

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**Francisco Jozivan Guedes de Lima**

**JUSTIÇA E PUBLICIDADE EM IMMANUEL KANT: UMA RECONSTRUÇÃO  
SOCIONORMATIVA**

Porto Alegre

2016

Francisco Jozivan Guedes de Lima

**JUSTIÇA E PUBLICIDADE EM IMMANUEL KANT: UMA RECONSTRUÇÃO  
SOCIONORMATIVA**

Tese apresentada como requisito para a obtenção do grau de Doutor em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Agemir Bavaresco

Porto Alegre

2016

Francisco Jozivan Guedes de Lima

**Justiça e publicidade em Immanuel Kant: uma reconstrução sacionormativa**

Tese apresentada como requisito para a obtenção do grau de Doutor em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Área de Concentração: Ética e Filosofia Política.

Aprovada em: 08 de janeiro de 2016.

**Banca examinadora**

---

Prof. Dr. Agemir Bavaresco (PPG Filosofia / PUCRS)

---

Profa. Dra. Cinara Nahra (PPG Filosofia / UFRN)

---

Prof. Dr. Emil A. Sobottka (PPG Ciências Sociais / PUCRS)

---

Prof. Dr. Nythamar de Oliveira (PPG Filosofia / PUCRS)

---

Prof. Dr. Thadeu Weber (PPG Filosofia / PUCRS)

Porto Alegre

2016

Dedico esta tese especialmente aos meus pais José Fidelis de Lima e Maria Guedes de Lima por tudo de bom que fizeram por mim; à minha esposa Tainara Vieira dos Santos pelo amor, companheirismo e cumplicidade; à minha afilhada Érica Vitória; à minha sogra Gláucia Cibele; à minha cunhada Thaís Vieira; e àquelas pessoas que anonimamente lutam por sociedades mais justas, pela erradicação das exclusões em suas diversas facetas, e pela liberdade de expressão, mormente, em prol de uma esfera pública inclusiva e democrática.

## AGRADECIMENTOS

Ao prof. Agemir Bavaresco pelas excelentes orientações, pela parceria produtiva e pela amizade.

Aos professores Cinara Nahra, Emil Sobottka, Nythamar de Oliveira e Thadeu Weber pela composição da Banca com a devida excelência acadêmica.

Aos secretários administrativos do PPG em Filosofia Andrea Simioni e Juliane Hammerschmidt; ao ex-secretário Paulo Mota; e a Jair Tauchen pelas diligências.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoa de Nível Superior (CAPES) pela Bolsa Integral de Pesquisa, financiada por meio de verbas públicas advindas da contribuição, sobretudo, do povo mais simples e tão carente de justiça social.

A todos os demais colegas discentes e docentes que de alguma forma me ajudaram direta ou indiretamente no amadurecimento intelectual e pessoal ao longo destes intensos quatro anos de Doutorado na PUCRS.

Ouço, agora, porém exclamar de todos os lados: não raciocineis! O oficial diz: não raciocineis, mas exercitai-vos! O financista exclama: não raciocineis, mas pagai! O sacerdote proclama: não raciocineis, mas crede! [...]. Eis aqui por toda a parte a restrição da liberdade (KANT. *Was ist Aufklärung*).

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

[...] não é permitida uma resistência ativa [...] mas apenas uma resistência negativa, i. é, uma *recusa* do povo (no Parlamento) em anuir sempre às exigências que o governo diz serem necessárias para a administração pública. Aliás, se não ocorresse nenhuma recusa, seria um sinal seguro de que o povo é corrupto, seus representantes são corruptíveis e o chefe no governo é despótico por meio de seu ministro, sendo este último, no entanto, um traidor do povo” (KANT. *Rechtslehre*).

“[...] a justiça deixa de ser justiça se puder ser comprada por qualquer preço” (KANT. *Rechtslehre*).

## RESUMO

Esta pesquisa estabelece uma interlocução com filósofos de relevância no âmbito das teorias contemporâneas da justiça tanto no seu viés procedimental e deontológico como Rawls, quanto no seu viés reconstrutivo da Teoria Crítica como Habermas e Honneth. Esta tese pretende reatualizar a concepção de justiça e publicidade em Kant a partir de uma reconstrução sacionormativa. Ela tenciona ir além dos limites metafísicos apontando, sobretudo, para a necessidade de uma moral social mitigada, de uma epistemologia social e de uma opinião pública entendida como um ponto de equilíbrio entre o formal e o empírico. O primeiro capítulo defende a primazia de um modelo público de justiça como uma alternativa aos modelos metafísico e construtivista. O Estado kantiano será repensado para além dos limites liberais da proteção dos direitos individuais. Na *Rechtslehre* será discutido o papel social do Estado de direito na assistência aos mais pobres e excluídos. O segundo capítulo propõe um redimensionamento intersubjetivo da moral para além dos limites monológicos, destacando dentre outros aspectos as pré-condições sociais da autonomia. O terceiro capítulo reconstrói a publicidade kantiana a partir da opinião pública como sendo um instrumento de articulação entre o procedimental e o empírico. A reconstrução social da publicidade será proposta a partir de uma *Öffentlichkeit der Vernunft* em níveis epistemológico e estético. A publicidade da razão constitui uma afronta ao contexto de repressão e cerceamento da liberdade de expressão diagnosticado pelo próprio Kant em *Was ist Aufklärung*. Nesta tese, a opinião pública constitui uma capacidade política de oposição às injustiças públicas em níveis civil, internacional e cosmopolita. Portanto, a esfera pública kantiana será reavaliada para além dos limites da ideologia burguesa pontuados por Habermas. Como tópico final, a tese discute as implicações normativas da dicotomia entre cidadania ativa e passiva.

**Palavras-chave:** Justiça. Normatividade. Publicidade. Social.

## ABSTRACT

This research establishes an interlocution with philosophers of relevance in the context of contemporary theories of justice in both its procedural and deontological feature as Rawls, as in his reconstructive aspect of Critical Theory as Habermas and Honneth. This thesis aims reactualize the Kantian conception of justice and publicity from a social-normative reconstruction. It intends to go beyond the metaphysical limits pointing especially to the need for a weak social moral, social epistemology and a public opinion understood as a balance between the formal and the empirical. The first chapter argues the primacy of a public model of justice as an alternative to metaphysical and constructivist models. The Kantian State will be rethought beyond the liberal limits of protection of individual rights. In *Rechtslehre* will discuss the social role of the rule of law on assistance to the poor and excluded. The second chapter proposes an intersubjective moral redimensioning beyond monological limits, highlighting among others aspects the social preconditions of autonomy. The third chapter reconstructs the Kantian publicity from the public opinion as an instrument of articulation between the procedural and the empirical. The social reconstruction of publicity will be proposed from a *Öffentlichkeit der Vernunft* in epistemological and aesthetic levels. The publicity of reason is an affront to the context of repression and restriction of freedom of expression diagnosed by Kant himself in *Was ist Aufklärung*. In this thesis the public opinion constitutes a political capacity of opposition to the public injustices in civil, international and cosmopolitan levels. Kant's public sphere shall be reviewed beyond the limits of bourgeois ideology punctuated by Habermas. As a final topic, the thesis discusses the normative implications of the dichotomy between active and passive citizenship.

**Keywords:** Justice. Normativity. Publicity. Social.

## Sumário

<b>Introdução .....</b>	<b>9</b>
<b>1. Três modelos básicos da concepção kantiana de justiça: o metafísico-transcendental, o moral-construtivista e o público-socionormativo .....</b>	<b>11</b>
1.1 – O modelo metafísico-transcendental de justiça .....	15
1.2 – O modelo moral-construtivista de justiça .....	20
1.3 – O modelo público-socionormativo de justiça .....	30
<b>2 – Esboço de uma moral social mitigada em Kant: uma releitura intersubjetiva do formalismo.....</b>	<b>47</b>
2.1 – Rawls e a inflexão social do construtivismo moral kantiano a partir do argumento da razoabilidade .....	48
2.2 – Os equívocos de Hegel na crítica ao formalismo moral kantiano: uma reatualização do procedimentalismo.....	54
2.3 – Rössler Vs. Honneth: As pré-condições sociais da autonomia kantiana como uma alternativa à interpretação patológica .....	64
<b>3. Uma reconstrução socionormativa da publicidade kantiana: uma articulação entre o formal e o empírico.....</b>	<b>74</b>
3.1 – Com Keienburg além de Keienburg: da “intersubjetividade transcendental” à viabilidade de uma epistemologia social em Kant.....	75
3.2 – Publicidade e estética: o teor social do <i>sensus communis</i> ( <i>Gemeinsinn</i> ).....	82
3.3 – O princípio da publicidade enquanto instanciação normativa do justo .....	86
3.4 – A crítica de Habermas à concepção kantiana de esfera pública: êxito ou equívoco?.....	89
3.5 – A opinião pública enquanto efetivação do princípio formal da publicidade e o problema do déficit normativo do conceito kantiano de cidadania .....	97
<b>Conclusão .....</b>	<b>109</b>
<b>Bibliografia.....</b>	<b>113</b>

## Introdução

Esta pesquisa tem como tese fundamental uma reconstrução sacionormativa da justiça e da publicidade kantianas passando pela releitura intersubjetiva do formalismo moral mediante a proposição de uma moral social mitigada (*schwache Sozialmoral*). O “reconstrutivo” aqui assumirá – inspirando-se em Honneth – um sentido de ressignificação não-monológica da razão, algo que aponta para os processos sociais e antipatológicos de engendramento da autonomia. O “sacionormativo” consiste na tentativa de articulação entre o procedimental e o empírico de cunho social. Subjacente a isto está a conjectura que normatividades éticas e concepções de justiça pensadas apenas mediante a remissão ao contextualismo poderiam resultar em circularidades deficitárias e reprodutoras de um *status quo* excludente, repressivo e, *ipso facto*, patológico; de outro lado, propor teorias normativas tomando apenas o procedimentalismo como base legitimadora poderia conduzir à cegueira contextual e a hipóteses estéreis. Nesse sentido, esta tese opta por uma articulação entre o procedimental e o social tencionando um ponto de equilíbrio normativo.

No que concerne à reconstrução sacionormativa da justiça kantiana, esta pesquisa proporá uma taxonomia evolutiva arquitetada a partir de três modelos interpretativos básicos: (i) o metafísico-transcendental que toma a liberdade pensada no seu sentido *a priori* e inato como a instância fundamentadora do justo; (ii) o moral-constructivista que tem seu ancoramento normativo na autonomia (*αυτονομία*) e no procedimento do imperativo categórico; (iii) e o modelo público-sacionormativo que se apoia na institucionalização do Estado de direito e na implementação do republicanismo como instância normativa capaz de assegurar a participação do cidadão na esfera pública. Conjecturando-se em termos de racionalidade prática, nesta concepção evolutiva de justiça, a liberdade kantiana perfaz o seguinte itinerário: sai de sua limitação substancialista meramente inata (*Freiheit als Idee*), passa pela efetivação subjetiva (*Freiheit als Autonomie*), até culminar na sua efetivação mais institucional que é a jurídica (*Freiheit als Recht*) e política (*Freiheit als Politik*) em termos de opinião pública (*Freiheit als öffentliche Meinung*).

No que diz respeito à tese de uma *moral social mitigada* que se interpõe como consequência desta reconstrução sacionormativa, as investigações serão delineadas a partir de três pontos fundamentais: (α) buscará na distinção rawlsiana entre racional e

razoável elementos que endossem um redimensionamento do procedimentalismo moral kantiano para além de uma mera autorreflexibilidade que poderia desembocar num monologismo ético; (β) tencionará uma reatualização do procedimentalismo kantiano a partir da retomada das críticas de Hegel ao formalismo, à abrangência e à tautologia morais. Como contra-argumentação precípua propor-se-á a tese do igualitarismo moral e da razoabilidade das máximas aspirantes às leis práticas que devem passar de princípios subjetivos a princípios objetivos de ação; (γ) por fim, trará para o debate a crítica de Honneth à liberdade reflexiva kantiana exposta em *Das Recht der Freiheit* (2011) segundo a qual a autonomia é acusada de recair numa patologia social. Para dialogar com a crítica honnethiana, esta tese reportar-se-á aos contra-argumentos de Beate Rössler em prol das pré-condições sociais das máximas, e endossará as contra-argumentações a partir de os contextos normativos de justiça propostos por Rainer Forst em *Kontexte der Gerechtigkeit* (1994).

No último capítulo que constitui o ponto de culminância deste projeto reconstrutivo da racionalidade kantiana, esta tese proporá uma reconstrução sacionormativa da publicidade mediante a articulação entre o formal e o empírico. A tentativa de justificação da referida imbricação será inicialmente articulada a partir de uma “intersubjetividade transcendental” (*transzendente Intersubjektivität*) proposta por Johannes Keienburg em *Immanuel Kant und die Öffentlichkeit der Vernunft* (2011) como uma forma de desarticular as críticas do mentalismo ou solipsismo encontradas, por exemplo, em Brandom e Habermas. Indo além de Keienburg, esta tese proporá uma epistemologia social em Kant a partir do conceito de crença enquanto convicção esboçado na *Dialética Transcendental* da *Kritik der reinen Vernunft* (1781/1788). Além da inflexão social na epistemologia, será proposta uma releitura social da estética a partir do conceito de *sensus communis* (*Gemeinsinn*) trabalhado na *Kritik der Urteilskraft* (1790). Postas as bases intersubjetivas da epistemologia e da estética, esta pesquisa tratará do princípio da publicidade enquanto uma instância normativa do justo, da crítica de Habermas à esfera pública kantiana entendida por ele como literária e burguesa, finalizando com uma abordagem em torno da opinião pública interpretada como o ponto de fusão entre o procedimental e o empírico. O problema que possivelmente comprometerá esta articulação será aquele apontado por esta tese como o déficit normativo do conceito kantiano de cidadania implementado a partir dos cortes androcêntrico e censitário entre cidadão ativo e cidadão passivo.

