

Rossi, Miguel A.. **Aproximações ao pensamento político de Immanuel Kant.** *En publicacion: Filosofia política moderna. De Hobbes a Marx* Boron, Atilio A. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; DCP-FFLCH, Departamento de Ciencias Políticas, Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, USP, Universidade de Sao Paulo. 2006. ISBN: 978-987-1183-47-0

Disponibile en la World Wide Web: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/secret/filopolmpt/09_rossi.pdf

www.clacso.org

RED DE BIBLIOTECAS VIRTUALES DE CIENCIAS SOCIALES DE AMERICA LATINA Y EL CARIBE, DE LA RED DE CENTROS MIEMBROS DE CLACSO

<http://www.clacso.org.ar/biblioteca>

biblioteca@clacso.edu.ar

MIGUEL A. ROSSI*

APROXIMAÇÕES AO PENSAMENTO POLÍTICO DE IMMANUEL KANT

INTRODUÇÃO

Constitui uma espécie de lugar comum minimizar o pensamento político de Immanuel Kant, especialmente quando comparado com a sua produção teórica no terreno gnosiológico ou ético.

É bem verdade que as temáticas do conhecimento e da liberdade foram sempre as duas grandes problemáticas do filósofo, mas não é menos certo que pensar nelas a partir de um esvaziamento político constitui uma postura ingênua sem maiores justificações.

Tanto Hegel quanto Marx, Weber e Nietzsche, entre outros, caracterizaram a modernidade como o terreno das cisões. Tais afirmações podem ser consideradas mais do que inteligíveis quando a antiguidade ou a idade média são tomados como parâmetros de comparação.

Nosso objetivo é, primordialmente, indagar no plano da teoria política kantiana, assumindo, porém, que não existem teorias independentes das práticas sociais. Portanto, a pergunta acerca da modernida-

* Professor em Filosofia da Universidade de Buenos Aires (UBA). Mestre em Ciência Política na Faculdade Latino-americana de Ciências Sociais (FLACSO) e Doutor em Ciência Política da Universidade de São Paulo (USP). Professor de Teoria Política e Social I e II, Carreira de Ciência Política, Faculdade de Ciências Sociais, UBA.

de supõe necessariamente a reflexão sobre sua consciência e prática. No tocante a esse aspecto, consideramos que o pensamento político de Immanuel Kant constitui, por antonomásia, um dos olhares onde o ideário moderno se reflete com maior clareza e nitidez.

Partilhamos com Châtelet (Châtelet, 1992) seu juízo acerca da audácia de Kant ao se perguntar pelas condições existenciais da verdade, enquanto a maioria dos filósofos anteriores a ele indagava apenas sobre a problemática do erro, pois a idéia de uma verdade absoluta era, para eles, o ponto de partida inevitável.

O ingresso à modernidade implica, entre outras coisas, uma ruptura com a totalidade social organicista¹, na qual o sujeito era percebido em função de tal totalidade. Entramos no âmbito das cisões: separação do homem dos seus instrumentos de trabalho, falta de comunhão entre ele e a natureza, quantificação desta, divisão social do trabalho, emergência da sociedade civil diferenciada do Estado, só para mencionar algumas características do mundo nascente.

Essa dinâmica sócio-econômica será simultaneamente acompanhada por mudanças profundas tanto no plano da teoria quanto no da prática política. No que diz respeito ao primeiro aspecto, Kant será o protagonista dessa grande revolução. Ela supõe, em primeiro lugar, conceber o sujeito do ponto de vista da pura atividade, inclusive criando as condições que permitem conhecer alguma coisa, graças à renúncia a conhecê-la em si mesma. Tal renúncia alcançará uma dimensão radical, alterando conseqüentemente todos os âmbitos da realidade. Não poderia ser de outra maneira, pois, para a subjetividade moderna, trata-se do abandono de toda possível metafísica.

Mas se, em termos kantianos, só podemos conhecer os fenômenos e não as coisas em si (*noumeno*), na medida em que estas últimas excedem o campo das nossas experiências, já não existem garantias de verdades absolutas, nem muito menos Deus –que também não é cognoscível em si mesmo– será garantia delas.

Não obstante, estaríamos cometendo um grave erro se pensássemos que a modernidade está disposta a abandonar toda possível garantia, pois, pelo contrário, o *logos* moderno aceitará o desafio de conseguir uma para si, como dadora de sentido e coesão social; o novo trono será agora ocupado pela “deusa razão”.

Porém, no caso de Kant, não se trataria de uma “razão qualquer”; não é a razão das idéias inatas de Descartes, nem muito menos uma razão a serviço da tosca experiência ou da teologia. É uma razão que

¹ Tal conceito de organismo será retomado pelo imaginário do século XIX, numa tentativa conservadora de recuperar a totalidade perdida. Para o positivismo, era comum estabelecer uma analogia entre a sociedade e o organismo humano.

estabelece o seu próprio tribunal, para fixar, para si mesma, os seus próprios limites.

A razão kantiana é, antes de mais nada, uma razão cindida: uma razão ilustrada, equivalente a dizer uma razão crítica e pública, mas também –e talvez especialmente– uma razão jurídica.

Essas características de racionalidade –e é essa a nossa hipótese– são as expressões teóricas de uma prática burguesa em expansão. Embora no caso específico da Alemanha essa burguesia se encontrasse atrasada, foi um denominador comum dos pensadores idealistas alemães o pensar tal prática do ponto de vista da impotência dos seus próprios contextos sociais.

Suspendamos momentaneamente esse suposto para dilucidá-lo com maior profundidade. Se partirmos do ensaio kantiano *O que é a ilustração?*, é evidente que há um uso duplo da razão: seu uso público e seu uso privado.

De acordo com o primeiro uso, é um direito do homem –enquanto ilustrado e livre– exercer amplamente o plano da crítica. É somente através dela que uma evolução social será possível, sobretudo quando se trata de déspotas ilustrados ávidos de escutar os interesses da burguesia. Mas essa crítica verte suas energias sobre o passado, é uma crítica da denúncia: denuncia obscuridades, preconceitos, instituições que já não podem cristalizar o espírito de uma nova época. É uma crítica que se faz transparente e necessita imperiosamente do requisito da publicidade, pois se trata justamente de ir construindo a política do espaço público.

De acordo com o segundo, a razão deve limitar o seu uso crítico. Não há outro caminho além do da obediência. Se, por um lado, deve-se criticar, pelo outro, deve-se obedecer. Ambas as instâncias devem manter, simultaneamente as suas próprias distâncias. Só assim o transcorrer das sociedades em direção ao melhor será possível, só assim será legitimada uma deliberação da coisa pública que não ponha em xeque os interesses privados. É uma razão ambígua, pois muito embora a crítica seja exercida pela dinâmica da sociedade civil, ela se depara com a lógica do Estado, que é pensado juridicamente, e curiosamente termina naturalizando os interesses do privado. Essa é a razão pela qual o pensamento de Kant captou melhor do que nenhum outro os interesses da burguesia, na medida em que permite dissociar o político como reino da igualdade formal do social como reino da desigualdade. Entretanto, não queremos ser injustos com Kant, cujo diagnóstico é valioso e revelador para nós, nem muito menos deixar de reconhecer os esforços de uma razão pública capaz de construir uma política deliberativa, uma política do espaço público. Acreditamos que tal aspecto não escapou ao olhar de Arendt, nem tampouco aos teóricos da teoria deliberativa. Da mesma forma que eles, também nós apostamos numa política deli-

berativa. Anos de história nos fizeram conscientes do perigo derivado do desmoronamento ou supressão do espaço público, mas também estamos convencidos de que o embasamento de uma autêntica comunidade deliberativa deve partir da resolução das necessidades básicas dos homens. Caso contrário, continuaremos subsumidos numa lógica que estabelece cidadãos de primeira e de segunda ordem.

