quando se fala de tolerância surge uma confusão em relação a qual é o objeto próprio da tolerância. Isto é, o que deve ser tolerado é a expressão pessoal ou a comunicação pública dessa expressão pessoal? O'Neill (1986, p.527), seguindo Kant, defende que o objeto próprio da tolerância é a comunicação e não a expressão pessoal; logo, devemos focar na tolerância da comunicação pública. Embora essas duas estejam ligadas, a autora defende que a tolerância prioritária deve ser sobre o uso público da razão, que se expressa através da comunicação pública. Para usar um jargão da autora, a expressão pessoal e a comunicação estão ligadas de tal forma que a “[e]xpressão é parasita da comunicação” (O'NEILL, 1986, p.527, tradução nossa).

Nas palavras de Bain e Formosa: “A tolerância situa-se, portanto, entre, por um lado, a proibição de pontos de vista ofensivos e, por outro lado, a neutralidade do Estado em relação a pontos de vista divergentes” (BAIN & FORMOSA, 2020, p.171, tradução nossa). Portanto, uma vez que seja separado o uso público e o uso privado da razão, é preciso

argumentar que a posição extremista, quando expressa por um ocupante de um cargo público, não se caracteriza como um mero ponto de vista divergente que deve ser tratado como neutro pelo Estado, mas sim que é um ponto de vista ofensivo para a própria existência do Estado e que, portanto, deve ser proibido.

Para entender a posição de Kant acerca do conceito de tolerância é preciso primeiro distinguir o que o autor chama de o uso público da razão e o uso privado da razão. Em Resposta à Pergunta: Que é “Esclarecimento”?, Kant traça essa distinção com respeito à audiência às quais as diferentes formas de uso da razão se aplicam. Kant entende o uso público da razão como “aquele que qualquer homem, enquanto sábio, faz dela diante do grande público do mundo letrado” (KANT, 1985, p.104). Não à toa, Kant usa a expressão “mundo letrado” nesta passagem. Um ponto é que ele pretendia que a mídia impressa fosse a forma de divulgação do uso público da razão, e o outro é que as pessoas letradas são o público alvo a ser esclarecido, pois só “(o uso público da razão) pode realizar o esclarecimento [« Aufklärung »] entre os homens” (KANT, 1985, p.104). Atualmente, a forma de comunicação e divulgação de informação é muito mais abrangente do que somente a mídia impressa, sendo a mídia audiovisual possivelmente responsável pela maior parte do conteúdo que consumimos. Esses conteúdos são frequentemente recheados de propostas de argumentação e debates públicos.

Se o uso público da razão se direciona a uma audiência abrangente e letrada, o uso privado da razão denota o uso da razão voltado a um grupo restrito de indivíduos. Kant denomina “o uso privado aquele que o sábio pode fazer de sua razão em um certo cargo público ou função a ele confiada” (KANT, 1985, p.104). Ou seja, um indivíduo inserido em um cargo público está envolvido em duas esferas distintas de responsabilidades. Em um nível, desempenha suas funções

dentro de um contexto hierárquico, seguindo ordens e diretrizes do sistema estabelecido. Nesse nível, quando ele fala com seus pares sobre o seu trabalho, o indivíduo está exercendo o uso da razão privada. Em um outro nível, o indivíduo tem a liberdade de expressar publicamente suas opiniões, por exemplo, quando convidado para falar publicamente.

Para explicar o uso privado da razão, Kant usa, dentre outros exemplos, o exemplo de um sacerdote. O sacerdote faz o uso privado da razão quando dá seu sermão aos discípulos da Igreja sem questionar os dogmas da religião a que ele adere³. Ele é livre, na esfera pública do uso da razão, para raciocinar por conta própria sobre esses credos. No entanto, aqui entra uma reflexão importante de Kant. Pode esse sacerdote defender publicamente que sua religião é absurda e sem sentido? Sobre isso, Kant diz: “Em todo o caso, porém, pelo menos nada deve ser encontrado aí que seja contraditório com a religião interior. Pois se acreditasse encontrar esta contradição não poderia em sã consciência desempenhar sua função, teria de renunciar” (KANT, 1985, p.108). Esse ponto nos remete à situação de um político democraticamente eleito que ocupa um cargo público e que defende ideias antidemocráticas. O detentor do cargo não pode justificar sua posição com base na alegação de liberdade para se posicionar, argumentando que estava meramente expressando uma opinião no âmbito da esfera pública da razão. A contradição inerente a essa postura, em confronto com os princípios democráticos que ele supostamente representa, deveria levá-lo, por uma questão de consciência, a renunciar ao seu cargo

³ Inclusive, seria contraprodutivo, segundo Kant, se na esfera da razão privada o indivíduo questionasse constantemente suas ordens recebidas. Nas palavras de Kant: “seria muito prejudicial se um oficial, a quem seu superior deu uma ordem, quisesse pôr-se a raciocinar em voz alta no serviço a respeito da conveniência ou da utilidade dessa ordem” (KANT, 1985, p.106).

público. Este é o ponto que quero destacar ao longo deste ensaio.

Sem intenção de fazer um trocadilho, não é sem razão que o termo “razão” aparece na terminologia “o uso público da razão”. Um dos lemas que aparecem no ensaio Resposta à Pergunta: Que é “Esclarecimento”? é o de “raciocinai, tanto quanto quiserdes, e sobre o que quiserdes, mas obedecei!” (KANT, 1985, p.104). Nessa passagem se encontra o que Kant chama) da “limitação da liberdade”, isto é, o escopo das questões filosóficas é infinito. O indivíduo é livre para raciocinar sobre qualquer coisa, sem distinção, limitado somente a obedecer as normas do raciocínio correto. Seria possível dizer, com outras palavras: raciocina sobre o que quiseres, porém não incorras em falácias.

A relação entre o exercício da razão e a esfera política reside na capacidade de, através do raciocínio, estabelecer leis morais fundamentais e, conseqüentemente, normas políticas. Kant enfatiza que a razão pura desempenha um papel crucial na formulação dessas leis, proporcionando um alicerce sólido para a construção de um sistema ético e político coeso. Esse vínculo intrínseco entre a razão e a política destaca a importância de fundamentar as decisões políticas em princípios morais universais, que emanam do exercício reflexivo da razão.

Kant popularizou uma forma de argumentação nomeada de argumentos transcendentais, uma abordagem que busca investigar as condições necessárias para a possibilidade de conhecimento e experiência, transcendendo os limites da mera observação empírica. Portanto, o objetivo dos argumentos transcendentais está intrinsecamente ligado ao projeto kantiano de fundamentar o conhecimento sintético

a priori⁴. Os juízos sintéticos são aqueles cujo predicado está fora do conceito do sujeito; já os analíticos são aqueles em que o conceito do sujeito contém o predicado. O conhecimento de uma proposição é a posteriori, se for derivado da experiência sensorial, e a priori, se for independente dos sentidos.

Podemos extrair disso que sintético ou analítico dizem respeito à forma da proposição, enquanto que a priori e a posteriori são relativos à aquisição dessa proposição. Considere a seguinte versão do Cogito de Descartes: “Se eu penso, então existo”. Do ponto de vista gramatical, o predicado “existe” está fora do conceito do sujeito, “aquilo que pensa”, portanto é um juízo sintético. Em outras palavras, a existência do “eu” não está contida no conceito de pensar, isto é, algo novo está sendo adicionado ao conceito de pensar. No entanto, o argumento do Cogito de Descartes mostra a priori a certeza dessa proposição. Inclusive, é uma parte essencial de seus passos argumentativos questionar o conhecimento que adquirimos a partir dos sentidos. Logo, se o argumento transcendental estiver correto, pode-se concluir que pensar é uma condição necessária para a possibilidade do conhecimento de que eu existo.

Sacks (2006) propõe uma descrição comumente aceita de como os argumentos transcendentais são formulados:

Existe um consenso comum, pelo menos em termos gerais, sobre o que os argumentos transcendentais pretendem fazer: eles partem de premissas que são tão rudimentares e indiscutíveis que o interlocutor, e especificamente o cético, não pode deixar de aceitá-las, então, por uma série de

⁴ No segundo prefácio da *Crítica da Razão Pura*, Kant descreve seu projeto de metafísica dizendo “No que diz respeito à primeira parte da metafísica, em que ela se ocupa de conceitos a priori para os quais podem ser dados na experiência os objetos correspondentes, essa tentativa é tão bem-sucedida quanto poderíamos esperar e promete à metafísica o caminho seguro de uma ciência.”(KANT,2018, BXIX).

movimentos válidos, eles produzem uma conclusão que é precisamente do tipo que o cético questionou. Assim, o cético deve admitir que a possibilidade cética acaba por ser incompatível com outros compromissos que o cético não pode deixar de sustentar (SACKS, 2006, p.439–440, tradução nossa).

Ou seja, a formulação de um argumento transcendental é levantada em uma espécie de diálogo com um cético. Os argumentos transcendentais têm a forma “X é uma condição necessária para a possibilidade de Y”, em que Y é uma verdade indiscutível e X é a posição posta em questão pelo cético.

Ora, do ponto de vista do Estado democrático, faz sentido defender que, para a própria democracia existir, ela precisa ser intolerante com discursos antidemocráticos. Um argumento transcendental, portanto, mostra que é uma condição necessária para a possibilidade da existência da democracia que esta seja intolerante com ideologias antidemocráticas. Analogamente, para um organismo sobreviver, este deve combater aquilo que possa lhe destruir por dentro. Para além disso, eu quero discutir não só o caso da perspectiva abrangente, que engloba o mecanismo completo de um Estado democrático, mas também o caso do que fazer quando tentamos dialogar com um indivíduo que se autointitula antidemocrático.

5. O Paradoxo da tolerância

Dado o que foi exposto, acabo por chegar a uma conclusão similar à de Popper sobre os limites da democracia. Os limites da democracia são justamente o de não tolerar uma intolerância que possa minar a própria existência de uma sociedade democrática. Em uma famosa nota de rodapé, Popper escreve:

Menos conhecido é o paradoxo da tolerância: a tolerância ilimitada pode levar ao desaparecimento da tolerância. Se estendermos a tolerância ilimitada até àqueles que são intolerantes; se não estivermos preparados para defender uma sociedade tolerante contra os ataques dos intolerantes, o resultado será a destruição dos tolerantes e, com eles, da tolerância. — Nesta formulação, não quero implicar, por exemplo, que devamos sempre suprimir a manifestação de filosofias intolerantes; enquanto pudermos contrapor a elas a argumentação racional e mantê-las controladas pela opinião pública, a supressão seria por certo pouquíssimo sábia. Mas deveríamos proclamar o direito de suprimi-las, se necessário mesmo pela força, pois bem pode suceder que não estejam preparadas para se opor a nós no terreno dos argumentos racionais e sim que, ao contrário, comecem por denunciar qualquer argumentação; assim, podem proibir a seus adeptos, por exemplo, que deem ouvidos aos argumentos racionais por serem enganosos, ensinando-os a responder aos argumentos por meio de punhos e pistolas. Deveremos então reclamar, em nome da tolerância, o direito de não tolerar os intolerantes. Deveremos exigir que todo movimento que pregue a intolerância fique à margem da lei e que se considere criminosa qualquer incitação à intolerância e à perseguição, do mesmo modo que no caso da incitação ao homicídio, ao sequestro de crianças ou à revivescência do tráfico de escravos (POPPER, 1974, p.289–290).

A citação de Popper ganha uma conotação arrepiante e quase profética quando comparada com a situação atual brasileira. O que fazer quando lidamos com uma figura pública que incentiva seus seguidores a negar qualquer argumentação racional e, ao invés, responder a qualquer argumento através de “punhos e pistolas”? Popper sugere que, quando esses indivíduos intolerantes não estiverem prontos para debater racionalmente suas filosofias intolerantes, não estiverem aptos a fazer o uso público da razão (na terminologia kantiana), estamos aptos a clamar pelo nosso direito de suprimir essas ideologias, mesmo que seja através da força. Suprimi-las no sentido de torná-las criminosas, assim como qualquer ideologia que defenda o retorno da escravidão, o homicídio ou o sequestro, nos exemplos de Popper.

No entanto, uma diferença notável entre o pensamento de Popper e o discutido por Kant é que Popper aborda amplamente qualquer indivíduo que promova discursos intolerantes, ao passo que Kant nos dá uma resposta direta acerca da inconsistência interna de um representante público que defende ideias antidemocráticas. Seguindo uma reflexão a partir de Kant, um ocupante de um cargo público que defende publicamente uma ideia antidemocrática deve esclarecer se ele está fazendo um uso público ou privado da razão. Em ambos os casos, a prioridade deveria ser do raciocínio correto. Assim como o sacerdote, no exemplo de Kant, que apresenta publicamente as contradições da sua própria religião, deve renunciar o seu cargo, o político que apresenta uma visão antidemocrática deve, se em sã consciência, também abandonar o seu mandato.

A seguir eu quero levar um pouco mais adiante a reflexão a partir de Kant e questionar o próprio raciocínio interno do indivíduo que sustenta tais ideais extremistas.

Um argumento parcialmente transcendental

No nosso caso, o cético com quem iremos tentar dialogar é um cético da tolerância. Considere um cético da tolerância como alguém que defende que você tem que tolerar o direito dele de ser intolerante. O que pretendo demonstrar é que, nesse caso, não é possível exibir um argumento transcendental com sua força completa, mas que, mesmo um argumento parcialmente transcendental, será esclarecedor. Na situação hipotética, o diálogo ocorre em um contexto em que ambos, você e o cético da tolerância, estão inseridos em um governo democrático, e o cético da tolerância está questionando o fato de o governo ser intolerante com o discurso antidemocrático. Portanto, pela própria forma de como foi estabelecido o experimento mental, é indiscutível,

tanto para você quanto para o cético da tolerância, que a democracia existe.

Agora, se a democracia permitisse a tolerância de discursos antidemocráticos, pela própria natureza desse regime político, seria possível existirem partidos políticos que defenderiam o fim da democracia. Institucionalizar esses partidos seria permitir que, caso eleito, o partido impossibilitasse a existência da tolerância, instaurando uma ditadura, por exemplo. Em uma ditadura, em que não houvesse espaço para o debate público, não houvesse espaço para se questionar as ações do governo, e não houvesse espaço para a proliferação de ideias divergentes, não haveria nem essa conversa entre você e o cético da tolerância, pois sua própria voz já teria sido silenciada. Porém, note que não podemos concluir que a voz do cético da tolerância seria necessariamente silenciada. Só podemos concluir que não haveria diálogo, mas o monólogo do cético da tolerância seria infundável. Por isso, esse argumento não pode se autointitular transcendental, mas somente de parcialmente transcendental.

Ainda assim, é possível extrair uma conclusão importante desse argumento. A diferença entre você e o cético da tolerância é que você está argumentando a favor de que várias vozes possam existir harmoniosamente, e o cético da tolerância está lutando pelo direito de somente ele falar. Da perspectiva da democracia, assim como Popper acertadamente notou com seu paradoxo da tolerância, um regime político não pode deixar permitir que se prolifere uma ideia que possa eliminar a própria existência desse regime. O mesmo não se pode dizer do cético da tolerância. Parece vantajoso para as ideias dele que somente as suas próprias ideias sejam ouvidas. Eu digo “parece”, pois o valor que essas ideias têm são somente ilusórios.

Nesse contexto, é crucial destacar que as ideias do cético da tolerância carecem de qualquer valor real. Isso ocorre

porque, durante uma ditadura, as ideias individuais ou mesmo aquelas provenientes de grandes grupos sociais, independentemente de apoiarem ou se oporem à ditadura, possuem exatamente o mesmo valor na esfera da discussão pública: nenhum! Em uma sociedade desprovida de uma esfera de discussão pública, qualquer ideia perde seu valor intrínseco. Dizer “sou a favor da ditadura” durante uma ditadura pode não ser um discurso que resulta em uma censura direta, mas, enquanto discurso, tem valor absolutamente nulo. Afinal, não é esse discurso que sustenta a ditadura; o que a mantém de pé são uma série de recursos, frequentemente ligados a meios armamentistas e militares, que asseguram a manutenção do poder nas mãos daqueles que dominam os diversos grupos sociais. Na sociedade em que o cético da tolerância almeja, nem mesmo a razão pública existiria, muito menos a razão em si.

Conclusão

Procurei desenvolver dois argumentos neste ensaio a partir do pensamento de Kant. O primeiro deles é o de que o ocupante do cargo público que defende ideias antidemocráticas deveria renunciar de seu cargo como representante democraticamente eleito, se este se considera um indivíduo consciente e racional. O segundo argumento se colocou contra a lógica interna de um indivíduo com pensamentos antidemocráticos. O argumento que denominei parcialmente transcendental pôde levar às últimas consequências o raciocínio do cético da tolerância e mostrar que o seu endgame não é promover uma tolerância irrestrita, mas sim impossibilitar a existência de um debate público.

Em síntese, à luz do pensamento kantiano, destaco que os argumentos desenvolvidos neste ensaio convergem para uma reflexão crítica sobre a relação entre democracia, ocupantes de cargos públicos e a tolerância frente a ideias antidemocráticas. O primeiro argumento propõe uma

abordagem ética, sugerindo que indivíduos que ocupam cargos públicos e defendem ideias incompatíveis com os princípios democráticos deveriam considerar a renúncia como uma escolha moralmente coerente, sob a premissa de que a representação democrática requer uma adesão genuína aos valores fundamentais da democracia.

O segundo argumento explora as implicações extremas da posição do cético da tolerância. Em última análise, essas reflexões buscam iluminar a interconexão entre princípios éticos, responsabilidade pública e a necessidade de ponderar, em termos kantianos, sobre a coerência entre os princípios defendidos e as ações praticadas no âmbito democrático.

Referências

BAIN, A. & FORMOSA, P. *Toleration and Some Related Concepts in Kant*. *Kantian Review* 25.2 (2020): 167-192.

KANT, I. *Resposta à Pergunta: Que é 'Esclarecimento'?*. In: Immanuel Kant: Textos Seletos. Trad. de Floriano de Souza Fernandes, 2ª ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 1985.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Fernando Costa Mattos, 4ª ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 2018.


O'NEILL, O. *The Public Use of Reason*. *Political Theory* Vol. 14, No. 4 (1986): 523–551. POPPER, K. *A Sociedade Aberta e Seus Inimigos: 1º Volume – O Fascínio de Platão*. Trad. Milton Amado, Belo Horizonte/MG: Itatiaia, 1974.

SACKS, M. *The Nature of Transcendental Arguments*. *International Journal of Philosophical Studies* Vol. 13(4), (2006): 439–460.

(Submissão: 25/01/24. Aceite: 15//03/24)

O legado kantiano para as relações internacionais: os artigos preliminares

The Kantian legacy for international relations: the preliminary articles

 10.21680/1983-2109.2024v31n64ID35277

Francisco Jozivan Guedes de Lima

(UFPI)

jozivan2008guedes@gmail.com

Resumo: Este artigo tem como objetivo fundamental apresentar o legado de Kant para as relações internacionais a partir dos artigos preliminares de *À paz perpétua* (1795). A maioria dos estudos foca sua atenção nos artigos definitivos, porém esquece de analisar a relevância daquilo que antecede. O ponto hipotético desta investigação é que sem os artigos preliminares, os artigos definitivos para a paz entre os povos não têm força suficiente. De um ponto de vista metodológico, este artigo está articulado em duas partes: uma propedêutica sobre o legado da filosofia crítica objetivando reconsiderar a contribuição do autor em termos concretos para a filosofia preparando o caminho para *À paz perpétua* e, em seguida,

uma abordagem focada nas contribuições dos artigos preliminares para a construção pacífica das relações internacionais.

Palavras-chave: Artigos preliminares. Relações Internacionais. Legado.

Abstract: This article's fundamental objective is to present Kant's legacy for international relations based on the preliminary articles of Perpetual Peace (1795). Most studies focus their attention on definitive articles, however, forget to analyze the relevance of what precedes them. The hypothetical point of this investigation is that without the preliminary articles, the definitive articles for peace between peoples do not have sufficient force. From a methodological point of view, this article is divided into two parts: a propaedeutic on the legacy of critical philosophy aiming to reconsider the author's contribution in concrete terms to philosophy preparing the way for Perpetual Peace and then, a focused approach in the contributions of preliminary articles to the peaceful construction of international relations.

Keywords: *Preliminary articles. International relations. Legacy.*

Introdução

1. O legado da filosofia crítica kantiana

Sem sombra de dúvidas, Kant é um dos maiores filósofos da história haja vista a vasta e emblemática contribuição de sua obra e de suas teses inovadoras especialmente para a Filosofia, sem contar a incidência interdisciplinar em outras áreas como, dentre outras, no Direito, na Política, na Teologia, na Arte, na Geografia, na Física.

O seu criticismo elevou a razão como critério supremo para demarcar a fronteira na área do saber, da ação, e da estética partindo do problema fundamental acerca do que se pode conhecer, do que se deve fazer, e do que é plausível esperar. Se se pensa modernidade como sinônimo de idade da razão, parece ser um manifesto equívoco afirmar que Descartes é o “pai da modernidade” ou da filosofia moderna, no sentido que na filosofia cartesiana o cogito não encontra fundamento em si próprio, mas na perfeição divina. Descartes ainda tem uma certa esquizofrenia, no sentido de que uma parte de sua mente tem um débito com a teologia medieval e uma outra parte adentra à modernidade da razão. Em Kant, essa delimitação é mais radical: há um giro logocêntrico em que a razão, sem dependências metafísico-teológicas, põe-se no centro e no ápice do tribunal. Isso será de suma importância para a filosofia prática de Kant, inclusive para a sua proposta de paz mediada por exigências morais, jurídicas e políticas da razão.

A sua Crítica da Razão Pura transformou a metafísica clássica a qual presumia ingenuamente e destituída da crítica necessária a conexão do humano com o ser, sem se perguntar sobre as condições de possibilidade de conhecer tal ser, operando assim uma reviravolta copernicana na qual o sujeito se põe no centro do processo conferindo plausibilidade a tal ser. Os grandes temas da metafísica antiga, a saber, Deus, liberdade e imortalidade foram postos sub iudice e suspeita da razão, não sendo mais considerados obviedades num plano teórico e epistêmico, mas passando a ser condições de possibilidade. Assim, Kant inaugurou o que veio a ser chamado de filosofia ou metafísica transcendental em que o sujeito transcendental - a quele que detém o poder de se perguntar sobre as condições de possibilidade de conhecer o ser - passou a ser o centro da filosofia mediante as suas categorias do entendimento realocando a ênfase do objeto para o sujeito.

Disso Kant depreende que os processos epistêmicos devem ser demarcados entre aquilo que é fenomênico (aquilo que se mostra e é captável pela sensibilidade humana) e noumênico (aquilo que não está no plano sensível, mas sim no inteligível e transcende à razão humana num plano de demonstração fenomênica). Esse gap entre das Ding für mich (a coisa para mim) e das Ding an sich (a coisa em si), inaugurou não apenas a suspeição humana acerca do cognoscível, mas também representou a exigência moderna e iluminista da razão como um tribunal crítico acerca da totalidade, no sentido que tudo deve passar pela avaliação dessa nova lumen, a ratio.

O que para alguns pode parecer uma arrogância ou uma volta ao sofista Protágoras de Abdera (o humano, não deus, é a medida daquilo que é e daquilo que não é), pode ser pensado como um ato convocatório de humildade por parte de Kant, no sentido que o humano não é um deus, mas um ser limitado em que a sua razão é capaz de alcançar apenas aquilo ao qual ele tem “pedra de toque” (o fenomênico). O criticismo kantiano tem um aspecto de ceticismo (skepsis = investigação) e agnosticismo: acerca daquilo que não se pode conhecer, deve-se manter a suspeição; extrapola à razão humana o acesso a Deus, liberdade e imortalidade da alma pelo plano cognitivo.

No âmbito da filosofia prática o legado de Kant também foi emblemático. Ele estabeleceu uma fundamentação logonômica da práxis. O conceito máximo de sua filosofia da ação foi a liberdade enquanto uma ideia regulativa da razão, liberdade esta concretizada em termos de autonomia (autolegislação da razão) como alternativa à heteronomia (submissão alheia para determinar uma ação). Essa autonomia não está apenas na resposta à busca do princípio supremo da moralidade como uma alternativa às determinações das éticas teológicas e eudaimonistas, mas

também está presente na sua defesa iluminista do esclarecimento como *sapere aude* e na defesa da liberdade de expressão como proteção máxima dos direitos dos povos (*Palladium der Volksrechte*).

Kant tece uma crítica enquanto diagnóstico de época opondo-se radicalmente às diversas formas de censura de seu tempo – que ele próprio sofrera do ministério da religião da Prússia de seu tempo que proibira a publicação de *A religião nos limites da simples razão*, mediante a acusação de blasfemar contra o cristianismo e, concomitantemente, contra o poder político de uma época cesaropapista de forte aliança entre Estado e igreja. Diante disso recuou, mas defendeu que diante de um contexto adverso à razão em que havia o colapso do pensar no qual o padre dizia “não pense”, mas reze, o financista dizia “não pense”, mas pague as contas e os impostos, e o homem do exército dizia “não pense”, mas se prepare para a guerra, Kant sai em defesa do uso público da razão afirmando que constitui um crime interditar a publicidade. Não se pode esquecer que essa publicidade é um pilar republicano fundamental dentro de sua proposta de paz.

Apesar de no contexto de Kant (1724-1804) ainda não haver uma democracia tal qual se conhece na contemporaneidade, e apesar de o próprio Kant em *A paz perpétua* entender que a democracia poderia significar um despotismo de uma maioria sobre uma minoria, o seu republicanismo sedimentou as bases da democracia hodierna à medida que foi posto como equilíbrio normativo da liberdade, da lei e do poder, e subentendido como separação do poder e refutação de dominação arbitrária. A própria Teoria Crítica, apesar de sua inclinação hegeliana na maioria de seus expoentes, não oblitera o legado de Kant quanto à autonomia (Honneth), liberdade de expressão e publicidade (Habermas), e do republicanismo enquanto não-dominação (Rainer Forst).

Um outro legado de Kant quanto à filosofia prática se dá em relação ao Estado de direito e à sua proposta de paz. O direito segundo a sua Doutrina do Direito é conceituado como sendo a soma das condições mediante as quais é possível fazer a mediação das relações entre os indivíduos por meio da liberdade. O direito é uma esfera coercitiva, porém, para Kant uma coerção é justa à medida que está legitimada na garantia da liberdade, e a liberdade, por sua vez, numa sociedade de indivíduos permeados pela sociável insociabilidade, precisa da coerção para existir. Assim, Kant sela o vínculo necessário entre direito e liberdade, uma marca fundamental do seu Estado de direito.

O direito em Kant tem três dimensões fundamentais: civil, internacional, cosmopolita. O civil medeia as relações entre os cidadãos e cidadãs, o internacional medeia as relações entre os Estados soberanos por meio da federação livre de Estados mediante uma federação de paz (*foedus pacificum*), e o direito cosmopolita foi proposto por Kant tencionando recobrir uma proteção jurídica ao indivíduo enquanto cidadão do mundo face aos Estados. Trata-se de uma justiça com imperativos globais contra quaisquer formas de espoliação e opressão.

Quanto ao direito cosmopolita, Kant critica o colonialismo de seu tempo por levar atrocidades e formas diversas de genocídio a outros povos colonizados à medida que veem na hospitalidade do direito de visita (*Besuchsrecht*) um direito de conquista. Os europeus colonizadores rezavam nas igrejas da Europa enquanto derramam o sangue de povos colonizados. Os humanos - indistintamente - têm um direito natural à posse da terra, de modo que o cercamento violento de terras, a pilhagem e a dominação de povos não constituem em hipótese alguma um direito, mas uma violação de direitos.

Pelo exposto nota-se – contrariamente à leitura restritiva e equivocada de Hegel e dos hegelianos – um Kant

bastante preocupado e atuante em relação às questões concretas de seu tempo. Limitar o legado de Kant ao imperativo categórico e à Fundamentação acusando-o de subjetivista, formalista, não passa de um enviesamento falho de Hegel que encobriu toda uma contribuição intersubjetiva e social da filosofia de Kant⁵.

Postas de um modo propedêutico as balizas da crítica, este artigo agora adentrará ao legado de Kant mediante a abordagem dos artigos preliminares⁶ de *À paz perpétua*, um opúsculo do final do século XVIII permeado pelos pressupostos do criticismo kantiano acerca das condições de efetivação de uma paz global.

2 Os artigos preliminares: o legado de *À paz perpétua*

Os artigos preliminares constituem princípios imprescindíveis não só para o desdobramento dos artigos definitivos, como também para o próprio estabelecimento da paz entre os Estados e os povos. Como destaca Gordon Henderson (2011, p. 144) “para Kant os artigos preliminares descrevem as condições mínimas que a razão exige como constitutivas de uma paz genuína.” Eles foram configurados

⁵ Sobre esse redimensionamento intersubjetivo da filosofia kantiana para além da leitura restritiva hegeliana, cf. *A teoria da justiça de Immanuel Kant: esfera pública e reconstrução social da normatividade*. <https://www.editorafi.org/191guedes> Quanto às contribuições de Kant a partir da *Crítica da Faculdade do Juízo*, cf. *Intersubjetividade transcendental (transzendente Intersubjektivität) e senso comum estético (ästhetischer Gemeinsinn): uma ampliação social do criticismo de Kant*. <https://periodicos.ufpe.br/revistas/index.php/perspectivafilosofica/article/view/230361/24520>

⁶ A parte seguinte deste artigo segue – com algumas atualizações – o capítulo três do meu livro *A teoria kantiana das relações internacionais*. <https://www.editorafi.org/jozivanguedes>

para lidar com a questão da guerra e da paz antes do direito internacional.