## 1. Três modelos básicos da concepção kantiana de justiça: o metafísico-transcendental, o moral-construtivista e o público-socionormativo

Ao revisitar a literatura que trata do tema da justiça em seu molde liberal, não é difícil perceber a propagação da tese que as teorias contemporâneas da justiça se caracterizariam por romper com uma concepção monológica do justo que permearia as teorias modernas da justiça supostamente presente no contratualismo de Hobbes, Locke e Kant, e que ecoaria de modo veemente no utilitarismo de Mill. Tal interpretação pode-se encontrar, por exemplo, em Catherine Audard quando – ao defender a proposta rawlsiana como um modelo deliberativo significativo para as democracias atuais – afirma que “o liberalismo político corrige, antes de tudo, a teoria da justiça distinguindo-a claramente de o liberalismo clássico e de sua justificação filosófica pelos ideais da liberdade individual em Locke, da autonomia em Kant ou da individualidade em Mill”<sup>1</sup>.

Tais asserções tendentes a sobrepor concepções contemporâneas de justiça a concepções modernas como se estas fossem insuficientes e inúteis para o debate contemporâneo, são complexas e profundamente restritivas. No caso específico, em se tratando de Kant, pode ser uma interpretação rala e superficial limitar sua concepção de justiça a uma compreensão meramente subjetivista de autonomia e, assim, depreendê-lo como um filósofo mentalista ou monológico em detrimento da intersubjetividade e da dimensão social como assim o fizeram Hegel, Habermas e Honneth.

Indo na contramão dessa tendência interpretativa, esta tese quer revisitar o tema da justiça em Kant a partir de um viés intersubjetivo pautado numa reconstrução socionormativa do justo que toma a publicidade e a opinião pública como pontos de ancoragem da justiça kantiana. Para isso, proporá uma taxonomia baseada em três modelos básicos que possam minimamente identificar os traços essenciais da concepção kantiana de justiça: **(i)** *o metafísico-transcendental*. Como esclarecimento conceitual prévio pode-se dizer que este modelo é metafísico no sentido que remete ao *a priori* e não ao empírico. Porém, também é transcendental porque o *a priori* inerente a essa metafísica é aquele pensado a partir das condições de possibilidade e dos limites da razão humana e não mediante algum ser externo e heterônomo que extrapole as faculdades da razão; **(ii)** *o moral-construtivista*; **(iii)** *o público-socionormativo*. Este capítulo, além de expressar

---

<sup>1</sup> AUDARD. *Cidadania e democracia deliberativa*, p. 27.

de imediato a tese de uma concepção pública de justiça a ser defendida, tem um embasamento metodológico precípua para os encaminhamentos desta pesquisa, pois tenciona criar um mapa conceitual preliminar que sirva de plataforma de trabalho e que torne explícito o *percurso evolutivo* a ser percorrido nesta tese, a saber, a ressignificação da justiça pensada em termos fortemente *a priori*, sua deflação via moralidade, tendo como ponto de culminância uma justiça conjecturada em termos de esfera pública.

A reconstrução do processo de desenvolvimento da concepção kantiana de justiça proposta por esta tese em metafísico-transcendental, moral-constructivista, e público-socionormativa apesar de parecer com o trinômio hegeliano *Das abstrakte Recht, Moralität* e *Sittlichkeit*, é uma mera semelhança esquemática, pois há entre ambas as taxonomias – dentre outras que se podem conjecturar – três distinções básicas: (**α**) o que Hegel identifica como sendo direito abstrato constitui apenas um aspecto do direito kantiano que se desdobra em positivo e natural; (**β**) a moralidade reconstruída por Hegel é identificada como algo pertencente ao polo meramente individual, enquanto que a moralidade kantiana sob o ponto de vista desta tese tem uma conotação social mesmo que mitigada como será argumentado no capítulo 2; (**γ**) em Kant também há uma eticidade, no sentido de uma preocupação teórica com as instituições, com o Estado, com o cidadão, e com questões atinentes ao ethos social. A questão é que muitos intérpretes, de modo deliberado ou não, incorrem num *equivoco topológico* que consiste em procurar uma eticidade em sua versão forte (*Starke Version*) na *Grundlegung* ao invés de buscá-la em escritos de cunho mais político. Entretanto, diferente da eticidade tematizada por Hegel, a de Kant não é ancorada na ideia de espírito, mas na pressuposição do uso da razão pública e da publicidade que se constituem como o critério normativo da justiça. Portanto, apontar a racionalidade prática kantiana como destituída de uma eticidade significa obliterar o arcabouço e as potencialidades de sua filosofia política inerentes a escritos como *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), *Über den Gemeinspruch* (1793), *Zum ewigen Frieden* (1795), *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1796), *Metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre* (1797) e *Streit der Fakultäten* (1798).

Por que adotar uma taxonomia própria para diagnosticar os traços fundamentais da concepção kantiana de justiça ao invés de se reportar àquelas já existentes como, por exemplo, a de Kenneth Baynes exposta em *The normative grounds of social criticism*

(1992)? Não é só por uma questão de pretensa originalidade, mas, como dito acima, por uma necessidade metodológica que torne explícito o percurso reconstrutivo a ser feito. Além disso, a esquematização de Baynes parece um pouco controversa.

Ele sugere três vieses interpretativos da justiça kantiana mediante a relação entre moral e direito: **(i)** a *tese da independência* (*Unabhängigkeitsthesis*) que no seu parecer “afirma que a concepção de justiça em Kant, e a tarefa de estabelecer uma ordem política justa em geral, pode ser clarificada sem referência a categorias básicas da filosofia moral kantiana, e em particular sem referência à noção de autonomia (ou ‘liberdade positiva’)”<sup>2</sup>. Ela tem, por assim dizer, uma conotação fortemente positivista que se assenta na ruptura abrupta entre direito e moral enquanto esferas autônomas e desnecessariamente conciliáveis; **(ii)** a *interpretação construtivista* que tem como um de seus expoentes Rawls e defende uma justiça em nível procedimental reportando-se à autonomia como o seu conceito-chave; **(iii)** e a *interpretação teleológica* que se interpõe como uma oposição à inteligência construtivista. Nesta interpretação reside o pressuposto do “reino dos fins” que é a ligação sistemática dos seres racionais que legislam em prol da criação de um reino moral. Na visão de Baynes, “Kant rejeita essa concepção teleológica porque ela viola a noção de autonomia humana”<sup>3</sup>.

Quanto à versão interpretativa aportada na *tese da independência* diagnosticada por Baynes como uma das possíveis leituras acerca da justiça kantiana, de fato está bem identificada. Ela é uma tese forte no quadro interpretativo da relação entre direito e moral. Queiram ou não, os kantianos devem consentir que ela existe, é incômoda e deve ser filosoficamente questionada como o faz W. Kersting em *Wohlgeordnete Freiheit* (1984):

Se a tese da independência quer existir, então a interpretação que a desenvolve tem de deixar claro como na base do conceito de liberdade empírico-negativo o conceito da vinculatividade jurídica pode ser obtido, isto é, como a vinculatividade do direito pode ser explicada sem a utilização da liberdade moral<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> “It asserts that Kant’s concept of justice, and the task of establishing a just political order in general, can be clarified without reference to basic categories of Kant’s moral philosophy, and in particular without reference to the notion of autonomy (or ‘positive freedom’)”. (Tradução nossa). BAYNES. *The normative grounds of social criticism*, p. 22.

<sup>3</sup> “Kant rejects such a teleological conception because it violates the notion of human autonomy”. (Tradução nossa). BAYNES. *The normative grounds of social criticism*, p. 24.

<sup>4</sup> KERSTING. *Liberdade bem-ordenada: Filosofia do direito e do Estado em Immanuel Kant*, p. 135.

O ponto central de suspeição a partir da vinculatividade entre direito e moral acerca da tese da independência consiste precisamente na pergunta sobre o que de fato garante o fundamento normativo de uma lei positiva que é instanciada independente de critérios morais. Ou seja, quais as razões para seguir uma regra jurídica? Na apreciação de Kersting essa querela entre defensores e críticos da tese da independência se arrasta desde a década de 60 do século XX: de um lado, a tese da independência foi defendida de modo mais emblemático em 1968 por Julius Ebbinghaus em *Kant und das 20. Jahrhundert* onde o direito é concebido como uma instância separada do idealismo transcendental e da filosofia moral; de um outro, a tese da defesa de uma fundamentação moral do jurídico ou de uma conexão teleológica entre moral e direito foi proposta por Wolfgang Naucke em 1962 em *Kant und die psychologische Zwangstheorie Feuerbachs* onde o direito é tido como a instância limitadora da arbitrariedade mediante uma demanda das prerrogativas morais inerentes à liberdade transcendental (*Freiheit als Idee*)<sup>5</sup>.

Retornando a Baynes, pode-se dizer que o problema nuclear de sua taxonomia da justiça kantiana surge no terceiro nível interpretativo – (o teleológico) – em relação ao segundo – (o construtivista), especificamente, quando ele afirma que a interpretação teleológica da justiça se opõe à interpretação construtivista. Ora, isso não faz sentido dentro de uma *compreensão sistemática* da filosofia prática de Kant, pois, ao invés de opostos, o teleológico e o moral estão numa relação de integração: ambos trabalham juntos para realizar o fim (*τέλος*) da razão prática que consiste na consolidação de um reino moral onde possa existir uma constituição política maximamente perfeita baseada na liberdade – que é a republicana – que tenha como consequência a efetivação do sumo bem que é o ideal da paz perpétua.

Em termos sistêmicos de uma racionalidade prática mediante uma *história profética*<sup>6</sup> que pré-anuncia o progresso do gênero humano do pior para o melhor (*vom Schlechten zum Besseren*), a moral, o direito, a política e a filosofia da história são

---

<sup>5</sup> Cf. KERSTING. *Liberdade bem-ordenada: Filosofia do direito e do Estado em Immanuel Kant*, p. 139.

<sup>6</sup> O profetismo histórico acentuado por Kant está fundamentado no seguinte otimismo da razão: “o gênero humano progrediu sempre para o melhor e assim continuará a progredir no futuro”. A *história profética* se opõe àquilo que Kant rotula como *concepção terrorista da história*, uma concepção que concebe o gênero humano em constante regresso. KANT. *O conflito das faculdades*, p. 95. Na *Kritik der Urteilskraft* (1790), Kant já havia sustentado a tese que há um princípio teleológico na natureza segundo o qual “nada é em vão, sem fim ou atribuível a um mecanismo natural cego”. KANT. *Crítica da faculdade do juízo*, n. 296, p. 218.

compreendidas como esferas interconectadas de um mesmo projeto que deveria resultar no triunfo do bem. Para ser mais direto, não há uma oposição entre natureza e direito, natureza e política, e natureza e moral – natureza aqui entendida em termos teleológicos de uma filosofia da história como a “grande artista” e aquela que providencia todas as coisas (*natura daedala rerum*), e também entendida em *Über den Gemeinspruch* como “natureza humana” que mantém sempre vivo o respeito pelo direito e pelo dever moral<sup>7</sup>.

A natureza não é antagônica ao direito, mas anseia que este obtenha seu triunfo no mundo; como o próprio Kant deixa claro, a compreensão teleológica do mundo supõe que a história humana seja concebida “[...] como a realização de um plano oculto da natureza para estabelecer uma constituição política (*Staatsverfassung*) perfeita interiormente e, quanto a este fim, também exteriormente perfeita”<sup>8</sup>. Portanto, ao dizer que Kant rejeitaria a concepção teleológica porque ela viola a noção de autonomia humana, Baynes incorre num possível equívoco acerca de uma compreensão sistemática que pressupõe a articulação entre o teleológico e o moral, um equívoco a ser evitado, pois a sua recepção para identificar os desdobramentos da justiça kantiana poderia comprometer algumas articulações precípuas desta tese.

### 1.1 – O modelo metafísico-transcendental de justiça

Tal modelo é perpassado por uma carga fortemente metafísica, de modo que a justiça é arquitetada sobre pressupostos transcendentais que remetem à distinção entre o *a priori* e o empírico. Isso implica que a fundamentação normativa das ações não pode ser embasada em condições meramente subjetivas, na natureza de um indivíduo, ou em outros critérios contingentes como a felicidade. Como o próprio Kant deixa claro em *Metaphysik der Sitten* (1797), especificamente na sua primeira parte em que trata dos princípios metafísicos da doutrina do direito (*Metaphysische Anfangsgründe der*

<sup>7</sup> Cf. KANT. *Sobre a expressão corrente*: Isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática, p. 102.

<sup>8</sup> KANT. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p. 20. Manfredo Oliveira aludindo a essa indispensável imbricação entre o teleológico e o moral, escreve que em Kant “o fim último da natureza é o homem enquanto ser racional, enquanto ser moral”. OLIVEIRA. *Ética e sociabilidade*, p. 170. Kant entende que o homem é o “*Endzweck*” (fim terminal) da criação porque ele não necessita de nenhum outro fim como condição de sua possibilidade. KANT. *Crítica da faculdade do juízo*, n. 396, p. 275. Na mesma obra defende essa centralidade teleológica do homem nos seguintes termos: “todas as múltiplas criaturas se reduziram a nada se não existissem para elas homens (seres racionais em geral). O que significa que, sem o homem, a inteira criação seria um simples deserto, inútil e sem um fim terminal” KANT. *Crítica da faculdade do juízo*, n. 410, p. 282.

*Rechtslehre*), da parte mais empírico-descritiva das ações lida a antropologia moral, enquanto que a metafísica dos costumes tem a intenção de fornecer uma base e um princípio moral seguro “cuja a prescrição tem de ser feita *a priori* simplesmente apenas pela razão pura”<sup>9</sup>. Quanto mais puro, isto é, independente de condicionamentos empíricos, mais forte será o *status* de normatividade e de justificação de uma ação.