1. KANT E O CONTRATUALISMO

A. ESTADO DE NATUREZA²

A categoria de *estado de natureza* foi um dos tópicos comuns centrais do ideário jurídico, filosófico e político dos séculos XVII e XVIII. Nesse sentido, Immanuel Kant não constituiu uma exceção, ainda que o conceito tivesse para o filósofo alemão diferentes conotações axiológicas, tomando Hobbes e Rousseau como principais interlocutores em relação a este.

Fica claro que, para Kant, o conceito em questão tem, fundamentalmente, pelo menos duas dimensões: como ideal crítico, na medida em que serviria para denunciar as sociedades atuais; e como hipótese de trabalho, na medida em que justifica o advento do Estado civil.

No que diz respeito à primeira dimensão, cabe destacar a grande influência de Rousseau, especialmente de suas agudas críticas à dinâmica do progresso como portador das sociedades do luxo e do refinamento³.

Em relação à segunda, que virá a se tornar hegemônica no esquema kantiano, assimila-se o estado de natureza ao estado de guerra hobbesiano.

2 É na *Metafísica dos costumes* que se explicitam, amplamente e com profundidade, as relações entre o direito natural e o direito positivo. A esse respeito, concordamos com Cortina Orts na ideia de que articular ambas as facetas do direito não deixa de apresentar graves dificuldades, fato pelo qual se pôde interpretar a postura de Kant como jusnaturalista e como apologista do direito positivo. Em nosso trabalho, limitar-nos-emos ao modelo jusnaturalista na sua variante contratualista, mas antes de nos dedicarmos a tal propósito, transcreveremos literalmente as razões aduzidas por Orts que mostram um Kant distanciado do jusnaturalismo. O sentido de tal transcrição obedece à nitidez das argumentações da autora, que falam por si sós: a) “Se por direito natural entendemos um conjunto de princípios que pode ser extraído do conhecimento da natureza humana, Kant não é jusnaturalista porque a natureza humana não pode se conhecer a não ser empiricamente e um conhecimento empírico carece de normatividade teórica e prática”; b) “Tampouco poderemos considerar nosso autor jusnaturalista se adjudicarmos ao jusnaturalismo a afirmação de que só o direito que satisfaz determinados princípios de justiça pode ser considerado direito, ficando impossibilitado para receber tal denominação qualquer sistema normativo que não o satisfizer, ainda que tenha sido reconhecido como tal pelos órgãos competentes”; c) “Kant também não opõe às relações jurídicas engendradas pela vida social um direito individual de caráter ontológico. A distinção entre direito natural e positivo conduz mais à diferenciação entre um direito pré-estatal, que pode muito bem ser social, e um direito estatal”.

3 De toda forma, é importante assinalar que o ponto de partida de Kant é o Estado civil, e, em tal sentido, o filósofo não deseja com nostalgia o retorno ao estado de natureza nem a um passado ilustre que desmereça toda perspectiva presente à maneira de um pensamento conservador.

O estado de paz entre homens que vivem juntos não é um estado de natureza (*status naturalis*), é melhor dito um estado de guerra, isto é, um estado no qual, ainda que as hostilidades não tenham sido declaradas, existe sim uma constante ameaça de que se declarem (Kant, 1999: 81).

O filósofo alemão põe o acento especialmente no estado de natureza como um estado de guerra potencial, motivado pela ausência de uma autoridade pública que possa determinar ou estabelecer o que é que compete a cada um. Não obstante, enfatiza que o estado de natureza é uma idéia *a priori* da razão que não tem existência histórica alguma.

O interessante do argumento kantiano é que o estado de natureza não é oposto ao estado de sociabilidade, mas sim ao estado civil. E uma das diferenças mais radicais entre ambos é que no estado de natureza –no qual se incluem certas cláusulas do direito privado– só podem ser garantidas posições e posses de um modo flutuante e provisório, enquanto no estado civil tal garantia ganha em perenidade, especialmente através do direito público.

Em síntese, o modo de ter alguma coisa externa como sua num *estado de natureza* é posse física que tem a seu favor a presunção jurídica de que será convertida em posse jurídica através de sua união com a vontade de todos numa legislação pública, e em antecipação a isto é válida *comparativamente* como posse jurídica (Kant, 2003: 102).

De todo modo, é relevante frisar a importância que Kant outorgou ao direito privado, não apenas para assinalar que no estado de natureza existiriam legitimamente as posses particulares, mas fundamentalmente porque a partir do direito privado podemos fundamentar a exigência ou obrigação de sair do estado de natureza para ingressar ao estado civil.

Assim, a menos que queira renunciar a quaisquer conceitos de direito, a primeira coisa que tem a resolver é estabelecer o princípio segundo o qual é preciso abandonar o estado de natureza, no qual cada um segue seu próprio critério, unir-se com todos os outros (com os quais a interação é inevitável), submeter-se a uma coação legal externa pública e, assim, ingressar numa condição na qual o que tem que ser reconhecido como a ela pertinente é determinado pela lei e lhe é atribuído pelo poder adequado (não o que lhe é próprio, mas sim um poder externo); em síntese: deve-se, acima de tudo o mais, ingressar numa condição civil (Kant, 2003: 154).

O específico do estado civil é o direito público, que para muitos comentaristas tem a função básica de fortalecer e resguardar o direito

privado. Inclusive, costuma-se sustentar que o direito público deve suas condições existenciais ao direito privado.

Kant entende por direito público:

O conjunto das leis que necessitam ser promulgadas, em geral a fim de criar uma condição jurídica, é o direito público. O direito público é, portanto, um sistema de leis para um povo, isto é, uma multidão de seres humanos, ou para uma multidão de povos que, porque se afetam entre si, precisam de uma condição jurídica sob uma vontade que os una, uma constituição (*constitutio*), de sorte que possam fruir o que é formulado como direito (Kant, 2003: 153 - § 43).

B. O CONTRATO ORIGINÁRIO

Da mesma forma que a noção de *estado de natureza*, a noção de contrato também é uma idéia da razão. Porém, diferentemente dos outros tipos de contratos, Kant afirma categoricamente que o contrato que estabelece uma constituição é de uma índole muito particular, dado que constitui um fim em si mesmo: “A reunião de muitos em alguma finalidade comum pode-se encontrar em qualquer contrato social; mas a associação que é fim em si mesma [...] é um dever incondicionado e primeiro, só encontrável em uma sociedade que estiver em condição civil, isto é, que se constitua uma comunidade” (Kant, 1964: 157).

Concordamos com Terra (1995) a respeito de que a formulação do contrato kantiano cumpriria duas das exigências já presentes no contrato rousseauiano: que a associação proteja os bens de cada homem, e que a autonomia seja possível.

De qualquer maneira, há que se levar em conta que o contrato kantiano não pode ser compreendido como um mero pacto de associação, na medida em que a idéia fundante não é a de um povo pactuando com seu governante. Kant tem muitos reparos nesse ponto. Ele tenta excluir as noções de deveres e obrigações que toda lógica contratual supõe, pois percebe que o não cumprimento de alguma das partes contratuais poderia legitimar um estado de rebelião ou resistência ao poder supremo.