Nesse sentido, são cruciais, pois tratam das relações interestatais ainda no estado de natureza. Georg Cavallar (1997, p. 79) salienta a relevância desses artigos nos seguintes termos: “[...] a paz preliminar ou provisória [Vorfrieden] ainda não exclui a guerra, mas proíbe determinados atos, que estão em contradição com a ideia de uma comunidade jurídica e, por conseguinte, com uma comunidade pacífica de povos livres.”

A citação de Henderson já remete a um dado fundamental: os artigos preliminares não podem ser fundamentados na empiria. Obviamente são efetivados na experiência, na história, mas sua fundamentação se dá no nível da racionalidade. Cavallar e Soraya Nour também destacam esse caráter a priori dos artigos preliminares.

Nour (2004, p. 29) combate Kersting – este pensa os artigos preliminares como decorrentes da experiência – dizendo que as condições iniciais da paz trazem consigo pressupostos racionais indispensáveis como a dignidade fundamental do ser humano, soberania estatal, dentre outros.

Kant (2010, p. 20) salienta que os artigos preliminares (1, 5 e 6) são leis proibitivas ou estritas (*leges strictae*) que devem ser aplicadas de forma rígida, sem levar em conta as circunstâncias; e os artigos (2, 3 e 4) são leis permissivas ou latas (*leges latae*) que dependem das circunstâncias para sua aplicação, podendo até mesmo serem prorrogadas, mas nunca descartadas. Na interpretação de Cavallar (1997, p. 82), “as leis permissivas possibilitam aplicar a lei do direito à realidade ‘no modo de uma reforma paulatina’. Elas assumem uma função de transição.”

2.1 A distinção kantiana entre tratado de paz e federação de paz

Historicamente, alguns tratados marcaram positivamente a conjuntura política moderna. Os Tratados de Münster e Osnabrück, conhecidos como a “Paz de Westfália”, celebrados em 1648, pondo fim à Guerra dos Trinta Anos (1618-1648), foram um bom exemplo disso. A partir de Westfália, as relações internacionais ganharam nova configuração:

Estabelece-se um pressuposto de reciprocidades, um direito internacional com pactos regulando relações internacionais, com a livre navegação nos mares e a busca do não comprometimento do comércio e dos civis na guerra. [...]. As relações internacionais são secularizadas, ou seja, estabelecidas em função do reconhecimento da soberania dos Estados, independentemente de sua confissão religiosa (Carneiro, 2009, p. 184-185).

Há teóricos que interpretam as relações internacionais pós-westfalianas num viés negativo. Para Audard (2006, p. 110), o sistema pós-westfaliano intensificou o recurso à guerra como solução dos conflitos entre os Estados soberanos devido à ausência de uma instância superior que mediasse tais litígios. Entretanto, pode-se pensar que a autonomização das relações interestatais perante a esfera religiosa foi uma grande contribuição dos tratados westfalianos para o direito internacional porque a partir daí os Estados gradativamente tiveram que recorrer ao direito nos limites da razão para resolver seus impasses (algo compatível com a ideia kantiana de direito internacional).

Anterior aos Tratados de Münster e Osnabrück, o Tratado de Augsburg, em 1555 na Alemanha, estabelecendo oficialmente a tolerância dos luteranos no Sacro Império Romano-Germânico, já tinha sido um grande avanço para amenizar o clima de guerras religiosas na Modernidade.

Mas, de todo os tratados, o que tem mais relevância para o pensamento político kantiano é o Tratado de Basiléia celebrado entre Prússia e França em abril de 1795, ano da publicação de *Zum ewigen Frieden*. Segundo Gerhardt (1997, p. 40), esse Tratado de Paz teria sido o motivo externo – histórico – a partir do qual Kant teria escrito seu projeto de paz.

Adentrando propriamente ao escrito, no primeiro artigo preliminar, Kant (2010, p. 14) afirma que “nenhum tratado de paz deve ser tomado como tal se tiver sido feito com reserva secreta de matéria para uma futura guerra.” Ou seja, um tratado que contém elementos para uma guerra futura pode ser tudo, menos um tratado de paz, já que em si ele já é permeado por germens conflituosos. O supracitado Tratado de Basiléia foi um retrato dessa reserva para uma guerra futura, no sentido que a Prússia foi contratualmente obrigada a ceder parte de seus territórios para a França, portanto, um incitamento ao conflito.

O tratado de paz ainda contém duas vulnerabilidades: é contrário ao princípio da publicidade, já que foi feito através de *reservatio mentalis* (intenção secreta); além disso, sua funcionalidade é tão-somente provisória, é um mero armistício, de modo que pela sua própria natureza, constitui a simples prorrogação das hostilidades.

Partindo do pressuposto que a paz não significa a suspensão de um conflito, mas “o fim de todas as hostilidades”, Kant (2010, p. 34) propõe um dispositivo pacífico mais estável que o tradicional tratado de paz: trata-se da liga ou federação de paz, um instrumento do federalismo de Estados livres. A distinção fundamental é a seguinte: enquanto o tratado de paz (*pactum pacis*) põe fim a uma guerra, a federação de paz (*foedus pacificum*) postula colocar fim a todas as guerras e para sempre.

A finalidade da federação é garantir a conservação e a liberdade dos Estados que livremente se associaram. Ela executa suas funções sem intervir na soberania dos Estados federados. Truyol (1996, p. 23) salienta que a federação de paz mesmo que seja de caráter renunciável, é superior ao simples tratado de paz.

2.2 O princípio da não-instrumentalização do Estado

Esse princípio está embasado na seguinte tese: “nenhum Estado independentemente (pequeno ou grande, isso tanto faz aqui) pode ser adquirido por um outro Estado por herança, troca, compra ou doação. (Kant, 2010, p. 15). Aqui Kant dá um passo além de sua época, questiona toda a tática modernocolonialista da anexação de territórios.

Na interpretação de Soraya Nour (2004, p. 30),

O segundo artigo preliminar apresenta uma concepção personalista do Estado, tal como concebida pela Revolução Francesa, criticando a concepção patrimonialista, na qual se baseavam os procedimentos de transferência de soberania dos regimes saídos do feudalismo.

Os Estados – sejam eles ricos ou pobres, esclarecidos ou não-esclarecidos, pequenos ou grandes – não devem ser em hipótese alguma instrumentalizados. Eis aí um princípio fundamental para as relações internacionais. A instrumentalização do Estado implica de imediato não só a violação de sua soberania, como também a afronta à soberania do povo enquanto protagonista da coisa pública. A indissociabilidade entre Estado e cidadão significa que a instrumentalização de um culmina na reificação do outro.

O solo sobre o qual o Estado se encontra é um patrimônio, mas o Estado em si é revestido de moralidade, de modo que não tem preço, mas dignidade. Ele não é negociável, é público. Sua dignidade advém da própria ideia de contrato originário, contrato este que é fruto da anuência de indivíduos livres e capazes de ações morais.

Côncio desses pressupostos, Kant (2010, p. 15) critica veementemente o velho costume das famílias reais europeias que se utilizam do casamento visando o acúmulo de territórios e o compartilhamento do poder sobre os Estados. Essa espécie de arranjo político que finda na negociação do Estado como uma simples mercadoria constitui uma anulação da “[...] sua existência como uma pessoa moral [...] e, contradiz, portanto, a ideia de contrato originário, sem o qual não se compreende nenhum direito sobre um povo.”

O autor deixa claro que mesmo num reino hereditário, não é o Estado que é herdado, mas apenas o ato de governar, de modo que “o Estado adquire então um governante, não este como tal [...] o Estado” (Kant, 2010, p. 15). Essa tese de Kant é muito pertinente no combate às possíveis corrupções e abusos dentro do Estado de direito, já que se constitui como pétreo o pressuposto que em nenhum momento a coisa pública pode ser convertida em patrimônio privado.

2.3 O princípio da não-instrumentalização do indivíduo

As guerras constituem, sem sombra de dúvidas, uma afronta à dignidade humana. Nela os indivíduos são tratados como meros instrumentos. Um exemplo forte de reificação, é dado por Michael Stivelman (2001, p. 32) ao referir-se à guerra de independência dos ucranianos perante os poloneses, em 1648, quando os Cossacos da Ucrânia, de religião ortodoxa grega, massacraram judeus e católicos da Polônia. Os judeus

que não se converteram à religião dos cossacos foram mortos de forma extremamente brutal:

Eram esfolados vivos e atirados aos cães; tinham seus membros decepados e atirados sob os cavalos; outros eram deixados sangrando até morrer; outros enterrados vivos; mulheres grávidas tinham seus ventres perfurados por espadas e adagas, o feto retirado e lançado sobre elas; os cossacos espetavam crianças em lanças, assavam-nas ao fogo e tentavam obrigar as próprias mães a comerem-nas; mulheres eram estupradas e mortas; muitos eram atirados ao rio para morrerem afogados.

Segundo Kant não só os Estados não devem ser instrumentalizados. Os indivíduos também não o devem, pois são revestidos de moralidade, não são meros meios, mas fins em si mesmos. Esse pressuposto é aplicado à condição dos soldados nas guerras. Sua ideia é que os “exércitos permanentes (miles perpetuus) devem desaparecer completamente com o tempo” (Kant, 2010, p. 16).

Manter os exércitos permanentes acarreta três consequências negativas: (i) a prontidão constante dos exércitos em campo de batalha ameaça os Estados e incita-os a guerrear, algo que além de provocar uma incessante corrida armamentista, impossibilita a paz; (ii) a manutenção dos exércitos permanentes implica custos constantes que podem chegar a ser maior do que os gastos numa guerra curta.

Além de onerar os cidadãos com taxas abusivas para quitar as despesas, essa prática faz com que os investimentos nas necessidades básicas do povo sejam comprometidos; (iii) por último, os exércitos permanentes constituem uma afronta à dignidade humana.

Na concepção de Kant (2010, p. 16), “[...] ser mantido em soldo para matar ou ser morto parece consistir no uso de homens como simples máquinas e instrumentos na mão de um

outro (o Estado), uso que não pode se harmonizar com o direito de humanidade em nossa própria pessoa.”

Na *Doutrina do Direito* (§ 55), Kant reforça esse princípio da não-instrumentalização do indivíduo afirmando que diferentemente dos vegetais e animais que são simplesmente usados como alimentação pelos indivíduos, o ser humano não pode ser usado como instrumento de guerra pelo Estado, haja vista ele ser fim em si mesmo e legislador da coisa pública enquanto cidadão. O princípio moral da não-instrumentalização é inviolável, é sagrado, de modo que não só o Estado está proibido de transformar os indivíduos em homens-máquinas, mas o próprio indivíduo não pode ferir e coisificar a humanidade que há nele.

Na *Fundamentação*, por exemplo, Kant defende que o homem que pensa em cometer suicídio deve se perguntar se sua ação está de acordo com a ideia de humanidade como fim em si mesma na sua própria pessoa. O suicídio é refutável porque é uma forma de utilizar a humanidade na sua própria pessoa como meio, instrumento. Nesse sentido, “[...] não posso dispor do homem na minha pessoa para o mutilar, o degradar ou matar” (Kant, 1974, p. 230).

Segundo Soraya Nour (2004, p. 31), o terceiro artigo preliminar que refuta a ideia de exércitos permanentes, serviu como uma crítica ao próprio Frederico II que transformara a Prússia numa grande potência bélica da época:

O exército permanente de Friedrich II dispunha de 230 mil homens, em uma população de seis milhões de habitantes. Nos tempos de paz, 70 a 80% dos rendimentos do Estado eram destinados à manutenção do exército; nos tempos de guerra, no mínimo 90%, onerando a população camponesa com altos impostos. O Estado, a economia e a indústria eram militarizados. O exército era o instrumento de autoafirmação do Estado em suas relações exteriores e de sua força executiva nas relações internas [...].

Só para reforçar a citação de Nour, convém frisar que Kant cita as armas, ao lado das alianças estatais e do dinheiro como as três grandes forças utilizadas pelos Estados absolutistas no seu tempo. Há algo interessante na ideia kantiana da não-instrumentalização do indivíduo que este artigo deve destacar: sua proposta de um exército periódico voluntário formado pelos próprios cidadãos como o substituto dos exércitos permanentes. Como se vê, a proposta kantiana é que o exército tenha um funcionamento periódico e seja estabelecido através da própria vontade dos cidadãos por meio de alistamentos.

Na interpretação de Habermas (2002, p. 193), Kant criticou veementemente os exércitos permanentes, refutou os exércitos mercenários e exigiu a instauração de exércitos nacionais, mas “[...] não pôde prever que a mobilização maciça de jovens em serviço militar obrigatório, inflamados pelo sentimento nacional, ainda iria ocasionar uma era de guerras de libertação catastróficas e descontroladas, do ponto de vista ideológico.”

Possivelmente Habermas tenha aqui se equivocado na sua compreensão em dois sentidos: primeiramente porque Kant não reivindicou serviço militar obrigatório, mas um exército voluntário; segundo porque quando ele pensou os exércitos periódicos voluntários, não os destinou às guerras de independência (Freiheitskriege), mas sua finalidade era a segurança dos próprios cidadãos e de sua pátria contra as agressões externas (Kant, 2010, p. 16). Ou seja, trata-se de um exército defensivo e não de um exército ofensivo.

2.4 O princípio do não-endividamento bélico

Esse princípio está embasado na seguinte tese: “não deve ser feita nenhuma dívida pública em relação a interesses externos do Estado.” (Kant, 2010, p. 16). Aqui está em jogo a

questão das dívidas estatais (Staatsschulden) e a sua vinculação com os gastos nas guerras.

Kant é muito claro quanto a esse princípio. Se o Estado procura recursos, faz uma dívida, visando o crescimento econômico e a melhoria das estradas (infraestrutura), novas colonizações, provimento dos armazéns para anos preocupantes de colheitas insuficientes, isso não levantará suspeita alguma. Entretanto, se o endividamento é feito tendo em vista o acúmulo de dinheiro para o investimento em guerras, isso é inadmissível por três fatores cruciais:

(i) a dívida recairá sobre os cidadãos através de imposições tributárias, mesmo que eles não tenham usufruído dos recursos provenientes do endividamento;

(ii) nas relações entre os Estados, no estado de natureza, inexistente um sistema jurídico público que reja as relações comerciais interestatais. Isso implica, por exemplo, que na guerra nenhum Estado está legitimado a emitir ou cobrar dívidas do outro;

(iii) o endividamento visando o investimento em guerras pode levar o Estado endividado à falência, trazendo, assim, prejuízos a outros Estados (fiadores) e, ipso facto, criando um clima tenso nas relações interestatais, algo que pode, sem sombra de dúvidas, impossibilitar a paz.

Em O conflito das faculdades, na Aufklärung e em Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita, Kant insiste na crítica aos Estados que desviam dinheiro para as guerras ao invés de investir no processo de esclarecimento e na formação dos seus cidadãos acerca de seus direitos e deveres.

Em Ideia, ele denuncia que “[...] aos atuais governantes do mundo não sobra até hoje nenhum dinheiro para os estabelecimentos públicos de ensino [...] porque tudo

está comprometido de antemão com as futuras guerras” (Kant, 1986, p. 21).

Na interpretação de Bobbio (1992, p. 161), o quarto artigo preliminar se refere ao sistema de dívidas públicas introduzido pela primeira vez por Frederico III da Inglaterra. Com isso, Kant queria “[...] evitar o perigo implícito do aumento indefinido da dívida pública, que leva o Estado a possuir uma perigosa força financeira, ameaça perpétua, direta ou indireta, de guerra.”

O investimento em guerras ou o que o próprio Kant denomina “tesouro para a beligerância” impede o próprio progresso do gênero humano, já que este pressupõe que os indivíduos estejam inseridos dentro de um processo educativo. É necessário, portanto, que o Estado ofereça espaço aos cidadãos para que eles através de seus representantes decidam em que e como investir as verbas públicas.

Nesse sentido, no Estado de direito kantiano, o monarca não tem a prerrogativa de entrar numa guerra, endividar-se e ao final da batalha lançar a responsabilidade desse endividamento sobre os cidadãos, de modo que a decisão acerca da realização ou não da guerra caberá ao cidadão e não à arbitrariedade do monarca.

2.5 1 princípio da não-intervenção

Esse princípio parte do pressuposto que no nível interno cada Estado está firmado na sua soberania e independência. Essas são invioláveis porque a afronta à soberania estatal implica concomitantemente numa agressão ao povo enquanto detentor originário da soberania.

Em Kant, muito mais do que a mera inviolabilidade dos Estados (questão relativa ao direito internacional clássico), o que está em jogo é a inviolabilidade dos povos (questão

relativa ao direito dos povos, *ius gentium kantiano*). Daí Rawls (2001, p. 12) ter afirmado que sua ideia fundamental em *O direito dos povos* é “[...] seguir o exemplo de Kant tal como esboçado por ele na *Paz Perpétua* (1795), e a sua ideia de *foedus pacificum*.” O diferencial é que Kant fundamenta sua proposta em princípios morais e jurídicos a priori, e a obra rawlsiana é embasada empiricamente na história e nos usos do Direito e da prática internacionais (Rawls, 2001, p. 53).

O princípio da não-intervenção está apoiado na seguinte tese: “nenhum Estado deve imiscuir-se com emprego de força na constituição e no governo de um outro Estado” (Kant, 2010, p. 18). Esse direito de não-intromissão contém o pressuposto que a constituição e o governo de um Estado não podem ser compelidos por forças externas, mas devem fluir livremente do ato de soberania de um povo.

Kant afirma que mesmo quando um Estado se desmembra em duas partes conflitantes entre si, chegando assim a uma anarquia, a intervenção não é legítima e constitui uma violação dos direitos de um povo.

Enquanto, porém, este conflito interno ainda não estiver decidido, esta intromissão de potências externas seria uma violação dos direitos de um povo depende de nenhum outro e que só luta contra seus próprios males; seria mesmo, portanto, um escândalo declarado e tornaria insegura a autonomia de todos os Estados (Kant, 2010, p. 18)

Como se pode perceber, o princípio da não-intervenção está intimamente vinculado ao princípio da autodeterminação dos povos. Possivelmente Höffe não tenha razão em afirmar que o direito das gentes kantiano não remete à grupos étnicos e, portanto, não tem nenhum sentido antropológico e cultural, mas tão-somente jurídico. Na sua concepção, o interesse de Kant “[...] é exclusivamente direcionado ao ‘direito dos Estados’, não a ‘gentes’ no sentido de pessoa relacionada com

o sangue, mas sim ‘civitates’, aqueles povos que no sentido de cidadãos são referidos na linguagem constitucional [...] (Höffe, 2006, p. 190).

Além disso, essa afirmação de Höffe não se aplica ao direito cosmopolita. Em tal esfera, Kant põe em discussão questões que estão para além do simples direito internacional, como, por exemplo, o tema do colonialismo. O próprio Höffe reconhece esse dado e afirma que o liberalismo político kantiano é marcado por um pluralismo tanto no nível nacional quanto internacional: “todas as pessoas e grupos têm direito a suas particularidades, ou até mesmo à convicção inabalável, sob a condição que ela se comprometa a rigorosos princípios universais.” (Höffe, 2006, p. 111).

2. 6 princípio moral da mútua confiabilidade interestatal e a proibição da guerra de extermínio

Esse é um dos princípios onde mais uma vez a moral aparece como base precípua. Seu cerne é que mesmo na guerra o elemento moral não pode desaparecer. De acordo com Kant (2010, p. 19) “nenhum Estado em guerra com outro deve permitir tais hostilidades que tornem impossível a confiança recíproca na paz futura; deste tipo são: emprego de assassinos, envenenadores, quebra de capitulação e instigação à traição no Estado em que se guerreia etc.”

Não se trata aqui de um direito na guerra (*ius in bello*), haja vista a guerra não conter direito, ser *Unrecht*. Trata-se tão-somente de um princípio moral necessário ao estabelecimento da paz interestatal. A partir desse ponto de vista, as hostilidades supracitadas são concebidas como “estratégias desonrosas” ou “artes infernais” que implicam na quebra da mútua confiabilidade interestatal e, *ipso facto*, na impossibilidade da paz. A confiança é, assim, uma *conditio sine qua non* para o entendimento entre os Estados, mesmo

quando estes estão em guerra; sem ela nenhum contrato pode ser celebrado.

Anterior a Kant, o jurista italiano Alberico Gentili, no século XVI, já defendia a proibição do envenenamento, da mentira, dos disfarces e de todas as demais táticas desonrosas usadas na guerra. Para ele a guerra pressupõe a justiça moral no combate, pois ela se dá entre duas partes iguais. Nesse sentido, ele preconiza que “[...] um príncipe que aspira ser justo deve, antes de tudo, ir à escola dos príncipes injustos para aprender o que se deve ou não fazer.” (Gentili, 2006, p. 250)

Além do princípio da mútua confiabilidade interestatal, o sexto artigo preliminar traz para discussão as proibições acerca da guerra punitiva (*bellum punitivum*) e da guerra de extermínio (*bellum internecinum*), dois tipos de guerra que encontram em Kant sua crítica fundamental. O supracitado Gentili (2006, p. 452) defende de modo radical a guerra punitiva. Na sua concepção, “[...] o vencedor impõe de modo justo aos vencidos tributos e outros ônus.”

Para Kant (2010, p. 19) a guerra punitiva é contraditória porque se dá num estado de natureza, numa situação não-jurídica, de modo que não deve haver a imposição de sanções, penalidades, pagamentos de tributos etc., por parte do vencido ao vencedor. Ou seja, no estado de natureza, entre os Estados, “[...] não ocorre uma relação de um superior a um subordinado.” Se houver uma relação de subordinação, essa só é possível através da força, mas a força não produz o direito.

O mesmo argumento é utilizado para refutar a guerra de extermínio, ato que pode causar a dizimação de ambas ou de uma das partes em conflito. Ora, se o estado de natureza é desprovido de normatividade jurídico-pública, “[...] nenhuma das partes pode ser declarada como inimigo injusto (porque

isto já pressupõe um veredicto judiciário) [...]” (Kant, 2010, p. 19). Nesse sentido, nenhum Estado está legitimado a exterminar o outro, do contrário, a guerra de extermínio “[...] possibilitaria a paz perpétua somente no grande cemitério do gênero humano.” (Kant, 2010, p. 20).

Considerações finais

Kant deixou um importante legado não apenas para a filosofia como para outras áreas do saber: é necessário colocar tudo sob a suspeição do tribunal da razão crítica. Todos os mitos, as crenças, as superstições e aquilo que se presume como verdade devem estar sub judice da razão. Esse criticismo de Kant não apenas perpassou de um modo sistemático as suas três grandes críticas, como também foi o fio condutor de todas as suas demais obras.

Como demonstrado, essa condução crítica e racional esteve também presente na sua proposta de paz global, em especial nos artigos preliminares de À paz perpétua, definidos aqui com as condições negativas e proibitivas da guerra e, conseqüentemente, como condições para a paz. Sem os artigos preliminares rui o edifício do supremo bem político: a paz.

Os seis artigos preliminares propostos por Kant não são meramente figurativos no opúsculo em tela, mas ocupam um espaço decisivo para os artigos definitivos. A defesa de uma federação de paz para além da provisoriedade dos tratados, a defesa da não-instrumentalização do Estado e a impossibilidade da condução compelida dos indivíduos para a guerra, o pressuposto do não-endividamento bélico, a defesa do princípio da não-intervenção, o princípio moral da confiança necessário à estabilidade das relações interestatais e o rechaço à guerra de extermínio são exigências fundamentais para a paz que fazem de Kant um filósofo atual e presente na normatividade do direito internacional e nas

aspirações pacíficas, como ocorreu na Liga das Nações depois da Primeira Guerra Mundial e nas diretrizes da Organização das Nações Unidas depois da Segunda Guerra Mundial.

Referências

AUDARD, Catherine. *Cidadania e democracia deliberativa*. Trad. Walter Valdevino. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006.

BOBBIO, Norberto. *Direito e Estado no pensamento de Immanuel Kant*. 2ª ed. Trad. Alfredo Fait. Brasília: UNB, 1992.

CARNEIRO, Henrique. “Guerra dos Trinta Anos”. In: História das guerras. 4ª ed. Organizado por Demétrio Magnoli. São Paulo: Contexto, 2009.

CAVALLAR, Georg. “A sistemática da parte jusfilosófica do projeto kantiano à paz perpétua”. Trad. Peter Naumann. In: Rohden, Valerio (org.). Kant e a instituição da paz. Porto Alegre, UFRGS / Goethe-Institut, 1997, p. 78-95.

GENTILI, Alberico. *O direito de guerra*. Trad. Ciro Mioranza. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006.

GERHARDT, Volker. “Uma teoria crítica da política sobre o projeto kantiano à paz perpétua”. Trad. Peter Naumann. In: Rohden, Valerio (org.). Kant e a instituição da paz. Porto Alegre, UFRGS / Goethe-Institut, 1997, p. 39-53.

HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. Trad. George Sperber e Paulo Soethe. São Paulo: Loyola, 2002.

HENDERSON, Gordon. “Idealism, realism, and hope in Kant’s perpetual peace”. In: Gerhardt, Volker. (Hrsg.). Kant und die Berliner Aufklärung: Akten des IX Internationalen Kant-Kongress. Berlin; New York: de Gruyter, 2011. Band IV: Sektionen XI-XIV, p. 143-151.

KANT, Immanuel. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*. Trad. Joãozinho Beckenkamp. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

KANT, Immanuel. *À paz perpétua*. Trad. Marco Zingano. Porto Alegre, RS: L&PM, 2010.

KANT, Immanuel. *Ideia de uma história universal* de um ponto de vista cosmopolita. Trad. Rodrigo Naves e Ricardo Terra. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

LIMA, Francisco Jozivan Guedes de. *A teoria da justiça* de Immanuel Kant: esfera pública e reconstrução social da normatividade. Porto Alegre: Editora Fi, 2017.

<https://www.editorafi.org/191guedes>

LIMA, Francisco Jozivan Guedes de. *A teoria kantiana das relações internacionais*: pressupostos morais, jurídicos e políticos. Porto Alegre: Editora Fi, 2015. <https://www.editorafi.org/jozivanguedes>

LIMA, Francisco Jozivan Guedes de. *Intersubjetividade transcendental (transzendente Intersubjektivität) e senso comum estético (ästhetischer Gemeinsinn)*: uma ampliação social do criticismo de Kant. In.: *Perspectiva Filosófica (UFPE)*, Vol. 44, n. 1, 2017.

<https://periodicos.ufpe.br/revistas/index.php/perspectivafilosofica/article/view/230361/24520>

NOUR, Soraya. *À paz perpétua de Kant*: filosofia do direito e das relações internacionais. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

RAWLS, John. *Kant's cosmopolitan theory of law and peace*. Translated by Alexandra Newton. New York: Cambridge University Press, 2006.


RAWLS, John. *O direito dos povos*. Trad. Luís Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

STIVELMAN, Michael. *A marca dos genocídios*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2001.

(Submissão: 07/02/24. Aceite: 08/03/24)

**A atualidade de uma pergunta: que
significa, pois, esclarecimento?**

*The topicality of a question: What is
enlightenment?*

 10.21680/1983-2109.2023v30n63ID34231

Fábio Caires Correia

fabio.caires@unesp.br (UNESP)

Oneide Perius

oneidepe@yahoo.com.br (UFT)

Resumo: Autonomia do indivíduo, liberdade como autodeterminação, menos poder, sejam eles quais forem, religiosos, morais, corporativos, legais, políticos etc.: eis as grandes promessas da Modernidade. A liberdade esclarecida é a liberdade pela razão que se orienta para o geral e para o público, em oposição à razão que responde ao particular e ao privado. Por múltiplas razões, convém fazermos um balanço, perguntando-nos onde nos levou a utopia moderna da autonomia, liberdade e emancipação, mais ainda, porque hoje esse esclarecimento se tornou algo mais do que uma mera questão. Chegamos, de fato, à maioria? Depois de mais de dois séculos de triunfo das ideias iluministas, podemos dizer que estamos na sociedade da razão esclarecida? Nossas sociedades, sustentadas pelas máximas do Iluminismo, atingiram um estágio de progresso? Se é possível falarmos que houve uma melhoria em termos legais, podemos dizer o mesmo em termos morais? São essas e outras questões que o presente artigo objetivo discutir desde o célebre texto Resposta à pergunta: o que é Esclarecimento, de Immanuel Kant.

Palavras-chave: Autonomia. Liberdade. Emancipação. Esclarecimento.