A pergunta sobre o que é de direito (*quid sit juris*) pode ser respondida apelando-se para a jurisprudência, para aquilo que já foi dito, escrito e posto (*positivum*) num determinado ordenamento jurídico consuetudinário. Todavia, se se pergunta a um jurisconsulto sobre o critério que dá legitimidade e sustentação normativa a uma determinada lei, ser-lhe-á exigido sair de um direito positivo para um direito natural racional, “natural racional” no sentido que a ideia de justo e injusto não está mais atrelada a uma justificação teológica ou a um outro fundamento senão àquele derivado da própria racionalidade do ser humano enquanto agente moral, algo que marca dentro das teorias modernas da justiça a transição de uma teonomia (*θεονομία*) para uma antroponomia (*ἄνθρωπονομία*). A questão emergente a partir daí consistirá em como articular uma ideia de justiça circunscrita às possibilidades humanas. Como bem destaca Del Vecchio, “com Kant termina a escola do direito natural (*Naturrecht*) e começa a escola do direito racional (*Vernunftrecht*)”<sup>10</sup>, de modo que a partir desse *giro transcendental* caberá ao próprio homem a incumbência de oferecer justificativas plausíveis para o direito.

Neste novo contexto normativo, a justiça figurará como a condição fundamentadora do direito:

O que é direito (*quid sit juris*), i. é, o que dizem ou disseram as leis em certo e em certo tempo, sem dúvida ele [jurisconsulto] consegue ainda indicar; mas, se aquilo que elas queriam também é justo, e o critério universal com que se podem conhecer em geral tanto o justo quanto o injusto (*justum et injustum*), isso certamente lhe fica oculto se não abandona por algum tempo aqueles princípios empíricos e procura as fontes daqueles juízos na simples razão [...] a fim de estabelecer o fundamento para um legislação positiva possível. Uma doutrina do direito meramente empírica é (como a cabeça de madeira na fábula de Fedro) uma cabeça que pode ser bela, mas infelizmente não tem cérebro<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> KANT. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*, p. 18.

<sup>10</sup> “Con Kant acaba la escuela del Derecho Natural (*Naturrecht*) y comienza la del *derecho racional* (*Vernunftrecht*)”. (Tradução nossa). DEL VECCHIO. *Filosofía del derecho*, p. 90.

<sup>11</sup> KANT. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*, p. 34.

Disso é possível depreender um aspecto central da teoria kantiana da justiça: o direito positivo para ser legítimo depende de um direito natural pensado em termos de uma racionalidade pura prática e, *ipso facto*, moral que tem na liberdade inata seu critério de legitimidade. Há, assim, um rechaço a um positivismo jurídico que venha a se interpor como a instância normativa *par excellence*. Seguindo essa linha argumentativa de uma fundamentação metafísica do justo, são facilmente refutáveis as hipóteses de uma suposta associação entre Kant e a teoria pura do direito empreendida por Kelsen – pura no sentido de destituída de uma fundamentação moral. Este mesmo expressa que para o direito natural, “a validade da norma da justiça é o fundamento da validade do direito positivo”, enquanto que para o direito positivo, *o direito vale mesmo que seja injusto*, porque “a sua validade é independente da validade de uma norma de justiça”<sup>12</sup>.

Dentro do paradigma jurídico positivista, justiça e direito são instâncias separadas. A justiça pensada em termos metafísicos pressupõe, pelo contrário, que o direito natural racional forneça os princípios fundamentais e imutáveis ao direito positivo. Isso funda uma relação de reciprocidade normativa entre direito e justiça no sentido que “o que é direito segundo leis externas se chama *justo (justum)*, o que não o é, injusto (*injustum*)”<sup>13</sup>. A menção a leis externas não significa uma isenção à fundamentação metafísica haja vista estar pressuposto que o direito natural racional fornece os princípios fundamentais ao *Jus positivum*. Como adverte o próprio Kant, “pode-se, portanto, pensar numa legislação externa que contivesse somente leis positivas, mas então teria de proceder uma lei natural que fundamentasse a autoridade do legislador”<sup>14</sup>.

Partindo desse ponto de vista antipositivista de uma articulação normativa entre justiça e direito torna-se mais fácil desfazer algumas ambiguidades como, por exemplo, a sugerida por Leslie Mulholland quando afirma que, por um lado, Kant se refere ao direito positivo indicando que a sua lei é obrigatória quando está respaldada a partir da comunidade, o que poderia conferir-lhe o mesmo teor que a lei natural, enquanto que por

---

<sup>12</sup> Cf. KELSEN. *O problema da justiça*, p. 67-68.

<sup>13</sup> KANT. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*, p. 26. No original alemão lê-se: „Was nach äußeren Gesetzen recht ist, heißt gerecht (iustum), was es nicht ist, ungerecht (iniustum)“. KANT. *Die Metaphysik der Sitten*, p. 330.

<sup>14</sup> KANT. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*, p. 27.

outro lado, o conteúdo do direito positivo seria derivado da vontade de um legislador<sup>15</sup>. Como demonstrado na citação anterior, qualquer legislação jurídica, mesmo que possa emanar da vontade de um legislador, para ser justa deve indispensavelmente ser remetida a uma fundamentação precedente mediante o direito natural racional. Sem tal processo de justificação normativa não tem sentido pensar uma teoria da justiça a partir de uma fundamentação metafísica.

Tal fundamentação metafísica da justiça em Kant é articulada a partir da ideia de liberdade (*Freiheit als Idee*). A liberdade neste primeiro quadro normativo está embasada em dois qualitativos: ela é metafísica porque é *a priori*; é transcendental porque é uma ideia regulativa da razão que orienta normativamente as legislações empíricas. Por decorrência da liberdade inata insere-se também a igualdade inata como âncoras de sustentação da justiça e do Estado de direito que será implementado a partir de uma constituição republicana. A independência civil que também constitui um terceiro critério do jurídico é um caso à parte, pois sua consubstanciação depende de condições empíricas, a saber, a autossustentação econômica. Em síntese, este núcleo metafísico-transcendental da justiça defende que só há um direito inato, a liberdade, e por decorrência deste, a igualdade. Como expressa o próprio Kant,

*Liberdade* (independência do arbítrio coercitivo de um outro), na medida em que pode subsistir com a liberdade de qualquer outro de acordo com uma lei universal, é este direito único, originário, pertencente a cada homem por força de sua humanidade. – A *igualdade* inata, i. é, a independência que consiste em não ser obrigado por outros a mais do que podem também ser obrigados reciprocamente<sup>16</sup>.

Esse inatismo da liberdade que lhe confere um *status* de independência empírica e, por isso, *a priori*, é de fundamental importância para Kant no que diz respeito à justificação das normas de justiça. Assim como em termos éticos foi necessário buscar um princípio supremo baseado na autolegislação, a saber, a autonomia, em termos jurídicos também é necessário um suporte normativo independente de critérios contingentes, pois, como dito anteriormente, uma doutrina do direito meramente empírica

---

<sup>15</sup> “The concept of positive law is, however, ambiguous in Kant’s treatment of law. Sometimes Kant regards ‘positive’ as indicating only the form in which the law is presented as binding when it is legislated in the civil community. In this case, positive law can have the same content as natural law. At other time, Kant regards a positive law as deriving not only its form but also its content from the will of a legislator”. (Tradução nossa). MULHOLLAND. *Kant’s system of rights*, p. 11.

<sup>16</sup> KANT. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*, p. 42.

poderia ser bela, mas acéfala. Isso traz implicações: em *hard cases* a empiricidade do direito positivo tornaria as decisões suscetíveis ao relativismo ou à arbitrariedade de um juiz haja vista a ausência de um critério claro do que é o justo e o injusto. Para equacionar as possíveis tensões normativas, uma justiça kantiana em termos de uma fundamentação metafísica recorre imediatamente ao único direito inato: à liberdade, que é o cérebro e o núcleo de sustentação que faltavam ao direito positivo. Há, portanto, nesta dinâmica de fundamentação do positivo a partir do natural racional, uma verdadeira *eleuteronomia*, ou seja, uma instanciamento do normativo a partir da liberdade (*ελευθερία*). Como bem expressa Joaquim Salgado, “a liberdade é o ‘α’ e o ‘ω’ da filosofia do direito de Kant; [...] o direito não existe por si e para si, mas para a liberdade”<sup>17</sup>.

O conceito de liberdade exerce um papel fundamental dentro da filosofia kantiana porque, ao tornar-se realidade a partir da racionalidade pura prática, ele confere uma objetividade mesmo que mínima aos conceitos de Deus e imortalidade dantes tidos como meros postulados da razão pura especulativa em virtude da limitação das faculdades humanas a fenômenos. O ganho de objetividade em relação a Deus dá-se no sentido da *perfeição* da lei moral, e em relação à imortalidade no sentido do *constante progresso* do gênero humano na implementação de um reino dos fins onde o bem moral deve exercer sua supremacia perante o mal. Na *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) Kant defende a tese que a liberdade

[...] constitui o fecho de abóbada de todo o edifício de um sistema da razão pura, mesmo da especulativa, e de todos os demais conceitos (os de Deus e de imortalidade), que permanecem sem sustentação nesta <última> como simples ideias, seguem-se agora a ele e obtêm com ele e através dele consistência e realidade objetiva, isto é, a possibilidade dos mesmos é provada pelo fato de que a liberdade efetivamente existe; pois esta ideia se manifesta pela lei moral<sup>18</sup>.

Essa citação, além de apontar a pertinência da liberdade dentro da filosofia de Kant, traz consigo um direcionamento fundamental para a transição de uma concepção de justiça em termos fortemente metafísicos para uma justiça correlacionada ao modelo moral-constructivista, especificamente, quando acentua a vinculação da liberdade à lei moral como uma ligação necessária para o ganho de realidade efetiva da liberdade. Tal efetividade se demonstra na autonomia sob a mediação metodológica e procedimental do

<sup>17</sup> SALGADO. *A justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade*, p. 295.

<sup>18</sup> KANT. *Crítica da razão prática*, n. 4-5, p. 4.

imperativo categórico. Ou seja, limitar a justiça kantiana a um nível meramente metafísico-transcendental a partir da liberdade enquanto direito inato que produz consequentemente uma igualdade inata, significa colapsar o seu potencial normativo mais empírico vislumbrado no ideal em torno da autolegislação onde os agentes morais se interpõem como protagonistas diretos dos processos decisórios acerca do justo e do injusto. Nesse sentido, a justiça pensada em termos de uma autonomia pode quebrar com as prerrogativas de uma razão abstrata, purista e essencialista que não é capaz de explicar o porquê da liberdade ser tomada transcendentalmente como um direito pressuposto de modo metafísico sem conexão com algum elemento empírico. Limitar, portanto, a concepção kantiana de justiça a um modelo meramente metafísico significaria, como bem expressou Habermas em *Faktizität und Geltung* (1992), simplesmente recair numa construção idealista platônica na qual a ordem jurídica fenomênica seria uma mera cópia de uma ordem jurídica noumênica<sup>19</sup>.

## 1.2 – O modelo moral-constitutivista de justiça

O pontapé inicial de uma taxonomia kantiana da justiça se deu a partir de um modelo metafísico-transcendental tendo como seu fio condutor a tese que a liberdade é o único direito inato e a pedra fundamental de ancoramento da justiça e, por isso, o cérebro do direito positivo. Por um lado, a boa consequência desse tipo de leitura consistiu em depreender que, conforme expressa o próprio Kant<sup>20</sup>, o direito natural fornece os princípios imutáveis ao direito positivo, o que salutarmente crava os alicerces de um antipositivismo. Por outro, o saldo negativo dessa leitura consiste em restringir a justiça ao aparato transcendental, metafísico e, *ipso facto*, purista da liberdade inata. Nesse sentido, esta tese sugere um outro passo *evolutivo* da concepção kantiana de justiça: o modelo moral-constitutivista.

Tal modelo toma a liberdade em seu viés positivo como autonomia (*αυτονομία*), isto é, como a capacidade de criar leis a partir de si mesmo, e tem como ponto de inflexão metodológica o procedimento do imperativo categórico enquanto um mecanismo fundamental de justiça. Contemporaneamente, dentre outros, Korsgaard como se verá adiante é uma forte defensora desse potencial normativo advindo da capacidade

---

<sup>19</sup> Cf. HABERMAS. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, V.1, p. 140.

<sup>20</sup> Cf. KANT. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*, p. 33.

autolegislativa da autonomia. Mas, pode-se dizer que o seu maior expoente é John Rawls, sobretudo, quando são observados os traços de similaridade entre o imperativo categórico e a posição original de *Theory of Justice*. Oportunamente, num capítulo seguinte (2.1), será feita uma análise sobre a inflexão social do construtivismo moral kantiano a partir do argumento da razoabilidade de Rawls como sendo um dos tópicos necessários à justificação da hipótese levantada por esta tese de uma moral social mitigada em Kant mediante uma releitura intersubjetiva do formalismo.

Implementar a justiça a partir da autonomia enquanto o princípio supremo da moralidade não significa de modo algum prescindir da liberdade no seu sentido metafísico. Ela continua normativamente sempre pressuposta; a mudança é que ela, dentro de um modelo construtivista, ganha uma conotação relativa ao sujeito moral. Jeffrie Murphy em *Kant: The Philosophy of Right* (1994), explicando essa interconexão entre liberdade, racionalidade e moral escreve as seguintes palavras:

De modo geral, o argumento de Kant que a moralidade deve ser fundada na racionalidade assume a seguinte forma: a moralidade só faz sentido se os homens são livres; a liberdade é apenas a capacidade de agir a partir de razões; assim a moralidade só fará sentido se for fundamentada na racionalidade<sup>21</sup>.