Não cabe a um povo perscrutar, tendo qualquer propósito prático em vista, sobre a origem da autoridade suprema à qual está submetido, isto é, o súdito não deve raciocinar, em termos práticos, a respeito da origem dessa autoridade, como um direito ainda passível de ser questionado (*ius controversum*) no tocante à obediência que a ele deve (Kant, 2003: 161).

A formulação do contrato é a idéia pela qual um povo se constitui em Estado, ou, dito em outros termos, a união das vontades particulares numa vontade geral, isto é, como vontade unificada de um povo.

Kant também explicita, do mesmo modo em que o fez em relação ao estado de natureza, que o contrato fundante não é um *factum*, e, portanto, é um absurdo rastrear ou procurar historicamente um documento que comprove a celebração de tal pacto entre o povo e o governante como fundante da constituição. No entanto, a idéia de tal celebração tem, para o filósofo, um infinito valor de praticidade: obriga todo legislador a promulgar as suas leis como se elas emanassem da vontade de todo um povo.

A esse respeito, parece-nos relevante a distinção kantiana entre a origem do Estado e sua fundamentação. A origem do Estado só pode ser compreendida a partir de uma dimensão histórica, e sua gênese não pode ser outra além do exercício da força, enquanto o fundamento do Estado como estado de direito pertence ao plano eidético, e, nesse caso, não existe justificativa alguma para realizar uma revolução.

Não obstante, Kant sustenta que, se uma revolução atinge o seu objetivo e é capaz de instaurar uma nova constituição, a ilegitimidade de sua origem não libera os súditos da exigência de lhe prestar absoluta obediência.

C. O ESTADO CIVIL

Não restam dúvidas de que o axioma político kantiano por excelência é a identificação de Estado como estado de direito. É nesse aspecto que a dimensão jurídica atinge o seu ponto máximo, na medida em que a condição civil é pensada em termos jurídicos.

A condição civil como Estado jurídico baseia-se nos seguintes princípios *a priori*:

- a) A liberdade de cada membro da sociedade, enquanto homem.
- b) A igualdade entre os mesmos e os demais, enquanto súditos.
- c) A autonomia de cada membro de uma comunidade, enquanto cidadão.

Kant enfatiza que estes não são dados pelo Estado já constituído, mas que são princípios pelos quais o Estado como estado de direito tem existência, legitimidade e efetividade. Aprofundaremos, a seguir, a análise em cada um deles.

A) A LIBERDADE DE CADA MEMBRO DA SOCIEDADE, ENQUANTO HOMEM.

O postulado da liberdade⁴ é talvez uma das noções mais importantes da cosmovisão kantiana. Tal postulado não só é fundante para a vida moral, mas também, e com a mesma força, para a dinâmica jurídico-política.

⁴ O postulado da liberdade é considerado por nosso filósofo como um direito inalienável da natureza humana, um direito intrínseco do conceito de homem enquanto homem.

Uma autêntica constituição deve partir desse axioma. Nessa perspectiva, o terreno da liberdade atinge uma pluralidade de matizes: liberdade de pensamento, de religião, etc.

No que diz respeito à constituição civil, Kant expressa formalmente o princípio da liberdade do seguinte modo: “Ninguém pode me obrigar a ser feliz segundo seu próprio critério de felicidade (tal como se imagina o bem-estar de outros homens), mas cada qual deve procurar essa condição pelo caminho que quiser, sempre que ao aspirar a tal fim não prejudique a liberdade dos demais, para conseguir que sua liberdade coexista com a dos outros, segundo uma possível lei universal (isto é, com o direito dos demais)” (Kant, 1964: 159).

Há nessa citação alguns núcleos temáticos que queremos desenvolver:

- O conceito de felicidade é definido como a somatória das inclinações, e, como tal, é subjetivo e empírico, o que equivale a dizer que é impossível estabelecer uma lei geral em matéria de felicidade, pois cada pessoa é livre de interpretá-la e realizar à sua maneira. Kant põe especial cuidado em mostrar que a felicidade dos indivíduos não deve ser objeto de direito ou legislação, sobretudo devido a que: “Quando o soberano quer fazer o povo feliz segundo seu particular conceito, torna-se um déspota; quando o povo não quer desistir da universal pretensão humana à felicidade, torna-se rebelde” (Kant, 1964: 174).

- O Estado não deve prescrever questões de ordem empírica ou legislar em matéria de felicidade. Só um governo despótico assumiria tal tarefa, com a nefasta conseqüência de privar os sujeitos justamente de serem sujeitos de direitos. Por essa razão, Kant afirma: “Ao membro da comunidade, enquanto homem, lhe corresponde este direito à liberdade, posto que é um ser capaz de direito em geral” (Kant, 1964: 161). Desse modo, é digno de observar como a idéia de comunidade kantiana se reveste de um sentido de heterogeneidade, que é condição de possibilidade para incluir a diversidade de pensamentos, opiniões e atitudes, é claro, sempre que não violem o princípio formal de não chocar com a liberdade dos outros. Portanto, uma correta constituição é aquela que “assegura a liberdade de todos mediante leis que permitem que cada um seja livre para buscar o que imagina seja o melhor, sempre que com isso não danifique a liberdade legalmente universal, isto é, o direito dos demais súditos associados” (Kant, 1964: 169).

B) A IGUALDADE ENQUANTO SÚDITOS

Sua fórmula seria a seguinte: “cada membro da comunidade tem, com relação aos demais, direito de coação, do qual somente se excetua o chefe da mesma” (Kant, 1964: 160).

Dessa maneira, aquele que detém o poder supremo deve estar livre de todo tipo de coação sob o argumento de ser o criador ou conservador da própria comunidade. Portanto, possui a atribuição de obrigar a todos sem submeter a si mesmo à lei da coação. Além disso, se o chefe de estado pudesse ser coagido, seria posto em questão o próprio conceito de poder supremo, que precisa ser interpretado axiomaticamente para evitar uma cadeia de subordinações infinitas.

Por outro lado, o filósofo expressa categoricamente que “o poder que efetua a lei dentro do Estado tampouco admite resistência. Sem semelhante poder não haveria nenhuma comunidade juridicamente existente, já que possui a força de abolir qualquer resistência interior” (Kant, 1964: 170).

A proibição de efetuar uma rebelião é um dever incondicionado, pois o filósofo pretende evitar toda máxima que, como precedente, sirva de universalização do direito de resistência: “porque uma vez aceita a máxima do levantamento, tornar-se-ia insegura toda constituição jurídica, e se induziria uma condição de completa ilegalidade (*status naturalis*), na qual o direito, qualquer que fosse, deixaria de ter o mais mínimo efeito” (Kant, 1964: 173).

Em relação à temática da igualdade, acreditamos que, nesse ponto, pode-se considerar Kant como um dos grandes pensadores da burguesia, na medida em que esta igualdade do súdito perante a lei convive com a desigualdade das diferentes posições e posses da sociedade civil: “Mas essa igualdade dos homens dentro do Estado, entanto súditos do mesmo, convive perfeitamente com a maior desigualdade dentro da multidão e o grau de propriedade, seja por vantagens corporais ou espirituais de um indivíduo sobre os demais, seja por bens externos referentes à felicidade” (Kant, 1964:160).