Abstract: Individual autonomy, freedom as self-determination, less power, whatever they may be, religious, moral, corporate, legal, political, etc.: these are the great promises of Modernity. Enlightened freedom is freedom by reason that is oriented towards the general and the public, as opposed to reason that responds to the particular and the private. For multiple reasons, it is worth taking stock, asking ourselves where the modern utopia of autonomy, freedom and emancipation has led us, even more so, why today this clarification has become something more than a mere question. Have we, in fact, reached adulthood? After more than two centuries of the triumph of Enlightenment ideas, can we say that we are in a society of enlightened reason? Have our societies, supported by the maxims of the Enlightenment, reached a stage of progress? If it is possible to say that there has been an improvement in legal terms, can we say the same in moral terms? These and other questions are what this paper aims to discuss from the famous text An answer to the Question: What is Enlightenment, by Immanuel Kant.

Keywords: Autonomy. Freedom. Emancipation. Clarification.

Há 240 anos, no dia 05 de dezembro de 1783 para sermos mais exatos, Kant respondia ao crítico do *Jornal Mensal de Berlim* o que seria para ele esclarecimento. Esclarecimento, dirá o filósofo, “é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo” (KANT, 1974, p. 100). Menoridade, em outros termos, é resultado do estado de apatia causado pelas comodidades às quais o sujeito impõe (e são impostas) a si mesmo. Podemos recusar a pensar quando há outros que por mim o fazem. A preguiça e a covardia são causas incontestáveis à atrofia do pensamento.

Maioridade é o seu inverso. É ter a coragem de te servir de teu próprio entendimento sem a tutela de outrem. A expressão kantiana, emprestada do poeta romano Horácio, é *Sapere Aude*, ouse saber. O tempo é outro. A atualidade do texto kantiano é, sem dúvidas, latente e potente. Latente porque a dinâmica social e as estruturas de fragilização do sujeito são infinitamente maiores e, por consequência, mais fortes e dominantes. Potente porque Kant aponta para uma questão fundamental para nossos tempos, repetida ad absurdum por Paulo Freire: toda educação é/deve ser política, i.e., para uso público e livre do entendimento. Toda educação deve conduzir o sujeito à emancipação. O sujeito do (ou para o) esclarecimento, portanto, não é uma máquina de repetições de comportamentos, pensamentos e ações tuteladas pelas forças sociais vigentes. Tal sujeito é o da razão pública, do espaço público.

No surgimento da época e do espírito que chamamos de Modernidade, foi decisiva a mudança conhecida como

subjetivação do mundo da vida, o voltar-se do homem para si mesmo. Subjetivação que consiste em encerrar o sujeito em seu próprio pensamento para conhecer, obter ou elaborar critérios de julgamento sobre o mundo externo, sobre o mundo das coisas, inclusive do próprio homem. É isso que faz magistralmente Descartes ou mesmo o próprio Kant. Ou seja, a subjetivação do objeto e da verdade e o sentido do mundo são determinados pelo sujeito pensante, isto é, pelo pensamento (penso logo existo). Sem a reivindicação do sujeito não há liberdade – no sentido moderno – e, portanto, não há razão livre.

Esses precedentes permitem entender por que o filósofo prussiano concebe o Esclarecimento com base na liberdade da razão como liberdade de pensar e de expressar o que se pensa. Da mesma forma, refere-se ao pensamento da razão livre do cidadão, da independência intelectual do filósofo, não do oficial, pois só a daquele/daqueles é uma razão pública que precisa ser expressa dessa forma. Pode-se dizer que sua proposta coloca o Esclarecimento como consagração, ápice, da Modernidade: autonomia do indivíduo, mais liberdade como autodeterminação, independentemente das coisas que a liberdade deseja e menos poder, sejam eles quais forem, religiosos, morais, corporativos, legais, políticos etc., eis as grandes propostas da Modernidade. A liberdade esclarecida é a liberdade pela razão que se orienta para o geral e para o público, em oposição à razão que responde ao particular e ao privado.

Bem, por múltiplas razões, convém fazermos um balanço, perguntando-nos onde nos levou a utopia moderna da autonomia, liberdade e emancipação, mais ainda, porque hoje esse esclarecimento se tornou algo mais do que uma mera questão. Chegamos, de fato, à maioria? Depois de mais de dois séculos de triunfo das ideias iluministas, podemos dizer que estamos na sociedade da razão esclarecida? Nossas

sociedades, sustentadas pelas máximas do Iluminismo, atingiram um estágio de progresso? Se é possível falarmos que houve uma melhoria em termos legais, podemos dizer o mesmo em termos morais?

Inegavelmente, Kant deu a tônica do projeto filosófico da modernidade, isto é, nos tornou conscientes de uma força que não acreditávamos que tínhamos. A razão, esta capacidade de organizar nossa vida e nossa sociedade sem a tutela de forças míticas ou autoridades dogmáticamente estabelecidas, passa a fazer parte de nosso horizonte de experiências. A exigência posta, portanto, é a de sermos corajosos o suficiente para usá-la. No entanto, tão fortes como soam as exortações kantianas, são também os desafios que as sociedades modernas apresentam ao sujeito racional. Estruturas de dominação profundamente enraizadas nas lógicas de organização das sociedades e, também, nos indivíduos, são barreiras que fazem da força propulsora das ideias modernas não apenas uma realidade linear e progressiva. A dialética da modernidade, o jogo entre o impulso emancipatório da razão e da exigência de maioria e as forças regressivas e sutis que se lhe antepõem, tem aí o seu início.

E esta dialética tem um longo percurso. Começa com Marx, que mostrou como a estrutura social do capitalismo nascente esconde o caráter mítico da exploração e dominação que solidifica, por traz de sofisticadas ideologias que apresentam esse novo tempo como sendo o reino da liberdade. O aparato social que se sustenta a partir da redução do trabalhador a um “valor de troca”, isto é, a uma quantificação, nega radicalmente a autonomia racional a favor da qual Kant advogava. Não há autonomia, autodeterminação, em um sistema que coisifica. Nas sociedades do capitalismo industrial nascente, assim, a maioria não passa de uma utopia distante, quando não uma ideia justificadora de seu exato

oposto. No entanto, o conceito de alienação (Entfremdung), com o qual o filósofo pretende compreender este fenômeno de um estranhamento do ser humano em relação aos seus próprios produtos e, por fim, em relação a si mesmo, não tem apenas um sentido econômico. Várias são as camadas e focos da crítica marxiana: desde a religião, passando pela política e chegando até a economia. O efeito alienante é produzido por tudo aquilo que separa o ser humano de suas capacidades e potencialidades. O ser humano, que na modernidade toma consciência do fato de ser o sujeito de sua própria história, vê-se novamente capturado para dentro de ideologias que são amplamente capazes de neutralizar essa sua força constituinte. A tradição da crítica, inaugurada por Kant, continua, dessa maneira, viva na filosofia de Marx.

Outro autor que levou adiante a dialética da modernidade, isto é, o balanço de como ao longo da história do século XIX foi sendo traçado o destino da capacidade humana de autodeterminação, foi Nietzsche. Para este, o *übermensch* (além-do-homem) é justamente aquele criador supremo, aquele que não mais se orienta a partir dos valores enraizados na cultura, mas aquele que em um tempo de “crepúsculo dos ídolos”, consegue romper com todos os caminhos que nos foram prescritos e consegue, assim, inaugurar novas rotas. No entanto, tanto quanto faz a afirmação suprema da inocência e da força dos verdadeiros criadores, Nietzsche está plenamente consciente das dificuldades desta tarefa. A sedução das autoridades e dos fundamentos que alicerçaram a construção da cultura é muito forte e o medo de abandonar o porto seguro, na maioria das vezes, sobressai em relação à coragem de fazer uso do próprio entendimento. Em geral, a atitude iconoclasta é usada para aliviar-se do peso de senhores e ídolos demasiadamente exigentes. O niilismo de aceitar a fragmentação e destruição das autoridades, que poderia se realizar em nome da potência criadora de um novo tempo e de um novo ser humano, em

geral, se paralisa no instante destrutivo. E, como dizia Franco Volpi (1999, p.105), “altares abandonados acabarão por aninhar demônios”.

Freud, apresentado por Paul Ricoeur como o terceiro entre os “mestres da suspeita”, leva adiante o empreendimento moderno de tematizar as forças que nos controlam para além de nossa consciência. De modo bastante original, como é sabido, para o médico vienense estas forças não são externas, mas sim, nos constituem intimamente. Estão tão enraizadas que, em grande parte, não tenho nenhuma consciência delas. Portanto, o que Freud traz para o centro da análise filosófica, são os processos de subjetivação. Antes de sermos sujeitos estritamente racionais e plenamente conscientes de nós mesmos, precisamos mergulhar no processo constitutivo de nossa identidade para perceber as forças ocultas que atuam em nós. Uma crítica da razão, neste sentido, precisa partir de uma psicanálise do sujeito. Como bem aponta Adorno (2015, p. 52) em sua leitura de Freud, “quanto mais profundamente a psicologia sonda as zonas críticas no interior do indivíduo, tanto mais pode perceber de forma adequada os mecanismos sociais que produziram a individualidade”. Ou seja, se não nos deixarmos deslumbrar por uma leitura biologista da teoria freudiana, poderemos efetivamente utilizar esta perspectiva teórica inaugural para nos auxiliar no processo de crítica da razão, tão caro ao programa filosófico da modernidade.

Vemos, portanto, que o projeto kantiano de conduzir a humanidade à maioridade, marcou e continua marcando o destino da reflexão filosófica contemporânea. Todos aqueles e aquelas que acreditam na capacidade humana de resolver os conflitos de modo não-violento, e acreditam em uma pedagogia da razão, inevitavelmente se colocam no horizonte teórico do filósofo de Königsberg. Ainda assim, o horror e violência, a coerção e o medo, continuam amplamente

entranhados em nossa realidade concreta. Inúmeros exemplos poderiam ser aqui indicados, desde totalitarismos sangrentos até sistemas discriminatórios bastante sutis. O elemento regressivo, em outras palavras, ainda costura amplamente o nosso tecido social. E é neste sentido que no início de seu célebre livro *Dialética do Esclarecimento*, Adorno e Horkheimer, exilados nos Estados Unidos por conta do horror nazista que então havia tomado a Europa, podem escrever: “se o esclarecimento não acolhe dentro de si a reflexão sobre este elemento regressivo, ele está selando seu próprio destino” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 13). O projeto kantiano, dito de outra maneira, não é uma celebração ingênua de uma humanidade liberta do mito e da violência. Ai invés disso, é a corajosa enunciação de uma tarefa.

Em nossa realidade atual, tal discussão parece extremamente relevante e, mesmo, urgente. Estamos na era dos algoritmos. Ou seja, há um sistema impessoal extremamente potente e organizado que capta nossas preferências e “gostos” e, a partir disso, cria bolhas artificiais que passam a nos cercar e nos dar a impressão de que o mundo todo nada mais é do que um espelho do eu. Desde redes sociais onde só interagimos com pessoas que pensam como nós, até aplicativos de música que são capazes de criar playlists “personalizadas”. E somos assim instalados em um mundo unidimensional. E esses algoritmos que no início captam nossas preferências, rapidamente tornam-se, também, condutoras e fabricantes de “desejos”. Com uma sutileza impressionante somos capturados para dentro destes sistemas que nos moldam e moldam o mundo para nós. E assim, imediatamente, ressoam novamente as palavras de Kant: “Para este esclarecimento, porém, nada mais se exige senão liberdade. E a mais inofensiva entre tudo aquilo que se possa chamar liberdade, a saber: a de fazer um uso público da razão em todas as questões.” Ou seja, a maioria não está de nenhum modo garantida pela ilusão de liberdade que temos

em nossos dias. Ao desaparecerem, ou ao menos rarearem, os sistemas explícitos de violência e dominação, inicia-se uma era onde isso se dá de forma bastante diversa. No âmbito do pensamento político, como bem mostrou Jean Baudrillard, o modelo da dominação, ainda inteligível desde a dialética do senhor e do escravo de Hegel, ou seja, desde uma lógica dialética entre dominador e dominado, teria sido substituído pelo modelo da hegemonia:

Interiorizamos a ordem mundial e seu dispositivo operacional, dos quais somos reféns bem mais do que escravos. O consenso, voluntário ou involuntário, substituiu a boa e velha servidão. Se a dominação passava por um sistema autoritário de valores positivos, a hegemonia contemporânea passa, ao contrário, por uma liquidação simbólica de todos os valores (BAUDRILLARD, 2005, p.7).

Portanto, talvez neste momento estejamos em condições de perceber, ainda que por meio desta breve história do projeto de uma humanidade esclarecida e de seus obstáculos, a atualidade da pergunta kantiana. Walter Benjamin, em certa ocasião, falando de Goethe, fez uma afirmação muito interessante que, neste caso, parece se aplicar perfeitamente a Kant: “a história das obras prepara sua crítica e, por isso, a distância histórica aumenta sua força.” (BENJAMIN, 1991, p. 125-126). Ou seja, somos nós os destinatários da pergunta kantiana. E se em sua época o filósofo nos apontou uma resposta, em nossos dias precisaremos ter a sabedoria e, sobretudo, a coragem de, usando nosso entendimento, encontrar nossa própria: Sapere Aude.

Referências

ADORNO, Theodor & HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Trad: Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

BENJAMIN, Walter. *Goethes Wahlverwandtschaften*. In: BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften*. (Sieben Bände in 14 Teilbänden). (Unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und G.Scholem; herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser). Frankfurt: Suhrkamp, 1991.

BAUDRILLARD, Jean. *Carnaval/Canibal*. In: Revista FAMECOS, n.28, Porto Alegre, 2005.


KANT, Immanuel. *Resposta à Pergunta: que é Esclarecimento (Aufklärung)?*. Textos Seletos. Petrópolis: Vozes, 1974.

VOLPI, Franco. *Nihilismo*. São

(Submissão: 09/10/23. Aceite: 25/01/24)

Kant e o sustento [Versorgung] dos pobres: uma interpretação jurídica

Kant and the sustenance [Versorgung] of the poor: a legal interpretation

 10.21680/1983-2109.2024v31n64ID35200

Delamar Volpato Dutra

djvdutra@yahoo.com.br

Resumo: O presente texto faz dois movimentos interpretativos a respeito do sustento [Versorgung] dos pobres na RL¹. O primeiro movimento visa a responder a seguinte questão: por que o Estado tem que sustentar os pobres? Para responder a esta questão, busca-se indicar, no texto de Kant, um espelhamento do Leviatã de Hobbes. Desse modo, pretende-se avançar a hipótese de que a posição kantiana reflete aspectos importantes da perspectiva hobbesiana, no sentido de que certos traços, os quais comporiam o que se poderia nominar como determinações metafísicas do direito, seriam

¹ As referências a Kant, incluso no que diz respeito às abreviaturas, seguem a uniformização proposta pela Kant-Studien Redaktion, disponíveis em [<http://www.kant.uni-mainz.de/ks/abhandlungen.html>]. As citações literais são feitas a partir das traduções para o vernáculo das referidas obras

explicáveis pela posição naturalizada de Hobbes, mormente no referente a certos caracteres que se poderiam remeter à natureza humana. Esse movimento permitirá uma leitura do texto em consonância com a interpretação dita instrumental ou prudencial, não obstante, agora pensada de modo peculiar. O segundo movimento visa a responder à seguinte questão: por que os pobres são excluídos por Kant da cidadania ativa? Para responder a esta questão, usa-se da distinção entre liberdade, igualdade e independência, feita no texto *Contra Hobbes*. Intenta-se, com isso, tornar coerentes os posicionamentos de Kant sobre a desigualdade de propriedade e sobre a distinção entre cidadania ativa e cidadania passiva. Tal estratégia determinará uma interpretação da situação dos pobres em termos de liberdade e de igualdade, mas não de independência. A maior vantagem desse posicionamento consiste em não confundir o princípio da liberdade com o princípio da independência, algo que alguns comentadores fizeram, como aqueles da Escola de Toronto.

Palavras-chave: *Kant, sustento, pobres, liberdade, igualdade, independência, cidadania*

Abstract: The present text makes two interpretative moves regarding the sustenance [Versorgung] of the poor in RL². The first move aims to answer the following question: why does the state have to care for the poor? To answer this question, it seeks to indicate, in Kant's text, a mirroring of Hobbes's Leviathan. In this way, it is intended to advance the hypothesis that the Kantian position reflects important aspects of the Hobbesian perspective. The hypothesis is that certain aspects, which would make up metaphysical determinations of law, could be explained by Hobbes' naturalized position, especially regarding certain determinations that refer to human nature. This movement will allow a reading of the text in consonance with the so-called instrumental or prudential interpretation, nevertheless, now interpreted in a peculiar way. The second movement aims to answer the following question: why are

² References to Kant follow the standardization proposed by the Kant-Studien Redaktion available in [\[http://www.kant.uni-mainz.de/ks/abhandlungen.html\]](http://www.kant.uni-mainz.de/ks/abhandlungen.html).

the poor excluded by Kant from active citizenship? To answer this question, the distinction between freedom, equality, and independence, made in the text *Against Hobbes*, is used. It is intended with this to make coherent Kant's positions on property inequality and on the distinction between active and passive citizenship. Such a strategy will determine an interpretation of the situation of the poor in terms of freedom and equality, but not independence. The major advantage of this position consists in not confusing the principle of freedom with that of independence, something that some commentators have done, such as those of the Toronto School.

Keywords: *Kant, livelihood, poor, freedom, equality, independence, citizenship.*

Introdução

Com base em BAIASU (2014) e DA ROCHA (2022) é possível distinguir seis interpretações sobre o sustento dos pobres em Kant: a) minimalistas (NOZICK, 1974, FAGGION, 2014); b) eticistas [ROSEN, 1996; VOLPATO DUTRA, 2005]; c) instrumentalistas ou prudencialistas (LeBAR, 1999); d) igualitaristas (PINZANI, 2017, 2022); e) normativistas (Escola de Toronto); f) regulativistas (WALDRON, 1996; KLEIN, 2019)³. Como se pode perceber, a interpretação do texto de pouco menos de duas páginas da RL, 326-327, tem gastado muita tinta. Não é por menos, haja vista uma predominante interpretação liberal do texto kantiano, a qual parece bastante avessa a perspectivas de justiça redistributiva. Para tal, basta citar TP, AA 08: 291-2, sobre a desigualdade. Isso ocorre porque, de um ponto de vista formal, o direito foca nos meios, não nos fins [RIPSTEIN, 2009, p.

³ Para um inventário bastante completo dos autores vinculados a cada uma das seis interpretações ver BAIASU (2014) e DA ROCHA (2022).

384), de tal forma que um único ser humano poderia vir a se tornar proprietário do planeja, já que a natureza própria do direito de propriedade é a de ser *excludendi alios*. Isso tem claras implicações de exclusão, mesmo em um sentido espacial, como destacado por RIPSTEIN (2009, p. 12). Ainda assim, nas mencionadas duas páginas da RL, Kant defende o sustento dos pobres, não pela caridade, mas mediante tributação, portanto, com indícios claramente redistributivos.

O presente texto faz dois movimentos interpretativos a respeito do sustento [*Versorgung*] dos pobres na RL. O primeiro movimento visa a responder a seguinte questão: por que o Estado tem que sustentar os pobres? Para responder a esta questão, busca-se indicar, no texto de Kant, um espelhamento do *Leviatã* de Hobbes. Desse modo, pretende-se avançar a hipótese de que a posição kantiana reflete aspectos importantes da perspectiva hobbesiana, no sentido de que certos aspectos, os quais comporiam determinações metafísicas do direito, poderiam ser explicados pela posição naturalizada de Hobbes, mormente no referente a certos traços que se poderiam remeter à natureza humana. Esse movimento permitirá uma leitura do texto em consonância com a interpretação dita instrumental ou prudencial, não obstante, agora pensada de modo peculiar.

O segundo movimento visa a responder à seguinte questão: por que os pobres são excluídos por Kant da cidadania ativa? Para responder a esta questão, usa-se da distinção entre liberdade, igualdade e independência, feita no texto *Contra Hobbes*. Intenta-se, com isso, tornar coerentes os posicionamentos de Kant sobre a desigualdade de propriedade e sobre a distinção entre cidadania ativa e cidadania passiva. Tal estratégia determinará uma interpretação da situação dos pobres em termos de liberdade e de igualdade, mas não de independência. A maior vantagem desse posicionamento consiste em não confundir o princípio da liberdade com o da

independência, algo que alguns comentadores fizeram, como aqueles da Escola de Toronto.

Propriedade e pobreza em Kant

De acordo com Kant, o postulado da razão prática diz que "É possível ter como o meu qualquer objeto externo de meu arbítrio". (RL, AA 06: 246). É importante referir dois aspectos da doutrina kantiana da posse e da propriedade:

Em primeiro lugar, o postulado é uma lei permissiva (lex permissiva) da razão prática

"que nos confere uma faculdade que não poderíamos derivar de meros conceitos do direito em geral: a saber, a faculdade de impor a todos os outros uma obrigação, que eles não teriam sem isto, de se absterem do uso de certos objetos de nosso arbítrio, porque nos apossamos deles primeiro. A razão quer que isto valha como princípio, e isso, na verdade, como razão prática, a qual se amplia a priori por meio deste seu postulado." (RL, AA 06: 247).

Assim, essa autorização é diferente de outras autorizações como a "de ser seu próprio senhor (sui juris), assim como a de um homem irrepreensível (justi)" (RL, AA 06: 238), e comunicar os seus pensamentos. Estas autorizações não precisam de uma lei permissiva, pois são obtidas a partir do mero conceito de direito como tal.

Em segundo lugar, a propriedade é uma instituição criada por uma constituição civil, "pois somente é constituição civil o estado jurídico, pelo qual apenas é assegurado a cada um o seu, sem, contudo, defini-lo e determiná-lo. – Toda garantia já pressupõe, portanto, o seu de alguém (ao qual ele é assegurado)." (RL, AA 06: 256). Nesse sentido, Kant parece tomar numa situação já existente antes da constituição civil, a posse, e atribuir-lhe o estatuto jurídico de propriedade. (PINZANI, 2017). Kant reconhece o carácter problemático do seu raciocínio sobre a propriedade: "como foi possível que muitos homens, que de outro modo no seu conjunto teriam podido adquirir um estado persistente de propriedade, se

viram assim constrangidos a pôr-se ao serviço daquele para poderem viver"? (TP, AA 08: 296). Por conseguinte, ao contrário de outras autorizações, essa levanta problemas especiais e necessita de uma *lex permissiva*.

Assim, a propriedade é uma instituição problemática. É neste contexto que se introduz o cuidado com os pobres. Sabidamente, há argumentos contra e a favor do cuidado dos pobres. Contra, por ser inconsistente com o corpus da doutrina kantiana, como sustentam os minimalistas. Por outro lado, aqueles que dão crédito e aceitam a assistência aos pobres, fazem-no com base em fundamentos diversos.

Há pelo menos dois argumentos disponíveis com base na letra do texto.

(a) O primeiro argumento parece basear-se na beneficência e na vontade unida do povo: "O comandante supremo tem indiretamente, i. e., como responsável pelos deveres do povo, o direito de onerar o povo com tributos para a sua (do povo) própria preservação, como são os asilos, os orfanatos e as igrejas, chamados também de instituições de caridade ou pias." (RL, AA 06: 325-6, ênfase acrescentada).

Um dos deveres de cada ser humano é: "conservar a sua natureza na sua perfeição" (MS, AA 06: 419), o que inclui obviamente a autopreservação. Um outro dever é aquele da beneficência: "A benevolência consiste no comprazimento com a felicidade (com o bem-estar) dos outros, mas a beneficência consiste em propor-se isto mesmo como fim". (MS, AA 06: 452). O argumento é que o bem-estar público seria uma forma de tornar obrigatório o dever de beneficência, contribuindo para o dever de autopreservação que todo ser humano tem. (RO-SEN, 1996). Todos têm a obrigação de tomar os fins dos outros como seus. Por outro lado, todos têm, enquanto seres racionais, o dever de se preservarem a si próprios. Ora, a melhor forma de o fazer é através da

instituição de direitos sociais, via coerção da lei, em vez de ser feito pelo carácter voluntário de cada um. Segundo essa leitura, os efeitos colaterais da propriedade, em relação à autopreservação, por poder gerar pobreza, a qual pode ameaçar a autopreservação, são contrabalançados pelas leis sociais, como um dispositivo pelo qual as pessoas podem levar a sério o dever de beneficência. (LeBAR, 1999, p. 239). De fato, Kant se refere aos que são incapazes de prover até mesmo as suas necessidades naturais mais elementares." (MS, AA 06: 236). Nesse sentido, é possível interpretar a expressão na citação deveres do povo como o dever de beneficência.

Um problema com esta interpretação é o facto de a beneficência não ser um dever jurídico, pelo que não poderia ser imposta. Portanto, a natureza do dever de beneficência colocaria, pelo menos a sua parte essencial, fora do âmbito jurídico. (LeBAR, 1999, p. 230). Mas, a vontade popular poderia decidir resolver o problema da pobreza porque *volenti non fit iniuria*:

“O poder legislativo somente pode caber à vontade unificada do povo. Pois, uma vez que deve proceder dele todo direito, não deve ele por sua lei poder ser injusto pura e simplesmente com ninguém. Ora, se alguém decide algo em relação a um outro, sempre é possível que assim ele seja injusto com ele, mas nunca naquilo que ele decide acerca de si mesmo (pois *volenti non fit iniuria*). Assim, somente a vontade concordante e unificada de todos, na medida em que cada um decide o mesmo sobre todos e todos sobre um, portanto somente a vontade universalmente unificada do povo é legisladora.” (MS, AA 06: 313-4).

Assim, a vontade unida do povo poderia decidir pela aplicação de possíveis efeitos externos do dever de beneficência, como pagar impostos para ajudar os pobres.

b) O segundo argumento apela às razões de Estado. Este argumento é uma interpretação alternativa do primeiro argumento. Segundo o argumento, uma vez que o dever de beneficência é um dever de virtude, ele não pode ser

transferido para funcionários públicos para o cumprirem, nem pode ser imposto. Com base nisso, LeBar interpreta a expressão mencionada na citação, deveres do povo, como o dever de preservar a união civil. (LeBAR, 1999, p. 232-3). É somente sob essa interpretação que a beneficência poderia, então, encontrar um lugar no sistema de direitos de Kant, a saber, como um meio de assegurar a preservação do povo, como base do Estado. Com efeito, no texto *Contra Hobbes*, Kant afirma:

“Se o poder supremo estabelece leis que visam directamente a felicidade (o bem-estar dos cidadãos, a população, etc.), isso não acontece com o fito de estabelecer uma constituição civil, mas como meio de garantir o estado jurídico sobretudo contra os inimigos externos do povo. É necessário que, a tal respeito, o chefe de Estado tenha o poder para ele próprio e só ele julgará se uma coisa assim é necessária para a prosperidade do corpo comum, indispensável para garantir a sua força e solidez, tanto internamente como contra os inimigos exteriores; mas não é para tornar o povo feliz, por assim dizer, contra a sua vontade, antes apenas para fazer que ele exista como comunidade.” (TP, AA 08: 298-9).

No mesmo sentido, em *A paz perpétua*, Kant esboça preocupação com questões práticas de estabilidade política quando fala sobre anarquia e revolução:

“A sabedoria política, no estado em que as coisas agora estão, converterá num dever a realização de reformas adequadas ao ideal do direito público: utilizará, porém, as revoluções, onde a natureza por si mesma as suscita, não para desculpar uma opressão ainda maior, mas como apelo da natureza a instaurar, por meio de reformas profundas, uma Constituição legal fundada nos princípios da liberdade, como a única constituição permanente.” (VAZeF, AA 08: 374, nota)

No Kantismo, não é clara a relação entre o princípio universal do direito (RL, AA 06: 230) e o postulado da razão prática relativamente aos direitos. (RL, AA 06: 250). Inspirado na doutrina lockeana da propriedade, talvez, pelo fato de o mencionado postulado da razão prática relativamente aos

direitos ser compatível com o princípio do direito, isso exigiria que a todo cidadão fosse garantida uma renda mínima. (LeBAR, 1999, p. 245). De acordo com Mulholland (1989), o argumento kantiano sobre o postulado da razão prática relativamente aos direitos.

“works only if the acquisition of rights to external objects does not interfere with other’s innate right to freedom. But prima facie it would interfere with others’ innate rights, as is evident from the title to acquire land through first possession. Moreover, if all land is acquired by a few, this would interfere with persons’ rights to use what they need for survival.” (p. 317).

Deveras, no contexto da citação sobre a ajuda aos pobres, Kant apela a razões de Estado:

“Pois a vontade geral do povo reuniu-se em uma sociedade que deve se preservar constantemente, tendo-se submetido ao poder público interno no propósito de preservar os membros da sociedade que não o conseguem por si sós. O governo tem, portanto, por razões públicas (Von Staatswegen), o direito de obrigar os abastados a fornecer os meios para a preservação daqueles que não o são, mesmo em termos das necessidades naturais mais elementares.” (MS, AA 06: 326, ênfase acrescentada).

c) Outros argumentos apelam ao corpus da doutrina kantiana. Um deles baseia-se na liberdade. Por um lado, argumentos baseados nas necessidades naturais mais elementares das pessoas ou na preservação da união civil poderiam, de fato, ser encontrados em Kant. Por outro lado, Kant parece acrescentar algo novo, uma relação entre bem-estar e liberdade. É importante notar que “Kant does not emphasize the furtherance of equal satisfaction of material needs and desires. Rather, welfare rights are justified through reference to freedom.” (MULHOLLAND, 1989, p. 318). A interpretação de Mulholland (1989) é a seguinte: "Once the general acquisition of land jeopardizes the individual’s capacity to exercise freedom, a case can be made for interference with the actual distribution of property. (p. 317).