Para obter sucesso o modelo moral-construtivista precisa empreender uma certa deflação no conceito metafísico de liberdade inata: ele demove a liberdade de seu mero purismo, ressignificando-a em termos antropológicos e morais e, desta forma, ela [a liberdade] começa a ganhar efetividade. Isso implica que os critérios normativos do justo e do injusto não dependem apenas de uma oferta transcendental pré-dada, mas de um agente moral nutrido de carne e osso, de paixão (*πάθος*) e razão (*λόγος*), com certas expectativas normativas, portanto de um ser fenomênico [sensível] que se pretende noumênico [suprassensível], no sentido que deve tornar suas máximas de ação depuradas de móveis contingentes e, concomitantemente, universalizáveis. Em outras palavras, há um deslocamento do metafísico em seu *status* mais purista possível para o subjetivo. Haverá a partir daí uma relação entre justiça e autonomia, algo que, convém advertir, não significa depreender que a justiça seja pensada como individualismo, haja vista a

---

<sup>21</sup> “Quite generally, Kant’s argument that morality is to be founded on rationality takes the following form: morality makes sense only if men are free; freedom is just the ability to act from reasons; thus morality will make sense only if it is grounded on rationality”. (Tradução nossa). MURPHY. *Kant: The philosophy of right*, p. 26.

autonomia pressupor em Kant todo um processo de construção de normas antevendo-se a comunidade e o contexto no qual o agente está inserido.

Nesta perspectiva, é criticável a tese de Allen Rosen em *Kant's Theory of Justice* (1993) segundo a qual “os princípios fundamentais da justiça kantiana são destinados a regular e a salvaguardar a liberdade individual”<sup>22</sup>. Uma tese nesse sentido como a de Rosen cria uma fratura entre o individual e o coletivo e, conseqüentemente, compromete a possibilidade de se pensar uma justiça sob uma ótica a partir da qual o subjetivo e o intersubjetivo se conectam e são interdependentes. É, destarte, uma leitura excessivamente liberal de Kant que oblitera todo o seu potencial político concernente à publicidade e à esfera pública.

Parece sintomático dentro da filosofia social e política contemporânea taxar modernos de liberais individualistas antagônicos a valores de cunho intersubjetivo e político. Benjamin Constant num discurso pronunciado em 1819 no Ateneu Real de Paris acerca do *ethos* moderno, especificamente, sobre um comparativo entre a liberdade dos antigos e a dos modernos, tece o seguinte diagnóstico:

Perguntai-vos, Senhores, o que em nossos dias um inglês, um francês, ou um habitante dos Estados Unidos da América entende pela palavra liberdade? É para cada um o direito de não ser submetido senão às leis, de não poder ser preso, detido, condenado à morte nem maltratado de maneira alguma pela só vontade arbitrária de um ou de vários indivíduos. É para cada um o direito de manifestar sua opinião, de escolher sua profissão e de exercê-la; de dispor de sua propriedade ou mesmo de abusar dela; de ir e vir sem precisar de permissão sem prestar contas dos seus motivos ou de seus passos. [...]. Comparai agora àquela liberdade dita dos antigos. Esta última consistia em exercer coletivamente, mas de forma direta, muitas partes da própria soberania, em deliberar, em praça pública, sobre a guerra e a paz, em celebrar com os estrangeiros tratados de aliança, a votar as leis, em realizar os julgamentos, em examinar as contas, os atos, a gestão dos magistrados, em fazê-los comparecer perante todo o povo, em acusá-los, em condená-los ou em absolvê-los. Mas ao mesmo tempo em que isso era denominado pelos antigos de liberdade, eles admitiam, como compatível com essa liberdade coletiva, a sujeição completa do indivíduo à autoridade do conjunto. Não encontrareis entre eles quase nenhum dos benefícios que queremos que faça parte da liberdade dos modernos. Todas as ações privadas são submetidas a uma vigilância severa. Nada é atribuído à independência individual, quer sob o ponto de vista da liberdade, quer em relação à profissão; nem, acima de tudo, em relação à religião. A faculdade de escolher o próprio culto, faculdade que vemos como

---

<sup>22</sup> “Kant's main principles of justice are meant to regulate and safeguard individual liberty”. (Tradução nossa). ROSEN. *Kant's theory of justice*, p. 3.

um dos nossos direitos mais preciosos, teria parecido crime ou sacrilégio para um antigo<sup>23</sup>.

O diagnóstico de Constant é, indubitavelmente, emblemático porque ele ainda no início do século XIX foi capaz de identificar as nuances e os elementos fulcrais necessários para estabelecer uma métrica entre o modo dos antigos e o dos modernos conceber a liberdade. Diagnosticou a independência e a liberdade individuais como as bases precípuas do *modus vivendi* moderno e como uma forma de desarticular a prevalência da comunidade política sobre o indivíduo ético. No seu parecer a razão de ser da política consistiu em apenas dar legitimidade à liberdade individual; a política se transformou paulatinamente em esfera protetora do indivíduo. O horizonte de sentido da vida do indivíduo se deslocou da polis para suas necessidades e ambições idiossincráticas. Além do diagnóstico, Constant examinou de modo preciso as limitações e os perigos de ambos os modos de liberdade nos seguintes termos:

O perigo da liberdade antiga era que, atentos unicamente a garantir a participação no poder social, os homens não faziam muito bom uso dos direitos e gozos individuais. O perigo da liberdade moderna é o de que, absorvida pelo gozo de nossa independência privada e pela busca de nossos interesses particulares, renunciemos facilmente ao direito de participação no poder político<sup>24</sup>.

Numa concepção kantiana de justiça proposta a partir de uma integração entre o indivíduo e a comunidade, a efetivação da liberdade é perpetrada mediante a articulação entre ética e política, algo que poderia exitosamente atenuar o *gap* pontuado por Constant. A autoconsciência ética do indivíduo está implicada na sua relação com o todo de modo tal que suas normas de ação devam sempre passar pelo crivo da universalização que converte princípios subjetivos de ação em leis objetivas aplicáveis às relações sociais. Se o agente moral legislasse para si mesmo – o que não passaria de um egoísmo ético – não seria necessário um procedimento de universalização de máximas. A razão prática impõe deontologicamente a tarefa de realizar o justo seja no que toca ao ético (ausência de coerção externa) ou ao jurídico (presença de coerção externa e legal). “*Justo* ou *injusto* (*rectum aut minus rectum*) em geral é um ato enquanto é conforme ou contrário ao dever

---

<sup>23</sup> CONSTANT. *A Liberdade dos Antigos comparada à dos Modernos*, p. 77-78.

<sup>24</sup> CONSTANT. *A Liberdade dos Antigos comparada à dos Modernos*, p. 100.

(*factum licitum aut illi citum*), seja de que espécie for o próprio dever, segundo seu conteúdo ou sua origem. Um ato contrário ao dever chama-se *transgressão (reatus)*<sup>25</sup>.

A noção de justo pressupõe o seguir regras mediante o dever. Para isso, é necessário o respeito (*Achtung*) e o cuidado pela lei moral, respeito este que é transparecido nas relações sociais sob a proibição de tratar o outro simplesmente como meio. Assim, a justiça a partir de uma perspectiva moral-construtivista em Kant não tem apenas um aspecto voltado para a autolegislação (autonomia), mas um outro aspecto central que consiste no respeito ao outro: “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”<sup>26</sup>.

Quando essa dimensão do respeito não vigora a partir da consciência de cada indivíduo e a vida coletiva fica sob a iminência de conflitos, torna-se necessário um pacto social tencionando a harmonização dos arbítrios. *Isso implica que o Estado surge mediante uma falha ética*: se os agentes morais fossem perfeitos não haveria a necessidade de uma coerção legal. Óbvio que o cenário ideal seria aquele em que os indivíduos obtivessem um esclarecimento e chegassem a um nível de autoconsciência e de autorresponsabilização que tornassem prescindível a força da lei ou da obrigação jurídica. Nesse sentido, é bem-vinda a leitura de Korsgaard acerca da normatividade kantiana quando defende a tese da autonomia como a fonte da obrigação.

A estrutura reflexiva da consciência humana exige que você se identifique com alguma lei ou princípio que irá reger as suas escolhas. Ela exige que você seja uma lei para si mesmo. E essa é a fonte da normatividade. Assim, o argumento mostra exatamente o que Kant disse e fez: que a nossa autonomia é a fonte de obrigação<sup>27</sup>.

A justiça pensada em âmbito moral exige do indivíduo uma personalidade pautada na imputabilidade. Distintamente da *personalidade psicológica* que segundo Kant consiste na mera faculdade de o indivíduo se tornar consciente da identidade de si mesmo

---

<sup>25</sup> KANT. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*, p. 26.

<sup>26</sup> KANT. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 229.

<sup>27</sup> “The reflective structure of human consciousness requires that you identify yourself with some law or principle which will govern your choices. It requires you to be a law to yourself. And that is the source of normativity. So the argument shows just what Kant said that it did: that our autonomy is the source of obligation”. (Tradução nossa). KORSGAARD. *The sources of normativity*, p. 103-104.

nos seus diversos estágios existenciais<sup>28</sup>, a *personalidade moral* demanda uma responsabilização normativa. Às coisas, aos objetos, e aos seres em geral destituídos de racionalidade, liberdade e capacidade moral, não lhes é atribuível ônus algum por seus atos; mas aos homens, sim.

Howard Williams é um outro autor interessante que faz uma leitura moral da justiça kantiana. Em *Kant's Political Philosophy* (1983), ele defende a tese que a moral constitui o cerne da justiça e a instância fundamentadora do ético (*ethisch*) e do jurídico (*juridisch*). O problema que reside na sua abordagem consiste no formato excessivamente liberal de cunho individualista conferido à justiça kantiana. Ele depreende que o seu âmago e sua razão de ser têm como meta a proteção e o bem-estar do indivíduo em detrimento de reivindicações da comunidade, o que a seu ver comprovaria a superioridade de Hegel perante Kant, uma leitura avessa à empreendida por esta tese. “Liberdade, na visão de Kant, deve centrar-se no indivíduo. Ela [a justiça] consiste na liberdade individual de escolher e perseguir seus próprios fins de um modo que a vontade individual dite a consciência”<sup>29</sup>. No parecer de H. Williams tal centralidade do individual perante o social – algo que implicaria um desacoplamento entre o ético e o político – constitui o ponto fraco (*weakness*) da concepção kantiana de justiça. Neste trecho ele é o mais contundente possível na sua crítica:

Em última análise, portanto, na política de Kant, indivíduo e sociedade não estão totalmente em harmonia. Não podemos assumir a partir do ponto de vista do direito que o indivíduo vai agir com alguma medida de responsabilidade social. De fato, precisamos assumir que o indivíduo irá seguir a sua vontade arbitrária, e assim colocar seus próprios interesses acima dos interesses da sociedade como um todo. E, conseqüentemente, a possibilidade de coerção deve desempenhar o seu papel. A coerção deve ser possível para evitar que os interesses da sociedade como um todo sejam transgredidos. Aqui reside a autoridade do Estado. [...] A Autoridade do Estado é derivada da incapacidade do indivíduo para atuar com o grau apropriado de responsabilidade social<sup>30</sup>.

---

<sup>28</sup> Cf. KANT. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*, p. 26.

<sup>29</sup> “Freedom, in Kant’s view, must center on the individual. It consists of the individual’s freedom to choose and to seek to pursue his own ends in a way that his own individual conscience dictates”. (Tradução nossa). WILLIAMS. *Kant’s political philosophy*, p. 70.

<sup>30</sup> “Ultimately, therefore, in Kant’s political individual and society are not wholly in harmony. We cannot assume from the viewpoint of right that the individual will act with any measure of social responsibility. We must indeed assume that individual will follow his arbitrary will, and so put his own interests above the interests of society as a whole. And, consequently, the possibility of coercion must play its role. Coercion must be possible to prevent the interests of society as a whole from being transgressed. Here lies the authority of the State. [...] The authority of the State is derived from the inability of the individual to act

A crítica de H. Williams é sem sombra de dúvidas pertinente, sobretudo, quando diz que a autoridade do Estado seria fruto de uma incapacidade dos indivíduos no que diz respeito à responsabilidade social. Todavia, ela é demasiadamente restritiva quando diz que é necessário assumir que o indivíduo kantiano irá de modo arbitrário colocar a sua vontade acima dos interesses da sociedade. Além de pressupor uma certa imutabilidade ou uniformização das condutas de todos os indivíduos que endosse a tese que todos são antissociais e individualistas, sua crítica converte a justiça numa “camisa-de-força”, no sentido que o indivíduo apenas realizaria atos em benefício da coletividade caso tivesse sob a coerção jurídica, já que esta é apresentada como a instância protetora dos interesses sociais. Deste modo, H. Williams na sua interpretação da justiça kantiana incorre numa *juridificação do potencial social dos indivíduos*. Sua análise prescinde da esfera ética; ele esquece que os agentes morais também podem agir de modo justo a partir de uma autocoação e de uma autoconsciência sem ser necessário uma coerção externa.

Interpretar a justiça como autonomia em termos de um individualismo como o faz H. Williams, significa obliterar todo o potencial intersubjetivo da racionalidade prática kantiana na sua crítica ao egoísmo ético e, formalmente, significa desprezar as demandas universais do imperativo categórico que prevê que a norma construída saia de seu polo simplesmente subjetivo e ganhe objetividade moral, ou seja, que ela passe de máximas (*princípios subjetivos de ação*) à lei prática (*princípios objetivos de ação*). Portanto, faz mais sentido falar em *autorresponsabilização normativa* quando está em pauta uma justiça conjecturada mediante um modelo moral-construtivista. Como bem expressa Korsgaard ao defender a autonomia como a chave da normatividade kantiana, “a capacidade da reflexão autoconsciente sobre nossas ações nos confere um tipo de autoridade sobre nós mesmos, e é esta autoridade que confere normatividade a reivindicações morais”<sup>31</sup>. Não é preciso, portanto, que uma autoridade externa e heterônoma dite ao agente moral conteúdos de ação sobre o que ele deve fazer (*descritivismo ético*); basta que ele se utilizando do procedimento do imperativo

---

with the proper degree of social responsibility”. (Tradução nossa). WILLIAMS. *Kant’s political philosophy*, p. 73.