Podemos perceber através desta citação os matizes mais liberais de seu pensamento. A esse respeito, enfatizamos uma percepção da política entendida a partir do domínio da cisão: uma igualdade formal perante a lei e uma desigualdade real no interior da sociedade civil. Mas para compreender essa perspectiva com profundidade, é necessário contextualizar sociologicamente seu pensamento político.

Recordemos que Kant é partidário do despotismo ilustrado, expressado acabadamente em seu ensaio *O que é a ilustração?*, ao identificar a figura do monarca Frederico II com a própria ilustração.

Kant está pensando na impotência da Alemanha para levar adiante a sua revolução burguesa, e, em tal sentido, toma os Estados Unidos

e a França como modelos exemplares de burguesias em expansão. Basta pensar na formulação dos seus princípios *a priori* do direito –liberdade, igualdade e autonomia– em relação com os direitos de cidadania proclamados na Revolução Francesa para verificar tal afirmação.

Para o nosso pensador, a Alemanha continua presa num sistema medieval, tanto na forma de pensamento como na sua prática social. Por essa razão, seu ensaio perguntando acerca do que é a ilustração, interrogante ao qual responde categoricamente como a liberação do homem de sua culpada incapacidade. Uma incapacidade que pode se resumir ao fato de não exercer a razão de forma autônoma: “Tem a coragem de te servires da tua própria razão”, enfatiza Kant como o lema da Ilustração, lema que reflete não só o aspecto teórico, mas também o prático e inclusive militante. Uma confiança numa razão que está disposta a fixar os seus próprios limites, não apenas no campo do gnosiológico ao abrir mão do conhecimento do metafísico e do absoluto, mas também em desenhar uma engenharia racional que ponha limites à irracionalidade política, tanto na sua desconstrução medievalista quanto na sua versão maquiaveliana.

A respeito da prática social, Kant necessita terminar com todo tipo de prerrogativa estamentária e pensar o que, em termos marxianos, podemos denominar classe social. Expressa essa idéia valendo-se novamente de uma fórmula: “A cada membro do ser-comum pertence a possibilidade de alcançar gradualmente certa condição (adequada a um súdito) que o capacite para estender seu talento, aplicação e felicidade; e os outros súditos não devem interferir em seu caminho com prerrogativas hereditárias (como se fossem privilegiados de certo tipo), oprimindo-as, tanto enquanto indivíduos quanto na posteridade dos mesmos” (Kant, 1964: 161).

Portanto, o nascimento não pode constituir nenhuma prerrogativa de direito, nem muito menos um privilégio inato. Uma vez quebrada a noção de estamento, a hierarquia social adquire dinamismo e já podemos falar de uma burguesia que amadureceu.

Como precisamos anteriormente, o caminho da igualdade é assegurado pela lógica de uma legalidade formal que possibilita e garante a transparencia competitiva de todos. Para Kant, a temática da desigualdade –que, por outro lado, não constitui um problema– situa-se dentro da esfera da sociedade civil e encontra legitimação nas próprias diferenças naturais.

Desta forma, o fato de que alguém tenha de obedecer (como o menino ao pai ou a mulher ao marido) e outro mandar; a circunstância de que um sirva (como empregado) e o outro pague o salário, etc; depende muito da saúde da vontade do outro (do pobre com relação ao rico). Porém, segundo o direito [...] todos são, enquanto súditos, iguais entre si (Kant, 1964: 161).

Como podemos apreciar, tal citação evidencia um dos núcleos fundantes da lógica burguesa, a pobreza e a necessidade da venda da força de trabalho para a mera sobrevivência não constituem um problema normativo que oferece critérios de igualdade de competição, justamente fazendo abstração empírica das possíveis diferenças que recaem sobre os indivíduos⁵.

Sob o risco de mal-interpretar Kant, é evidente que o pobre, o indigente, se constitui como tal só por suas próprias capacidades, ou melhor, por suas incapacidades diante de uma lógica social que se apresenta livre de toda culpa e cargo.

c) *A AUTONOMIA DE UM MEMBRO DA COMUNIDADE, ENQUANTO CIDADÃO, OU SEJA, COMO CO-LEGISLADOR*

Todo direito depende de leis. Porém, uma lei pública que determine em todos os casos, o que deve ser permitido ou proibido ao cidadão é o ato de uma vontade igualmente pública; dela emana todo direito e ninguém pode violá-la (Kant, 1964: 164).

O conceito de autonomia kantiano possui uma profunda influência rousseauiana. Sob a idéia de vontade geral ou unificada de todo o povo, subjaz a idéia da obediência a si mesmo.

A vontade unificada do povo é também para Kant uma idéia *a priori* da razão, e de modo algum pode ser interpretada do ponto de vista da regra da maioria. Daí os juízos mais acérrimos do filósofo à democracia, que ele interpreta como o despotismo da maioria⁶.

Por outro lado, há que se levar em conta que essa idéia de vontade geral como autoridade legislativa não supõe que aos cidadãos seja designada a tarefa de legislar. Dessa ótica, surge o núcleo da teoria política representativa kantiana, o que, nos termos do filósofo, podemos denominar “a representação do como se”, na medida em que o legislador cria e decreta as leis como se estas emanassem de uma vontade geral.

Caberia então perguntar o que entende Kant por cidadania e quais são os alcances e limites de tal conceito. “Dentro desta legislação denomina-se cidadão (*citoyen*), isto é, habitante do Estado e não vizinho da cidade (*bourgeois*) e que, portanto, tem direito de voto” (Kant, 1964: 165).

5 Não devemos nos esquecer de que um dos supostos básicos do contratualismo é pensar os contratantes a partir da idéia de igualdade e homogeneidade, requisitos necessários a toda lógica de mercado.

6 Embora para Kant a democracia seja considerada uma forma legítima de governo, na medida em que pode ser incluída na idéia de República, seus juízos críticos a respeito daquela acentuam o aspecto pelo qual a unidade absoluta da vontade geral só pode ser postulada no plano eidético, e, portanto, a regra da maioria fica desclassificada para interpretar tal unidade, dado que haveria alguns que ficariam excluídos.

O requisito essencial para se tornar cidadão será explicitado por Kant a partir do critério de propriedade, ou seja, ser proprietário. Não obstante, é preciso levar em consideração que ele parte de um critério amplo de propriedade, sendo também proprietários aqueles que são portadores de uma arte, um ofício ou uma ciência.

O critério fundamental de exclusão da cidadania, além do critério “natural” de exclusão por ser criança ou ser mulher, fixa-se na necessidade de subsistência dada pela venda da força de trabalho, pois quem precisa servir a um particular perde justamente seu caráter de autarquia, sendo esta uma das notas essenciais do conceito de cidadania. Esta é a razão pela qual Kant afirma que é necessário que o cidadão não sirva mais do que à comunidade. Entretanto, existe uma diferença básica, assinalada por Ricardo Terra, em relação ao que pode ser considerado uma habilidade: quem faz uma obra, por exemplo, um artesão, pode aliená-la para outros como se fosse uma propriedade, enquanto que o jornaleiro, o empregado doméstico, etc., são meros *operarii* e não artífices.

Também a respeito da cidadania Kant se enfrenta à cosmovisão estamental, na medida em que todos os cidadãos teriam direito a um só voto, seja um pequeno proprietário ou um grande senhor de terras. Portanto, o critério deixa de ser quantitativo para ser qualitativo: “Logo, para a legislação, o número dos capazes de votar não deve ser julgado pela magnitude das posses, mas sim pela inteligência dos proprietários” (Kant, 1964: 166).