Há pelo menos dois momentos na Doutrina do Direito nos quais Kant observa que a falta de propriedade põe em perigo a liberdade. Um deles vem imediatamente antes da citação que este artigo analisa, quando Kant apresenta o segundo efeito que decorre da natureza da união civil. Kant afirma que o governo não pode ter propriedades para se manter, sugerindo que isso deve ser feito através de impostos. A razão para tal proibição é que ela não importaria limites à discricionariedade do governo em determinar a extensão dessas propriedades, de tal modo que "o Estado correria o risco de ver toda a propriedade da terra nas mãos do governo, considerando-se todos os súditos como servos adscritos (*glebae adscripti*) e possuidores daquilo que sempre é apenas propriedade de um outro, por conseguinte, destituídos de toda liberdade (*servi*).” (RL, AA 06: 324). Com isso, seria possível perceber uma ameaça à honestas juridica. (RL, AA 06: 236).

A outra citação está ligada justamente ao conceito de cidadania ativa e cidadania passiva. (RL, AA 06: 315). A cidadania ativa requer que cada um decida o mesmo sobre todos e todos sobre cada um. (MS, AA 06: 314), o que excluiria “em geral qualquer um que é obrigado a sustentar sua existência (alimento e proteção), não com seu próprio trabalho, mas de acordo com a disposição de outros (com exceção do Estado), todos eles carecem de personalidade civil, e sua existência é como que mera inerência.” (RL, AA 06: 314). Nesse diapasão, a propriedade é ostensivamente mencionada por Kant como uma condição da independência:

“Ora, quem tem o direito de voto nesta legislação chama-se cidadão (*citoyen*), isto é, cidadão do Estado (*Staatsbürger*), e não cidadão da cidade (*bourgeois*). A única qualidade que para tal se exige, além da qualidade natural (de não ser nem criança nem mulher), é ser o seu próprio senhor (*sui iuris*), por conseguinte, é possuir alguma propriedade (a que se pode juntar também toda a habilidade, ofício, talento

artístico ou ciência) que lhe faculte o sustento.” (TP, AA 08: 297).

É interessante notar que Kant parece implicar duas consequências diferentes a partir do mesmo fato. No que diz respeito ao governo, ele opta por limitar a quantidade de propriedade que o governo pode ter, mas no que diz respeito às pessoas privadas, ele exclui da cidadania ativa aqueles que não têm propriedade, isso porque parece haver aspectos da doutrina do direito que tornariam injustas medidas redistributivas da propriedade.

Outro aspeto a referir é que Kant estabelece uma ligação clara entre os aspectos económicos e o dever para consigo mesmo, enquanto ser meramente moral. Kant preocupa-se com a autoestima moral como um dever do ser humano para consigo mesmo, devido à dignidade da humanidade em cada um dos seres humanos. (MS, AA 06: 435-6). A este respeito, ele aconselha, por exemplo, a não contrair dívidas para as quais não se pode ter total garantia de poder pagar: "Sejam, portanto, económicos, para não chegarem a ser pobres de pedir." (MS, AA 06: 436). Tornar-se indigente implica um tipo de situação que Kant chama de servilismo, o que é contra a autoestima moral.

Não obstante, o argumento da liberdade, em qualquer versão que seja, é insuficiente, pois, por um lado, não alcança aqueles que são destituídos de liberdade: os absolutamente incapazes, como doentes e deficientes mentais, e aqueles que não podem exprimir a sua vontade. (LeBAR, 1999, p. 248). Por outro, não leva em consideração que a pobreza pode ser involuntária, ou seja, acontecer a despeito de todos os esforços em contrário que alguém poderia fazer.

Com base em argumentos como esses é por certo possível justificar o direito do Estado de cuidar das

necessidades básicas dos mais pobres, embora seja difícil mostrar exatamente o porquê. (WEINRIB, 2003, p. 810).

Hobbes

A estrutura do Leviatã segue o quadro que aparece ao final do cap. IX. Nele, a CIÊNCIA é dividida em duas grandes chaves, a FILOSOFIA NATURAL e a FILOSOFIA CIVIL (POLÍTICA). Esta última versa “1. Of consequences from the institution of COMMONWEALTHS, to the rights, and duties of the body politic or sovereign. 2. Of consequences from the same, to the duty and right of the subjects.” Grosso modo, pode-se afirmar que isso é tratado na Parte II do Leviatã, sendo que a Parte I tem como tema a FILOSOFIA NATURAL, que inclui a Ética, como consequência das paixões, e a Ciência do justo e do injusto, como consequência da linguagem (speech).

É justamente na parte II que Hobbes trata dos seguintes assuntos:

- das consequências para os direitos dos súditos, no Cap. XXI;
- da autoridade do direito, nos capítulos XXV-XXVI;
- do direito de punir e da justificação das penas, no Cap. XXVIII;
- da pobreza, nos capítulos XXVII e XXX.

Vale o destaque que o furto famélico é introduzido no Cap. XXVII, o qual trata justamente da eficácia das penas. O Cap. XXX aponta que a pobreza será remediada pela guerra, se, no limite, a colonização não for mais suficiente.

Ora, não é difícil de perceber um espelhamento na RL desta estrutura do Leviatã apontada acima, ao menos de forma análoga. Senão, veja-se. A Observação geral, que se

segue ao §49 da RL, é nomeada como Dos efeitos jurídicos decorrentes da natureza da união civil. São apresentados cinco efeitos jurídicos:

- A. a autoridade/obediência;
- B. Tributação;
- C. Pobreza;
- D. direito de punir;
- E. fundamento da pena.

Se esse espelhamento topológico puder ser vindicado, então, poder-se-á avançar na direção de conexões mais profundas desse espelhamento, no sentido em que este artigo quer propriamente defender, a saber, que parte dos aspectos ditos metafísicos da doutrina kantiana do direito poderiam ser compreendidos nos termos da perspectiva naturalizada de Hobbes, especialmente para o caso da pobreza.

Para isso, apresenta-se o rationale de Hobbes. Primeiro as evidências textuais, depois os comentários.

No cap. XXX do *Leviatã*, intitulado *Of the Office of the Sovereign Representative*, Hobbes afirma que aqueles que não forem capazes de sustentarem a si mesmos, mediante o seu trabalho, devem ser sustentados, em necessidades naturais, pelas leis do Estado, e não pela caridade:

“E sempre que muitos homens, por um acidente inevitável, se tornam incapazes de sustentar-se com seu trabalho, não devem ser deixados à caridade de particulares, mas serem supridos (tanto quanto as necessidades da natureza o exigirem) pelas leis do Estado. Pois, assim como é falta de caridade em qualquer homem abandonar aquele que não tem forças, também o é no soberano de um Estado expô-lo aos acasos de uma caridade tão incerta.” (HOBBS, 2003, Chap. XXX).

Hobbes parece mobilizar dois argumentos para este dever do soberano. Um deles é que não o fazer é pouco caridoso. O outro pode ser deduzido da solução final que ele defende para a pobreza, a qual ele chama de o último remédio, ou seja, a guerra. Hobbes sugere no cap. XXX que

“Aumentando ainda o número de pessoas pobres mas vigorosas, devem ser removidas para regiões ainda não suficientemente habitadas, onde contudo não devem exterminar aqueles que lá encontrarem, mas obrigá-los a habitar mais perto uns dos outros e a não utilizar uma grande extensão de solo para pegar o que encontram, e sim tratar cada pequeno pedaço de terra com arte e cuidado a fim de este lhes dar o sustento na devida época.”

Mas, depois deste passo falhar, "quando toda a terra estiver superpovoada, então o último remédio é a guerra, que trará aos homens ou a vitória ou a morte⁴.”

Ainda mais importante para os propósitos da presente interpretação é o Cap. XXVII, que trata justamente da eficácia das ameaças de punição para determinar a conduta das pessoas, quando, então, Hobbes introduz a questão do furto famélico:

"Quando alguém se encontra privado de alimento e de outras coisas necessárias a sua vida, e só é capaz de preservar-se através de um ato contrário à lei, como quando durante uma grande fome obtém pela força ou pelo roubo o alimento que não consegue com dinheiro ou pela caridade, ou quando em defesa da própria vida arranca a espada das mãos de outrem, nesses casos o crime é totalmente desculpado."

Em casos assim, o ser humano não respeitará nem a lei civil, nem a lei natural, mas exercerá o seu direito natural a

⁴ Interessantemente, esse mesmo tipo de argumento aparece no pensamento de economistas contemporâneos, como é o caso do conhecido economista Netto, o qual afirma: “a concentração da riqueza é natural e inevitável, mas periodicamente aliviada por redistribuição pacífica ou violenta.” (NETTO, 2014).

tudo. Daí resulta que a pobreza é geradora de conflitos, o que concede uma razão para o soberano criar leis que aliviem a pobreza, a fim de diminuir a possibilidade de guerra e instabilidade.

Vale o esclarecimento de que a citação precedente é reminescente de algo já estabelecido no cap. XIV e retomado no XXI. Neles Hobbes estabelece um conjunto de direitos e bens sem os quais não se pode viver. Esse conjunto de direitos e bens são irrenunciáveis no pacto social. Sua renúncia desafia nulidade e, portanto, desobediência ou mesmo resistência não injusta. Segundo Hobbes, no cap. XXVII, na deliberação sempre opera um cálculo baseado na necessidade que compara benefícios: “pois quando alguém compara o benefício tirado de sua injustiça com o prejuízo decorrente do castigo, escolhe por necessidade da natureza o que lhe parece melhor para si mesmo.” Do mesmo modo, o cálculo da obediência à lei segue essa necessidade da natureza, já que a ameaça de punição concorre com outros medos mais fundamentais, exemplarmente, o medo da morte pela fome. Por isso, para Hobbes, há um resto de direitos que sempre permanecem em estado de natureza, incluindo o direito do escravo resistir ao seu senhor, visto que, a ferros, com a liberdade corporal reduzida a um mínimo, a sua vida se encontra à mercê do seu senhor, portanto, sob ameaça real. Desse modo, não se cria vínculo obrigacional entre senhor e escravo, já que, pelo cap. XIV, “o objetivo de todos os atos voluntários dos homens é algum bem para si mesmos.”

Nesse sentido, a analogia que Ripstein faz entre o mendigo e o escravo pode ser procedente, mas não pela razão que ele alega. O problemático do exemplo, nos termos da interpretação de Kant aqui proposta, não residiria propriamente em ele não ter liberdade de escolha em geral, mas de ele não ter uma liberdade que ameaça a sua vida, a saber, a liberdade corporal de ir e vir. Com efeito, para Hobbes,

o aspecto problemático na escravidão não é propriamente aquele da ausência de liberdade em geral, já que poderia haver um sistema que ordenasse tanto trabalho quanto um escravo, mas sem correntes, como aconteceu no início do capitalismo, e ainda ocorre hoje para muitos trabalhadores. O problema é que ao escravo ocorre a negativa de uma liberdade específica, que ameaça a sua vida, qual seja, a liberdade corporal de ir e vir. A rigor, esta é a razão pela qual o escravo não tem obrigação. Ou seja, o algo sem o qual não se pode viver do XXI inclui a liberdade corporal de ir e vir. O mesmo se poderia dizer da liberdade de usar o ar, os alimentos, etc. As dependências que não ameaçam a vida diretamente não inquinam de nulidade as leis que as fomentam. O problema da escola de Toronto é que, para Kant, a maior parte das dependências não parece ser um problema, isso porque, considerando as distinções feitas em *Contra Hobbes*, o *busílis* da pobreza não é a dependência que ela cria, mas a ameaça à estabilidade do Estado jurídico. A rigor, Kant pensava que as dependências econômicas acabariam por ocorrer, mesmo em um sistema que propugnasse a solução nominada por Pinzani (2022, p. 216) como solução de Stalin, e que o próprio Kant vislumbrou, já sugerido acima, quando se tratou da propriedade da terra por parte do Estado (MS, AA 06: 324).

Pretende-se estatuir que certas condições, como as indicadas acima, são condições metafísicas para a possibilidade de um estado jurídico. Sem o atendimento de tais condições, não se constitui algo como uma ordem jurídica ou a autoridade do direito. Hart bem vislumbrou isso de modo muito claro no cap. IX (*The Minimum Content of Natural Law*) de seu livro *The Concept of Law*.

A hipótese que se quer avançar é a de que Kant replica esse mesmo tipo de argumento de estirpe hobbesiana, muito embora de forma muito mais resumida e até de forma implícita. Sugere-se que alguns dos argumentos que aparecem

no texto poderiam ser explicados a partir dessa perspectiva. Este seria o caso da expressão ‘Dever do povo [Pflicht des Volks]’ (TP, AA 08: 325). Segundo Kant, para um conjunto de seres humanos se constituírem em um povo em um Estado basta-lhes os predicados da liberdade e da igualdade como homens, nos termos do §46 da RL. Desse modo, um Estado jurídico [rechtlichen Zustande] é aquele de uma dependência legal [gesetzlichen Abhängigkeit] (§47 da RL). A expressão latina *status iuridicus* é também usada por Kant (TP, AA 08: 292). Pois bem, para se constituir em um povo, há a necessidade de um ato de submissão à proteção [Unterwerfung unter den Schutz] (MS, AA 06: 326), um linguajar que espelha em muito aquele do último parágrafo do Leviatã, “[...] the mutual relation between protection and obedience.” Isso implica uma série de obrigações, especialmente aquela de obediência à autoridade, como, também, a todas as condições que possibilitam uma ordem jurídica.

Ora, este é o caso do pagamento de tributos para constituir uma força policial, cuja função é manter a ordem pública. Kant diz que a finalidade dos tributos é para a conservação [Erhaltung] do Estado. É nesse sentido da conservação do Estado como um Estado jurídico que se quer defender a tributação para aliviar a pobreza, portanto, como uma razão de Estado (Von Staatswegen), cujo o rationale não se encontra na busca do bem-estar, mas na satisfação das necessidades mais elementares [nothwendigsten Naturbedürfnissen], ou seja, aquelas necessidades que, em não sendo satisfeitas, desafiam um estado de ilegalidade. É nisso que se funda o direito de o Estado tributar para o sustento dos pobres. Nessa perspectiva, o sustento dos pobres não se fundamenta em argumentos de bem-estar, mas nas condições de possibilidade para um Estado jurídico entre humanos e, por isso mesmo, tem que ficar adstrita à finalidade que lhe subjaz, a manutenção da ordem jurídica. Disso é possível

inferir uma justificacão minimalista, ou seja, restrita àquelas necessidade sem a quais não se pode viver. Por isso mesmo não há violaco do direito ou da liberdade dos ricos (DAVIES, 2020, p. 1). Nesse sentido, também, não se fere a proibico de o direito considerar o desejo como mera necessidade, (MS, AA 06: 230), haja vista se tratar de necessidades estruturantes para uma ordem jurídica, ao menos, entre os humanos. Com isso, tem-se uma interpretao jurídica do sustento dos pobres nos termos de uma metafísica dos costumes.

As dependências econmicas e a cidadania

Kant admite a dificuldade de determinar quais condioes econmicas seriam necessárias para ser independente: “Confesso que  difícil determinar os requisitos para se poder ter a pretensão ao estado de um homem que  o seu próprio senhor.” (TP, AA 08: 295). Para tratar da relao entre dependência econômica e cidadania, Kant opera os três passos seguintes.

[1] Distingue liberdade, igualdade e independência.

A liberdade se predica da humanidade e a ela responde um conjunto de direitos fundamentais, incluindo a igualdade inata. A liberdade  composta por um conjunto de direitos, sendo alguns deles irrenunciáveis. Em *Contra Hobbes* Kant afirma um conjunto de direitos inalienáveis [unverlierbaren Rechte], aos quais não se pode renunciar [aufgeben], mesmo que se quisesse (TP, AA 08: 303-304), algo repetido em *A paz* como direitos inatos inalienáveis [unveruerlichen Rechte] (ZeF, AA 08: 351ft.).

Duas observaoes devem ser feitas a esse respeito. A primeira  que tais afirmaoes devem ser cotejadas com o princípio republicano *volenti non fit injuria*. A segunda observao  que se trata de um linguajar dúbio, já que pode ser tomado em um sentido moral, como algo ligado 

humanidade, à dignidade, mas também pode ser tomado em um sentido mecânico, como alhures defendido por Hobbes. Neste último sentido, a renúncia dos mesmos encontraria limites em determinações que se poderiam dizer metafísicas, as quais permitiriam ser compreendidas na direção da filosofia do direito naturalizada de Hobbes. Essas determinações que Kant nomina de metafísicas não podem ser desconsideradas pela doutrina do direito e pela doutrina da virtude. Diferentemente da moral, para a qual a vontade boa brilha por si mesma, incluso em face de uma natureza madrasta [GMS 394], o direito é imposto coercitivamente. Nesse sentido, a moral exorbita das contingências. Não há óbice oponível à responsabilidade moral, como mostra o exemplo da força da KpV §6 *in fine*.

Como um espelho de Hobbes, sem embargo, Kant é forçado a admitir determinações de natureza humana, no que diz respeito à responsabilidade jurídica, já que ela depende de causalidade externa. Isso se pode ver no estado de necessidade, no qual o medo da morte certa suplanta a ameaça futura do direito, esta incerta. (RL, AA 06: 235). Nesse ponto em particular, de forma semelhante a Hobbes, o estado de natureza se repõe e a ordem jurídica deixa de vigor. Sabidamente, de acordo com Hobbes, há determinações desta seara dos direitos que precisam ser atendidas para que se constitua uma esfera jurídica. Hobbes enumera um conjunto razoável de direitos, cuja não garantia tem o condão de desconstituir a ordem jurídica. Hobbes os resume no epíteto: SEM OS QUAIS NÃO SE PODE VIVER. Ora, assim como Hobbes, o texto kantiano do sustento aos pobres parece se movimentar nessa esfera. Pelo menos é o que a presente interpretação quer sugerir. Obviamente, há muitas diferenças, a começar pelo registro de que Kant define a liberdade diferentemente de Hobbes, não no sentido naturalizado da não interferência, mas em um sentido mais normativo e complexo, relacionado à busca da felicidade, em conjunção

com o não causar dano a outros, aliás, a definição que, com alguma modificação, aparece nas p. 237-8 da RL. Sabidamente, a definição de Hobbes lhe permite aceitar muitos tipos de dependências, excluindo aquela da dependência corporal.

A igualdade, por seu turno, predica-se dos súditos. As estruturas jurídicas, mormente aquelas do Estado de direito, são responsivas justamente a esse desiderato da igualdade.

Finalmente, a independência é algo próprio da cidadania. Nesse particular, Kant distingue entre a cidadania ativa e a cidadania passiva. O seu argumento parece remeter ao fato de que, entre os humanos, as dependências são variadas e inelimináveis. Há dependências de todo tipo. Por exemplo, ele admite que o funcionamento do mercado pode conduzir a

“uma desigualdade considerável dos meios de fortuna entre os membros de um corpo comum (mercenário e locatário, proprietário fundiário e trabalhadores agrícolas); só não pode é impedir estes de subir a condições semelhantes, se o seu talento, a sua actividade e a sua sorte tal tornarem possível. Pois, de outro modo, ser-lhe-ia permitido constranger sem, por seu turno, ser constrangido de novo pela reacção dos outros, e ir além do grau de co-súbdito.” (TP, AA 08: 293).

Kant aceita isso, desde que sob a régua da igualdade dos súditos, ainda que incompatível com a independência. O ponto, porém, é que uma dessas dependências excluirá a cidadania ativa. Isso tem raízes profundas no kantismo. A primeira raiz é que a república kantiana é representativa. Mais que isso, não há república que torne todos cidadãos ativos, por exemplo, as crianças. A segunda raiz tem a ver com a dependência econômica, algo não eliminável, para Kant, sendo que, se essa dependência econômica entre os particulares fosse eliminada pelo Estado, seria ainda pior, pois

transformaria a todos em servos sem liberdade. (RL, AA 06: 324). O que Kant faz é retirar a cidadania ativa da maioria dos cidadãos não proprietários de bens suficientes à sua manutenção, sem depender de um outro.

[2] Conecta a liberdade com a satisfação das necessidades básicas, na medida em que são uma condição para a liberdade. Como visto acima, não há ordem jurídica sem liberdade externa. Ora, necessidades básicas afetam a liberdade no sentido de dificultar ou mesmo impossibilitar atos livres, incluindo a obrigação de obediência às leis.

[3] Conecta a independência com a propriedade, excluindo da cidadania ativa os não proprietários, por serem dependentes, ou seja, terem que vender a sua força de trabalho corporal.

Apesar da negativa de independência para os não proprietários, Kant pensou em mecanismos que, a despeito disso, tornariam a sociedade quase-justa e bem ordenada. A solução de Kant, contudo, não passa por reforma ou revolução, mas pelos mecanismos da lei que regem igualmente a todos os súditos, por exemplo, atribuindo apenas um voto por cada cabeça, ou pela consideração do status de possuidor, em vez da quantidade das posses, como condição para a cidadania ativa. (TP, AA 08: 296). Desse modo, ele inclui uma série de proteções decorrentes do princípio da igualdade dos súditos, tendo em vista o direito inato à igualdade de ação e de reação, no que concerne ao uso da coerção jurídica. Proteções como essas seriam capazes de interditar, por exemplo, “prerrogativa hereditária” (TP, AA 08: 293), e capazes de apoiar a noção de mérito para ocupar posições superiores e inferiores, como aquelas da cidadania ativa e passiva, respectivamente.

Dada a igualdade perante a lei, na condição de súdito,
- cuja coerção da lei pode ser mobilizada de forma recíproca,
- a posição econômica na qual a pessoa se encontra não se

torna permanente por força de lei, nem é recebida por nascimento, mas fica aberta à mobilidade social. A igualdade perante a lei permite uma possibilidade de adquirir propriedade, a fim de se tornar cidadão, como poderá acontecer que alguém que tenha propriedade caia na condição de não mais a ter. Kant se posiciona contra o morgadio, justamente por isso.

Desse modo, o republicanismo de Kant porta mais relação com a qualidade das leis do que com os procedimentos legitimadores das mesmas. Como afirma Habermas (1996, p. 100), haveria uma resolução da tensão entre direitos e soberania que se resolveria a favor dos direitos, como aquele da igualdade, por exemplo, na proibição de privilégios hereditários e tributação desigual. Kant pode sustentar essa posição devido a sua teoria moral ser um exemplar paradigmático de cognitivismo (HABERMAS, 1998, p. 6), o que lhe permite ir ao ponto de subordinar a lei positiva e mesmo a política à moral (HABERMAS, 1996, p. 106).

Sistemas que universalizam a cidadania ativa ou que a estendem para as maiorias enfrentam os problemas decorrentes das dependências de todo tipo: dependências da mídia, das políticas de redistribuição, do poder econômico, etc. É claro que se pode questionar o quanto a alegada independência econômica realmente contribui para uma legislação justa. Para isto, basta citar as críticas de Marx (2005, p. 114-5) a Hegel, em relação ao morgadio, como garante da virtude política.

Com tal perspectiva não se quer defender que a solução proposta por Kant seja a que as repúblicas atuais deveriam aceitar, contudo, os problemas que conduziram à solução por ele proposta não são elimináveis por *fiat*, nem facilmente resolúveis.

Nesse sentido, há que se mencionar um outro espelhamento kantiano de Hobbes, ao menos parcial. Hobbes pensou o Estado de direito despido de cidadania. Segundo Lebrun, Hobbes escreve para os leitores que o lerão como homens e não como cidadãos. (LEBRUN, 1983, p. 123, 126-7). Nesse ponto, Kant, o defensor de um tipo peculiar de republicanismo, concede lugar à cidadania, mas não ao ponto em que Rousseau a concedeu. Não só os contornos de seu republicanismo são jurídicos, e não éticos, como a demanda por independência econômica é cotejada pela distinção entre cidadania ativa e cidadania passiva, algo que o genebrino por certo não aceita e, por isso mesmo, avança em direção a uma igualdade econômica maior, quiçá, revolucionária.

No sistema de Kant há poucos fatos que excluem a obrigação política, se é que os há. No caso de Hobbes, um caso, pela letra do texto, é aquele da escravidão. Mais, no caso de Hobbes, o não atendimento de necessidades básicas também exclui a obrigação. No cap. XIV do *Leviatã*, são elencadas as situações criadas pelo próprio sistema jurídico que inquinam de nulidade o pacto, origem das obrigações políticas. Não obstante, os fundamentos que Hobbes põe à base da nulidade – evitar a morte, os ferimentos ou cárcere – são um epifenômeno de algo mais fundamental, a liberdade, o que vem exposto no cap. XXI, sob o pálio da liberdade dos súditos. Esta liberdade é absoluta no referente àquilo “sem o qual não poderá viver”. Hobbes inclui nisso, exemplificativamente, alimentos, ar, medicamentos. Mais que isso, Hobbes equipara o escravo a alguém preso, por isso, nos termos do cap. XX, por não ter liberdade corpórea, ele não tem obrigações políticas. No final das contas, opera na base do sistema de liberdades, a preservação da vida. Ou seja, os direitos, as liberdades, que são irrenunciáveis, são aqueles sem os quais não se poderá viver. Ora, difícil, nesse ponto, concordar com a afirmação de Pettit de que em Hobbes não há Estado de direito. (PETTIT, 2008, p. 125). Não, há um Estado de direito bastante

musculado, que, sob o ponto de vista substantivo, inclui tudo aquilo sem o que não se pode viver, e, sob o ponto de vista formal, aquilo que é infenso á forma jurídica, como a liberdade de crença. De todo modo, ele não inclui em suas determinações o referente à cidadania. Talvez seja isso que o republicano Pettit esteja cobrando com a sua noção de Estado de direito. Seja como for, para Hobbes, uma ameaça de dominação não desafia institutos do Estado de direito, nem a desobediência ou a resistência. Possibilidades de dominação poluem o nosso convívio social. Não se pode prender um vizinho porque ele poderá matar ou escravizar, ainda que ao arrepio da lei.

Diferentemente de Hobbes, porém, Kant não autoriza a desobediência/resistência, como parte de uma teoria forte dos direitos, mas conclama a ações estatais, por parte do soberano, contra a pobreza, nos termos das necessidades mais elementares, quiçá, para evitar revoluções (VAZeF, AA 08: 374, nota), aliás, neste último ponto, algo de forma muito similar a Hobbes. *Assim, a sua justificativa do sustento dos pobres, na república, se alicerça em uma conexão com a possibilidade de um Estado jurídico. Por que não dizer, alicerça-se em determinações da metafísica dos costumes, ou seja, determinações existentes para criaturas como os humanos e suas circunstâncias?*

Como dito, no referente à humanidade, há que se considerar a liberdade. A igualdade não será conectada com a cidadania, mas com a condição de súdito. A cidadania rege-se pelo princípio da independência. Por isso, Kant pôde afirmar que o cidadão não independente economicamente deve ser excluído da cidadania ativa. Isso fica claro no §46 da RL. Para Kant, não se segue que todos tenham que ser membros da república. Alguns podem ser partes. Desse modo, o republicanismo de Kant não reside na cidadania ativa. A pedra de toque para isso será obrigar “todo o legislador a fornecer

as suas leis como se elas pudessem emanar da vontade colectiva de um povo inteiro, e a considerar todo o súbdito, enquanto quer ser cidadão, como se ele tivesse assentido pelo seu sufrágio a tal vontade.” (TP, AA 08: 297). Isso remete às determinações do Estado de direito, ou seja, às “leis da liberdade e igualdade naturais”, como afirma o mencionado §46. Em consonância com isso, o §47 da RL torna, bem entendido, o conceito de súdito, não o de cidadão, central para a república, forte no conceito de Estado jurídico [rechtlichen Zustande], o qual, no contexto do texto em que aparece, é claramente relacionado ao conceito de lei [Gesetz]. Ele observa, no entanto, que "esta igualdade universal dos homens num Estado, como seus súbditos, é de todo compatível com a maior desigualdade na qualidade ou nos graus da sua propriedade [...] segundo o direito [...] são, enquanto súbditos, todos iguais; porque nenhum pode constranger a quem quer que seja, excepto mediante a lei pública". (TP, AA 08: 291-2).

Deveras, para o direito contratual, não importa se o que compra pão é rico ou pobre. Formalmente, o contrato de compra e venda é o mesmo. Em igual sentido, não interessa o nome que consta como proprietário da Amazon, para que o direito de propriedade seja garantido. Poderia ser o nome de qualquer um de nós. Isso vale também para a tomada de posse. É nesse sentido que não se pode esquecer a afirmativa kantiana de que o direito não concerne ao desejo, nem à matéria do arbítrio (MS, AA 06: 230). Se o direito de propriedade incluísse determinações não formais, exemplarmente, a sua função social, como aliás propugnado pela Constituição brasileira, art. 5o., inciso “XXIII – ‘a propriedade atenderá a sua função social’, - problemas de determinação seriam insuperáveis, abrindo espaço para uma discricionariedade política e jurídica dificilmente defensáveis nos termos da RL ou nos termos de uma racionalidade jurídica aceitável e estável socialmente.