<sup>31</sup> “The capacity for self-conscious reflection about our own actions confers on us a kind of authority over ourselves, and it is this authority, which gives normativity to moral claims”. (Tradução nossa). Cf. KORSGAARD. *The sources of normativity*, p. 19.

categorico construa autonomamente e de modo responsável suas normas de ação para o convívio em sociedade.

A liberdade sob a perspectiva moral é concebida por Kant mediante a distinção entre *liberdade positiva* e *liberdade negativa*. A positiva é a autonomia, a capacidade legislativa do agente por meio de suas próprias faculdades sob o auxílio do imperativo categorico. A negativa deve ser cuidadosamente entendida: ela tem um aspecto jurídico e outro ético. O *jurídico* – seguindo à conceituação hobbesiana expressa em o *Leviathan* (1651)<sup>32</sup> – consiste na ausência de impedimentos externos para o livre agir, uma conceituação recepcionada por Kant na sua *Rechtslehre*. Pode-se, portanto, agir livremente desde que não seja violada a liberdade de outrem. Nessa definição está expreso apenas a dimensão externa da liberdade com vistas à harmonização dos arbítrios. Entretanto, além dessa dimensão jurídica, há a *dimensão ética* que diz respeito à independência da determinação dos impulsos sensíveis (*Unabhängigkeit von Bestimmung der sinnliche Antriebe*). Como expressa o próprio Kant,

A liberdade do arbítrio é essa independência de sua determinação por estímulos sensíveis, sendo esse seu conceito negativo. O positivo é a faculdade da razão pura de ser prática por si mesma. Mas isso não é possível senão pela submissão das máximas de cada ação à condição de serem aptas a uma lei universal<sup>33</sup>.

Em “*two concepts of liberty*”, uma aula inaugural proferida em 1958 na University of Oxford, artigo que seria posteriormente publicado em forma de livro “*Four essays on liberty*” (1969), Isaiah Berlin faz a seguinte distinção entre a liberdade negativa e a liberdade positiva. A primeira seria mais de cunho hobbesiano e tratar-se-ia da ausência de impedimentos externos para ação. “Diz-se normalmente que alguém é livre na medida em que nenhum outro homem ou nenhum grupo de homens interfere nas atividades desse alguém. A liberdade política nesse sentido é simplesmente a área em que um homem pode

---

<sup>32</sup> “Por liberdade entende-se, conforme a significação própria da palavra, a ausência de impedimentos externos, impedimentos que muitas vezes tiram parte do poder que cada um tem de fazer o quer, mas não podem obstar a que use o poder que lhe resta, conforme o que o seu julgamento e a razão lhe ditarem”. HOBBS. *Leviatã* ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil, p. 112.

<sup>33</sup> KANT. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*, p. 14. No alemão original lê-se: “Die Freiheit der Willkür ist jene Unabhängigkeit ihrer Bestimmung durch sinnliche Antriebe; dies ist der negative Begriff derselben. Der positive ist: das Vermögen der reinen Vernunft, für sich selbst praktisch zu sein. Dieses ist aber nicht anders möglich, als durch die Unterwerfung der Maxime einer jeden Handlung unter die Bedingung der Tauglichkeit der estern zum allgemeinen Gesetze“. KANT. *Die Metaphysik der Sitten*, p. 318.

agir sem sofrer a obstrução de outros”<sup>34</sup>. A segunda seria mais de cunho kantiano e tratar-se-ia da liberdade enquanto autonomia, como oposição à heteronomia: “O sentido ‘positivo’ da palavra ‘liberdade’ tem origem no desejo do indivíduo de ser seu próprio amo e senhor. Quero que minha vida e minhas decisões dependam de mim mesmo e não de forças externas de qualquer tipo”<sup>35</sup>.

Dentro do quadro normativo desta tese, as leis da liberdade que são leis morais constituem o ponto de ancoramento do ético (autocoação) e do jurídico (coerção externa da lei). “Essas leis chamam-se *morais*, à diferença de leis naturais. Na medida em que incidem apenas sobre ações meramente externas e sua legalidade, chamam-se *jurídicas*; mas, se exigem também que elas (as leis) sejam mesmo os fundamentos de determinação das ações, elas são *éticas* [...]”<sup>36</sup>. O domínio da liberdade externa é perpassado pela coerção (*Zwang*) enquanto que a esfera da liberdade interna é permeada pela autocoação (*Selbstzwang*) que resulta em processos autônomos de ação. Isso resulta que, por um lado, uma *legislação ética* sempre terá uma motivação interna, sem a mediação de uma obrigação externa; por outro, a *legislação jurídica* prevê que o cumprimento de um dever pode ser externo (coercitivo) e também interno (autocoação). Ou seja, quando um indivíduo cumpre uma determinada norma não mediante uma coerção externa, mas por meio de uma adesão mediada pela sua autoconsciência, ele se torna um indivíduo virtuoso. Na compreensão de Nythamar Oliveira, Kant ao pensar a liberdade não somente em termos negativos, mas também em termos positivos como autonomia, rompeu com o modelo absolutista hobbesiano e aproximou-se, dito em categorias contemporâneas, de uma liberal-democracia no sentido de apontar para o protagonismo dos indivíduos na instanciação de normas de convivência<sup>37</sup>.

Poder-se-ia tecer duas breves considerações acerca disso: (i) subentender o modelo jurídico hobbesiano como absolutista é algo complexo porque é possível articular um liberalismo mesmo que fraco em Hobbes mediante a tese da superioridade do direito natural sobre o direito positivo do soberano a partir da irrenunciabilidade à autodefesa

---

<sup>34</sup> BERLIN. *Quatro ensaios sobre a liberdade*, p. 136.

<sup>35</sup> BERLIN. *Quatro ensaios sobre a liberdade*, p. 142.

<sup>36</sup> KANT. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*, p. 15.

<sup>37</sup> Cf. OLIVEIRA. *Tractatus ethico-politicus: genealogia do ethos moderno*, p. 63.

enquanto um direito fundamental ao qual ninguém – nem mesmo o Leviatã – pode cercear. Não é à toa a tese de Hobbes que o fim da obediência ao soberano é a proteção<sup>38</sup>, de modo que, sem esta proteção, o súdito está legitimado a desobedecer; **(ii)** a aproximação da autonomia kantiana de um modelo liberal-democrático contemporâneo é, sem sombra de dúvidas, uma hipótese interessante, todavia a equiparação de características e traços fundamentais entre um e outro demanda uma análise rigorosa dos desdobramentos da autonomia e da sua vinculação ao conceito de uso público da razão como uma estratégia a fim de aproximá-lo daquilo que se convencionou chamar de deliberação público-democrática.

Enfim, o que interessa deixar claro aqui neste tópico é que a efetividade da liberdade mediante a moralidade é um passo interessante para uma teoria da justiça pensada para além de um enquadramento puramente metafísico. O desdobramento da liberdade em *positiva* enquanto autonomia e *negativa* como independência das determinações das inclinações sensíveis (*liberdade ética*) e como ausência de impedimentos externos (*liberdade jurídica*), confere um *status* mais deflacionário à racionalidade prática kantiana. Sem tais incidências e imersões éticas e jurídicas, a concepção kantiana de justiça seria refém de uma normatividade inatista e fortemente metafísica.

O modelo moral-constitutivista de justiça dá um passo evolutivo em relação ao modelo metafísico, mas ainda carece de uma inflexão institucional e política. O seu potencial social ainda está ancorado numa *intersubjetividade desinstitucionalizada* que é fruto de uma reflexividade. A partir, sobretudo, do jurídico, a liberdade mediante o estabelecimento do Estado de direito assume uma feição institucional e política imprescindível para se pensar a viabilidade de uma justiça que supere as limitações do modelo metafísico-transcendental e do modelo moral-constitutivista. Portanto, esse processo de desdobramento do conceito de liberdade motivado por um conceito de justiça abrangente, implica repensar que em Kant a liberdade como a pedra normativa da justiça

---

<sup>38</sup> “Entende-se que a obrigação dos súditos para com o soberano dura enquanto, e apenas enquanto, dura também o poder mediante o qual ele é capaz de proteger. Porque o direito que por natureza os homens têm de se defenderem a si mesmos, quando ninguém mais os pode proteger, não pode ser abandonado através de pacto algum. [...]. A finalidade da obediência é a proteção, e seja onde for que um homem a veja, quer na sua própria espada quer na de um outro, a natureza quer que a ela obedeça e se esforce por conservá-la”. HOBBS. *Leviatã* ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil, p. 188-189.

*par excellence* pode ser conjecturada mediante quatro pontos distintos: como liberdade inata ou metafísico-transcendental (*Freiheit als Idee*), como liberdade ética (*Freiheit als Autonomie*), como liberdade jurídica (*Freiheit als Recht*), e como liberdade política (*Freiheit als Politik*) em termos de opinião pública (*Freiheit als öffentliche Meinung*). O passo evolutivo a seguir consiste em problematizar a justiça kantiana a partir de um modelo vinculado ao *publicum*.

### **1.3 – O modelo público-socionormativo de justiça**

O modelo público-socionormativo proposto por esta tese como o ápice do processo evolutivo da concepção kantiana de justiça pressupõe que a liberdade não tenha apenas uma conotação metafísica enquanto direito inato ou uma conotação moral enquanto um procedimento reflexivo mesmo que aberto à validação de normas para a comunidade na qual o agente moral se insere. A sua base normativa se institui através do estabelecimento de uma *conditio iuris* que oferece legitimidade ao uso público da razão mediante uma constituição republicana triplamente fundamentada na liberdade (*Freiheit*), na igualdade (*Gleichheit*) e na independência civil burguesa (*bürgerlichen Selbständigkeit*).

O terceiro fundamento do republicanismo kantiano é alvo de críticas, pois se utiliza de elementos empíricos concernentes a critérios econômicos de manutenção da vida, o que exclui aqueles indivíduos que não têm condições efetivas de subsistência. Mas os problemas em torno dos critérios para a independência civil serão tratados de um modo mais detalhado num tópico final desta tese por ocasião de uma investigação acerca do conceito de cidadania. Por ora, basta exaltar o republicanismo como o primeiro pilar de sustentação de uma concepção pública de justiça, sobretudo, no que diz respeito ao seu caráter deliberativo, pois com o republicanismo a justiça kantiana ganha um embasamento normativo que ultrapassa os limites da liberdade inata (modelo metafísico) e da reflexividade moral (modelo construtivista). “Toda verdadeira república é e não pode ser outra coisa senão um sistema representativo do povo, para em seu nome e pela união de todos os cidadãos cuidar dos direitos do povo, por intermédio de seus delegados

(deputados)”<sup>39</sup>. Isso implicará que a noção de justo e injusto deverá passar pelo crivo da esfera pública.

Parece bem acertada a tese de Tugendhat – corroborando essa ideia de uma concepção evolutiva de justiça em Kant – quando afirma que “[...] a moral no sentido kantiano leva por si mesma a ter de ser compreendida como uma moral de direitos [...]; esta compreensão exige, por sua vez, a existência de um Estado forte (e eventualmente de uma comunidade de Estados fortes)”<sup>40</sup>. Isso implica a implementação de uma política tanto em nível nacional quanto internacional e, com isso, a justiça obtém um *embasamento institucional*. Em outros termos, isso caracteriza um movimento no qual a razão sai de sua autorreferencialidade e, paulatinamente, torna-se imersa em questões concernentes à vida social dos indivíduos pensados agora como cidadãos, ou seja, como atores que decidem os rumos e o destino de sua vida pública. Um exemplo dessa deliberação está explícito em *Der Streit der Fakultäten* quando Kant tece uma distinção entre um Estado comandado por um monarca com poder absoluto e um monarca com poder limitado:

Que é um monarca absoluto? – É aquele a cuja ordem, quando diz ‘deve haver guerra’, logo a guerra tem lugar. – Que é, pelo contrário, um monarca de poder limitado? Aquele que antes deve consultar o povo se deve ou não haver guerra; e se o povo diz: ‘não é necessária a guerra’, então a guerra não ocorre<sup>41</sup>.

Num Estado em que a justiça pública não é assegurada por uma constituição republicana, a guerra e outras atrocidades são fáceis de acontecer devido à ausência de legitimidade da razão pública, o que significa dizer que a decisão sobre o justo e o injusto é uma tarefa baseada nas prerrogativas arbitrárias de um soberano, algo que culminará num mero *decisionismo*. Como bem expressa Kant em *Zum ewigen Frieden*, num Estado não-republicano, a guerra é a coisa mais fácil do mundo porque o chefe de Estado, não sendo membro do Estado, mas seu proprietário, decide a guerra unilateralmente sem a participação dos cidadãos como uma espécie de jogo, pois ele “[...] não tem o mínimo prejuízo por causa da guerra à sua mesa, à sua caçada, a seus castelos de campo, festas da

---

<sup>39</sup> KANT. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*, p. 161.

<sup>40</sup> TUGENDHAT. *Lições sobre ética*, p. 364.

<sup>41</sup> KANT. *O conflito das faculdades*, p. 108.

corde etc”<sup>42</sup>. Contra esse decisionismo arbitrário previsto como uma anulação do poder de deliberação pública dos cidadãos e também como uma forma agressiva aos seus direitos inalienáveis, questiona Kant:

Que direito tem o Estado em relação a seus próprios súditos de usá-los para a guerra contra outros Estados, de assim gastar ou pôr em risco seus bens e mesmo sua vida, de tal maneira que não depende do juízo dos súditos se querem ou não ir para a guerra, mas que o comando supremo do soberano pode mandá-los para lá?<sup>43</sup>

Kant defende a tese que o Estado não é um patrimônio manipulado por um soberano, pois isso tornaria a coisa pública uma presa fácil do despotismo e os cidadãos seriam aliados do processo político deliberativo. Na contramão da personificação do Estado, ele propõe que a constituição seja republicana e, desta forma, seja o remédio contra as patologias do autoritarismo. O âmago do direito público deve ser uma lei autocrática de um modo que o soberano não pode subjugar seus cidadãos através de fardos legais que estes não venham a subscrever e a endossar: “o que um povo não pode decidir a seu respeito, também não o pode o legislador em relação ao povo”<sup>44</sup>. Na concepção de Habermas, o republicanismo constitui uma forma de governo central para a consolidação dos processos democráticos deliberativos porque “na visão republicana, a formação política da opinião e da vontade das pessoas privadas constitui o *medium*, através do qual a sociedade se constitui como um todo estruturado politicamente. A sociedade é por si mesma sociedade política – *societas civilis*”<sup>45</sup>.