A DIVISÃO DE PODERES

Kant acredita que a única forma de garantir a permanência do Estado civil é através da lógica de um poder soberano. Tal poder se caracteriza por ser absoluto, irresistível e divisível.

Anteriormente explicamos a importância de um poder absoluto e irresistível. Agora adentraremos no requisito da divisibilidade.

A divisão de poderes constitui o coração do modelo republicano. Lembremos que, para o nosso filósofo, somente existem duas formas de governo, independentemente dos regimes: a república e o despotismo. Resulta óbvio que a segunda alternativa rejeita absolutamente a divisão de poderes.

Em conformidade com isso, os três poderes no Estado, em primeiro lugar, se coordenam (*potestates coordinatae*) entre si como uma multiplicidade de pessoas morais, ou seja, cada uma complementa as outras para completar a constituição do Estado (*complementum ad sufficientiam*); todavia, em segundo lugar, também se subordinam (*subordinatae*) entre si, de maneira que um deles, ao assistir a um outro, fica impossibilitado também de usurpar sua função; em lugar disso, cada um possui seu próprio princípio, isto é, realmente comanda na sua qualidade de pessoa particular, porém ainda sob a condição da

vontade de um superior; em terceiro lugar, através da associação de ambas cada súdito recebe sua porção de direitos (Kant, 2003: 158).

O poder soberano é compreendido por Kant a partir de uma idéia de totalidade que inclui a dinâmica dos três poderes, na medida em que estes se complementam e articulam entre si. Podemos falar, inclusive, numa subordinação e mediação silogística. A premissa universal estaria dada pelo poder legislativo, já que este contém o primado da lei universal. A premissa particular estaria dada pelo executivo, enquanto poder que administra e executa a obrigação de se ajustar à lei. A conclusão estaria dada pelo poder judiciário, na medida em que julga e sentencia o que é conforme ao direito.

No esquema da divisão de poderes, existiria uma superioridade do poder legislativo, posto que nele residiria a soberania no sentido forte, ao se identificar com a vontade unificada do povo. Não obstante, muitas vezes, o filósofo assimila o detentor do poder supremo com o regente do Estado, superpondo, conseqüentemente, o poder legislativo com o do executivo. Outras vezes, legitima o direito do soberano de destituir o regente do Estado quando as circunstâncias assim o requererem.

2. APROXIMAÇÕES AO DIREITO E À MORAL

Um dos pontos cruciais do pensamento de Kant é certamente a relação entre a moral e o direito, relação que tem suscitado inúmeras reflexões por parte de um grande número de especialistas dedicados ao pensamento kantiano.

Em linhas gerais, podemos traçar duas perspectivas.

A primeira acentua a dissociação entre a moral e o direito, sobretudo a partir de uma leitura liberal, inclinada a fixar limites ao Estado em relação à sua intromissão em assuntos de moral e bem-estar geral dos indivíduos. Para esta perspectiva, Kant teria o mérito de haver concebido o direito a partir de uma esfera de autonomia, da mesma forma em que Maquiavel o havia feito a respeito da política. Como assinala Terra (1995), na especulação de distinguir o direito da moral, estava implícita a questão da natureza e dos limites da atividade política em relação ao indivíduo. Dessa forma, o liberalismo encontraria em Kant a sua forma jurídica, tal como teria encontrado em Locke e Smith a sua forma política e econômica, respectivamente.

A segunda se contraporía à primeira ao pôr a ênfase na vinculação entre a moral e o direito. Essa perspectiva parte de um conceito de ética mais amplo, a saber, como doutrina dos costumes⁷ e, como tal,

⁷ Vale lembrar que, etimologicamente, o termo *ethos* pode ser definido como costume e que, nas comunidades antigas, este era o parâmetro de mobilidade das condutas.

abrangeria tanto o direito quanto a ética em sentido estrito, ou seja, como teoria da virtude.

Acreditamos que ambas as perspectivas estão presentes em Kant. Concordamos com a primeira interpretação, que põe o acento numa diferenciação qualitativa entre a moral e o direito, mas consideramos também, a partir da *Metafísica dos costumes*, que o direito fica subsumido na ética, entendendo esta última como uma teoria dos costumes.

De nossa parte, pensamos que, mesmo tomando a ética no seu sentido restringido –como teoria da virtude–, esta possui, necessariamente, pontos de interseção com o direito. Estamos persuadidos de que, quando se trata de direitos elementares ou básicos dos seres humanos, a moral e o direito devem coincidir.

De toda forma, e a favor da primeira perspectiva, sabemos que Kant tem a necessidade de apostar num estado de direito e num modelo republicano que não estejam compostos por anjos mas sim por homens, e inclusive por demônios, que, independentemente das suas motivações internas, inclinações e desejos ruins, possam reger suas condutas por uma legalidade racional separada de todo pressuposto moral.

Aprofundemos, então, a análise da relação entre o direito e a moral: ambas as disciplinas são pensadas por Kant sob os requisitos do formal e do universal.

No que diz respeito à ética, podemos falar em autonomia, dado que é o próprio agente quem dita a lei moral através de uma vontade pensada como a faculdade do querer pelo querer em si, ou seja, prescindindo de qualquer objetivo ou finalidade empírica.

Kant inicia a *Fundamentação da metafísica dos costumes* afirmando que a única coisa que pode ser considerada boa em si mesma é a boa vontade. “Não é possível conceber coisa alguma no mundo, ou mesmo fora do mundo, que sem restrição possa ser considerada boa, a não ser uma só: uma BOA VONTADE” (Kant, 1960: 53).

Uma vontade que é pensada como boa em si mesma, prescindindo dos seus objetivos ou finalidades propostas e, inclusive, fazendo abstração daquilo que for efetuado ou realizado.

No entanto, ao mesmo tempo em que sustenta que a única coisa boa é a boa vontade, percebe a natureza humana não apenas do ponto de vista da determinação racional, mas também do ponto de vista do sensível. Dessa ótica, o homem é cidadão de dois mundos: um mundo inteligível determinado exclusivamente pela lógica racional, e um mundo sensível, determinado pelas suas inclinações.

É partindo dessa cosmovisão que se faz necessário introduzir o conceito de dever, que não é mais que a boa vontade, mas que surge a partir do conflito entre os mandatos da razão e das inclinações que lhe são contrárias. Se o homem estivesse determinado unicamente pela razão, é óbvio que a noção de dever não teria sentido. Kant, inclusive,

faz referência a que uma vontade santa também não está constrangida por dever algum, na medida em que suas máximas coincidem espontaneamente com a lei moral.

De todo modo, há que levar em conta que Kant não pretende excluir o plano das inclinações, mas sim nos chamar a reprimir somente aquelas que são contrárias ao dever, pois também existem inclinações que são conformes a ele e inclusive neutras. Kant exemplifica tal argumento com o caso de uma pessoa se afogando num rio. O ato imoral reside em não lhe prestar auxílio, enquanto o ato moral consiste em socorrê-lo, independentemente de que seja nosso amigo ou inimigo. No primeiro caso, existiria uma inclinação motivada pelo afeto que obraria em conformidade com o dever, mas o julgamento do ato moral como tal só é justificável pelo dever. Inclusive, também não se avalia o resultado da ação moral, não importando se fomos bem-sucedidos ou não na salvação.