Para Kant, as determinações do Estado de direito, forte nas liberdades e na igualdade perante a lei, mas fracas em relação à independência, em conjunção com a diretiva de se considerar a vontade unida do povo, teriam o condão de excluir um ato legislativo que instituísse privilégios de nascimento, como aquele pelo qual “uma certa classe de súbditos deve possuir hereditariamente o privilégio da nobreza” ou que instituísse um tributo com alíquotas desiguais para pessoas nas mesmas circunstâncias econômicas, porque não seria possível consentir com uma tal legislação, o que inquinaria de injustiça tais normativas. (TP, AA 08: 297).

Em epítome, Hobbes pensou a pobreza a partir das consequências desestabilizadoras para o Leviatã, entenda-se, para a estrutura jurídica do mesmo. Pretende-se ter mostrado, ao menos parcialmente, que Kant espelha essa mesma forma de pensar. Quiçá, essa estrutura se repita até no contratualismo de Rawls. Vale lembrar que o P2 deve melhorar a vida dos grupos menos favorecidos. Vale o registro, ademais, que Rawls (1999, p. 468) não deixou de registrar as consequências desestabilizadoras que a desigualdade econômica e social poderia provocar, mormente pelo conceito de inveja escusável.

Defende-se que a expressão kantiana “necessidades naturais mais elementares” responde por uma das condições de possibilidade de um Estado jurídico (*rechtlichen Zustand*, *status iuridicus*). Visto que o não atendimento de tais necessidades conduz quase causalmente à desobediência das normas jurídicas, Kant pôde defender o sustento dos pobres nos termos dessas necessidades mais elementares, como uma condição de possibilidade de uma situação jurídica, não como uma condição de cidadania, o que, neste último caso, implicaria ampliar grandemente as necessidades a serem atendidas, até ao ponto, não de possibilitar a liberdade, mas a independência, algo dificilmente atingível, pelo que se pode

abduzir das afirmativas de Kant. Por isso, ele se deteve em algo mais básico e realizável de forma mais efetiva, seja em termos de necessidades urgentíssimas, base para um mínimo de liberdade, seja em termos jurídicos formais, pela igualdade, base que tornaria a independência acessível a todos, ao menos formalmente, nos termos da lei jurídica aplicável de forma horizontal aos súditos.

Pode ser que as concepções atuais, mais inclusivas da cidadania, não sejam como a de Kant. Sem embargo, isso não significa que a posição do republicanismo kantiano não seja coerente e, principalmente, isso não significa que os problemas por ele apontados tenham sido resolvidos por essas concepções mais inclusivas.

Ao final, a pergunta que fica para a filosofia é: por que é tão difícil fundamentar diretamente direitos que atendam a necessidades básicas, sem os subterfúgios de serem justificados em razão de outros valores considerados mais fundamentais, como aquele da estabilidade social?

Referências

- BAIASU, S. *Kant's Justification of Welfare*. Diametros. N. 39, p. 1-28, 2014.
- BRASIL. *Constitution of the Federative Republic of Brazil*. [https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/243334/Constitution_2013.pdf?sequence=1]
- DA ROCHA, Indalécio Robson Paulo Pereira. *Justiça redistributiva em Kant*. Master's Thesis, UFPR, 2022.
- DAVIES, Luke J. *Kant on Welfare: Five Unsuccessful Defences*. Kantian Review. V. 25, N. 1, p. 1-25, 2020.
- FAGGION, Andrea. *Kantian Right and Poverty Relief*. Ethic@, V. 13, N. 2, p. 283-302, 2014.
- HART, H. L. A. *The Concept of Law*. 2. ed., Oxford: Clarendon Press, 1994 [1961].

HABERMAS, Jürgen. *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. (Trad. W. Rehg: Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats). Cambridge: Polity Press, 1996 [1992].

HABERMAS, Jürgen. *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*. Cambridge: MIT Press, 1998 [1996].

HOBBS, Thomas. *Leviathan, or Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*. Oxford: Oxford University Press, 1998 [1651].

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. [Trad. J. P. Monteiro e M.B.N. da Silva: Leviathan, or Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil]. 2. ed., São Paulo: Abril Cultural, 1979 [1651].

KANT, Immanuel. *Practical philosophy*. [Transl. Mary Gregor]. [The Cambridge Edition of The Works of Immanuel Kant]. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

KANT, Immanuel. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*. [Trad. J. Beckenkamp: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtlehre]. São Paulo: Martins Fontes, 2014 [1797].

KANT, Immanuel. *Sobre a expressão corrente: isso pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática*. [Trad. Artur Morão]. Covilhã: Lusofia Press, s/d [1793].

KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. (Trad. A. Morão). Lisboa: E. 70, 1988 [1795].

LAMEGO, José. *A Metafísica dos Costumes: a apresentação sistemática da filosofia prática de Kant*. In KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. [Trad. J. Lamego: Die Metaphysik der Sitten]. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005 [1797].

KLEIN, Joel Thiago. *Considerações sobre a justificação de Kant acerca da propriedade privada*. Veritas. V. 64, N. 2, p. 1-38, 2019.

LeBAR, Mark. Kant on Welfare. *Canadian Journal of Philosophy*. V. 29, n. 2, p. 225-250, 1999.


LEBRUN, Gérard. *Hobbes et l'institution de la Verité*. Manuscrito. V. 6, N. 2, p. 105-131, 1983.

- MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005.
- NOZICK, Robert. *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books, 1974.
- NETTO, Delfim. *Lições da história*. Carta Capital. 10/06/2014. Disponível em <https://www.ihu.unisinos.br/noticias/532251-licoes-da-historia> [Acesso em 06/12/23].
- PETTIT, Philip. *Made with Words: Hobbes on Language, Mind, and Politics*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2008.
- PINZANI, Alessandro. *Beati Possidentes? Kant on Inequality and Poverty*. *Ethic@*. V. 16, N. 3, p. 475-492, 2017.
- PINZANI, Alessandro. *El misterio de la pobreza: ¿Cómo puede una Doctrina Metafísica del Derecho ayudarnos a entender la realidad social?* *Con-Textos Kantianos*. N. 15, p. 199-220, 2022.
- RAWLS, John. *A Theory of Justice*. [Revised Edition]. Oxford: Oxford University Press, 1999 [1971].
- RIPSTEIN, Arthur. *Force and Freedom: Kant's Legal and Political Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 2009.
- ROSEN, Allen D. *Kant's Theory of Justice*. Ithaca: Cornell University Press, 1996.
- VOLPATO DUTRA, Delamar José. *Propriedade e ajuda aos pobres na doutrina do direito de Kant*. In BORGES, Maria de Lourdes; HECK, José. *Kant: liberdade e natureza*. Florianópolis: EDUFSC, 2005.
- WEINRIB, Ernest J. *Propter Honoris Respectum: Poverty and Property in Kant's System of Rights*. *Notre Dame Law Review*. V. 78, 2003.
- WALDRON, Jeremy. *Kant's Legal Positivism*. *Harvard Law Review*. N. 109, p. 1535-1566, 1996.

(Submissão: 07/12/23. Aceite: 19/01/24)

Kantismo Consequente e Pandemias⁵

Consequential Kantism and Pandemics

 10.21680/1983-2109.2024v31n64ID35082

Darlei Dall' Agnol

(UFSC)

darlei@cfch.ufsc.br

Resumo: . Neste breve ensaio, defendo algumas reformulações da ética (filosofia moral) de Kant para fazer frente a algumas ameaças existenciais atuais. Em especial, procuro mostrar em que sentido

⁵ Este artigo é parte das pesquisas do projeto Bioética, Justiça Distributiva e Pandemias (biojusp.br) apoiado pelo CNPq através do Edital Pró-Humanidades (Processo 409953/2022-9). Agradeço, então, a esta inestimável instituição brasileira de fomento à pesquisa pelo apoio. Gostaria também de agradecer aos colegas Delamar Volpato Dutra e Maria de Lourdes Borges pelas nossas conversas sobre ética kantiana e alocação de recursos escassos durante pandemias. Não por último, gostaria de agradecer a Milene Consenso Tonetto pela leitura atenta deste ensaio e por ter evitado alguns erros. Sou, entretanto, o único responsável pelo formato final do texto e pelas ideias aqui defendidas.

uma ética kantiana não precisa ser radicalmente anticonsequencialista. Em outros termos, é possível construir uma ética kantiana consequente e, para ilustrar como ela pode funcionar na prática, discuto o problema da alocação de recursos escassos para salvar mais vidas em tempos de pandemias.

Palavras-chave: *Ética; kantismo; consequencialismo; pandemias.*

Abstract: In this brief essay, I argue for some reformulations of Kant's ethics (moral philosophy) to solve some of our main existential treats. I try, especially, to show in what sense a Kantian ethics does not need to be radically anticonsequentialist. In other words, it is possible to construct a consequent Kantian ethics and, to illustrate how it can be practical, I discuss the problem of the allocation of scarce resources to salve more life in pandemic times.

Keywords: *Ethics; Kantism; consequentialism; pandemics.*

Introdução

A ideia de publicar um Dossiê Kant com a questão “É possível usar a filosofia kantiana para pensar e resolver os desafios da humanidade em 2024?” é oportuna neste momento pós-pandemia COVID-19. Os desafios atuais da humanidade são imensos e alguns chegam a representar ameaças a nossa própria existência: perigo de guerras nucleares; aumento de eventos climáticos extremos; a IA sendo usada para criar robôs matadores; a morte de milhões de pessoas durante uma pandemia que está longe de ser a última etc. A questão-guia deste dossiê é, por conseguinte, relevante e uma ética kantiana precisa ter algo a dizer sobre como lidar com esses problemas, incluindo, com pandemias.

Uma das dificuldades da filosofia prática de Kant é, entretanto, o seu suposto caráter anticonsequencialista que dificulta a sua aplicação. São conhecidas as críticas ao formalismo da ética de Kant com sua insistência no “dever pelo dever” levando, em última análise, ao terrorismo da pura intenção e até a “justificar todo o comportamento injusto ou imoral,” (Hegel 2009, p.119-120). De fato, o cumprimento do dever pelo dever (e não apenas em conformidade) caracteriza uma vontade boa performando ações corretas em si, independentes de resultados. Alguns kantianos ortodoxos ainda sustentam, como veremos abaixo, que seja possível compreender a moralidade dessa maneira: que exista o correto a fazer sejam lá quais forem as consequências. Todavia, cabe questionar: uma ética kantiana precisa ser radicalmente anticonsequencialista?

Neste ensaio, sustentarei que a filosofia prática de Kant, em especial a sua moral (o direito e a ética), precisa ser transformada em direção a uma forma de kantismo consequente para dar conta dos desafios mencionados. Para delimitar, discutirei a questão de se devemos (ou não) salvar mais vidas durante uma pandemia, em especial, quando é necessário racionar recursos e fazer triagem de pacientes priorizando alguns para internação em UTIs. Assumirei, sem discutir, que recursos para a saúde podem sempre ser aumentados, mas sempre haverá “circunstâncias de justiça” (escassez e desejos ou necessidades ilimitadas), em especial em situações catastróficas, e defenderei que uma ética kantiana precisa ser consequente e salvar mais vidas.

1) Temos o dever de salvar mais vidas?

No capítulo “Humanity as an End in Itself,” Allen Wood, um reconhecido kantiano, associando questões de triagem aos chamados “Problemas Trolley,” critica as supostas “soluções utilitaristas” apresentadas por Derek Parfit em *On What*

Matters (conferir bibliografia). Que haja uma correlação entre tais problemas foi notado pelo próprio Wood. Ele escreveu (2013, p.81): “...há problemas sobre a distribuição de coisas como assistência à saúde (especialmente numa sociedade desumana e fundamentalmente injusta como a nossa) que parecem se resumir a um rígido sistema de trocas e compensações (trade-offs) entre os mais profundos interesses de diferentes pessoas e grupos. Consequentemente, haverá sempre um lugar para os tipos de questões que os problemas Trolley querem abordar.” Um desses problemas foi construído como um experimento-de-pensamento e apresentado desta maneira:

Bote Salva-Vidas: Eu estou encalhado numa rocha e cinco pessoas estão encalhadas noutra rocha. Antes que a maré suba e afogue todos nós, você pode usar um bote salva-vidas e então ou salvar-me ou salvar as outras cinco pessoas. (Parfit, 2013, p. 218)

Este parece ser um caso comum em muitas situações, por exemplo, em naufrágios, guerras, maremotos, pandemias etc. O experimento tende a mostrar que números importam, ou seja, parece claro que teríamos que salvar mais vidas nessas circunstâncias, mas essa não é a opinião de Allen Wood.

Antes de discuti-la, convém reconstruir o modo como Wood entende a própria ética. Wood apresenta a sua metodologia inspirada tanto em Kant quanto em Mill, a qual procura estabelecer um princípio primeiro aplicando-o a “princípios secundários” (Mill) ou “deveres” ou “conjuntos de regras” (Kant), mas não diretamente a casos. A sugestão de Wood de buscar um princípio primeiro (ou o Imperativo Categórico ou o Princípio de Utilidade) faz sentido e mostra, como veremos mais adiante, que parece não haver

incompatibilidade entre princípios de uma ética kantiana e uma forma de consequencialismo-de-regras inspirado em Mill.

Na história recente da ética, várias foram as tentativas de mostrar essa possível congruência. Por exemplo, Richard Hare (2000) formulou uma versão de “utilitarismo kantiano” aproximando a forma kantiana da linguagem moral (a prescritividade universal dos juízos morais) com o conteúdo utilitarista de satisfação de preferências racionais. Wisniewski (2007) usou uma metodologia wittgensteiniana para clarificar a linguagem moral mostrando que o Imperativo Categórico capta a natureza da racionalidade moral enquanto o Princípio da Utilidade estabelece as condições de florescimento humano. Beauchamp & Childress, (2019) combinam princípios intermediários deontológicos (respeito pela autonomia e justiça) com normas teleológicas (não-maleficência e beneficência) todos valendo *prima facie* apenas. Recentemente, o próprio Parfit apresentou uma Teoria Tríplice que procura unificar duas formas de deontologia (a ética kantiana e o contratualismo de Scanlon) com o consequencialismo. Todos esses enfoques são reformulações da ética de Kant e não meros trabalhos exegéticos. Voltarei a discutir a Teoria Tríplice no final deste ensaio propondo um princípio ético primeiro.

Voltando ao Bote Salva-Vidas, é necessário esclarecer que, no fundo, Wood recusa a estratégia geral de Parfit para discutir problemas morais e simplesmente insiste que a solução seria tentar salvar todas as pessoas. Wood escreveu: “Parece-me que quando enfrentamos uma situação como o Bote Salva-Vidas, há somente uma política moralmente defensável: você deve resgatar todas as seis pessoas tão rápida e eficientemente quanto possível.” (Wood, 2013, p. 71) Nos termos no experimento de pensamento de Parfit, entretanto, essa não é uma opção, pois significaria que todas as seis iriam

morrer. A recusa em escolher parece irracional e, portanto, antikantiana.

Wood está ciente que nem sempre é errado matar. O próprio Kant, é necessário lembrar, era a favor da pena de morte por razões de justiça retributiva. Faltou a Wood, entretanto, uma distinção mais clara entre matar diretamente uma pessoa para salvar cinco (um típico cenário Trolley) e deixar morrer alguém para salvar cinco (o caso do Bote Salva-Vidas não é, no fundo, um caso clássico de problema Trolley). A sugestão de que devemos tentar salvar todas as seis pessoas e, se falharmos, seria simplesmente trágico (Wood 2013, p.71) mostra que não estamos diante de uma ética kantiana consequente, mas apenas de uma racionalização.

A recusa de Wood em escolher entre deixar uma pessoa morrer e salvar cinco mostra também que a ética kantiana tem sido mal aplicada. Outra perspectiva que não é racional e, por conseguinte, antikantiana, é a da loteria ou randomização, ou seja, ao invés de proceder por triagem com critérios objetivos e eticamente defensáveis, deixar ao “acaso” adotando o sorteio como solução. Em contextos pandêmicos, esse procedimento pode levar ao pior resultado possível, a saber, que não se salve vida alguma, por exemplo, se a pessoa sorteada não tiver chances de sobrevivência à internação na UTI. E, claro, de todas as opções, a mais antikantiana é defender que se deva salvar uma pessoa porque “sou eu” o que equivaleria a querer pular a fila num contexto de alocação de recursos escassos (numa cirurgia ou transplante, por exemplo).

Uma ética consequente, por conseguinte, parece ter que priorizar o dever de salvar mais vidas, ou seja, temos que salvar cinco pessoas. Não sabemos o que o próprio Kant faria, mas, na próxima seção, defenderemos uma ética kantiana consequente (ou um consequencialismo kantiano). A objeção de que essa solução é, na verdade, utilitarista e que não

podemos comparar o valor das pessoas parece infundada. Nem sempre o cálculo utilitarista leva a salvar mais pessoas. Por exemplo, se se considerar anos de bem-estar a serem vividos, um utilitarista-de-ato pode, em algumas circunstâncias, salvar uma pessoa mais jovem ao invés de duas idosas. O que uma ética kantiana consequente, então, prescreveria no caso do Bote Salva-Vidas?

2) Transformando a ética de Kant

Antes de procurarmos uma solução ao “dilema” do Bote Salva-Vidas mais satisfatória do que a apresentada por Wood, é necessário mostrar em que sentido a ética de Kant precisa ser transformada para evitar as objeções apresentadas na Introdução. Como veremos, não é verdadeiro que Kant seja um anticonsequencialista radical, mas, mesmo assim, a sua ética precisa de alguns ajustes.

Para começar, é importante sublinhar que o princípio ético primeiro da ética de Kant é apriorístico (verdadeiro independentemente de experiências morais particulares, necessário e universal) e que ele requer que as nossas máximas de ação sejam universalizáveis, respeitem seres racionais como fins em si e que possam ser aceitas como parte de uma legislação universal. Esses requerimentos são, como é sabido, os pressupostos das diferentes formulações do Imperativo Categórico. Isso significa que, ao testar máximas, precisamos considerar o que implica segui-las ou não, ou seja, considerar os resultados de sua adoção. Portanto, Kant não é um anticonsequencialista radical. Todavia, ele pressupunha um modelo epistêmico fundacionista das leis práticas (jurídicas e éticas), ou seja, uma vez estabelecida a obrigação moral deveríamos cumpri-la simplesmente por dever e este aspecto torna-se claramente não-consequencialista. Como veremos a seguir, esse modelo fundacionista é absolutista e um dos principais problemas da ética de Kant.

Se usarmos outro modelo epistêmico transformando a filosofia prática de Kant, podemos formular outro princípio ético primeiro que, inclusive, possa significar um avanço na teorização filosófica não apenas sintetizando a deontologia e o consequencialismo (como queria Parfit), mas também alguma versão sofisticada da chamada “ética de virtudes.” Lembremos que, para o autor de *On What Matters* (Parfit, 2013, p. 413), um ato é errado se ele não é permitido por princípios que são otimizadores (elemento formal consequencialista), unicamente desejáveis universalmente (ingrediente formal kantiano) e não seriam recusados por uma pessoa razoável (aspecto formal contratualista). Se aceitarmos que a razoabilidade é uma qualidade de caráter e introduzirmos o critério formal de correção das ações de algumas variantes das éticas de virtudes (um ato correto é aquilo que um agente virtuoso faria nas circunstâncias), então podemos reformular a teoria de Parfit dando-lhes uma feição realmente tríplice considerando os três principais enfoques normativos atuais.

Antes de formular o que pode ser considerado um princípio ético primeiro de uma Teoria Tríplice renovada, é importante salientar que Kant considerava o comportamento moral como sendo regrado e que, se deixarmos a vontade boa fora deste quadro (“a pura intenção”), então podemos aproximar a ética kantiana de um consequencialismo-de-regras. Ao tentarmos mostrar uma possível congruência entre certas teorias normativas, nem todas podem fazer parte do esforço de síntese, por exemplo, um utilitarismo-de-atos radical que considere somente os resultados da ação como critério de correção sejam lá quais forem as intenções também estaria descartado assim como éticas particularistas ou versões tradicionalistas das éticas de virtudes. Como sabemos pela distinção entre crime doloso e culposos, é claro que a intenção precisa ser levada em conta assim como a natureza do próprio ato (e seus resultados). Em outros termos, é

necessário considerar intenção/ato/consequência como um todo orgânico para estabelecer o que devemos fazer.

Há outros ajustes a serem feitos: abandonar a concepção de Kant de aprioricidade (a necessidade não é incondicional, mas relativa a nossa forma-de-vida) e trabalhar não com a natureza das proposições, mas com a sua função nos nossos esquemas conceituais; caracterizar princípios como regras fulcrais no sentido de Wittgenstein, ou seja, subscrever apenas um fundacionismo moderado (compatível com o falibilismo); não defender, metaeticamente falando, nem a prioridade do correto nem a do bem reconhecendo que o saber moral é um subtipo de saber-como agir eticamente etc. Podemos, então, reformular a teoria normativa de Parfit sustentando que somente devemos seguir regras que prescrevem ações aparentemente corretas em si mesmas, mas que também sejam otimizadoras, universalmente aceitáveis incluindo por pessoas virtuosas considerando-as desde um ponto de vista imparcial. Este metaprincípio, válido a priori como proposição prática fulcral, é capaz de justificar normas intermediárias nos diferentes âmbitos da vida humana sistematizadas por éticas aplicadas (bioética, ecoética, zooética etc.) que introduzem conteúdos morais específicos e que, por sua vez, fundamentam regras contextualizadas de ação.

Voltando, agora, ao caso do Bote Salva-Vidas temos que nos perguntar em que circunstâncias podemos dizer que faz sentido salvarmos mais vidas. Conforme vimos acima, a “solução” de Wood é inaceitável, pois todas as pessoas acabam morrendo. O que o princípio ético primeiro recém formulado justifica é, então, uma norma intermediária de triagem que mostra a importância de, em alguns contextos como o de uma pandemia, priorizarmos salvar mais vidas tal como as diretrizes do Conselho Federal de Medicina brasileiro preconizam e que podem ser equacionadas em protocolos de triagem (vide também proposta de Araujo et al., 2003). Se

estamos num contexto de calamidade pública, deixar morrer uma pessoa para salvar mais vidas é aparentemente correto em si, mas também traz os melhores resultados e, por conseguinte, pode ser universalmente aceito (eu consentiria se fosse a pessoa presa na primeira rocha) incluindo por pessoas virtuosas considerando as coisas imparcialmente.

Considerações Finais

Uma das dificuldades ouvidas durante a pandemia da COVID-19 elaboradas por kantianos ortodoxos como Allen Wood foi a de que não poderíamos priorizar pacientes em processos de triagem segundo critérios clínicos, pois isso implicava em comparar o valor (incomparável) das pessoas. Muitos defenderam, então, o sorteio como única maneira de evitar tratar pessoas como meros meios ou simplesmente se recusavam a escolher. Este raciocínio, entretanto, parece-me equivocado, pois é exatamente por darmos igual peso a todas as vidas que devemos salvar mais vidas. Em outros termos, numa moral universalista como a kantiana é exatamente porque devemos igual respeito a cada pessoa que devemos salvar mais vidas. Se esta conclusão for correta, então estamos melhor preparados para enfrentar as próximas pandemias.

Referências

BEAUCHAMP, T. & Childress, J. *Principles of Biomedical Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2019.

CONSELHO FEDERAL DE MEDICINA.
<https://sistemas.cfm.org.br/normas/visualizar/resolucoes/BR/2016/2156> (acesso 09/01/2024)

CRISP, R. *Are We climbing the same mountain?* ZEMO. 3 (2020), p.269-278.

de ARAUJO *et al.* Ethical guidelines for the allocation of scarce intensive care units during the COVID-19: discussing a Brazilian proposal. J Eval Clin Pract., 2023, p.1–10.

HARE, R. *Sorting Out Ethics*. Oxford: University Press, 2000.

HEGEL, G.W.F. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

KANT, I. *Werke in zwölf Banden*. Frankfurt: Suhrkamp, 1968.

MILL, J. S. *Utilitarianism*. New York: Prometheus Books, 1987.

PARFIT, D. *On What Matters* (2v). Oxford: Oxford University Press, 2013.

SCANLON, T. *What we own to each Other*. Cambridge/Mass.: The Belknap Press, 1998.

TUGENDHAT, E. *Lições sobre Ética*. Petrópolis: Vozes, 2009.

WISNEWSKI, J.J. *Wittgenstein and Ethical Inquiry*. London/New York: Continuum, 2007.

WITTGENSTEIN, L. *Werkausgabe*. Frankfurt: Suhrkamp, 1989.


WOOD, A. *Humanity as End in Itself*. In: Parfit, D. *On What Matters*. Oxford: Oxford University Press, 2013. p.58-82.

WOOD, A. *Kantian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

(Submissão: 12/01/24. Aceite: 03/03/24)

O Dever não está morto

Duty is not dead

 10.21680/1983-2109.2024v31n64ID35097

Cinara Nahra

(UFRN)

cinaranahra@hotmail.com

Resumo: O objetivo deste ensaio é mostrar que, apesar de um possível descompasso entre a visão de moralidade das “pessoas comuns” na sociedade ocidental do século XXI e a concepção kantiana do dever, a idéia de Dever Kantiana continua viva e o respeito aos quatro deveres clássicos Kantianos, enunciados na Fundamentação da Metafísica dos Costumes, uma vez revistos e atualizados, são imprescindíveis para o bom funcionamento da sociedade contemporânea, para a continuidade da civilização humana e mesmo para evitar a destruição da espécie humana e do nosso planeta.

Palavras-chave: *Dever; deveres kantianos; moralidade; Imperativo Categórico.*

Abstract: The aim of this essay is to show that, despite a possible mismatch between the view of morality of the "common people" in

Western society in the twenty-first century, and the Kantian conception of duty, the Kantian idea of Duty is still alive and the respect for the four classical Kantian duties, enunciated in the Groundwork of the Metaphysics of Morals, once revised and updated, is essential for the proper functioning of contemporary society, for the continuity of human civilization and even to avoid the destruction of the human species and our planet.

Keywords: *Duty; Kantian duties; morality; Categorical Imperativ.*

O conceito do dever em Kant não é empírico, não é derivado da experiência e sim da razão pura prática, como todos nós sabemos, mas ele deve poder ser aplicável a experiência, e esta aplicabilidade pode ser constatada em Kant quando ele anuncia, já na primeira seção da Fundamentação da Metafísica dos Costumes (transição do conhecimento moral da razão vulgar para o conhecimento filosófico), que todo homem tem conhecimento do que deve ou não ser feito porque, mesmo sem o conhecimento filosófico do Imperativo Categórico, todo homem já aplica o Imperativo Categórico, sabendo distinguir o certo do errado. O estudo mais aprofundado que Kant fará na sua obra, serve, segundo ele, em afirmação na primeira seção da Fundamentação, para fortalecer em nosso espírito a capacidade de seguir o Imperativo Categórico, e não cair na tentação de não o seguir. Assim é que sabemos todos, por exemplo, que prometer aquilo que nunca tivemos a intenção de cumprir, é errado, que não devemos tirar a nossa própria vida por amor próprio, que devemos desenvolver nossos talentos, e devemos ajudar os outros.

Para além dos questionamentos sobre os deveres que Kant nos apresenta me parece que a idéia mais fundamental apresentada por Kant ali na primeira seção da Fundamentação é a de que os nossos interesses pessoais não estão acima de

tudo, ou seja, acima dos nossos interesses pessoais e sensíveis está e sempre estará a moralidade. A bússola do Imperativo Categórico nos indica o caminho do dever, e este pode (e irá), muitas vezes, colidir com os nossos interesses pessoais e sensíveis. Acima do nosso querido eu deve estar o dever nos mostrando que o que deve ser feito é sempre aquilo que pode ser universalizado, por um motivo que se liga diretamente ao uso da razão pura no campo prático: se queremos algo para todos, e somos parte deste “todos”, então devemos querer este algo para nós também, já que, logicamente, seria irracional querer algo para “todos” e não querer para nós, já que nós somos parte deste “todos”. Para Kant todos nós temos a consciência do dever (se não tivéssemos esta consciência do dever nossa vontade não seria humana, seria diabólica, o que para Kant é impossível, por razões que não discutirei aqui) e se não seguimos o dever é apenas e simplesmente porque, dada a nossa constituição, também sensível, somos tentados sempre a querer abrir uma exceção para nós na universalidade da lei. Sabemos então, por exemplo, que prometer em falso é errado, mas por que prometemos em falso? Porque dada nossa constituição sensível queremos muitas vezes fazer o que sabemos que não devemos fazer, no caso, abrir a exceção para nós, na universalidade da lei prometendo em falso. Mas o reconhecimento do dever de não prometer em falso está sempre ali. Para Kant não tentamos abrir a exceção a nosso favor por não reconhecer o dever, abrimos porque, em função da sensibilidade, achamos que estamos autorizados a fazer aquilo que ninguém mais está, porque concedemos ao nosso “eu” a primazia de aceitar motivos e motivações que só concedemos a nós e no máximo a pessoas próximas a nós, mas que negamos a todos os outros. O problema então, não é que não reconhecemos e não aceitamos o dever, porque todos o reconhecem, o problema é que a grande maioria de nós abre (ou tenta abrir) exceções a nosso próprio favor na regra que

sabemos universal, e assim multiplica-se e generaliza-se o descumprimento do dever.