O republicanismo tem, destarte, a incumbência normativa de impossibilitar que o Estado se torne uma ferramenta na mão de um governante totalitário que cerceie a liberdade de expressão dos cidadãos. A questão central que diz respeito à justiça enquanto um modelo público-socionormativo volta-se para a articulação entre liberdade, poder e lei. Em *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, Kant expressa que a liberdade e a lei sem poder é uma *anarquia*; a lei e o poder sem liberdade é um *despotismo*; o poder

---

<sup>42</sup> KANT. *À paz perpétua*, p. 27. Para uma análise mais detalhada sobre o tema das relações internacionais em Kant, especificamente, sobre o seu projeto *Zum ewigen Frieden* e suas bases de sustentação, o leitor poderá acessar ao livro de minha autoria “A teoria kantiana das relações internacionais: Pressupostos morais, jurídicos e políticos”, publicado pela Editora Fi. <http://www.editorafi.org/#!jozivanguedes/clgk>

<sup>43</sup> KANT. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*, p. 165.

<sup>44</sup> KANT. *Sobre a expressão corrente*: Isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática, p. 91.

<sup>45</sup> HABERMAS. *Direito e democracia*: entre facticidade e validade, V.2, p. 20.

sem lei e liberdade é uma *barbárie*; apenas o republicanismo é capaz de superar o despotismo, a anarquia e a barbárie na medida em que é capaz de se transformar numa forma de governo (*forma regiminis*) que unifica liberdade, lei e poder<sup>46</sup>. O seu potencial de unificação advém da sua concordância com o espírito do contrato originário (*anima pacti originarii*) que pressupõe a liberdade de todos como membro de uma sociedade enquanto *homens*, a dependência de todos a uma legislação comum enquanto *súditos*, e a igualdade de todos os membros do Estado como *cidadãos* que aderiram a um contrato.

O republicanismo kantiano se apresenta, neste sentido, como o *governo das leis* ancorado numa legitimidade contratual que contém os princípios fundamentais e norteadores da vida pública. A constituição política é o que há de mais forte dentro de um Estado que busca evitar o despotismo. Isto é, não se obedece a uma pessoa, mas à lei tornada legítima mediante o engajamento dos cidadãos no que concerne à instituição de um Estado civil. Como destaca Santillán, “Hobbes exige a obediência absoluta ao mandado do príncipe; Kant exige o apego irrestrito à lei”<sup>47</sup>. Vale ressaltar ainda que o referido apego à lei não significa um legalismo em sentido positivista, já que a lei tem um ancoramento metafísico-transcendental embasado no direito inato à liberdade e numa normatividade moral centrada na autonomia. Somando-se a isso, há a dimensão pública da justiça que demanda uma acareação das leis que se pretendem justas mediante o princípio da publicidade.

Outro ponto a destacar é que a obediência à lei legitimada publicamente ao invés da obediência a uma pessoa natural, constitui o cerne da crítica de Kant à nobreza hereditária. O poder de um governante não pode provir da nobreza de sangue, mas da legitimidade e da nobreza políticas artificialmente consubstanciadas no contrato. Há, portanto, uma meritocracia que se sobrepõe às prerrogativas apolíticas da hereditariedade. “Ora, uma nobreza *hereditária* é uma posição que precede ao mérito, não deixando sequer esperar a promoção pelo mérito, portanto uma quimera sem nenhuma realidade. Pois, se

---

<sup>46</sup> KANT. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, n. 330, p. 224. Em nível de governabilidade, o republicanismo também é concebido como uma forma de governo vantajosa porque ele consiste no “princípio da separação do poder executivo (o governo) do legislativo”, o que impede que o soberano absorva totalitariamente para si todas as funções tornando-se ao mesmo tempo legislador, executor e juiz. KANT. *À paz perpétua*, p. 24.

<sup>47</sup> “Hobbes exige la obediencia absoluta al mandado del príncipe; Kant reclama el apego irrestricto a la ley”. (Tradução nossa). SANTILLÁN. *Locke y Kant: Ensayos de filosofía política*, p. 77.

o antepassado teve mérito, certamente não o pôde transmitir a seus descendentes”<sup>48</sup>. Kant concebe a nobreza hereditária como uma “anomalia” de tendência feudal onde as funções eram transmitidas por nascimento. Como uma nobreza hereditária não advém do mérito e é contrário ao direito, Kant é a favor que o Estado moderno corrija “esse erro por ele cometido” em séculos anteriores através do não estabelecimento de novas nobrezas, de modo que cheguem a seu fim. O século de Kant pretende que a única divisão dentro do Estado seja entre o soberano e o povo, excluindo a nobreza dessa nova ordem. Como frisa Kersting, “Kant foi um crítico do sistema da transmissão hereditária de privilégios e um adepto da meritocracia burguesa”<sup>49</sup>. Entretanto, há uma ressalva a se fazer à colocação de Kersting: é perigoso e até mesmo anacrônico taxar Kant de adepto da “meritocracia burguesa”, porque o conceito de “burguesia” ainda não estava suficientemente posto e amadurecido em Kant. Isso é um processo gradativo que começa de um modo bem diagnosticado apenas no século XIX com K. Marx.

O republicanismo aqui tomado como uma base precípua de uma concepção pública de justiça aponta para a ideia de contrato originário (*ursprüngliche Vertrag*), que é a lei fundamental (*Grundgesetz*) proveniente da vontade geral (unida) do povo. Iring Fetscher reportando-se à atualidade da filosofia política de Kant escreve que o contrato kantiano não é um fato histórico, mas uma ideia da razão<sup>50</sup>. Um contrato empírico tem sua validade imediata, histórica, portanto serve a um determinado contexto. O “originário” refere-se, portanto, aos princípios fundamentais da liberdade, igualdade e de todo um conjunto de valores decorrentes. São princípios *a priori* que fornecem os embasamentos para contratos históricos. Subsiste aí a ideia que o transcendental (noumênico – *als ob / como se*) orienta normativamente o empírico (fenomênico). O próprio Kant em *Über den Gemeinspruch* é explícito quanto à essa transcendentalidade do contrato quando afirma que este não é empírico, mas uma “simples ideia da razão” que tem sua efetividade histórica quando obriga o legislador a fornecer leis “[...] como se

---

<sup>48</sup> KANT. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*, p. 147.

<sup>49</sup> KERSTING. *Kant e a justiça social*, p. 136.

<sup>50</sup> „Der ‚ursprüngliche Vertrag‘, den Kant sich ganz ähnlich wie Rousseau als einen Vertrag aller mit allen zugunsten der vereinigten Gesamtheit vorstellt, ist kein historisches Faktum, sondern lediglich eine ‚Idee der Vernunft‘. (Tradução nossa). FETSCHER, Iring. „Zur Aktualität der politischen Philosophie Kants“, p. 293. De acordo com Ricardo Terra, “a palavra ‘originário’ não designa o começo histórico, a origem empírica, mas a dimensão racional, *a priori*, do contrato”. TERRA. *A política tensa: Ideia e realidade na filosofia da história de Kant*, p. 38.

elas *pudessem* emanar da vontade coletiva de um povo inteiro [...]. É esta, com efeito, a pedra de toque da legitimidade de toda a lei pública”<sup>51</sup>.

É interessante a interpretação de Kersting acerca dessa tese de Kant do contrato como sendo a “pedra de legitimidade de toda lei pública”. No seu prisma, o contrato originário constitui um *princípio de justiça pública* que serve como métrica para averiguar a legitimidade das leis positivas.

Assim como o imperativo categórico permite, como princípio moral, a avaliação da conformidade das máximas às leis morais, da mesma forma o contrato originário, como princípio de justiça pública, serve para medir a justiça das leis positivas. [...] O legislador deve examinar se cada cidadão poderia subscrever-se à lei em questão. Uma lei não será aceitável a todos se a limitação da liberdade que a torna possível não for universalmente plausível<sup>52</sup>.

O contrato confere, neste sentido, uma justificação pública ao Estado de direito: violar a constituição política implica solapar as bases de legitimidade que sustentam a esfera pública como um todo, a saber, o Estado, os cidadãos e todas as dinâmicas que contribuem para a estabilidade institucional, estabilidade esta demandada como uma espécie de profilaxia necessária para superar as patologias do estado de natureza. Como bem salienta J. Murphy:

Conforme Kant vê o estado de natureza, ele é caracterizado por certas patologias. Em primeiro lugar, não há nenhuma maneira justa de garantir um direito natural que nós temos – a liberdade. Em segundo lugar, não há nenhuma maneira de adquirir legitimamente outros direitos e poderes. E assim o governo, com a sua norma jurídica, deve ser visto como uma cura para estas patologias sociais<sup>53</sup>.

O estado de natureza é depreendido por Kant como uma condição potencial de conflitos (*Kriegszustand*) na qual os indivíduos vivem sob a ameaça constante da eclosão de hostilidades<sup>54</sup>. Dentro da concepção antropológica de Kant, isso é uma situação extremamente normal porque os indivíduos vivem sob a tensão da insociável

---

<sup>51</sup> KANT. *Sobre a expressão corrente*: Isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática, p. 83.

<sup>52</sup> KERSTING. “Política, liberdade e ordem: A filosofia política de Kant”, p. 426.

<sup>53</sup> As Kant views the state of nature, it is characterized by certain pathologies. In the first place, there is no fair way to guarantee that one natural right we have – freedom. In the second place, there is no way to legitimately acquire other rights and powers. And so government, with its Rule of Law, is to be viewed as a cure for these social pathologies. (Tradução nossa). MURPHY. *Kant: The Philosophy of Right*, p. 107.

<sup>54</sup> Cf. KANT. *À paz perpétua*, p. 29.

sociabilidade; é algo constitutivo do ser humano. Do ponto de vista jurídico, isso é profundamente problemático porque inexistente uma justiça pública para oferecer legitimidade às relações; há apenas uma justiça privada na qual cada um determina arbitrariamente o que é justo e injusto, o que pode naturalmente gerar práticas endógenas de autofavorecimento. Reside aí, portanto, o perigo da parcialidade e da tendenciosidade, algo que incomoda os teóricos da filosofia do direito e da filosofia política ao longo de séculos, sejam eles contratualistas ou não. Só para citar alguns exemplos, Aristóteles defendia que o grande problema da justiça era o da parcialidade porque “[...] na maior parte dos casos os homens são maus juízes quando os seus próprios interesses estão em causa”<sup>55</sup>; Locke entendia que o problema fundamental do estado de natureza consistia na parcialidade de cada um ser juiz em causa própria, um ato a partir do qual poderia originar a vingança e, conseqüentemente, a desordem. O Estado civil seria, portanto, o “remédio adequado para as inconveniências do estado de natureza”<sup>56</sup>.

Para Kant, do ponto de vista público, o estado de natureza é profundamente deficitário porque é destituído de justiça (*status iustitia vacuus*). Ele consiste numa condição de ilegalidade (*Zustand der Rechtlosigkeit*) na qual, quando surgiam as controvérsias (*ius controversum*), “não se encontrava um juiz competente para proferir judicialmente a sentença”<sup>57</sup>. Não se trata de uma antítese entre o estado de natureza (*status naturalis*) e estado social (*status socialis*) como interpretara equivocadamente o historiador e jurista alemão, contemporâneo de Kant, Gottfried Achenwall (1719-1772), pois o que há no estado de natureza é apenas a ausência de uma justiça em nível público e não a ausência de uma condição social. E a ausência de juridificação não significa uma oposição entre estado de natureza e Estado civil, pois como o próprio Kant expressa, “se não existisse no estado de natureza nem sequer *provisoriamente* um meu e teu externo, também não existiriam deveres de direito em vista dele, e assim também não existira nenhuma ordem de sair daquele estado de natureza”<sup>58</sup>. Bobbio tem uma interpretação muito interessante acerca desta interconexão entre o natural e o civil:

---

<sup>55</sup> ARISTÓTELES. *Política*, 1280a15, p. 217.

<sup>56</sup> LOCKE. *Dois tratados sobre o governo*, § 13, p. 391.

<sup>57</sup> KANT. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*, p. 127.

<sup>58</sup> KANT. *Princípios fundamentais da doutrina do direito*, p. 127.

O direito privado, segundo Kant, não deve desaparecer no direito público, mas deve usufruir de garantias que não pode ter no estado de natureza. O estado civil nasce não para anular o direito natural, mas para possibilitar seu exercício através da coação. O direito estatal e o natural não estão numa relação de antítese, mas de integração<sup>59</sup>.

De todo modo, a ausência de juridicidade pública para determinar o que é justo e injusto no estado de natureza, produz a instabilidade social mediante a violência e a provisoriedade da posse. No que diz respeito a esta última, Kant é categórico ao afirmar que “tão somente numa constituição civil pode algo ser adquirido peremptoriamente, enquanto no estado de natureza apenas provisoriamente”<sup>60</sup>. O estado de natureza garante apenas a posse física (*possessio phaenomenon / apprehensio physica*) que é a condição subjetiva de qualquer uso possível, fundada na posse comum e originária da terra; apenas o Estado civil garante a transformação da posse provisória em propriedade definitiva ou “posse inteligível” (*possessio noumenon*).