A partir dessas considerações, Kant introduz a noção de ação moral, entendendo por tal toda ação determinada ou realizada exclusivamente pelo dever.

Entretanto, para que uma ação receba o estatuto de moralidade, necessita, como uma de suas notas essenciais, do requisito da universalidade. Tal exigência leva o filósofo a enunciar o seu imperativo categórico: “Obra apenas segundo uma máxima tal que possas querer, ao mesmo tempo, que se torne lei universal”. Dito em outros termos, a ação moral exige que as nossas máximas, entendidas como princípios subjetivos e contingentes, possam se converter em leis universais, isto é, leis consideradas válidas para todos.

Outra das formas possíveis de expressar esse imperativo pode-se basear na proibição de nos convertemos em uma exceção. Tal aspecto guarda estrita relação com o requisito da publicidade, na medida em que uma ação que tenta evitar a luminosidade do público certamente é uma ação ilegítima; daí a sua necessidade de cultivar o segredo. A elaboração dos golpes de Estado pode ser lida dessa perspectiva.

Para tornar mais compreensível o imperativo categórico, Kant utiliza uma exemplificação ao analisar a mentira: “Deste modo, depressa me convenço de que posso bem querer a mentira, mas não posso, de maneira nenhuma querer uma lei que mande mentir; pois, como consequência de tal lei, não mais haveria qualquer espécie de promessa, porque seria, de fato, inútil manifestar minha vontade a respeito de minhas ações futuras a outras pessoas que não acreditariam nesse declaração, ou que, se acreditassem à toa, me retribuiriam depois na mesma moeda; de sorte que minha máxima, tão logo fosse arvorada em lei universal, necessariamente se destruiria a si mesma” (Kant, 1960: 63).

Assim como a moral tem o seu imperativo, o direito também tem o seu, pensado igualmente em termos formais e universais: “Qualquer

ação é justa se for capaz de coexistir com a liberdade de todos de acordo com uma lei universal, ou se na sua máxima a liberdade de escolha de cada um puder coexistir com a liberdade de todos de acordo com uma lei universal” (Kant, 2003: 76 e 77).

O direito, porém, diferente da moral nesse aspecto, possui como elemento específico o exercício da coerção, sem a qual não teria nenhuma eficácia.

A legislação que faz de uma ação um dever e, ao mesmo tempo, obra apenas por dever é a ação moral, enquanto que aquela legislação que inclui também outras motivações para determinar a sua ação é a ação jurídica. Kant admite, para o direito, motivos patológicos, sentimentos que causam aversão, pois, nesse caso, subsiste a idéia da lei com caráter coercitivo. Um exemplo para reafirmar o dito seria o de não assassinar o próximo, objeto tanto da moral quanto do direito, mas em cujo caso pode-se determinar nossa conduta em relação ao motivo sensível: o medo de ir para a prisão e não o obrar por dever.

Outra das instâncias qualitativamente diferentes entre a moral e o direito é o fato de que, no plano jurídico, não se podem avaliar as intenções dos agentes, e sim apenas as ações externas que implicam relações com os outros, e, nesse caso, falamos em legalidade.

A respeito da liberdade, as leis jurídicas também se referem à liberdade no seu uso externo. Trata-se de relações externas, de ações de indivíduos que interagem entre si. Segundo Kant: “O direito é o conjunto de condições sobre as quais o arbítrio de um pode ser unido ao arbítrio de outro segundo uma lei universal de liberdade” (Kant, 1964: 158).

Entretanto, tal liberdade é pensada negativamente, na medida em que o meu arbítrio encontra o seu limite no arbítrio do outro. Daí o fato de a fórmula rezar: a minha liberdade termina onde começa a tua. Liberdade que é pensada, embora não exclusivamente, em termos de sujeitos proprietários, que só podem assegurar os seus pertences através de um sistema jurídico coercitivo. Por tal razão, Kant enfatiza que coerção e liberdade são dois aspectos de uma mesma realidade e, inclusive, uma exigência da própria razão.

Por outro lado, é importante levar em consideração – e Kant tem consciência disso – que o direito é para a sociedade capitalista o que antigamente havia sido a teologia para o feudalismo. Se, no segundo caso, tratava-se de fundamentar uma idéia de imutabilidade atribuída não apenas a Deus, mas também aos estamentos da sociedade, no primeiro caso, estamos falando de um direito coercitivo e também distributivo, acorde à mobilidade que o conceito de classe supõe.

À guisa de conclusão, podemos destacar que a relação entre a moral e o direito, tal como foram esses conceitos teorizados por Kant, tem sido um dos dispositivos mais eficazes da lógica burguesa, na medida em que se instrumenta uma moral pública coincidente com um di-

reito externo, separado de uma moral subjetiva ou particular refugiada na interioridade das propriedades privadas.

3. A PAZ: UMA TAREFA POLÍTICA POR EXCELÊNCIA

Em seu opúsculo de 1795, *À Paz Perpétua*, Kant menciona três condições básicas, mediante as quais o ideário da paz pode-se concretizar com sentido de permanência entre as diversas nações: a) a constituição civil em cada estado deve ser republicana, uma organização política baseada na representação e na separação de poderes; b) o direito de gentes deve-se fundamentar numa federação de estados livres: garantindo a liberdade daqueles que decidem se unir ao nosso, compondo uma federação que evita a guerra a qualquer custo; c) o direito cosmopolita deve ser limitado às condições de hospitalidade universal: acarreta a idéia do direito de visita ao estrangeiro em qualidade de ser considerado cidadão universal.

A partir do terceiro artigo da paz perpétua, acentua-se ainda mais o modelo republicano como condição *sine qua non* para ser membro dos estados confederados, pois tais estados devem ter equiparado as suas condições internas de legalidade.

O núcleo teórico desse projeto descansa nos seguintes supostos: 1) a paz não pode ser compreendida como um estado natural –o estado de natureza não é um estado de paz–, e, portanto, deve ser instaurada ou possibilitada através de condições de juridicidade; 2) o objetivo é erradicar definitivamente o estado de guerra, e, para tanto, é necessário superar a mera lógica contratual; 3) quando os homens criam, por consenso, um Estado, eliminam, conseqüentemente, a guerra interna, pois tornam possível o direito e impõem a si mesmos um poder supremo; 4) pode ocorrer empiricamente que um Estado determinado constitua o ponto de partida de uma associação federativa em suas múltiplas relações; 5) a idéia racional de uma comunidade pacífica não possui um caráter filantrópico, e sim jurídico; 6) trabalhar pela paz é um postulado da razão prática.

Sem dúvida nenhuma, um dos aspectos mais álgidos do projeto de paz perpétua é o apontado por Rabossi nos seguintes termos: “Por coerência lógica, (Kant) deve admitir que, dado que os estados são entidades individuais que possuem os atributos morais das pessoas, a maneira de eliminar a guerra deve ser a mesma para uns e outros: criar por consenso a ordem jurídica e se auto-impor um poder supremo legislativo, executivo e judicial” (Rabossi, 1995: 185).

Sabemos, porém –observação que Rabossi também compartilha conosco–, da sensibilidade kantiana em relação aos despotismos, e, em tal sentido, o filósofo é consciente de que a existência de um estado mundial seria uma ameaça certa de tirania. Em conseqüência, Kant

outorga uma preferência momentânea à consolidação de uma confederação na qual a singularidade dos estados não fique diluída em detrimento de um poder absoluto. Não obstante, ele supõe que a federação seja um passo necessário para iniciar a aproximação progressiva à república mundial. Esta idéia é reforçada no seu *Conflito das faculdades*, na segunda parte, dedicada ao progresso, ao sustentar que a possibilidade de uma comunidade com constituição própria não é uma quimera inútil, e sim um ideal paradigmático e acessível.