A questão aqui é que com isso fica claro que, para Kant, todos nós temos o senso do dever. Não precisamos, a princípio, de filosofia para isto, nos basta ter o senso comum. O senso do dever é esta capacidade de reconhecer o certo e o errado, para além daquilo que o amor próprio nos diz que é bom para nós, para nós próprios ou para aqueles que fazem parte de nosso grupo ou família, apontando sempre para o universal. E esta coincidência entre o senso comum e a ideia do dever, com todo ser humano sabendo já distinguir o certo do errado nos seus julgamentos morais diários, se mostra na prática, quando as pessoas reconhecem o dever e o aplicam em seus julgamentos morais. Não precisamos mostrar que existe este reconhecimento e este uso por parte dos seres humanos para provar ou justificar o dever (porque a justificação do dever é racional e não empírica) mas precisamos mostrar que existe este reconhecimento para evidenciar que o dever é aplicável, ele não é uma mera “quimera” e ele não é apenas “possível”, ele se efetiva no mundo, ainda que não possamos provar de nenhuma ação no mundo que ela foi efetivamente realizada “por dever” e não está apenas em mera conformidade ao dever¹. Mas o que importa aqui é a constatação kantiana de que temos consciência do dever, e assim, reconhecemos o Imperativo Categórico e o aplicamos ao fazer julgamentos sobre o que deve e o que não deve ser feito, ainda que não necessariamente façamos o que moralmente sabemos que deve ser feito.

¹ Kant, I Fundamentação da Metafísica dos Costumes, Trad de Paulo Quintela (São Paulo: Abril Cultural, Os Pensadores, 1984) Nos diz Kant (p.118): “Na realidade é absolutamente impossível encontrar na experiencia, com perfeita certeza, um único caso em que a máxima de uma ação, de resto conforme ao dever, se tenha baseado puramente em motivos morais e na representação do dever.

Aqui temos um ponto crucial: essa conexão do senso comum com o dever e' de extrema importância na filosofia kantiana, não para mostrar que o dever e o Imperativo Categórico podem existir (porque a prova sobre a possibilidade do IC não é empírica, é racional e dada pela razão pura) nem para dizer que existem (porque não podemos provar a existência do dever, sendo impossível determinar de qualquer ação que ela efetivamente foi realizada por dever) mas para mostrar que a) temos consciência do dever e b) aplicamos a idéia do dever quando fazemos nossos julgamentos morais, quando distinguimos o certo e o errado. Com isso a própria idéia do dever se torna mais plausível, temos razões para afastar a suspeita de que ela não seja uma quimera, porque se temos consciência de algo, e este algo é aplicável, ele tem algum tipo de efetividade no mundo. Assim é que o senso comum, ou seja, as pessoas em geral, que já tem desde sempre a noção do dever, sabem fazer julgamentos morais, sabem o que deve e o que não deve ser feito, sabem distinguir o certo do errado, sabem dizer, e dizem: "isto é errado".

Mas é exatamente aqui que surge, me parece, a grande dúvida sobre a aplicabilidade atual da ideia kantiana do dever. Essa capacidade que todo homem tem, que mesmo a mais "comum" das pessoas tem, de reconhecer o dever, de reconhecer o que é certo e o que é errado, e que Kant tomou como modelo a partir dos homens Prussianas no século XVIII, ainda se mantém viva hoje, no século XXI? A minha pergunta aqui, por ora, não é sobre se as pessoas reconhecem hoje os mesmos deveres que Kant mencionou, como, por exemplo, os quatro deveres elencados explicitamente por ele na FMC a saber: não prometer em falso, não tirar a nossa própria vida por amor a si próprio, desenvolver nossos talentos e ajudar aos outros. A pergunta aqui é de outra ordem, é sobre se as pessoas ainda reconhecem a ideia mesmo de "Dever", a ideia de que há coisas que moralmente "devemos" ou "não devemos"

fazer por razões que estejam além de um mero cálculo de interesses pessoais ou de grupo. Creio que esta é a pergunta mais primordial de todas no que se refere a moralidade na sociedade contemporânea. Temos ainda no mundo contemporâneo a noção de dever, ou tudo virou um jogo de interesses e conveniências, aonde a moralidade não passa de um conceito vazio, pronto para ser usado como moeda de troca na primeira oportunidade?

Se a resposta a esta questão for a de que contemporaneamente não existe mais o senso do dever, e os julgamentos sobre o que é certo e o que é errado são baseados apenas em interesses pessoais ou de grupos, quais seriam as consequências disto para a) o sistema kantiano e b) para o mundo contemporâneo? Para o sistema kantiano a consequência mais imediata seria o descrédito de uma pressuposição exposta por Kant na primeira seção da Fundamentação a saber, de que existiria uma concordância da “razão vulgar” com a idéia de uma boa vontade (agir pelo dever). Esta concordância não é uma condição necessária para que se estabeleça que a boa vontade (agir pelo dever) não é uma quimera (já que a prova da possibilidade de que exista uma boa vontade é dada pela razão pura, e não empiricamente, bem como a fonte do dever é a razão pura prática e não a empiria) mas ela é importante para que se estabeleça que a idéia de dever tem uma aplicabilidade na prática, ou seja, que o dever efetivamente existe e se aplica no mundo, já que o reconhecemos e o usamos em nossos julgamentos (ainda que, como já ressaltai, não possamos provar empiricamente a existência do dever pois nunca sabemos , de qualquer ação no mundo que ela foi efetivamente realizada por dever).

Já para o mundo contemporâneo penso que as consequências da inexistência do senso do dever são mais dramáticas. Uma sociedade na qual inexistente a noção de dever

é uma sociedade fadada a destruição. Quando se destrói a ideia de dever a primeira coisa que também é destruída é a noção de direitos, pois não se pode garantir direitos sem que exista quem tenha o dever de garanti-los, seja este garantidor uma pessoa, um grupo de pessoas ou uma Instituição. Mas mesmo que fosse possível a garantia de direitos em uma sociedade aonde não há mais deveres a própria inexistência de deveres, ou mesmo e mais fundamentalmente, a inexistência da noção de dever e da capacidade de que se faça julgamentos sobre o certo e o errado que estejam para além de interesses pessoais ou de grupos, apontando para o universal, provocaria nesta sociedade um nível profundo de corrosão moral que poderia levar ao colapso civilizacional e mesmo a destruição da espécie.

Aqui vale a pena voltar aos famosos quatro exemplos de deveres dados por Kant na Fundamentação da Metafísica dos Costumes, olhando para eles sob uma nova perspectiva. O mais evidente destes exemplos quando se pensa sob a ótica contemporânea, é o exemplo de que não devemos prometer em falso, ou seja, não devemos prometer sem a intenção de cumprir. Se todos assim o fizessem a própria ideia de promessa se destruiria pois já não mais haveria sentido em declarar uma intenção em relação a um ato futuro quando não temos a intenção de realiza-lo, e se todos assim o fizessem todos saberiam que ninguém cumpriria o prometido e acabar-se-ia assim o ato de prometer, que só faz sentido na expectativa de seu cumprimento. Algo semelhante ocorre em relação a mentiras. Dizer a verdade² é dizer daquilo que é, que é, e daquilo que não é, que não é, e dizer o falso é dizer daquilo que é, que não é, e daquilo que não é, que é. É assim, respeitando a prioridade ontológica e epistemológica do verdadeiro sobre o falso, ou seja, que o primeiro deve ser

² Aristóteles *Metaphysique*, Livro Gama, 1011 B 25 (Paris: Vrin, 1986)
Trad. J. Tricot

transmitido e o segundo suprimido, que historicamente nós humanos passamos, de indivíduo para indivíduo, de geração para geração, o conhecimento sobre o mundo e sobre as coisas do mundo, o que permitiu a sobrevivência de nossa espécie, e o desenvolvimento de nossa civilização. Um mundo aonde deliberadamente todos afirmassem o falso seria um mundo no qual nenhum conhecimento seria transmitido, freando o processo civilizatório que é baseado, justamente, na transmissão e ampliação do conhecimento humano. Se todos passassem a transmitir e propagar o falso haveria um abrupto processo de deseducação da sociedade, e o conhecimento acumulado da humanidade estancaria, podendo até envolver, colapsando nossa civilização. Assim é que o que acontece hoje em nossa sociedade, com a disseminação de fake news, é uma ameaça a nossa civilização, já que a universalização das fake news (todos dizendo o falso, ou seja, todos dizendo do que é que não é, e do que não é que é) destruiria a civilização humana.

Já o exemplo do dever de solidariedade (o dever que temos de ajudar aos outros) que é, em geral, muito mal compreendido na recepção contemporânea de Kant, é na realidade, extremamente atual. O que Kant pretende salientar com este exemplo é simplesmente que ser solidário e ajudar aos outros não pode ser uma mera questão de interesse, no sentido de que se pudermos de algum modo ganhar alguma coisa ajudando as pessoas (mesmo que seja a mera satisfação pessoal) aí ajudaríamos, mas se não ganhamos nada, se nenhum proveito pessoal ou de grupo tirarmos desta ajuda, aí não ajudaríamos mais. O que Kant diz é que não pode ser assim, que temos o dever moral de solidariedade, o dever de ajudar aos outros (ainda que obviamente não necessariamente a todos e não necessariamente da mesma forma para pessoas e grupos distintos).

Ser solidário, então, é uma obrigação de todos nós. Quando olhamos para a nossa sociedade contemporânea, minada pelo individualismo e pelo egoísmo e corrompida pela visão de que devemos nos importar apenas conosco, ou no máximo, com as pessoas que fazem parte do nosso grupo (seja o que for que constitua este grupo), a atualidade desta obrigação kantiana, de que temos o dever de solidariedade com os outros e as outras, fica clara. Kant deixa claro na Fundamentação que é até possível (no sentido de que não é contraditório) que uma sociedade na qual não se ajuda os outros possa se manter, mas “não é possível querer isto”. O caráter desta impossibilidade parece estar relacionado ao fato de que uma pessoa que realmente queira isso para todos, sendo ela parte do todo, deveria então querer o mesmo também para si própria, ou seja, não poderia querer ser ajudada quando ela precisasse. Creio que aqui Kant nos convida para uma reflexão: é possível que existam pessoas que assim pensem (teoricamente), mas será que efetivamente, em tal situação, tais pessoas, de fato, não hão de querer ser ajudadas? Se elas querem ajuda, mas não querem ajudar, isso evidencia uma contradição no seio de suas próprias vontades. Agora, se elas efetivamente não querem ajudar, mas não querem também ser ajudadas, elas ainda estariam sendo coerentes, mas creio que Kant questiona se, de fato, tais seres humanos realmente existem, e se de fato existem, que tipo de sociedade estaríamos construindo se todos assim procedessem. Sem dar a resposta, creio que temos aqui uma reflexão altamente procedente na análise da nossa sociedade contemporânea, não apenas do ponto de vista ético, mas também do ponto de vista político, aonde um arremedo do liberalismo, o neoliberalismo (que muito pouco tem do liberalismo clássico) usurpa do nome liberalismo para flertar com o fascismo, e propõem um modelo de sociedade aonde se expurga totalmente a solidariedade, exalta-se o individualismo, o egoísmo e tenta-se destruir toda a

infraestrutura social destinada ao cuidado com os mais vulneráveis, transformando o mundo em um enorme palco do “cada um por si e ninguém por ninguém” na qual o sentimento mais proeminente não é nem a indiferença, mas sim o ódio.

O exemplo do desenvolvimento dos talentos é também mal compreendido (talvez por conta da infeliz observação de Kant sobre o comportamento dos habitantes dos mares do sul), mas o fato é que, quando descontamos as observações anacrônicas de Kant (que muitas vezes estão fundadas nos preconceitos de seu tempo, coisas das quais, infelizmente, mesmo filósofos com a sua grandiosidade não conseguem se desprender) o que se observa é que ele estava certo, e o desenvolvimento de nossas habilidades e potencialidades se torna um dever quando pensamos do ponto de vista civilizatório. Kant já deixava claro na *Metafísica dos Costumes* que a procura da nossa própria perfeição, o nosso aperfeiçoamento, é um fim que é ao mesmo tempo um dever³ e também explicita que a perfeição a que ele se refere é um efeito de um ato humano, e não aquela que é um dom que devemos à natureza, até porque, se assim não fosse, ela não seria um dever⁴. É assim que o aperfeiçoamento, entendido como a capacidade de passarmos da animalidade à humanidade, de deixarmos de ser ignorantes através da instrução, de corrigirmos nossos erros, é não só uma finalidade, mas também um dever. Aqui, no exemplo do desenvolvimento de nossos talentos, novamente (em analogia

³ Kant *,I Metaphysique des Meurs – Doctrine de La Vertu* , Trad A. Philonenko (Paris: Vrin, 1968) p. 55. Kant pergunta: quais são os fins que são ao mesmo tempo deveres e diz: estes fins são a minha perfeição pessoal e a felicidade dos outros. Ele salienta que não podemos inverter a relação destes termos e fazer da felicidade pessoal e da perfeição dos outros os fins que seriam em si mesmo deveres. Observe-se que estes dois fins que são ao mesmo tempo deveres relacionam-se o primeiro (a minha perfeição pessoal) ao dever de desenvolver nossos talentos e o segundo (a felicidade dos outros) ao dever de ajudar aos outros.

⁴ *ibid* p.57

ao exemplo da solidariedade) não podemos querer uma sociedade na qual não os desenvolvemos, ou seja, uma sociedade na qual não nos aperfeiçoamos, na qual não emerge a cultura, inclusive a cultura da moralidade em nós⁵. E aqui a explicação de por que não podemos querer uma sociedade na qual não desenvolvemos nossas capacidades, não exercemos nossa criatividade, não desenvolvemos a técnica, a arte, a cultura e a moralidade pode aparecer como um enigma: há no exercício prático de nossa razão pura um compromisso com o aprimoramento de nossa espécie, com o aprimoramento da humanidade em nós, e este não se concretiza senão através de um processo civilizatório que exige esforço, trabalho, investimento de energias, produção de conhecimento e, especialmente, moralidade, e renegar tudo isto é, de certa forma, renegar a nossa humanidade, e nós humanos, sabemos e reconhecemos isto, e por isto não podemos querer uma sociedade na qual não desenvolvemos nossos talentos e não nos aperfeiçoamos.

Por último analisarei aqui o dever descrito por Kant de não cometer suicídio por amor próprio. A primeira coisa a ser dita é que a qualificação “por amor próprio” é extremamente relevante no argumento de Kant na Fundamentação, já que lá na casuística da *Metafísica dos Costumes* quando Kant discute nos deveres perfeitos para conosco a questão do suicídio, ele vai arrolar 4 exemplos de suicídios por razões altruísticas, e vai deixar em aberto (na forma de pergunta) o veredito sobre a admissibilidade deste tipo de suicídio⁶. Mas lá na Fundamentação o argumento kantiano é claro: o sentimento do amor próprio tem como objetivo a conservação da vida, como então o princípio do amor próprio, que tem como

⁵ Quando Kant fala da cultura da moralidade em nós na *Metafísica dos Costumes* (p.64) ele afirma que a grande perfeição moral do homem consiste em fazer seu dever e fazê-lo por dever.

⁶ *Ibid.*, p.97

objetivo conservar a vida, poderia levar ao contrário desta, ou seja, à destruição da vida no caso do suicídio “por amor próprio”, para, por exemplo, abreviar nossas desgraças? Estaríamos neste caso, segundo Kant, diante de uma contradição, já que o princípio de abreviar a vida por amor próprio, uma vez universalizado, levaria a destruição da vida; vida esta que o sentimento do amor próprio tem por objetivo preservar. A contradição evidenciaria que cometer suicídio por amor próprio viola o dever, e assim sendo é imoral.

Podemos fazer várias críticas a este argumento de Kant. Poderíamos, por exemplo, dizer que é um argumento conservador e que coloca Kant no campo daqueles que condenariam a eutanásia voluntária, e de fato, apesar de algumas respeitáveis tentativas de usar conceitos kantianos para admitir a eutanásia voluntária, creio que Kant seria inegavelmente contrário a esta, e para defendê-la teríamos que ir além da matriz kantiana. Poderíamos também dizer que se trata de um argumento ingênuo, já que não há nenhuma prova de que o objetivo do amor próprio (ou do sentimento do amor próprio) é a conservação da vida. Eu também estou de acordo com esta crítica, de fato não há como provar esta postulação kantiana. Mas penso que este não é o fim da estória, e faço aos leitores um convite para que possamos refletir para além do óbvio. É inegável que um mundo no qual todos seres humanos cometessem suicídio (por amor próprio ou não) significaria a nossa extinção, mas parece que Kant tem um ponto adicional aqui: há um limite para o nosso amor próprio, e este não pode promover a destruição da espécie humana. Creio que o exemplo Kantiano do dever que temos de não cometer suicídio por amor próprio, com todos os problemas que ele possa ter, nos convida a refletir sobre o compromisso que devemos ter com a humanidade e com a preservação da vida na Terra, e penso que hoje no século XXI, quando vários riscos existenciais nos ameaçam, a maioria deles por nossa culpa, como o aquecimento global, o colapso civilizacional, as

guerras mundiais com uso de armas de destruição de massa, essa reflexão sobre suicídio, agora não apenas do ponto de vista individual, mas o suicídio da nossa própria espécie, por colocar nossos interesses pessoais acima de qualquer coisa, conduzindo a auto-extinção, é absolutamente imprescindível e mais atual do que nunca.

A proposta, então, que trago neste artigo, através da discussão dos quatro clássicos exemplos kantianos de deveres na *Fundamentação*, é a de que resgatemos a ideia de dever em Kant e repensemos e atualizemos os deveres kantianos, mostrando o quanto eles ainda são e podem ser, uma vez repaginados, cada vez mais necessários e aplicáveis à sociedade contemporânea, no ano que se comemora os 300 anos de seu nascimento. A democracia no mundo contemporâneo está ameaçada pelo fascismo e seus métodos de manipulação e desinformação, como a propagação de *fake news*, bem como a propagação do egoísmo, do individualismo e do descompromisso com os “outros”, especialmente os mais vulneráveis, e na destruição de políticas públicas de proteção social e no desmonte do Estado. A desigualdade social aumenta assustadoramente no século XXI, com os pouquíssimos bilionários do mundo acumulando mais riqueza do que 60% da população mundial⁷. Assim é que o dever de veracidade e o dever de solidariedade Kantianos se tornam cada vez mais atuais. Ao mesmo tempo, em um mundo ameaçado pelo aquecimento Global, o próprio planeta Terra, que é o habitat de várias formas de vida, está em risco, e junto com ele nossa espécie se depara com riscos existenciais de diversas ordens, muitos deles causados por nós, humanos, e nossas atitudes auto destrutivas e de certa forma suicidas, quando pensamos do ponto de vista da espécie e da manutenção da vida. Isto nos remete ao dever Kantiano de

⁷ Oxfam *Time to Care* (2020) disponível em [Time to care | Oxfam International](#)

não cometer suicídio por amor próprio e ao dever de desenvolver nossos talentos, sendo este último dever baseado na finalidade que é ao mesmo tempo um dever, que é o dever de aperfeiçoarmos a nós próprios, inclusive do ponto de vista moral.

Assim é que a idéia kantiana de dever, e alguns dos deveres enunciados por ele, estão mais atuais do que nunca. Nietzsche anunciou a morte de Deus em 1882 e creio que muitos estão tentados a anunciar, hodiernamente, a morte do Dever, em uma sociedade cada vez mais egocêntrica, individualista e adoecida. Muitos já abandonaram há muito a idéia do dever. Outros não reconheceriam no homem contemporâneo o mesmo respeito a idéia do Dever e a mesma unanimidade no reconhecimento dos quatro deveres fundamentais apontados por Kant no século XVIII na Fundamentação, e muito provavelmente estão certos. Mas não se enganem: o Dever não morreu e não morrerá enquanto houver seres humanos habitando sob o céu estrelado acima de nós. O Dever vive e a prova disto está em todos aqueles que resistem, em todos aqueles que, mesmo contra seu tempo e seu meio, insistem em agir honestamente. Estas e estes, hoje, talvez até não sejam muitos, mas aprenderam a voar, e voam⁸

Referências⁹

⁸ Esta é uma alusão a música Pavão Misterioso de Ednardo cujo último verso nos diz: Pavão misterioso, pássaro formoso/Um conde raivoso não tarda a chegar/Não temas minha donzela/Nossa sorte nessa guerra/Eles são muitos, mas não podem voar

⁹ Uso neste ensaio filosófico as traduções de Quintela, Philonenko e Tricot para homenagear, na figura destes, todos aqueles que se dedicam e este árduo e importantíssimo trabalho que é a tradução de livros clássicos da filosofia. Foi através do trabalho minucioso destes Mestres que tive, e muitos da minha geração

ARISTÓTELES *Metaphysique*(Paris: Vrin, 1986) Trad. J. Tricot

KANT, I *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Trad de Paulo Quintela (São Paulo: Abril Cultural, Os Pensadores, 1984)

KANT ,I *Metaphysique des Meurs – Doctrine de La Vertu* , Trad A. Philonenko (Paris: Vrin, 1968)


OXFAM Time to Care (2020) disponível em Time to Care: Unpaid and underpaid care work and the global inequality crisis (openrepository.com)

(Submissão: 15/01/24. Aceite: 29/02/24)

tiveram, o primeiro contato, nos tempos da graduação em filosofia, no século passado, com a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e a *Metafísica dos Costumes/Doutrina da Virtude* de Kant, e com a *Metafísica* de Aristóteles.

Liberalismo e justiça social em Kant: um estudo sobre filosofia política

Liberalism and social justice in Kant: a study in political philosophy

 10.21680/1983-2109.2024v31n64ID34870

Carlos Domingos Prestes

(UCS)

carlosdimingosprestes@gmail.com

Resumo: O estudo analisa a filosofia de Kant com base em sua filosofia do direito. Ele mostra que Kant apesar de ser um liberal convicto na economia, ele não deixa de lado uma noção de justiça social em seu pensamento político. Tal noção de justiça social está fundamentada na autoridade do Estado, o qual na perspectiva liberal de Kant não pode ser reduzida no aspecto social.

Palavras-chave: *Princípios; Liberalismo; Direito; Justiça; Social.*

Abstract: The study analyzes Kant's philosophy based on his philosophy of law. He shows that Kant, despite being a convinced liberal in economics, does not leave aside a notion of social justice in his political thought. This notion of social justice is based on the authority of the State, which in Kant's liberal perspective cannot be reduced in the social aspect

Keywords: *Principles; Liberalism; Right; Justice; Social.*

Introdução

Há um debate atual e bastante relevante do ponto de vista filosófico e social. Há pensadores que afirmam que a filosofia kantiana endossa uma filosofia liberal na economia, em que o Estado teria uma função muito reduzida, cabendo ao mercado o desenvolvimento econômico do país. Por outro lado, existem comentadores e pensadores que alegam que Kant não defenderia fazer do homem um meio para algo e que ele defende uma noção de justiça social. Quem é o Kant genuíno? O Kant exposto pelos liberais ou o Kant apresentado pelos filósofos com visão social? Sob que base se pode entender essas perspectivas sobre Kant? Vamos expor algumas considerações sobre o tema em questão.

Liberalismo econômico de Immanuel Kant

Kant é de fato um liberal sob a ótica econômica. Ele defende o respeito aos contratos e a noção de propriedade privada. Ele tem também uma visão que favorece o livre mercado e a livre concorrência, com base na liberdade externa das pessoas procurar seus próprios interesses na sociedade.

Ele define o contrato como a ação que celebra o acordo entre dois arbítrios, ou a unificação entre eles, em que se dá a alienação, a qual é conceituada como a transferência de propriedade de um ser humano para outro. A transferência é concebida como o meio em que se dá a aquisição de algo que pertence a outro homem. O conceito de aquisição está vinculado à concepção de direito pessoal e a aquisição de direito pessoal não pode ser contrária ao direito do outro. Kant deixa bem nítido que é favorável ao cumprimento dos contratos, ou seja, que ele é um liberal na área dos contratos,

ao não analisar simplesmente “o que é justo em si”, mas também “o que é justo perante uma corte de justiça”. Há quatro casos em que essas duas formas de juízo se combinam (na forma de coexistência ou de contraposição): contrato de doação, contrato de empréstimo, a reivindicação e o juramento, e em todas elas o que é decidido judicialmente se fundamenta estritamente no que consta ou deixa de constar em contrato (KANT, 2013, p. 76, 77, 102-113).

Ele defende a propriedade privada, mas não segundo a concepção clássica do liberalismo econômico de Locke. Observa-se em Kant, que “a passagem do estado de natureza para a sociedade civil (estado civil) é sustentada”, em parte, “no modelo liberal de defesa do direito à propriedade”. Deve-se entrar “num estado em que cada um possa conservar o seu contra os demais”. Para Locke, o direito à propriedade é direito natural, enquanto para Kant é direito adquirido via contrato, em que a liberdade é considerada como único direito natural “na medida em que possa subsistir com a liberdade todos”, conforme uma lei universal de caráter racional (CRISTÓVAM, 2011, p. 9).

O termo propriedade é menos empregado do que a palavra posse por Kant. Ele não faz a distinção entre posse (Besitz) e propriedade (Eigentum) vigente na atualidade. Atualmente, a noção de posse é empregada para “indicar a detenção de algo, o domínio de fato”, enquanto a ideia de propriedade “indica a situação jurídica de domínio de algo”. O conceito kantiano de posse abarca tanto o conceito atual de posse como a definição corrente de propriedade (TERRA, 1983, p. 115, nota 2). Kant entende que há dois tipos de posse: a posse sensível e a posse inteligível. A primeira é “a posse física” do objeto, enquanto o segundo corresponde a “posse meramente jurídica” do objeto ou bem. O conceito de posse jurídica permite, à luz do direito, afirmar que um objeto ou bem que não detenho ou tenho em mãos me pertence. Kant

compreende que o homem como indivíduo pode ser proprietário de objetos, os quais podem ser utilizados conforme se apraz, mas não pode ser proprietário de si mesmo, nem de outros homens, segundo o princípio da humanidade em sua própria pessoa (KANT, 2013, p. 51, 75-76), o que era um avanço significativo na época de Kant, em que se reputava mulheres e crianças como propriedade dos homens e se escravizava homens negros e amarelos/pardos (africanos e ameríndios).

O liberalismo econômico não é visto, contudo, apenas na doutrina do direito da Metafísica dos costumes. No Conflito de faculdades, Kant se revela como defensor do livre mercado, ao assumir a posição de um comerciante que deu uma resposta curta a um ministro francês sobre como promover o comércio. O comerciante francês sugere que se confira condições empíricas e legais para o mesmo, e que se deixe livremente os comerciantes fazerem seus negócios, em um evidente espírito liberal: “faça boas estradas, cunhe boas moedas, institua prontamente um direito cambial e assim por diante. Mas, quanto ao resto, deixe conosco” (KANT, 2021, p. 50-51, nota 45). Segundo Terra (2004, p.39), Kant entende que o “Estado deve garantir a liberdade de pensamento, de religião e de negócios”, em especial quando se tem relações comerciais e culturais com outros Estados. No texto *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*, Kant compreende que quando a liberdade civil é transgredida existe prejuízo em todos os ofícios, particularmente no comércio, e isso provoca declínio do “poder do Estado nas relações externas”. Deve-se deixar que os cidadãos tenham iniciativa própria e “concorram entre si”, e isso promove o progresso na economia (TERRA, 2004, p. 39). Se defende ainda em tal obra que a natureza do homem o conduz ao progresso em virtude do desejo de honras, posse e de mando, também se vê que a sociedade civil contribui para que os homens progridam, ao permitir que eles sob uma constituição civil compitam entre si

por melhores condições de vida, como as árvores em um bosque à procura de ar e sol, as quais quando isoladas e sem concorrência não se desenvolvem adequadamente (KANT, 2002, p. 25-28).

A noção de justiça social em Kant

Kant expõe a noção de justiça social em sua filosofia política, na doutrina do direito do livro *Metafísica dos costumes*. Dentro de uma perspectiva claramente conservadora, Kant reputa que o Estado tem poder supremo, cabe ao povo obedecer o mesmo e o povo não tem direito de resistência contra ele. Ele considera que o supremo proprietário de tudo, terra e outras propriedades, é o Estado, e o mesmo pode se apropriar da terra sob indenização (KANT, 2013, p. 124-126, 129-131). Por isso, Kant defende que o Estado possui autoridade de tributar os ricos para ajudar os pobres. Deve-se satisfazer as suas necessidades naturais. A ajuda ocorre via contribuições obrigatórias na forma de tributos. O Estado pode tributar tanto a propriedade como o comércio. Não se deve estimular a mendicância nem os jogos de azar (os quais tornam os pobres mais pobres pelo poder viciante). Se bem conduzida a ajuda aos pobres não favorece aos que são propensos à indolência, em que a “pobreza” se torna “um meio de vida”. O auxílio estatal envolve pobres, viúvas e crianças desamparadas (mais adiante se cita enfermos). O amparo abarca políticas públicas como o provimento de alimento (alimentação), abrigo (habitação) e saúde, tanto por via direta como por meio de instituições de caridade (KANT, 2013, p. 131-133).