Isso robustece a corrente interpretativa que defende a tese que a razão de ser do Estado civil em Kant é a superação da provisoriedade da propriedade no estado de natureza. Ou seja, o Estado surge para resolver um problema vinculado à propriedade. Tal linha de pensamento encontra-se explícita, por exemplo, na interpretação de Klaus Steigleder quando afirma que “a tese de Kant é que os homens no estado de natureza não podem determinar definitivamente o que é o meu e o teu externo. O argumento para a necessidade do Estado não está na referência à repreensão da maldade dos homens”<sup>61</sup>.

Entretanto, há uma outra linha interpretativa que busca na violência a razão de ser do Estado. Sua função consistiria em superar o mal relativo do antagonismo da insociável sociabilidade. De acordo com Eric Weil, em Kant, “[...] a violência e a força bruta produzem o Estado, cujo único propósito é, no entanto, assegurar a cada um o gozo de seus bens e sua liberdade”<sup>62</sup>. Não é preciso, entretanto, tomar partido por uma linha

---

<sup>59</sup> BOBBIO. *Direito e Estado no pensamento de Immanuel Kant*, p. 120.

<sup>60</sup> KANT. *Princípios fundamentais da doutrina do direito*, p. 72.

<sup>61</sup> „Kants These ist, dass die Menschen im Naturzustand [...] ihr äusseres Mein und Dein nicht definitiv bestimmen können [...]. Das Argument für die Notwendigkeit des Staates nicht auf dem Verweis auf die Schlechtigkeit der Menschen [...].“ (Tradução nossa). STEIGLEDER. *Kants Moralphilosophie: die Selbstzüglichkeit reiner praktischer Vernunft*, p. 199.

<sup>62</sup> « [...] la violence et la force brute produisent l’État, dont le seul but est pourtant de garantir à chacun la jouissance de ses biens et sa liberté; » (Tradução nossa). WEIL. *La philosophie politique de Kant*, p. 11.

interpretativa ou outra de um modo antagônico, mas é possível defender que ambos os problemas estão interligados: a violência no estado de natureza produz a insegurança da posse; a insegurança jurídica acerca da posse gera, por sua vez, a violência. De fato, seria uma interpretação burguesa e neoliberal reducionista pensar a função do Estado como sendo a de *exclusivamente* garantir a preemtoriedade da propriedade. Também seria hobbesianamente restritivo tomar o Estado como um combatente da violência. Em Kant, a função do Estado passa pela proteção da propriedade, inibição da violência, promoção da paz, harmonização dos arbítrios, garantia da liberdade de expressão e do uso público da razão, o que implica dizer que sua função é ampla e não se restringe apenas a um fator.

Como uma forma de superar as patologias e instabilidades do estado de natureza, a razão impõe-se deontologicamente aos homens a fim de que estes adentrem a uma condição civil pública mediada pela coerção do direito. “Ora, a razão moral-prática pronuncia em nós seu *veto* irrecusável: não deve haver guerra; nem aquela entre mim e você no estado de natureza, nem aquela entre nós como Estados”<sup>63</sup>. Ou seja, a instituição do Estado de direito em última instância deve pacificar as relações internas e externas, pois a fundação da paz universal e permanente constitui para Kant o fim terminal (*Endzweck*) da doutrina do direito nos limites da simples razão. Isso implica a tese que a paz é o sumo bem político.

Em *Idee*, há uma passagem interessante na qual Kant de modo metafórico, porém categórico, refere-se aos benefícios da adesão à condição civil pública mediada juridicamente por leis externas e coercitivas. Sua tese é que o isolamento social no estado de natureza produz o desajustamento da liberdade, enquanto que o engajamento no Estado civil conduz ao uso exitoso da liberdade.

Apenas sob um tal cerco, como é a união civil, as mesmas inclinações produzem o melhor efeito: assim como as árvores no bosque, procurando roubar umas às outras o ar e o sol, impelem-se a buscá-los acima de si, e desse modo obtêm crescimento belo e apumado, as que, ao contrário, isoladas e em liberdade, lançam os galhos a seu bel-prazer, crescem mutiladas, sinuosas e encurvadas<sup>64</sup>.

---

<sup>63</sup> KANT. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*, p. 176.

<sup>64</sup> KANT. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p. 15.

Com a transição do estado de natureza para o Estado civil, a justiça deixa de ser algo meramente privativo, determinada pelo arbítrio de um indivíduo, e torna-se eminentemente pública mediante a instituição de um contrato implementado na constituição política. Há uma reorientação do problema da parcialidade: “deve-se sair do estado de natureza, no qual cada um segue sua própria cabeça, e unir-se com todos os outros [...] com o intuito de se submeter a uma coação externa e legal pública”<sup>65</sup>. A partir daí, o Estado terá uma função precípua no que concerne à harmonização e à coexistência dos arbítrios. Os indivíduos podem realizar seus objetivos particulares desde que não violem a liberdade dos demais. Trata-se de uma liberdade mediada juridicamente, onde o direito é concebido como “o conjunto das condições sob as quais o arbítrio de um pode ser reunido com o arbítrio do outro segundo uma lei universal de liberdade”<sup>66</sup>.

Dentro desse novo enquadramento normativo, a justiça é pensada em termos de uma justiça pública, de modo que “é *justa* toda ação segundo a qual ou segundo cuja a máxima a liberdade do arbítrio de cada um pode coexistir com a liberdade de qualquer um segundo uma lei universal etc”<sup>67</sup>. Por consequência, tudo o que é injusto constitui um impedimento da liberdade, sendo necessária uma coerção jurídica para desfazer a injustiça. Ou seja, uma coerção só é legítima se tem a função de garantir a liberdade ao invés de cerceá-la. Como bem explica Marcuse, “da mesma forma que a coerção ‘legítima’ só é possível com base na liberdade, a liberdade ‘legítima’ exige por si mesma a coerção para que possa existir”<sup>68</sup>.

---

<sup>65</sup> KANT. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*, p. 126. No parecer de A. Rosen, a sociedade civil é o remédio para a deficiência estrutural do estado de natureza, que por si só é capaz de fornecer um conjunto de arranjos institucionais, especificamente, um sistema jurídico capaz de proteger de modo imparcial direitos e liberdades individuais. A sociedade política é, portanto, uma *conditio sine qua non* da justiça. “The remedy for this structural deficiency is civil society, which alone can provide a set of institutional arrangements, namely, a legal system, capable of impartially protecting individual rights and liberties. Political society is thus a sine qua non of justice” (Tradução nossa). ROSEN. *Kant’s theory of justice*, p. 10. Interpretação semelhante encontra-se em Thomas Pogge quando afirma: “Como a exigência suprema da justiça, Kant postula que os seres racionais-sensitivos não devem viver em um estado de natureza, mas em um estado jurídico ou regido por leis”. “As the supreme requirement of justice Kant postulates that rational-sensuous beings should live not in a state of nature, but in a juridical or law-governed state”. (Tradução nossa). POGGE. “Kant’s Theory of Justice”, p. 86.

<sup>66</sup> KANT. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*, p. 34.

<sup>67</sup> KANT. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*, p. 35.

<sup>68</sup> MARCUSE. *Ideias sobre uma teoria crítica da sociedade*, p. 96.

Diferentemente do estado de natureza, no Estado civil os indivíduos criam laços políticos para além da possibilidade de qualquer atomização, pois suas ações ganham uma conotação pública: a ação de um sempre estará implicada na ação de outrem, no sentido que as liberdades devem ser reciprocamente respeitadas. Isso demonstra que a filosofia do direito de Kant tem uma preocupação fundamentalmente intersubjetiva ao invés de simplesmente servir como paládio de direitos individuais. No parecer de G. Simmel, que inclusive fez seu doutoramento de filosofia sobre a natureza da matéria segundo a monadologia de Kant, a teoria kantiana do direito tem uma conotação fortemente democrática que favorece a sociabilidade dos indivíduos na medida em que tem como foco central a estipulação de normas de convivência.

Kant estabeleceu como princípio do direito que cada qual deveria ter sua medida de liberdade na coexistência com a liberdade do outro. Quando nos atemos ao impulso sociável como fonte ou também como substância da sociabilidade, vemos que o princípio segundo o qual ela se constitui é: cada qual deve satisfazer esse impulso à medida que for compatível com a satisfação do mesmo impulso nos outros. [...]: cada indivíduo deve *garantir* ao outro aquele máximo de valores sociáveis (alegria, liberação, vivacidade) compatível com o máximo de valores *recebidos* por esse indivíduo. Assim como a lei kantiana é inteiramente democrática, esse princípio também mostra a estrutura democrática de toda a sociabilidade<sup>69</sup>.

Obviamente que a atribuição “democrática” ao perfil jurídico da filosofia kantiana usada por G. Simmel, é num sentido de valores democráticos contemporâneos. No entanto, isso não pode ser extemporaneamente interpretado, pois o contexto de Kant era ainda de um ínterim entre o *Ancien Régime* e o *despotismo esclarecido*, portanto, um *ethos social* com um pé na monarquia absolutista e outro no Iluminismo; a democracia não tinha no século XVIII os desdobramentos que teve, sobretudo, a partir da segunda metade do século XX. Havia apenas um processo democrático embrionário. Mesmo Kant tendo oferecido muitos embasamentos para a legitimidade da democracia contemporânea como, por exemplo, liberdade de expressão, publicidade, opinião pública, Estado de direito, ele entendia a democracia de seu tempo como uma forma de soberania (*forma imperii*) despótica porque ela “[...] funda um poder executivo onde todos decidem sobre e, no caso extremo, também contra um (aquele que, portanto, não consente) [...]”<sup>70</sup>. A democracia na sua visão consistia na ditadura de uma maioria sobre uma minoria. A partir disso, ele opta por uma monarquia parlamentar porque ela mantém o soberano, porém

---

<sup>69</sup> SIMMEL. *Questões fundamentais da Sociologia: Indivíduo e sociedade*, p. 68-69.

<sup>70</sup> KANT. *À paz perpétua*, p. 28.

com limitações advindas das normas fundamentais e invioláveis de justiça inseridas na constituição e, em sentido mais pragmático de governança, possibilita um menor número de dirigentes e uma maior representatividade. Ela se aproxima ao máximo do princípio do republicanismo. Entretanto, Kant era ciente do *gap* entre as representatividades políticas ideais (normativas) e as empíricas (fáticas). Em *Der Streit der Fakultäten*, desconfia que a monarquia parlamentar da Inglaterra seria apenas uma farsa e um mero subterfúgio porque as deliberações na verdade não seriam protagonizadas pelos cidadãos, mas *secretamente* pelo monarca absoluto. Havia, desta forma, uma manipulação dos processos políticos decisórios.

Postas as bases fundamentais de uma concepção pública de justiça que se desdobra dentro de um Estado de direito de matriz republicana, esta tese quer agora deflacionar mais a sua análise na direção da possibilidade mínima de uma justiça social em Kant. Para isso, reportar-se-á a duas contribuições fulcrais: um artigo de W. Kersting sobre “Kant e o problema da justiça social” (2003), e a um livro de Philip Rossi intitulado *The social authority of reason* (2005).

Kersting defende a tese que é plausível buscar no direito kantiano elementos normativos que endossem a necessidade jurídica de um Estado de bem-estar social. “Com o ingresso no *status civilis*, a garantia da existência dos despossuídos não mais fica entregue ao ocasionalismo da caridade privada, mas é transformada em dever indireto da coletividade, que se torna responsável por uma ‘previdência necessária à sua existência’”<sup>71</sup>. É como se um dever de assistência baseado na dimensão ética da escolha subjetiva e, portanto, caritativa de ajudar a outrem, agora no Estado ganhasse um sentido jurídico que impusesse aos cidadãos uma ação social em favor daqueles mais necessitados como uma forma de reparar as desigualdades sociais.

Na *Doutrina do Direito* (§ 49, C), Kant defende explicitamente que o comandante supremo do Estado tem um dever *indireto* de tributar o povo tendo em vista a preservação deste mesmo povo, de um modo que tais tributos sejam revertidos para a manutenção de asilos, orfanatos, instituições eclesiais de caridade, etc. É necessário, neste sentido, que o Estado forme uma previdência social oriunda de tributações legitimadas

---

<sup>71</sup> KERSTING. *Kant e o problema da justiça social*, p. 126. Tal artigo também se encontra publicado como capítulo num livro que Kersting escreveu sobre *Universalismo e Direitos Humanos* pela EDIPUCRS.

constitucionalmente. A previdência não pode ser feita a partir de contribuições voluntárias, mas mediante a coerção do Estado.

O governo tem, portanto, por razões públicas, o direito de obrigar os abastados a fornecer os meios para a preservação daqueles que não o são, mesmo em termos das necessidades naturais mais elementares; porque sua existência é ao mesmo tempo um ato de submissão à proteção e ao cuidado da coisa pública, necessário para sua existência, com o qual se comprometeram, no que o Estado funda então seu direito de obrigar os abastados a contribuir o seu para a preservação de seus concidadãos<sup>72</sup>.

O programa de transferência de renda dos mais ricos aos mais pobres objetivando a diminuição dos abismos sociais, pode ser realizado mediante a tributação de propriedades e do comércio, e de outros mecanismos e bens, exceto as loterias que, segundo o filósofo de Königsberg, produz mais pobreza do que estabilidade social. A preocupação fundamental de Kant é com a vulnerabilidade social dos cidadãos, de modo que o fundo previdenciário seja destinado às pessoas e não ao Estado, pois este já é suficientemente rico; este apenas é responsável pela captação e transferência de recursos.