O sugestivo do argumento kantiano reside no fato de que, embora o objeto final da política seja a paz entre as nações, podemos chegar a ela mediante a existência de guerras.

Kant é consciente da natureza humana: o homem é um ser social e anti-social. Ao mesmo tempo em que sente para com os seus semelhantes uma propensão a se relacionar, tem uma inclinação a se isolar e se recolher. Isto é, o homem se resiste ao simples fato de se solidarizar com os demais. Recusa-se, a todo custo, a ser tratado como um animal gregário, maximizando, conseqüentemente, suas potencialidades individualistas.

Dessa tensão e dessa repulsa, próprias da *insociável sociabilidade* humana, surge a noção de *antagonismo* como causalidade fundante não só da guerra entre os homens, mas também da dinâmica do progresso. Desse modo, a guerra aparece “naturalmente” na vida dos indivíduos, sendo um fenômeno inevitável no caminho da humanidade em direção à liberdade.

O espírito comercial constituiu outro dos pontos centrais dessa dinâmica do progresso, que também será um excelente meio para alcançar a confederação das nações, sobretudo potencializando o vínculo de hospitalidade para com os viajantes sustentado no direito da cidadania mundial.

Ainda que, pelo que foi dito anteriormente, seja a natureza o que garante o caminho em direção à paz perpétua pela dinâmica dos antagonismos, é fundamental levar em conta que Kant não pretende, a partir de um postulado teórico, assegurar tal evolução definitiva em direção à paz. Por essa razão, sustenta que existem apenas meros indícios para pensar tal dinâmica do progresso.

De qualquer modo, resta mais do que evidente que as relações entre o direito e a política a respeito da natureza constituem um dos eixos conceituais mais confusos do grande filósofo, pois, se por um lado há primazia da razão prática, por outro lado, Kant enfatiza que tal progresso, inclusive colocado em termos de moralidade, só é passível de ser postulado para a dinâmica da espécie humana, e não para a do indivíduo. Pode-se, ainda, vislumbrar no pensador certa dose de ceticismo no que diz respeito aos homens, considerados individualmente, orientarem suas máximas em benefício da moral.

Retomando o tema da *insociável sociabilidade*, também estará presente nessa dinâmica uma lógica do interesse a favor da construção de uma confederação. Por essa razão, Kant aduz que os próprios governos evitarão a anulação das liberdades civis, dado que o fato de incorrer nesse perigo resultaria em detrimento de todos os ofícios, especialmente do comercial, com a terrível conseqüência não só de impossibilitar a passagem para a confederação, mas também de provocar o enfraquecimento dos próprios Estados.

À guisa de fechamento, acreditamos que é importante enfatizar a atualidade que reveste, nesse ponto, o pensamento de Kant em nossos dias. Basta pensar na criação das Nações Unidas para visualizar alguns dos supostos kantianos, conjuntamente com a intensificação do direito internacional, a criação de órgãos internacionais como certos foros jurisdicionais, a positivização de um conjunto de direitos humanos consensuados pela comunidade internacional como sendo de valor universal, e o reconhecimento das pessoas individuais como sujeitos do direito internacional, todos eles exemplos mais do que ilustrativos do nosso ponto de partida.

4. UM OLHAR PARTICULAR: ARENDT E A *CRÍTICA DO JUÍZO*

Como assinala acertadamente Hannah Arendt, a diferença mais radical entre a *Crítica da razão prática* e a *Crítica do juízo* é que as leis morais da primeira são válidas para todos os seres inteligíveis, não só deste mundo mas também de qualquer mundo pensável, enquanto que as regras e juízos da segunda estão estritamente limitados em sua validade aos seres humanos na terra.

O juízo não é para Kant um atributo da razão prática, pois esta estabelece o que eu devo ou não fazer por meio de imperativos. O juízo, pelo contrário, exclui toda possível imposição.

A pensadora aponta as principais características da *Crítica do juízo* kantiana que contribuíram para pensar a política. Tais tópicos são: o particular como um fato da natureza ou um evento da história; a faculdade do juízo como a faculdade do espírito humano para subsumir o particular do evento histórico na trama universal ou geral; a sociabilidade dos homens como uma necessidade de mútua dependência, mas não motivada por meros interesses egoístas, e sim fundamentalmente pelas necessidades espirituais mais genuínas dos homens.

Na *Crítica do juízo*, Kant nos fala fundamentalmente de duas faculdades: a imaginação e o senso comum.

A primeira pode ser definida como a faculdade de ter presente o que está ausente. Ou seja, há uma abstração do objeto representado em relação à percepção sensível imediata, para torna-se, depois, objeto de representação para o senso interno. Através da imaginação, são julga-

dos objetos não presentes, que, ao serem abstraídos da nossa percepção sensível imediata, contam com o atributo de certo distanciamento ou imparcialidade, provocado justamente porque já não há uma afecção direta da experiência sensível. O senso do gosto, em termos kantianos, tem que ver com um senso interno. A operação da imaginação é a que, em última instância prepara o objeto para a reflexão. Só através dela é que podemos realmente julgar uma coisa.

Do dito anteriormente podemos deduzir uma importante condição para todos os juízos, na medida em que eles são o resultado de uma representação interna, à qual chegamos através do distanciamento desinteressado em relação ao objeto: referimo-nos à condição da imparcialidade e do gozo contemplativo desinteressado.

O senso comum poderia ser interpretado como um senso extra, uma capacidade que nos ajusta ao critério de uma comunidade. O senso comum é o *sensus communis*. Inclusive, a comunicação e o discurso como uma forma especial desta dependem do senso comunitário. Esse senso é, para Kant, a marca específica do homem. A esse respeito, é importante ressaltar que, para o filósofo, é impossível forçarmos alguém a concordar com nossos juízos, mas através do senso comunitário podemos aspirar à concordância de todos. Por tal razão, o filósofo afirma que é o senso comunitário o que torna possível estender nossa mentalidade, chegando a um pensamento extensivo. Tal pensamento é o resultado de um desprendimento dos nossos pontos de vista particulares, na medida em que eles nos obstaculizam a condição de possibilidade de pensar como próprios os supostos dos outros. A desconstrução dos nossos próprios pressupostos nos faz ganhar em generalidade⁸.

No entanto, é preciso tomar especial cuidado para não interpretar a suspensão de nossos pontos de vista como a anulação de nossos próprios pensamentos. Kant pretende conseguir que também sejamos capazes de assumir os pontos de vista do próximo. Portanto, o pensamento extensivo não é em detrimento do ideal da ilustração que enfatizava a autonomia do pensamento individual.

Relacionemos a bagagem conceitual descrita com a teoria política kantiana.

O axioma básico do qual podemos partir é a tensão kantiana entre o agir e o julgar. Nesse aspecto, há dois eventos históricos que nos oferecem seu corpo para materializar tal tensão: as revoluções, especialmente a revolução francesa, e as guerras.

Através do imperativo categórico, sabemos que, para Kant, a universalização da guerra é censurável. Não obstante, em sua filosofia da história, a guerra tem um papel central na dinâmica do progresso.

8 É claro que não se trata da universalidade das categorias.