Ainda na *Metafísica dos Costumes*, há outra porção relevante para a defesa da ideia de justiça social em Kant. Ele defende a continuidade das instituições de caridade sustentadas pelo Estado em prol dos “pobres, inválidos e

enfermos”. Mas Kant entendeu que é mais apropriado quanto ao cuidado e custo que os pobres e enfermos (exceto os de natureza mental) tenham um auxílio financeiro, que seria administrado por eles mesmos, para a manutenção deles conforme sua necessidade. Em outras palavras, ele propôs um salário social que seria administrado pelos indivíduos beneficiados em uma defesa da justiça social com autonomia do indivíduo (KANT, 2013, p. 172-173). Kant, enfim, defende uma visão moderna, em que os pobres seriam ajudados não com bens, mas com dinheiro, em que eles próprios fariam a administração do mesmo desenvolvendo assim a autonomia (PINZANI, 2012, p. 211-212).

Como reconheceu Kersting, “Kant estava ciente dos problemas e das recusas que envolvem a questão da tributação dos mais ricos com vistas a transferência de recursos para suprir os bens fundamentais aos mais pobres”, e se sabe das dificuldades que há em sociedades democráticas com uma visão neoliberal para auxiliar os mais carentes, em particular, no caso dos que argumentam em prol de um estado mínimo como Nozick, o qual faz a égide ou defesa de um Estado que se limite a proteger os cidadãos que tem propriedade contra a violência e que desconsidera a devida responsabilidade social. Conforme ainda Kersting, o direito kantiano “comporta elementos-chave de um estado de bem-estar social (Welfare State) ao tornar normativo sob o aval da constituição republicana o dever de assistência aos mais pobres”, em que tal dever tem que ocorrer mediante “um sistema de tributação e transferência de renda” (LIMA, 2017, p. 182).

Kant, enfim, é favorável à assistência social, não ao assistencialismo. As políticas públicas em Kant não visam eliminar a autonomia do indivíduo, mas prover o mínimo para que ele procure por si mesmo realizar seus sonhos e alcançar seus objetivos, via o desenvolvimento de suas aptidões e talentos.

Considerações finais

Portanto, perante o que foi apresentado, torna-se evidente que Kant é um pensador cujo o liberalismo em toda sua amplitude é bastante diferenciado. Sua defesa da economia de mercado, da propriedade privada e do cumprimento dos contratos em seu liberalismo econômico, sem dúvida, levaria alguém que não conhece a abrangência de seu liberalismo político a pensar que Kant não teria a ideia de justiça social. A noção de justiça social, contudo, está presente em Kant e ele defende o direito do Estado tributar os mais abastados, com o propósito não apenas de sustentar a máquina pública, mas de prover recursos para o provimento das necessidades naturais dos pobres. Ele menciona especificamente elementos como alimentação, moradia e saúde a ser providos em sua visão social. Ele ainda sugere um salário social para pobres e enfermos, em que os mesmos administrem o mesmo, estimulando assim a autonomia. O Kant genuíno é liberal na economia, mas apesar disso é defensor de um Estado com autoridade para promover a justiça social via o emprego de tributos e de políticas de bem estar social. Na visão kantiana, a economia fica entregue à iniciativa privada, mas a parte social se encontra sob a responsabilidade do Estado. O liberalismo de Kant é tão complexo que abriga posições aparentemente excludentes, mas que não o são sob a ótica racional kantiana.

Referências

CRISTÓVAM, José Sérgio da Silva. *A doutrina do Direito de Emmanuel Kant*. Revista Jus Navigandi, Teresina, ano 16, n. 3020, 8 out. 2011. Disponível em: <https://jus.com.br/artigos/20165>. Acessado em: 3 fev. 2021.

KANT, Immanuel. *Metafísica dos Costumes*. Trad. Clélia Aparecida Martins, Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São

Francisco, 2013. – (Coleção Pensamento Humano). [Die Metaphysik der Sitten, 1797].

KANT, Immanuel. *O conflito da faculdades*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Ed.70, 1993. [Sreit der Fakultäten, 1798].

KANT, Immanuel. *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*. In: A paz perpétua e outros opúsculos. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2002.

LIMA, Francisco Jozivan Guedes de. *Republicanism e Esfera Pública em Kant: uma reconstrução social da Justiça*. Veritas, Porto Alegre, v. 62, n. 1, jan.-abr. 2017, p. 169-186.

PINZANI, Alessandro. *El misterio de la pobreza: ¿Cómo puede una Doctrina Metafísica del Derecho ayudarnos a entender la realidad social?* CON-TEXTOS KANTIANOS, n. 15, p. 199-220 jun. 2022. Disponível em: <https://philpapers.org/rec/PINEMD-2>. Acessado em: 24 nov. 2023.


TERRA, Ricardo Ribeiro. *A doutrina kantiana da propriedade*. Discurso, São Paulo, 1983, p. 113-141. Disponível em: https://scholar.google.com.br/scholar?cluster=15382980551597218598&hl=pt-BR&as_sdt=0,5. Acessado em: 01 jul. 2020.

TERRA, Ricardo Ribeiro. *Kant & o direito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

(Submissão: 15/12/23. Aceite: 16/01/24)

**Continuemos sob o céu estrelado: A
essencialidade dos princípios morais
Kantianos para a ideia de comunidade.**

**We continue under the starry sky: The
essentiality of Kantian moral principles
for the idea of community.**

 10.21680/1983-2109.2024v31n64ID35175

Carlos Moisés de Oliveira

(UFRN)

carlolliver@outlook.com

Resumo O presente artigo busca refletir acerca dos princípios morais kantianos como alicerce à ideia de comunidade, não apenas política, jurídica e ética, ou seja, em uma perspectiva teleológica, mas como uma circunstância sócio-histórica situada, capaz de dialogar com o problema do recrudescimento moral que a humanidade enfrenta contemporaneamente, por uma série de fatores. Este percurso nos permitiu demonstrar a essencialidade da filosofia de Kant como fundamento teórico para pensarmos nossa

atual conjuntura e as grandes questões das mais diversas áreas do conhecimento.

Palavras-chave: *Princípios morais; imperativo categórico; comunidade.*

Abstract: : This article seeks to reflect on Kantian moral principles as a foundation for the idea of community, not only political, legal and ethical, that is, from a teleological perspective, but as a situated socio/historical circumstance, capable of dialoguing with the problem of resurgence morality that humanity faces today, due to a series of factors. This path allowed us to demonstrate the essentiality of Kant's philosophy as a theoretical foundation for thinking about our current situation and the major questions in the most diverse areas of knowledge.

Keywords: Moral principles; categorical imperative; community.

1. Introdução

Duas coisas enchem o ânimo de admiração e veneração sempre nova e crescente, quanto mais frequente e persistentemente a reflexão ocupa-se com ela: o céu estrelado acima de mim e a lei moral em mim¹.

Antes da razão forçar seus parâmetros e se apresentar plena no espírito inquiridor do grego

¹ KpV AA 288: Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmenden Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: Der bestimmte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir.

antigo, que transmutava o éon facetado em divindades como as plasmadas no imaginário coletivo à época, já o céu despertava inquietação cantada pelos poetas, tal qual Homero vaticinava: “[...] imaginaram que algum dos eternos do Céu se atirará para ajudar os troianos [...]”² ou “[...] pelo caminho que ficava entre a terra e o Céu vasto e estrelado [...]”³. Estes cânticos deixavam exteriorizar o assombro ontológico primevo que projetava a face da humanidade para cima, na formulação de questões essenciais e posterior busca por respostas sisíficas, “já que os deuses condenaram a empurrar incessantemente uma rocha até o alto da montanha, de onde torna a cair por seu próprio peso⁴”, eis a condição da dúvida humana, alimentada pelo espetáculo⁵ da natureza.

O espanto originava-se da ingenuidade ou “inocência histórica⁶”, do florescer da humanidade. Já o enigmático caminho das respostas, advém da maturidade epistemológica empregada ao conhecer e sempre conhecer, (re)formulando dialeticamente o conhecimento sobre um determinado objeto, à luz da razão na história.

A insensidão da dança deífica e do luzir das candeias sidéreas, embalou a imaginação dos gregos, a ponto de buscarem relações entre o aparentemente caótico e ininteligível céu de proporções titânicas e o mais profundo recôndito do ser humano. Mas qual possível relação poderia existir entre realidades tão distintas?

² Homero, *Ilíada*, VI, 110, grifo do autor.

³ Homero, *Ilíada*, V, 760, grifo do autor.

⁴ Camus, 2019, p. 96.

⁵ KpV AA 289.

⁶ GMS AA 04/405.

Durante as noites na antiga Grécia, uma miríade de estrelas se mostravam separadas e disformes; mas a força imagética e sistematizadora do homem precisava ordenar o aparentemente caótico, e construir uma explicação para a conexão com o “[...] imensamente grande com mundos sobre mundos e sistemas de sistemas e, além disso, ainda a tempos ilimitados de seu movimento periódico, seu início e duração”⁷.

Esse movimento explicativo composto de mitologia e linguagem, produziu o primeiro efeito normatizador: κόσμος: a costura, o ajuste, o unir ou ordenar, que empregava o caráter estruturador da mente humana a potestade material da natureza, ligava o todo à consciência de uma existência, significada por um processo de alteridade em relação a natureza externa e interna ao homem.

Os mundos sublunar e supralunar, embora não correspondam à disposição concebida pelo caos, é-nos capaz de explicar o nosso fascínio pelo o céu noturno e o que oculta, bem como mostra a união da natureza com nosso mundo interior. Não sem propósito, Kant nos brinda com a analogia entre as leis da natureza e as leis da liberdade, que podemos considerar como uma reelaboração do pensamento dos filósofos da antiguidade.

O homem é um ser racional que tem o princípio de seu conhecimento na experiência, e é movido pela admiração e veneração do que há de racional na natureza, conseqüentemente a validação de sua existência, passa pela conexão do mundo sensorial (aquilo que não sou eu, mas me afeta) e o Selbst, o que é invisível no sujeito, contudo, revela a possibilidade de um mundo tão vasto como o do firmamento estrelado.

⁷ KpV AA 289.

Contudo, nos resta compreender a dimensão moral da natureza em relação à vontade do homem. Nesse sentido, Kant argumenta que o “espetáculo de uma inumerável quantidade de mundos como que aniquila minha importância enquanto criatura animal”⁸, tal relação existe proposadamente como uma lição para nos resguarda do *ich*⁹, assim a natureza dimensiona a significância do homem como animal, ensinando humildade diante da vastidão proporcionada pela artista da vida¹⁰, além disso, comunica uma conexão que se desvela em significado. Proust capturou perfeitamente esta relação ao escrever: “[...] essa ausência de vulgaridade, de pretensão, de mesquinaria que a levava a estimar, e considerar pródigas de benéfica influência, tanto a natureza, sempre que a mão do homem não a tivesse apoucado[...]”¹¹.

A existência humana se conecta à natureza e à lei moral. A primeira, concebe a imensidão do universo, assim como nos liga a outros seres - sendo possível observar que as grandes civilizações da antiguidade como Grécia e Roma, tinham arranjos comunitários em suas origens, evidentemente de acordo com o grau de desenvolvimento que possuíam. A segunda, é a manifestação da Razão Pura Prática (RPP), como proponente da unificação histórica dos homens em uma “conexão universal e necessária”¹², cada vez mais sofisticada e que atende a destinação não linear da espécie humana, porém com fim definido. Se os primeiros agrupamentos humanos se limitavam ao estar em relação uns com os outros, então a

⁸ KpV AA 289.

⁹ Anth AA 07/2

¹⁰ ZeF AA 08/360.

¹¹ Proust (2006, p. 323).

¹² KpV AA 289.

introdução da ideia de moralidade, permitiu superar a mera animalidade para uma disposição à personalidade, o que complexificou os empreendimentos de convívio social do homem.

Decorridos séculos das formulações kantianas, a razão continua a perseguir seu intento expresso em ZeF, mostrando-nos a essencialidade dos princípios morais de forma mais evidente, assim como amplamente discutida na literatura especializada. Mas, não a complementação histórica da junção do aspecto moral em relação ao político e teleológico, a saber: construir historicamente comunidades transitórias nas quais o uso da razão, seja em sua perspectiva pura teórica ou pura prática, possa encontrar melhores condições de se desenvolver em uma relação de mutualidade com o homem, para alcançar a utopia da *Paz Perpétua*.

2. A lei moral

A perspectiva moral kantiana é um tópico amplamente discutido. Desta sorte, não temos a intenção de promover uma reconstrução ou mesmo uma definição inequívoca do significado da lei moral. Todavia, cumpre-nos expor os elementos composicionais do argumento referente ao Imperativo Categórico (IC), para colocar a descoberto os pontos que reforçam que não é possível pensarmos isoladamente na consecução da boa vontade e dos princípios de moralidade, como se fossem algo que o sujeito realiza a fim de sua própria e exclusiva progressão moral, desconsiderando outras vontades e autonomias.

Embora Kant não exponha esse panorama abertamente, sua moral, a exemplo da GMS, foi construída tendo como base princípios filosóficos, humanistas e religiosos, como os valores do cristianismo, tais como: a utilização reformulada do maniqueísmo. Apesar de, na RGV, o autor nos oferecer uma

interpretação do mal e do bem como forças essenciais da vontade, em outras obras, como a GMS e a KpV, essa dualidade é expressa entre razão e inclinação. Kant também se utiliza de termos bíblicos, como (deren Name Legion heißt)¹³, para se referir aos filósofos que trataram a moral pura e empírica da mesma forma, revestindo esse grupo de uma aura pecaminosa contra a santidade da razão.

Outro ponto que reforça esse argumento, reside no fato que a apreciação moral tem início com o mandamento Du sollst nicht lügen (não deves mentir), evidentemente por questões metodológicas (Transição do conhecimento moral da razão vulgar para o conhecimento filosófico), pois é um sentença moral que qualquer pessoa naquela época conhecia muito bem. Mesmo por motivos de ordem lógica do texto, temos um princípio religioso sendo trabalhado filosoficamente em distintos níveis. A GMS segue com sobejas referências a outros textos bíblicos, bem como muitas obras do corpus kantiano. A respeito desse ponto, Ferry esclarece:

Como na parábola dos talentos, herdada do evangelho [cristão], o que conta de um ponto de vista moral, não é o capital de que dispomos no início, mas o uso, bom ou ruim, que dele fazemos. Em outros termos, para pensar realmente a moral, é necessário abrir espaço a ideia de liberdade, a noção de escolha, à possibilidade para o ser humano de subtrair-se à lógica natural dos egoísmos¹⁴.

Assumindo que princípios filosóficos, humanistas e religiosos fazem parte do alicerce ou composição da moral kantiana, à vista disso, todas estas perspectivas supracitadas têm algo em comum: i) a ideia de construção de grupos que

¹³ GMS AA 04/389.

¹⁴ Ferry (2009, p. 100, grifo do autor).

objetivam melhores circunstâncias sócio-históricas, já que “no seio do estado de natureza reside uma estrutura [razão] que, mesmo ilhada pela inclinação, não perece, antes disso, se rebela e força seus parâmetros como um caminho dialético [...]”¹⁵, encetando a superação do estágio anterior sem negá-lo, rumo ao momento de pura concórdia; ii) o combate ao egoísmo. Assim sendo, temos um projeto teleológico da natureza, utilizando a razão em uma progressão não necessariamente linear, que busca estabelecer comunidades, nas quais o arranjo transitório tende a fortalecer ou criar um ambiente mais convidativo ao uso da razão, na medida em que “a natureza quis que o homem tirasse inteiramente de si tudo o que ultrapassa a ordenação mecânica de sua existência animal e que não participasse de nenhuma felicidade ou perfeição senão daquela que ele proporciona a si mesmo”¹⁶, ou seja, por intermédio de um esforço conjuntural que visa mitigar e superar a natural característica do *antagonismo*¹⁷ entre os homens, delineando, em diferentes níveis, as relações humanas.

Uma análise de conteúdo das formulações do IC, pode nos mostrar a vinculação da lei moral com uma implicação de adesão. Em outras palavras, não apenas o ponto de vista do agente, mas a relação que causa e estabelece entre os homens. Naturalmente, a ideia de moralidade se multiplica nas consciências, unindo-as nesse ideal e por suas consequências. Muito embora, Kant, claramente, ao formular a boa vontade, não a atrelou a seus efeitos sensíveis, por mais que eles existam.

¹⁵ Oliveira (2008, p. 25, grifo do autor).

¹⁶ IaG AA 08/19.

¹⁷ IaG AA 08/20.

Passemos a analisar as formulações¹⁸ do IC - para apoiar nosso argumento:

I) FLU - a fórmula da lei universal: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal”¹⁹. Esta formulação apresenta algumas escolhas semânticas (destacadas) significativas ao propósito que estamos abordando. Para que consideremos uma ação moral, ela deve ser composta de uma máxima específica que cumpra uma bi-implicação entre o elemento subjetivo da ação e a universalidade prática. Apesar dela se tratar de uma forma que não se deixa modificar pela sensibilidade, também evoca o conjunto de seres racionais que, por sua RPP, concluem a possibilidade da boa vontade como impulsor de uma ação. Além disso, ao agir pelo IC, o homem sai da esfera sensível e cria uma outra ordem, uma comunidade de seres racionais que, no ato moral, ajudam a construir um ideal que supera a conjuntura atual;

II) FNA - fórmula da lei da natureza: “Age como se a máxima da tua ação se devesse tornar pela tua vontade uma lei universal da natureza”²⁰. A FLU foca, em sua redação, em um aspecto categorial diferente da condicionalidade da FNA. O “se devesse tornar uma lei da natureza”, aproxima a lei moral da força de uma lei física, pois, neste contexto, natureza não significa a totalidade dos organismos, mas uma certa ideia racional dos mesmos e de sua ligação em conformidade a um fim. Essa estratégia kantiana, além de possibilitar mais força ao imperativo categórico, se liga aos seres organizados

¹⁸ Utilizaremos a interpretação das formulações do Imperativo Categórico de Wood.

¹⁹ GMS AA 04/52, grifo do autor; GMS 4:421.

²⁰ GMS AA 04/52, grifo do autor; GMS 4:421.

(parágrafo 64, da KU), que são possuidores de propósito e de uma tendência a construção de comunidade;

III) FH - A fórmula de lei da humanidade como fim em si mesmo: “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”²¹. Destaca a mais clara ideia que uma ação moral é sempre um empreendimento coletivo, pois, embora um sujeito atue por dever, em seu bojo, sempre está presente uma relação com o outro, posto que Humanität: “significa de um lado o sentimento de participação e, de outro, a faculdade de poder comunicar-se íntima e universalmente; estas propriedades coligadas constituem a sociabilidade conveniente a humanidade (Menschheit) [...]”²², definição de 1790. Posteriormente, em 1793, temos a seguinte definição: “as disposições para a humanidade podem referir-se ao título geral do amor de si, sem dúvida, físico, mas que compara (para o que se exige a razão), a saber: julgar-se ditoso ou desditado só em comparação com outros”²³. Estas definições parecem contradizer-se, na medida em que a primeira parece conceituar o que significa ser humano e a segunda apresenta uma gradação, colocando a humanidade como intermediária entre Tierheit e Persönlichkeit. Consequentemente, podemos nos perguntar por qual motivo a FH fala de humanidade e não de personalidade?

A conceitualização da KU, se presta a uma explicação da doutrina do método do gosto, é uma argumentação direcionada. Não obstante, elucida que determinadas características definem o que é humano, ao ponto de

²¹ GMS AA 04/66-67, grifo do autor; GMS 4:429.

²² U AA 05/262.

²³ RVG AA 06/672-673.

percebermos na arte, esses rasgos distintivos e não meros preceitos criados. Nesta interpretação, temos os elementos caracterizadores da espécie e a capacidade de comunicá-los a outros seres racionais.

A definição de humanidade em RL também coloca ênfase na relação entre os homens, porém, em uma chave interpretativa distinta, a de comparação. Quando conceitua humanidade como um amor de si físico, que busca pela igualdade, abre a possibilidade de degeneração em um tipo de vício, justamente porque está apoiada na inclinação. Fato que explica o passo subsequente, ou seja, a personalidade.

A centralidade da FH está no fato de que cada pessoa deve usar sua humanidade ao passo que a reconhece no outro. Quando isso ocorre, temos um critério de igualdade expresso em ação que agrega e reconhece a alteridade, já que se trata da “sua disposição para a humanidade enquanto ser vivo e racional”²⁴. Já a personalidade acrescentará a possibilidade de uma disposição à lei moral, representada, nesta fórmula do imperativo, pela ideia de fim em oposição diametralmente oposta à coisificação do ser. Em suma, a FH coloca mais claramente que, ao agir sob igualdade, se estabelece a possibilidade de formação de uma comunidade de seres racionais.

IV - FA - Fórmula da autonomia: “a ideia da vontade de todo ser racional concebida como vontade legisladora universal”²⁵. É crucial para encontrarmos o elemento unificador das vontades enquanto formadora de comunidade. Thorpe explica que: “[...] Kant enfatiza que a autonomia envolve autogoverno e autodeterminação [como] uma forma de independência, e sugere que é isso que Kant realmente

²⁴ RVG AA 06/672.

²⁵ GMS AA 04/71, grifo do autor; GMS 4:431.

valoriza [...]”²⁶, contudo, é importante complementar que a lei que a pode configurar como fundamento de dignidade é resultado de princípios práticos.

Em oposição a esta ideia, a heteronomia representa a capacidade de estabelecer leis para si com independência, autogoverno e autodeterminação, porém, cada indivíduo o faz em uma perspectiva de realização da inclinação, por princípios materiais (se deseja alcançar x, realiza y). Isso evidentemente não apresenta nenhum valor moral, configurando esta ação como representativa de individualidade, pois realiza um desejo ou necessidade da inclinação .

Na autonomia temos uma realização moral. O sujeito age com independência, uma vez que está livre das influências de outras pessoas, por “uma causalidade pela qual ela pode ser eficiente, independentemente de causas estranhas que a determinem [...]”²⁷. Porém, essa lei (idéia) do sujeito deve ser resultante da RPP, da mesma forma que compromete-se com a igualdade prática e universalidade. Isso significa que o autogoverno e a autodeterminação de uma legislador moral, que se projeta em uma ação no mundo, apesar de emergirem de consciências diferentes, representam um ato de comunidade dos seres racionais, mas não o único tipo de comunidade possível.

V - A fórmula dos reino dos fins: “age segundo máximas de um membro universalmente legislador com vistas a um reino dos fins somente possível”²⁸, sintetiza alguns dos principais elementos que podemos retirar das formulações do IC, no sentido de depreender a noção de comunidade. O reino

²⁶ Thorpe (2015, p. 32, grifo do autor, tradução nossa).

²⁷ GMS AA 04/446.

²⁸ GMS AA 04/76, grifo do autor; GMS 4:439.

dos fins Kantiano é uma aproximação a ideia de sociedade ideal (República) de Rousseau²⁹. Correspondentemente, o cidadão é sujeito e soberano desse arranjo político, o que implica dizer que apenas está constrangido a respeitar as leis que ele mesmo cria. Introduzindo essa lógica à FRF, temos a defesa de que uma ação desejável é aquela que está de acordo com um membro universalmente legislador, ou seja, quando o indivíduo age com a ideia de reino dos fins possível, que representa a perfeição moral e política de um lócus futuro, passa a pertencer a uma comunidade.

A FRF demonstra que um determinado tipo de comportamento (moral) é capaz de criar uma classe de legisladores universais, que por esse motivo tornam-se membros do reino dos fins. O que é patentemente caracterizado como uma possibilidade - talvez um eufemismo para utopia. Independentemente deste ponto, a prova da possibilidade moral, apresentada na segunda seção da GMS, se comporta como fio condutor capaz de plasmar a realidade não em sua totalidade e talvez não definitivamente, contudo, em uma circunstância que denominados de comunidade, quando pessoas se associam por meio de ideias, tornando esse arranjo entre vontades e espaço ressignificado, a ponto de fortalecer a ideia de um futuro momento de plena concórdia.

3. A ideia de Comunidade

Do ponto de vista da planificação cronológica da humanidade, existe certa simetria no pensamento de Kant, porquanto desconhecemos o início e o fim da história da espécie. Não possuímos acesso a esse início, na medida em que não é exequível estabelecer uma cadeia de causas e efeitos regressiva até esse momento, como também não existe

²⁹ Cf. Thorpe (2015, p. 102).

documentação que possa resolver o enigma³⁰. Já o fim, é igualmente velado, pela incapacidade estatística de calcularmos uma infinidade de variáveis, restando o caminho teleológico.

Com esse problema em mente, Kant se dedicou a verificar os acontecimentos sucessivos e cumulativos do homem, em uma dupla perspectiva: social e cultural. Não obstante, elas se constituem de várias ramificações, porém, sua junção, somado a ótica teleológica, possibilitou o desenvolvimento de narrativas, a saber: uma sobre a origem da espécie³¹, o mito de Adão e Eva, reconstruído por intermédio do livro de Gênesis (Começo conjuntural e marco histórico) com uma roupagem filosófica, e a ideia de fim, pois:

Quando Kant propõe um plano da natureza organizando e orientando a História, é a máxima da faculdade do juízo que o autoriza a fazê-lo. Um plano da natureza permanece um princípio regulativo, uma hipótese de trabalho, que é válida devido a sua extrema fecundidade³².

O plano da natureza é abordado em várias de suas obras. Basicamente, essa temática nos entrega um movimento de progressão, que ocorre “precisamente na direção contrária, a saber, do mau para o melhor, de forma ininterrupta”³³. Pensando a macroestrutura argumentativa kantiana, temos:

i) O estado de natureza - momento no qual as relações eram mediadas pela força e pelo desejo (guerra de todos contra todos);

³⁰ MAN AA 08/109.

³¹ MAN AA 08.

³² MAN AA 08/123 - apêndice.

³³ RVG AA 06/665.

ii) A superação do estado de natureza em um estado civil, no qual um contratualismo tácito diminui as hostilidades, garantindo uma paz relativa, por intermédio de uma coerção legal;

iii) O estado civil representa para a razão um ambiente mais favorável para seu desenvolvimento, apresentando um caráter progressivo e disruptivo das fronteiras nacionais, formando a liga dos povos; e

iv) Por fim, alcançar-se-ia um estágio de paz, e, com o tempo, o de paz perpétua.

Esse é o plano da natureza esboçado em seus aspectos mais globais. Ele é responsável por forçar a espécie na direção da sociabilidade e do progresso, que ocorre pelo desenvolvimento da cultura em relação à moralidade, tencionando um fim, posto que “[...] assim parece evidente que a verdadeira propedêutica para a fundação do gosto seja o desenvolvimento de ideias morais e a cultura do sentimento moral, já que somente se a sensibilidade concordar com ele pode o verdadeiro gosto tomar uma forma determinada e imutável”³⁴. É por esse motivo que o progresso é um proponente da espécie, o que resulta em uma geração educando a outra. Daí a centralidade dos elementos estéticos e da pedagogia para consecução global dos planos da natureza.

A perspectiva teleológica da natureza representa uma possibilidade de planificação da história, ou seja, isso significa a utilização de um princípio regulativo dimensionando a magnitude dessas especulações, que necessariamente sua realização futura. Contudo, se preservamos a boa vontade e a moralidade, circunscrevendo-as a um contexto situado, podemos depreender dois pontos: i) a essencialidade dos princípios morais kantianos, para além de uma realização

³⁴ KU AA 05/264.

teleológica, embora não a negando; e ii) a formação de comunidade como parte do melhoramento contínuo da espécie rumo a um fim determinado. Isto posto, também podemos *entender comunidade como uma circunstância sócio-histórica, que potencializa um grupo para superar sua animalidade e antagonismo - buscando ultrapassar o ponto de vista individual para uma mentalidade de agremiação, tal como expresso nas formulações do IC, mas ainda não em uma perspectiva sistêmica da espécie.*

A comunidade, tal como conceituamos, representa um elo intermediário entre as ações de um indivíduo e a realização do reino dos fins. Representa os saltos qualitativos ao longo da história, o que complementa as definições de comunidade política, para formação do Estado; jurídica, composta pelos indivíduos que estão sob as leis da uma localidade (coaçoão); e ética, baseado na virtude e liberdade, tal como desenvolvido na RGV.

Por conseguinte, argumentamos que uma circunstância que potencialize os planos da natureza, ainda que não possamos, por características conceituais, identificá-la como comunidade política, jurídica ou ética, mas ainda sob o escopo de alguma delas em práxis ou ideia regulativa, também pode ser considerada uma comunidade, pois realiza a projeção ou superação do egoísmo, esboçando os rudimentos que serão necessários a realização teleológica da espécie.

O aspecto situado de comunidade, permite que suas configurações se diferenciam em distintos momentos históricos, contudo, presumivelmente, mantendo seu mesmo objetivo. É importante ressaltar que, embora apresente características contingentes em relação ao momento histórico, o princípio de comunidade como empreendimento coletivo, luta contra o individualismo. O que nos permite concluir que talvez essa ideia nunca tenha estado tão em evidência como no momento atual, marcado por um modo de produção tão

predatório como o capitalismo neoliberal, que visa uma redução do Estado pela livre concorrência, em síntese é o primado do valor destruindo os bens públicos e estabelecendo algo próximo ao estado de natureza, uma competição de todos contra todos.