Inclusive, ele vê naquela um certo bem. Expressa essa idéia na *Crítica do Juízo*, ao mencionar que no Estado mais civilizado permanece a veneração pelo soldado, no sentido de que seu temperamento não se subjugava ao perigo.

É importante ressaltar que o portador do juízo estético é o espectador e não o protagonista dos acontecimentos históricos. Cabe dizer que, por um lado, temos o espectador; por outro, o espetáculo, e, por outro, os atores. São os espectadores e não os atores os que podem subsumir –julgar– os eventos particulares na trama universal da história. Por tal motivo, Kant não se cansa de enfatizar que o sublime da revolução francesa, censurada como revolução pelo imperativo categórico, reside no ponto de vista dos espectadores e não no dos atores.

O espectador que julga tem uma posição de excelência, na medida em que pode contemplar desinteressadamente. Ao se distanciar do evento, ganha em imparcialidade, motivada, em parte, por não se sentir diretamente imbuído naquele.

No olhar de Arendt, o juízo do espectador é o que irá ganhando terreno no domínio da política. Tal afirmação encontra sua legitimação fundamentalmente em duas razões: a) a condição *sine qua non* de todo juízo é –como explicitamos anteriormente– retirar-se do campo da cena, justamente para poder contemplá-la recuperando um senso de generalidade; b) mais importante ainda, os atores se preocupam pela opinião do espectador, que fornece a medida e, longe de ser pensado como um ente passivo, se transforma no protagonista da cena: ingressamos ao terreno da opinião pública como um dos fatores fundamentais da politicidade. Acreditamos que este é um dos pontos menos justificáveis no contexto atual, sobretudo no interior de uma sociedade mediática orientada à desmobilização e despolitização dos cidadãos com agentes ativos. De todo modo, é claro que a emergência da opinião pública como nexos representativo entre a sociedade civil e o estado foi um dos tópicos centrais da modernidade. Para Kant, um bom governante ou legislador deve saber testar o horizonte das opiniões coletivas e, a partir delas, tomar suas decisões. Assim, estas podem se converter em objeto de legalidade, contribuindo para a evolução da sociedade.

À guisa de resumo, podemos enfatizar alguns dos aspectos centrais da *Crítica do juízo* em relação à política: 1) a partir do juízo estético, Arendt encontrou em Kant as noções de liberdade, desinteresse pessoal, abertura à opinião dos outros, pluralismo, etc. Pois a predicação da beleza não se impõe, e, portanto, supõe a idéia de consenso. Daí a analogia ou extrapolação ao consenso político; 2) concordamos com Dotti em que “O primeiro passo da interpretação arendtiana é, conseqüentemente, distinguir a avaliação reflexionante tanto frente às operações do conhecimento como diante das normas morais. Estética e política são atividades do espírito que concernem ao particular, e seus

resultados –os juízos em questão, com uma incidência social determinada– são sempre opiniões, proposições contingentes cujo valor de verdade não está condicionado por universais *duros*, como as categorias e os imperativos” (Dotti, 1993: 28); 3) a faculdade da imaginação não só nos possibilita o requisito do desinteresse, elemento essencial do juízo que se extrapola ao juízo político, mas também amplia nosso horizonte pessoal incorporando os pontos de vista dos outros. Esse aspecto é central para Arendt, porque lhe permite ver em Kant uma redefinição do espaço público, caracterizado por uma comunicação aberta e pluralista; 4) a razão kantiana esboçada na crítica do juízo se compreende como uma razão crítica, mas não é a razão do indivíduo retraído em si mesmo, e sim uma razão do senso comum convertido em sentido comunitário, dado que o exercício da crítica supõe necessariamente a referência a uma comunidade de interlocutores que possam justamente julgar acerca de nossas posições intelectuais.

Chegamos, assim, ao final do nosso trabalho. Finalizar com a *Crítica do juízo* foi uma escolha deliberada, inclusive uma prática intencionada, principalmente porque através dela descobrimos um Kant que reivindica para a política o terreno da *doxa* e não o de uma *episteme* reservada a uns poucos. Visualizamos um Kant que nos convida ao exercício de um pensamento extensivo capaz de potencializar nossa imaginação para nos tornar conscientes –utilizando uma palavra bem moderna– dos pensamentos e necessidades dos outros. Só esse pensamento pode bosquejar uma política do consenso. Mas, retomando nossa introdução, acreditamos que esse consenso deliberativo deve necessariamente assumir a pergunta pela alienação e suas origens. Caso contrário, encontrar-nos-íamos com agentes deliberativos em abstrato. Também incorreríamos num erro se esse consenso fosse pensado do ponto de vista da exclusão de todo tipo de moralidade, pois entendemos que, nesse aspecto da moral, o direito e o juízo formam um único mandato: “Tem a coragem de te servires da tua própria razão”. Eis aqui o lema da Ilustração. Considera os pensamentos e as necessidades dos outros. Não claudiques nos direitos básicos dos homens.

Só nos resta finalizar fazendo nossas as palavras de Karl Jaspers: “Há duas espécies de kantianos: aqueles que permanecem para sempre em suas categorias e aqueles que continuam refletindo pelo caminho de Kant”.

BIBLIOGRAFIA

- Arendt, Hannah 1993 *Lições sobre a filosofia política de Kant* (Rio de Janeiro: Ed. Relume Dumará).
- Barbosa, Susana Raquel 1999 *Contra-historia y poder* (Buenos Aires: Leviatán).

- Bobbio, Norberto 1985 *Estudio de Historia de la Filosofía, de Hobbes a Gramsci* (Madri: Debate).
- Bohman, James e Matthias, Bachmann (org.) 1997 *Perpetual Peace* (London: The MIT Press).
- Châtelet, François 1992 *Una historia de la razón* (Buenos Aires: Nueva visión).
- Dotti, Jorge 1993 “Hannah Arendt y la crítica del juicio. En ocasión de un bicentenario” em Sazbón, José (org.) *Homenaje a Kant* (Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires-Facultad de Filosofía y Letras).
- Kant, Immanuel 1960 *Fundamentação da metafísica dos costumes* (Coimbra).
- Kant, Immanuel 1960 *Crítica de la razón pura* (Buenos Aires: Losada).
- Kant, Immanuel 1964 *Acerca de la relación entre la teoría y la práctica en el derecho político (contra Hobbes)* (Buenos Aires: Nova).
- Kant, Immanuel 1983 *¿Qué es la Ilustración?* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Kant, Immanuel 1984 *Crítica del juicio* (Madri: Espasa-Calpe).
- Kant, Immanuel 2003 *A metafísica dos costumes. Contendo: a doutrina do direito e a doutrina da virtude* (Bauru-SP: Edipro).
- Kant, Immanuel 1999 *Hacia la Paz Perpetua* (Madri: Ed. Biblioteca Nueva).
- Laski, H. J. 1979 *El liberalismo europeo* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Rabossi, Eduardo 1995 “Kant y las condiciones de posibilidad de la sociedad cosmopolita” em Rohden, Valerio (org.) *Kant y la institución de la paz* (Goethe).
- Santillán, José F. Fernández 1992 *Locke y Kant* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Strauss, Leo e Cropsey, Joseph 1996 *Historia de la filosofía política* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Terra, Ricardo, R. 1995 *A Política Tensa* (Brasil: Iluminuras).
- Torretti, R. 1967 *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica* (Santiago de Chile: Editorial Universidad de Chile).