Contemporaneamente, o princípio de individualidade, a competição e o egoísmo levam à coisificação do outro, que passa a ser tratado como meio para a realização dos objetivos de alguém, em um sistema meritocrático, centrado na vitória. Sob essa ótica, o conceito de comunidade kantiano, do qual fazemos uma ampliação semântica, é atual, pois apresenta centralidade em princípios morais. O redimensionamento deste conceito, torna-o mais abrangente, ainda que pertencente ao plano teleológico da natureza, estabelecendo melhores relações com os problemas sócio-históricos de nosso tempo.

Não despropositadamente uma série de pensadores, das mais distintas esferas do conhecimento, estabeleceram reflexões sobre o conceito de comunidade para o enfrentamento do capitalismo, tais como Souza-Santos³⁵, quando aborda o momento da pandemia da Covid-19 (sindemia) como uma: “situação [...] propícia a que se pensem alternativas ao modo de viver, de produzir, de consumir e de conviver nestes primeiros anos do século XXI”. Seu pensamento coloca a necessidade de relações pautadas em princípios morais, de comunidade, e, que objetivem um futuro melhor. Também podemos citar Žižek³⁶ ao tematizar a volta do comunismo.

No campo da pedagogia crítica, destaca-se o pensamento de Paulo Freire e Henry Giroux. Freire, em obras

³⁵ Souza-Santos (2021, p. 29).

³⁶ Žižek (2020).

como a Pedagogia do Oprimido e Pedagogia da Autonomia, que salientam critérios de formação de comunidade. Giroux, com seu amplamente conhecido: *Race, politics, and Pandemic Pedagogy: education in a times of crisis*. No feminismo negro decolonial, podemos citar a bell hook como partidária da ideia de comunidade de aprendizagem, em obras como *Ensinando comunidade: uma pedagogia da Esperança*.

Aludimos essas obras por dois motivos: primeiro, a necessidade de princípios morais na educação e na vida das pessoas, como mecanismo de transformação; segundo, o conceito de comunidade como capital para suas propostas, sejam elas de um ponto de vista econômico, social ou político. Todos esses autores se beneficiariam bastante com um intercâmbio com a filosofia kantiana, um construto explicativo robusto e capaz de dialogar com os problemas de nossa época e o recrudescimento moral que enfrentamos.

Considerações Finais

A experiência filosófica teve início com o efeito do deslumbramento provocado no homem pela natureza. Essa percepção ontológica fez tanto sentido aos antigos, que inicialmente se perguntaram sobre o princípio da *physis*, a origem de todas as coisas (a filosofia da natureza) - o céu estrelado acima de mim. Somente posteriormente alcançaram a natureza humana (moral, ética e política) - a lei moral em mim. Entretanto, foi necessário profundo e arguto engenho filosófico para traçar, em bases tão sólidas, a relação entre estética e moral, aquilo que liga o fenômeno com a boa vontade.

A lei moral, em suas formulações, expressa esse flerte eterno entre o mundo sensível e o suprassensível, que tão poeticamente foi descrito por Kant. Ao passo que somos apresentados ao produto da Razão Pura Prática, categorial no

que se refere à fundamentação das ações; certo lirismo lhe escapa, capaz de criar, por sua plasticidade artística, uma outra ordenação como morada do homem racional, e, não apenas isso, entregá-nos mais uma indicação da natureza, o caminho da Gemeinschaft.

Buscamos ampliar o significado do conceito Kantiano de comunidade (RGV), para pensar seu aspecto situado (sócio-historicamente), e podermos dimensioná-lo aos problemas de nossa época, decorrentes do modo de produção e da pedagogia do capital, da mesma forma que a produção maquinal das subjetividades para a individualidade e competição, em vista não mais do eu, mas do eu consumidor.

Muitos autores (alguns supracitados) buscam por soluções de enfrentamento às formulações de poder hegemônico, que passam pela unificação de valores morais e a formação de comunidade. Exatamente, o mesmo empreendimento filosófico desenvolvido por Kant. Isto posto, a atualidade de seu pensamento é consequente e necessária, pois é um tesouro do saber, a usar terminologia do Círculo de Bakhtin, capaz de nos ajudar a formular melhores questões e a escolher outras possibilidades.

É possível usar a filosofia kantiana para pensar e resolver os desafios da humanidade no ano de 2024? Foi essa a indagação que nos fez refletir nas páginas deste breve artigo, ao que podemos responder: como seria possível não usá-la. Sua obra contém intuições, argumentos, formulações essenciais e a robustez especulativa para abordar, não apenas problemas da atualidade, mas da própria significação da natureza humana, seus pontos ontologicamente definidos e as sombras ou entremeios que podemos acessar com mais facilidade por intermédio daquilo que nos legou o filósofo de Königsberg.

Referências

- CAMUS, A. *O mito de Sísifo*. Tradução: Ari Roitman e Paulina Watch. Rio de Janeiro: Editora Record, 2019.
- FERRY, L. *Kant: uma leitura das três críticas*. Tradução: Kaina Jannini. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.
- GREDOS (org.). KANT I. Madrid: *Gredos*, 2017a. (Biblioteca de grandes pensadores).
- GREDOS (org.). KANT II. Madrid: *Gredos*, 2017b. (Biblioteca de grandes pensadores).
- HOMERO. *Ilíada*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.
- KANT, I. *À paz perpétua: um projeto filosófico*. Tradução: Bruno Cunha. Petrópolis: Vozes, 2020.
- KANT, I. *A religião nos limites da simples razão*. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2010a.
- KANT, I. *Começo conjuntural da história humana*. Tradução: Edmilson Menezes. São Paulo: Editora UNESP, 2010.
- KANT, I. *Crítica da razão prática*. 2. ed. Tradução: Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2008a. KANT, I. *Crítica da faculdade do Juízo*. 2. ed. Tradução: Valério Rohden. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008b.
- KANT, I. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução: Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista Cosmopolita*. Tradução: Rodrigo Naves e Ricardo Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- KANT, I. *Practical philosophy*. Translated: Mary. J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

OLIVEIRA, C. M. *Análise do Projeto Kantiano de paz perpétua*. 2008. Monografia (Bacharelado em Filosofia) - Departamento de filosofia, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2008.

PROUST, M. *Em busca do tempo perdido: no caminho de Swann*. 3. ed. Tradução: Mário Quintana, São Paulo: Globo, 2006.

SOUZA-SANTOS, B. *A cruel pedagogia do vírus*. São Paulo: Boitempo, 2021. E-book.

THORPE, L. *The Kant dictionary*. London: Bloomsbury, 2015.


WOOD, A. W. *Kant*. Porto Alegre: Artmed, 2008.

ŽIŽEK, S. *Covid-19 e a reinvenção do comunismo*. Tradução: Artur Renzo. São Paulo: Boitempo, 2020. E-book.

(Submissão: 25/01/24. Aceite: 17/03/24)

A aporia entre guerra e paz na filosofia política de Kant

The aporia between war and peace in Kant's political philosophy

 10.21680/1983-2109.2024v31n64ID35166

Aylton Barbieri Durão

(UFSC)

barbieri@cfh.ufsc.br

Resumo: guerra e paz constituem uma das aporias mais intrigantes do pensamento de Kant. A paz perpétua é uma ideia da razão com validade objetiva na filosofia moral, por isso, deve orientar as ações, porém constitui apenas uma ideia reguladora para a filosofia teórica, por conseguinte, pode ser pensada, mas não pode ser conhecida. Esta aporia se mostra tanto na história filosófica, a qual explica como o antagonismo da insociável sociabilidade se serve da guerra para alcançar o fim da paz perpétua, quanto da própria razão prática que compatibiliza o seu veto da guerra ofensiva com o direito à guerra.

Palavras-chave: *Kant, guerra, paz, revolução, constituição.*

Abstract: war and peace constitute one of the most intriguing aporias in Kant's thought. Perpetual peace is an idea of reason with objective validity in moral philosophy, therefore, it must guide actions, but it only constitutes a regulatory idea for theoretical philosophy, therefore, it can be thought, but cannot be known. This aporia is shown both in philosophical history, which explains how the antagonism of unsociable sociability uses war to achieve the end of perpetual peace, and in the practical reason itself that makes its veto of offensive war compatible with the right to war.

Keywords: *Kant, war, peace, revolution, constitution.*

Guerra e paz é uma aporia constante na história humana. Durante a Modernidade, liberais e republicanos se unem contra a monarquia absoluta, mas, tão logo triunfam na Revolução Americana e na Revolução Francesa, no final do século XVIII, começam imediatamente a lutar entre si, pois a metade da Assembleia Nacional se senta a direita e defende direitos inalienáveis para os indivíduos, inclusive contra as maiores invejosas de despossuídos, enquanto, a outra metade se senta a esquerda e considera que todo o direito emana da vontade soberana do povo e não pode ser limitado nem mesmo por direitos humanos. Por isso, a Contemporaneidade se escindiu em duas ideologias conflitantes entre si que transformaram as guerras em planetárias, o que passou a exigir também uma solução cosmopolita para a paz. Essa aporia atingiu o clímax na segunda metade do século XX, tanto na Guerra Fria, pelo lado da guerra, quanto na criação de organismos internacionais, como a ONU ou o Tribunal de Haia, pelo lado da paz. E, embora esta aporia tenha arrefecido com o colapso da antiga União Soviética, tudo indica que está em curso o surgimento de uma nova “guerra fria”, com algumas mudanças nos atores e nos seus motivos, mas que, até agora, se manifesta através de conflitos regionais nos países periféricos, enquanto crescem as críticas sobre a capacidade de solução dos conflitos dos órgãos cosmopolitas e sobre a urgência de sua reformulação.

A filosofia política de Kant é uma reflexão sobre essas duas grandes Revoluções que marcam a origem da aporia entre guerra e paz na Contemporaneidade.

Na década de 1780, Kant se inspirou na Revolução Americana. As treze colônias da América do Norte formaram

uma confederação de repúblicas separadas, entre 1776 e 1789, cada uma com a sua própria constituição, que se uniam apenas contra o inimigo comum, a monarquia britânica, mas, o movimento Federalista levou a união das repúblicas sob uma constituição federal, elaborada em 1787, com vigência a partir de 1789.

Neste período, Kant desenvolveu a “história filosófica” (IaG: 31), que somente pode ser entendida por meio do seu idealismo transcendental. Pois, a filosofia da história narrada por Kant não é uma descrição dos acontecimentos empíricos, nem é uma exposição do que ocorreu, muito menos uma previsão sobre o que acontecerá no futuro. Trata-se de uma história a priori, contada pela razão. Mas também não é uma história narrada pela razão teórica, porque não responde à pergunta sobre o que podemos conhecer, pois não temos a intuição empírica, nem dos acontecimentos relativos à origem da humanidade, nem dos acontecimentos que ocorrerão no futuro (MAM: 79-80). Trata-se de uma ideia para auxiliar a razão prática, que responde à pergunta sobre “como devemos agir”.

A razão prática determina que as pessoas ajam segundo o imperativo categórico que diz que se deve tratar a humanidade na tua pessoa e na pessoa dos demais sempre, ao mesmo tempo, como um fim em si mesmo e nunca meramente como um meio (GMS: 429), mas, isso é muito difícil, pois, como a religião dentro dos limites da simples razão mostrou, a humanidade tem uma determinação objetiva para o bem, mas uma propulsão subjetiva para o mal, que foi contraída conjuntamente de forma inata, com o advento da sociabilidade, e não pode ser superada individualmente, mas apenas intersubjetivamente (RGV: 29). Embora a consciência da lei moral, enquanto “fato da razão” (KpV: 31), está sempre presente na mente humana, mas, a “fraqueza” nos priva da força motivacional para agir por dever, a “impureza” nos leva

a agir mesclando o dever com impulsos sensíveis, e a “malignidade” nos faz agir inteiramente por inclinações sensíveis, mesmo que externamente ajamos conforme o dever (RGV: 29-30), por isso, enquanto permanecermos neste estado de natureza ético, o homem é mau por natureza, até que entre em um estado civil ético (RGV: 96).

Por isso, a razão prática desenvolveu um “plano B”, a história filosófica. Mesmo que a humanidade não aja por dever, de acordo com a causalidade pela liberdade, ela será obrigada a realizar os desígnios da moral pela causalidade natural. Isso ocorre porque o homem é um ser que possui duas tendências divergentes, por um lado, a individualidade o faz agir segundo interesses egoístas, por outro, a sociabilidade indica que pode alcançá-los melhor em coletividade, por isso, a natureza se aproveita deste mecanismo da “insociável sociabilidade” para promover um progresso constante para melhor, inclusive em sentido moral (IaG: 20-21). Porém, essa concordância entre a natureza e a razão prática é apenas uma ideia da razão que possui tão somente validade objetiva no sentido prático, a qual não se pode conhecer, mas apenas pensar (ZeF: 360-362).

Consequentemente, em lugar de condenar, Kant faz a apologia do conflito e da guerra, pois, o antagonismo da insociável sociabilidade contribui para restabelecer essa disposição originária para o bem da espécie humana. No estado de natureza, o começo provável da humanidade levou, de um período relativamente pacífico a uma etapa marcada pela divisão social do trabalho, porque o desenvolvimento da pecuária gerou um povo nômade guerreiro, enquanto a agricultura, levou ao sedentarismo, à formação das cidades e ao aparecimento do governo, pois um usurpador reuniu a multidão selvagem em um povo. Mas, essa divisão do trabalho fomentou a discórdia e foi justamente este conflito o que permitiu que os habitantes da cidade gozassem de uma

relativa liberdade, no entanto, quando as cidades finalmente triunfaram, houve um período de terrível despotismo. Por isso, Kant afirma que, “ainda hoje”, a ameaça da guerra é o maior paladino da liberdade dos súditos (MAM: 120).

Posteriormente, o despotismo deu lugar a um despotismo esclarecido, em que os monarcas governam autocraticamente, sem consultar o povo, mas tomam as decisões como se emanassem do próprio povo. Por isso, Kant diz que a sua época não é esclarecida, mas de esclarecimento (WA: 40). De qualquer forma, os monarcas não se incomodam em declarar novas guerras, porque eles não perdem em nada de suas caçadas ou banquetes, já que esses males só afligem o povo (ZeF: 351). Contudo, durante muito tempo houve um limite para a guerra, porque os governos dependiam da capacidade dos súditos de pagar impostos para custeá-la e, como a tributação depende de uma economia de mercado, então, os governantes foram obrigados a conceder uma liberdade para os súditos. Porém, surgiu recentemente uma nova invenção, um sistema financeiro internacional, que permite aos governantes pedir empréstimos para custear a guerra e, ao diminuir a dependência da capacidade tributária dos súditos, as guerras se tornaram endêmicas (TP: 311). Mas, por outro lado, este sistema financeiro gera uma forma de dependência recíproca entre os estados, porque a falência de um estado, arrasta para a bancarrota os seus credores, de modo que haverá uma coordenação entre eles para evitar as crises econômicas globais, o que contribuirá para realizar o desígnio da razão prática, o projeto de paz perpétua, pois, fomentará um “estado cosmopolita universal” (IaG: 28), uma espécie de governo supraestatal capaz de gerar uma legislação e uma coação dos estados membros, um cosmopolitismo forte segundo o modelo federalista, adotado pela Constituição dos EUA a partir de 1789.

Uma crítica à filosofia moral de Kant observa que, se o antagonismo da natureza pode realizar os desígnios da moral, da mesma forma que um “benthamiano maximizador de interesses”, então, a razão prática é supérflua (Baynes, 1992, p. 12). Aliás, a solução da terceira antinomia, mostrou que tanto a explicação do comportamento humano pela causalidade natural quanto pela causalidade pela liberdade são ambas verdadeiras, como duas ordens separadas e paralelas (KrV, A: 557; B: 585). E, essa crítica esquece a principal teoria de Kant: o idealismo transcendental. No domínio do idealismo transcendental, a história a priori narra uma ideia da razão que tem uma “realidade prática”, não é uma descrição dos acontecimentos, mas uma guia para as ações humanas (ZeF: 362).

Na década de 1790, por outro lado, Kant escreveu as suas obras de filosofia política e jurídica e mudou a sua interpretação em dois pontos fundamentais: na história filosófica, ele continua sustentando que as guerras não devem ser encerradas prematuramente, pois isso levaria ao mais cruel despotismo (TP: 311), porque são elas que fomentam as condições para a própria paz, mas, ao contrário de IaG e MAM, em que ele atribuiu o progresso moral diretamente ao antagonismo da insociável sociabilidade, em TP e ZeF, o antagonismo da insociável sociabilidade neutraliza as inclinações egoístas dos homens, o que permite que a própria razão prática aflore e oriente as ações (TP: 310-1; ZeF: 366); além disso, por causa da Revolução Francesa, passou a defender um cosmopolitismo fraco segundo o qual a carga principal para promover a paz perpétua é transferida para o interior dos próprios estados, pela adoção da constituição republicana (SF: 85).

Kant formulou o conceito de constituição republicana inspirado pelas duas primeiras Constituições republicanas promulgadas na França, mas o problema é que elas são muito

diferentes entre si. A Constituição de 1791, pretendeu conciliar as três ideologias políticas em disputa, o republicanismo que defendia que todo o poder emana da soberania popular, o liberalismo que entendia o indivíduo como possuidor de direitos inalienáveis os quais devem ser protegidos do arbítrio tanto do rei quanto das maiorias injevasas, e a monarquia, pois reservava para o rei o poder executivo, por isso, ficou conhecida como a constituição da república monárquica, ademais, estabeleceu o voto censitário e concedeu a cidadania apenas ao “cidadão ativo”, aquele que não se encontrava em estado de “domesticité”, pois não trabalhava para receber um salário de outra pessoa (CF 1791: 9); enquanto a Constituição de 1793 era inteiramente republicana, porque refletiu a vitória momentânea dos jacobinos e, por isso, estabeleceu o sufrágio universal masculino (CF 1793: 8).

Por este motivo, Kant oscilou ao formular o seu conceito de constituição republicana, pois em TP (1793) e MSRL (1797), aceitou a Constituição de 1791, enquanto em ZeF (1795) e SF (1798), preferiu a Constituição de 1793. As três principais diferenças residem no conceito de cidadania, no papel atribuído à monarquia na divisão de poderes e na concepção do direito de resistência.

Em TP, Kant afirmou, no princípio de independência, que o cidadão vota diretamente nas leis e não em representantes (exceto no caso de povos grandes), mas o voto é censitário, porque a cidadania exige o cumprimento de dois critérios, o natural, não ser mulher e nem criança, e o sócio-econômico, ser *sui iuris*, dono de si próprio, o que exige possuir alguma propriedade que lhe permita não depender de nenhuma pessoa no povo para sobreviver, mas apenas da república (Tosel, 1988, p. 69). Porém, depois de enunciar o princípio da vontade unificada do povo, segundo o qual qualquer um que legisle em nome de outro pode cometer uma

injustiça, por isso, só o povo unido jamais pode ser injusto com ninguém, na sua crítica à Hobbes, identifica o chefe de governo com o monarca. Para o inglês, o soberano não pode cometer injustiças contra o povo, pois ele é apenas um representante dos cidadãos que são os verdadeiros autores de suas decisões, ainda que possa cometer iniquidades contra Deus. Para Kant, o chefe de governo pode cometer injustiças, ao interpretar a vontade unificada do povo, mas, com isso, ela se converte em um princípio meramente a priori, pois “o legislador não pode fazer leis que o próprio povo não faria para si mesmo” (TP: 304).

Kant já havia se posicionado contra a revolução em WA porque a humanidade é culpada por sua menoridade, pois, por preguiça ou covardia, deixa que os “tutores da grande massa”, decidam por eles qual deve ser a solução de seus problemas, mas, uma revolução simplesmente substituí os velhos preconceitos por outros novos (WA: 36) e, por isso, o esclarecimento da humanidade deve ser negativo, pois, basta deixar o público pensar por si próprio o que deve fazer, que é inevitável que ele se esclareça sozinho. Mas somente em TP ele apresenta a negação taxativa do direito de resistência, inclusive contra decisões injustas do chefe de governo, e propõe que se deve chegar à constituição republicana por meio de reformas implementadas pelo próprio governante, embora ele possa ser obrigado a fazê-las pela pressão popular ou pela liberdade de expressão (TP: 304).

Enquanto, na MSRL, diz que os atributos do cidadão são a liberdade, a igualdade e a independência e define esta última pelos mesmos termos da CF de 1791, o cidadão ativo precisa ter algum tipo de propriedade, tomada em um sentido amplo, como qualquer habilidade que permita ao indivíduo não depender de nenhuma outra pessoa no povo para sobreviver, mas apenas da própria república. Mas, insiste em que o cidadão vota diretamente nas leis e não em

representantes, porque a personalidade jurídica determina que não pode ser representado por ninguém em qualquer ato jurídico (MSRL: 314). Além do mais, apresenta a sua divisão de poderes no qual o poder legislativo pertence à vontade unificada do povo, bem como os julgamentos competem aos próprios cidadãos, por meio do júri, uma vez que qualquer um que julgue o outro pode cometer uma injustiça, por isso, só o povo unido, jamais pode ser injusto com ninguém, mas reserva para um governante, definido como princeps, rex, o poder executivo subordinado ao poder legislativo (MSRL: 316-7). Por fim, nega o direito de resistência dos súditos contra o soberano, pois seria uma contradição contra a sua própria vontade legisladora, mas apoia a Revolução Francesa porque não a interpreta como uma revolução, já que considera que o Rei Luís XVI transferiu a soberania ao convocar os Estados Gerais (Losurdo, 1983, p. 92) e não há motivo para que o povo da França, o novo soberano, a devolva a seu antigo detentor (MSRL: 341-2).

Por outro lado, o simples fato de que Kant escreveu Zef já manifesta a sua admiração pela Revolução Francesa. Em uma Europa, infestada de monarquias absolutas, vários países declararam guerra contra a França, por causa dos ideais republicanos da sua Revolução (Caranti, 2017, p. 108) e essa obra foi escrita para comemorar o Tratado de Paz da Basileia, que pôs fim, em 1795, à guerra entre a Prússia, a sua pátria, com a França revolucionária que ele tanto admirava (Aramayo, 2018, p. 11). Também é formidável a coragem de Kant na defesa dos ideais republicanos da Revolução Francesa, exatamente no momento em que o seu país acabara de sair de uma guerra contra a França.

Em Zef, Kant afirma que a guerra maltrata apenas o povo, por isso, uma monarquia absoluta não pode conduzir à paz, conseqüentemente, somente uma constituição republicana, na medida em que estabelece uma liberdade

exterior (jurídica) dos homens, que consiste em não ter que obedecer a nenhuma lei exterior exceto àquela a que se pode dar o seu consentimento, a dependência recíproca de todos os súditos a uma legislação comum e a igualdade de todos os súditos enquanto cidadãos, porque todo aquele que obedece a lei deve ser também o seu autor, pode levar a paz (ZeF: 349-51). Essa igualdade entre súdito e cidadão é o sufrágio universal masculino.

No entanto, em nenhuma outra obra, Kant faz uma defesa tão veemente da Revolução Francesa quanto “Segunda Parte” de SF. Kant afirma que o entusiasmo universal e desinteressado pela Revolução é um “sinal histórico” (SF: 84) do caráter moral da espécie humana, porque revela o anseio do povo de aprovar a constituição republicana, que é jurídica e moralmente boa em si mesma e, com isso, terminar com todas as guerras, o que é uma prova do progresso constante da humanidade para melhor, inclusive em sentido moral (SF: 85-6). Depois critica a monarquia constitucional britânica, tida como moderada porque o poder do rei seria limitado pelos representantes do povo, mas afirma que isto é uma farsa porque, às vezes, o próprio Rei manda de propósito mensagens para o Parlamento reprovar, dando a impressão de uma limitação do poder monárquico, mas, na verdade, não passa de um despotismo, porque o Parlamento jamais negou uma declaração de guerra. Prossegue dizendo que é um dever dos monarcas governar de forma republicana, como se o próprio povo desse o seu consentimento para as leis, ainda que ele não seja efetivamente consultado sobre elas, mas isso somente até que o próprio povo esteja preparado para dar a lei para si mesmo. Em seguida reitera que a constituição republicana é uma ideia em consonância com o direito natural dos homens (respublica noumenon), que deve servir de exemplo para estabelecer na experiência (respublica phaenomenon) uma constituição na qual quem obedece a lei deve também ser colegislador (SF 90-91).

Apesar das diferenças, Kant reconheceu, em todas estas obras, que a Revolução Francesa promulgou uma constituição republicana e que a República Francesa pode ser o núcleo em torno da qual se devem associar outros estados, a medida em que eles também adotem os seus ideais republicanos. Segundo esse cosmopolitismo fraco, a federação de estados para a paz constitui uma associação dissolúvel de estados republicanos. Por isso, ele agora critica explicitamente a Constituição dos EUA, pois, ao estabelecer uma legislação e um poder coativo comuns, promove uma união indissolúvel de estados (MSRL: 350). Consequentemente, a federação de estados rejeita o federalismo americano e se parece mais com a confederação de repúblicas independentes que vigou nos EUA entre 1776 e 1789.

Kant apresenta três argumentos para justificar o seu novo modelo de federação de estados capaz de pôr fim a todas as guerras: juridicamente, basta que os estados membros adotem a constituição republicana que possui uma natureza pacífica (Mori, 2013, p. 158); politicamente, a federação de estados não pode ser confundida nem com uma federação de povos, porque uma associação de múltiplos povos diferentes levaria a uma monarquia universal, cuja enorme dimensão propiciaria um afrouxamento das virtudes dos cidadãos, o que exigiria um aumento da repressão para que as pessoas obedecessem a lei, acarretando o maior de todos os despotismos e, por isso, terminaria em uma anarquia (Mori, 2013, p. 156); por fim, analiticamente, um federalismo indissociável seria uma figura do direito internacional que negaria o próprio direito internacional, porque passaria a ser direito interno do novo estado federal (Mori, 2013, p.165).

Mas, segundo o idealismo transcendental de Kant, essa federação de estados republicanos, independentes e pacíficos, que se constituirá gradualmente a partir da França, é uma ideia a priori, consequentemente, a paz perpétua é uma ideia

reguladora da razão teórica, que possui validade objetiva somente para razão prática, o que indica que não é uma descrição dos acontecimentos futuros, mas apenas deve orientar as ações dos cidadãos e dos governos (MSRL: 354-5). A paz perpétua, como ideia a priori, é inteiramente compatível com o fato de que, empiricamente, o estado de natureza entre os estados, enquanto estado de guerra, persista por muito tempo ou, até mesmo, indefinidamente. Por isso, a ideia de paz perpétua não implica um pacifismo incondicional, mas, do ponto de vista da própria razão prática, e não apenas da história filosófica, é necessário fundamentar a guerra. Somente o esquecimento do idealismo transcendental justifica a crítica de que o pensamento político de Kant oscila ambigualmente entre o normativismo, que propõe a paz perpétua, e o realismo político, que reconhece a inevitabilidade da guerra (Mori, 2013, p. 229).

Portanto, a ideia de paz perpétua: (1) não estabelece um pacifismo imediato, porque, embora a manutenção de um estado de natureza entre os estados, representa uma injustiça, a eliminação imediata da guerra pode gerar injustiças ainda maiores, conseqüentemente, Kant admite que alguns dos artigos preparatórios para a paz perpétua são leis permissivas que autorizam a preservação temporária de ações bélicas, como, por exemplo, retardar a independência de um estado, manter um exército mercenário ou aceitar um sistema de crédito para financiar a guerra (ZeF: 347); (2) exige o fim dos exércitos mercenários permanentes, como classifica qualquer força militar que recebe salário, pois, segundo o imperativo categórico, consiste em tratar a humanidade como um mero meio, mas, a própria razão prática fundamenta o direito de que milícias de cidadãos (Losurdo, 1983, p. 166) voluntariamente realizem exercícios militares regulares para defender a pátria (ZeF: 345); por fim, a razão prática fundamenta o direito à guerra justa, o direito antes da guerra, durante a guerra e depois da guerra, na medida em que uma

guerra justa é uma guerra contra um inimigo injusto, aquele que por suas palavras e atos utiliza uma máxima que, caso se convertesse em uma lei universal, tornaria impossível a paz perpétua (MSRL: 349).

Referências

ARAMAYO, Roberto. *Introducción*. En I. Kant. *Hacia la paz perpetua* (Pág. 9-66). Madrid: Alamanda, 2018.

BAYNES, Kenneth. *The normative grounds of social criticism*. Kant, Rawls and Habermas. Albany: SUNY, 1992.

CARANTI, Luigi. *Kant's Political Legacy: human Rights, peace, progress*. /s.l./: University of Wales Press. 2017.

CONSTITUTION DE 1791. <https://www.conseil-constitutionnel.fr/les-constitutions-dans-l-histoire/constitution-de-1791>.

CONSTITUTION DE 1793. <https://www.conseil-constitutionnel.fr/les-constitutions-dans-l-histoire/constitution-du-24-juin-1793>.

MORI, Massimo. *La pace e la ragione. Kant e le relazioni internazionali: diritto, politica, storia*. Bologna: Il Mulino, 2013. E-book.

KANT, Immanuel. *Gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe), Berlin, 1900 ff.

LOSURDO, Domenico. *Autocensura e compromesso nel pensiero politico di Kant*. Napoli: Bibliopolis, 1983.

TOSEL, André. *Kant révolutionnaire*. Paris: PUF, 1988.

(Submissão: 24/01/24. Aceite: 18/03/24)