Kant acentua o cuidado para que as instituições de caridade não criem um círculo vicioso que tornem as pessoas necessitadas preguiçosas e totalmente dependentes do assistencialismo social. É preciso oferecer as condições básicas de manutenção e os meios necessários para o desenvolvimento social daqueles mais necessitados ao invés da sua mera dependência. Quanto à conservação e ao cuidado para com as crianças abandonadas, ele deixa claro que o Estado tem um direito de “impor” uma taxa aos solteiros e às solteiras abastadas que seriam os responsáveis pela existência do abandono de crianças. A tarefa dos abastados consiste, sobretudo, em fornecer fundos para a manutenção de orfanatos. Óbvio que Kant é ciente dos conflitos entre a imposição estatal e os direitos individuais a se eximir das tributações. Por isso, ele considera todos esses assuntos casos difíceis (*hard cases*), algo não muito distante das problemáticas atuais em torno da tributação de bens dos mais ricos como uma forma de transferência de recursos básicos aos mais pobres<sup>73</sup>.

O que se pode explicitamente perceber é que a filosofia do direito de Kant tem uma conotação fortemente social. Sua preocupação não é somente a estabilidade jurídica,

---

<sup>72</sup> KANT. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*, p. 143.

<sup>73</sup> KANT. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*, p. 144.

mas também a estabilidade social; há aí uma justiça social mesmo que embrionária. Nesse sentido, é questionável a compreensão de Kersting acerca das intenções kantianas sobre a tributação dos mais ricos, como se tal procedimento fosse realizado somente tendo em vista a estabilidade jurídica do Estado, algo que oblitera explicitamente o potencial social da justiça kantiana. Diz Kersting:

Os interesses de autopreservação do indivíduo somente chamam a atenção da filosofia do direito quando a sua negligência poderia desestabilizar a coletividade e pôr em risco a conservação do direito. Por isso, prestações do Estado de bem-estar social não estão fundamentadas em um direito de subsistência dos indivíduos, mas no direito de subsistência do próprio direito que, por sua vez, é exclusivamente expressão institucional de princípios do direito de liberdade. [...]. A desigualdade socioeconômica somente chama juridicamente a atenção, sob premissas do direito racional kantiano, quando ela é devida ao direito desigual, quando resulta da discriminação e da outorga de privilégios complementares. Mas, enquanto o próprio direito não produz diretamente a desigualdade, as diferentes condições iniciais, naturais e sociais, das profissões dos cidadãos podem suscitar os maiores efeitos inimagináveis de desigualdade<sup>74</sup>.

A interpretação de Kersting, além de não perceber a sutileza da inclinação social da justiça kantiana, apenas incorre numa *juridificação da pretensão social da filosofia do direito de Kant*. Interessa, destarte, deixar claro que uma concepção kantiana de justiça pensada em moldes sociais pressupõe que o direito não seja apenas proteção individual, mas proteção social aos mais necessitados. Não basta formalmente garantir a liberdade e a igualdade legais, mas as condições sociais básicas para que as mesmas sejam desenvolvidas. Portanto, de um lado, Kant não tenciona um igualitarismo radical ou um comunismo forte em que todos devem ter os mesmos bens e riquezas; de outro, não deixa a sociedade a mercê de um sistema desigual tendente a desestabilizar as relações entre os cidadãos. Como meio termo entre o igualitarismo e o liberalismo radicais, sugere mecanismos inerentes ao funcionamento do próprio Estado civil a fim de criar uma estabilidade social que torne cada vez mais robusta a estabilidade jurídica, e uma estabilidade jurídica que não prescindia da estabilidade social, algo que refuta a possibilidade de um desacoplamento abrupto entre o social e o jurídico no interior de uma concepção kantiana de justiça em termos público-socionormativos.

Para finalizar este capítulo, esta tese ora fará menção àquilo que Philip Rossi chama de “autoridade social da razão”, uma proposição conceitual articulada a partir do

---

<sup>74</sup> KERSTING. *Kant e o problema da justiça social*, p. 127.

conceito de “mal radical”<sup>75</sup> e de sua vinculação ao antagonismo da insociável sociabilidade, que Kant desenvolveu em *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793). Para Rossi, Kant apresenta duas instâncias morais através das quais é implementada a autoridade social da razão: uma coercitiva (união civil-jurídica) e uma não-coercitiva (união ética). Sua estratégia consiste em apostar suas fichas na temática em torno da comunidade ética como instanciação do respeito mútuo como chave de superação do mal radical por meio do uso público da razão para as relações sociais e do cosmopolitismo para as relações internacionais, haja vista ambos prescindirem da coerção jurídica para o seu exercício e, *ipso facto*, dependerem de uma adesão ética embasada na convicção e autodeterminação.

O uso público da razão e a perspectiva cosmopolita constituem dinâmicas sociais apropriadas para a comunidade ética em que elas são as duas instâncias da autoridade social da razão exercidas não-coercitivamente. Delimitando-as como elementos da dinâmica social de uma comunidade ética, Kant identificou de modo exitoso a forma na qual os seres humanos exercem a autoridade social da razão a fim de cumprir sua vocação como sendo a articulação entre natureza e liberdade: como um poder não-coercitivo que resulta de uma intenção mutuamente livre e compartilhada na união social<sup>76</sup>.

O caminho tomado por Rossi é aquele da não-juridificação das relações sociais, daí ele falar em união social (ética) ao invés de união civil (jurídica). Tenciona demonstrar que a razão kantiana em termos de racionalidade prática também pode confirmar sua autoridade enquanto ética, isto é, como uma normatividade que não depende da coerção externa de um aparato legal. Sua tese central é que é possível pensar uma justiça no campo da ética mediante aquilo que ele chama de “respeito social”.

---

<sup>75</sup> Kant conceitua mal radical nos seguintes termos: “Esse mal é radical porque corrompe o fundamento de todas as máximas e, enquanto pendor moral, não pode ser extirpado pelas forças humanas”. KANT. *A religião nos limites da simples razão*, p. 41. Convém salientar que o problema do mal radical só pode ser tratado a partir do estabelecimento de uma *comunidade ética* e não mediante o estabelecimento de uma *comunidade jurídica*. Esta última lida com o problema da insociável sociabilidade (mal relativo) a partir da coerção do direito, enquanto que a comunidade ética lida com a questão do mal radical mediante a virtude. “Um Estado jurídico-civil (político) é a relação dos homens entre si, enquanto são regidos em comum por leis de direito de ordem pública (que são todas leis de coerção). Um Estado ético-civil é um estado em que se encontram reunidos sob leis de virtude”. KANT. *A religião nos limites da simples razão*, p. 91.

<sup>76</sup> “The public use of reason and a cosmopolitan perspective constitute appropriate social dynamics for the ethical commonwealth in that they are both instances of the social authority of reason exercised *noncoercively*. In delimiting them as elements of the social dynamics on an ethical commonwealth, Kant has thus successfully identified *the form in which* human beings are to exercise the social authority of reason in order to fulfill their vocation as the juncture of nature and freedom: As a *noncoercive power* that arises from a mutually free and shared intent to social union”. (Tradução nossa). ROSSI. *The social authority of reason: Kant’s critique, radical evil, and the destiny of humankind*, p. 116.

Porque o mal radical consiste na autocorrupção do caráter social da razão humana conforme ele é exercido em nossa liberdade moral, ele só pode ser superado através da disciplina – crítica – que nos permite apresentar a nossa liberdade humana como totalmente social. A comunidade ética sinaliza, portanto, uma articulação mais completa do caráter social do exercício da razão humana de Kant. Nesse conceito, ele exhibe o reconhecimento possibilitado pela crítica que o exercício da nossa liberdade humana está totalmente incorporado nas relações sociais que nós constituímos uns com os outros. Nós, assim, devemos uns aos outros um ‘respeito social’ que torna possível trabalharmos mutuamente na constituição de um mundo que pode ser inclusive compartilhado como um campo para o exercício mútuo de nossa liberdade<sup>77</sup>.

As interações sociais conduzem à necessidade do compartilhamento mútuo de crenças, opiniões, expectativas, cosmovisões, etc., e conseqüentemente ao engajamento numa razão pública. Isso implica que os indivíduos não podem se restringir apenas às suas escolhas privativas, mas devem sair de sua autorreferencialidade e buscar uma plataforma comum de entrosamento e de interrelações. Há, assim, uma abertura para o uso público da razão já no interior de uma comunidade ética.

Engajar-se no uso público da razão é uma tarefa da qual, como membros de uma comunidade ética, não podemos fugir e na qual devemos perseverar. Isso demanda dois ‘fatos’. O primeiro é um ‘fato da natureza’: nós não temos escolha a não ser viver como seres sociais. O segundo é um ‘fato da razão’: diz respeito à nossa liberdade como agentes racionais para definir fins para nós mesmos<sup>78</sup>.

A razão tem por meta a aproximação do indivíduo e do gênero humano do reino da moralidade onde todos coexistem pacificamente. A comunidade ética (*Die ethische Gemeinschaft*), baseada em laços cooperativos e no *respeito social* se interpõe como uma associação virtuosa capaz de auto-organizar-se sem uma imposição jurídica. Por um lado, isso é vantajoso porque mostra que os seres humanos podem viver de um modo minimamente justo e razoável sem uma juridificação das relações; de outro lado, a

---

<sup>77</sup> “Because radical evil consist in the self-corruption of the very social character of human reason as it is exercised in our moral freedom, it can be overcome only through the discipline - critique - that enables us to exhibit our human freedom as fully social. The ethical commonwealth thus signals Kant's most complete articulation of the social character of the exercise of human reason. In this concept, he exhibits the recognition made possible by critique that the exercise of our human freedom is fully embedded in the social relationships we constitute with and for one another. We thus owe one another a ‘social respect’ that makes it possible for us to work with one another in constituting a world that can be inclusively shared as a field for the mutual exercise of our freedom”. (Tradução nossa). ROSSI. *The social authority of reason: Kant's critique, radical evil, and the destiny of humankind*, p. 3.

<sup>78</sup> “Engaging in the public use of reason is a task that as members of an ethical commonwealth we cannot shirk and in which we must persevere. Two ‘facts’ demand it. The first is a ‘fact of nature’: We have no choice but to live as social beings. The second is a ‘fact of reason’: Our freedom as rational agents to set ends for ourselves”. (Tradução nossa). ROSSI. *The social authority of reason: Kant's critique, radical evil, and the destiny of humankind*, p. 13.

desjuridificação das relações sociais sugerida por Rossi, parece recair numa mera idealização, sobretudo, quando se olha para as patologias sociais geradoras de desrespeito e exclusão e percebe-se que os indivíduos ainda não estão devidamente educados para uma harmonização ética, sendo assim necessária a harmonização por meio da coerção jurídica.

De toda maneira, a proposta interpretativa de Rossi enfraquece o deontologismo no sentido que expande o conceito de respeito (*Achtung*) para além do respeito à lei moral: dentro deste paradigma ético de justiça, o respeito se caracteriza como o cuidado para com o outro. O que interessa é deixar claro que a justiça kantiana seja num sentido juridificado, isto é, sob a coerção legal, ou num sentido ético, aponta para a relevância da sociabilidade e da publicidade da razão, algo que constitui no prisma desta tese um avanço significativo perante o modelo metafísico e o modelo moral de justiça. O desafio do capítulo seguinte, consistirá em revisitar a moralidade kantiana a partir de uma releitura intersubjetiva do formalismo que forneça as bases mínimas para uma abertura ou publicidade da razão. Para isso, será proposta a tese de uma moral social mitigada.

## 2 – Esboço de uma moral social mitigada em Kant: uma releitura intersubjetiva do formalismo

O objetivo precípua deste capítulo consiste em demonstrar que a moral kantiana não é simplesmente – como apontam algumas leituras reducionistas – monológica ou solipsista, mas que ela é permeada por elementos intersubjetivos e sociais. Para tal, será necessário visitar duas críticas fundamentais, uma moderna feita por Hegel, e uma outra contemporânea sedimentada na esteira da *Kritische Theorie* empreendida por Honneth.

A crítica de Hegel será reconstruída a partir de três argumentos centrais: o do vão formalismo, o da abrangência e o da tautologia. O argumento do vão formalismo será confrontado mediante as vias da reconsideração do procedimento, do escopo e da imparcialidade normativa, algo que resultará na tese do “igualitarismo moral” como chave interpretativa do deontologismo kantiano. Contra o argumento hegeliano da abrangência, será contra-argumentado que o procedimento do imperativo categórico pressupõe um filtro moral, de modo que só passam pelo seu crivo aquelas máximas tidas como razoáveis. O argumento da mera tautologia será combatido mediante a conjectura que as máximas ao passar pelo IC são elevadas à lei prática e, *ipso facto*, têm seu *status* alterado – deixam de ser *meros princípios subjetivos de ação*.

A crítica de Honneth será retomada a partir de *O direito de liberdade* (2011) onde a liberdade reflexiva – configurada de modo exponencial dentro da teoria kantiana da autonomia – é acusada de recair num monologismo e, conseqüentemente, numa patologia social. Para dialogar com tal crítica esta tese se utilizará dos contra-argumentos de Beate Rössler e sua propositura de uma releitura da autonomia de Kant enquanto uma plataforma normativa embasada em pré-condições sociais a partir do recurso às máximas enquanto princípios forjados a partir das interações intersubjetivas e das cosmovisões dos agentes morais inseridos em seus múltiplos contextos. Para endossar o contra-argumento de Rössler esta pesquisa reportar-se-á à tese de Rainer Forst acerca dos contextos intersubjetivos que dão sustentação ao conceito de autonomia.

Esta releitura intersubjetiva do formalismo kantiano tencionando a propositura de uma moral social mitigada (*schwache Sozialmoral*), tomará como base inicial a proposta rawlsiana de um construtivismo moral kantiano com vistas a uma inflexão social a partir da distinção basilar entre o racional e o razoável.

## 2.1 – Rawls e a inflexão social do construtivismo moral kantiano a partir do argumento da razoabilidade

Nas conferências *John Dewey Lectures* pronunciadas na Columbia University em 1980, Rawls tencionou buscar na concepção kantiana de justiça alguns embasamentos para sua teoria da justiça como equidade (*Justice as Fairness*) a partir daquilo que ele concebeu como o “construtivismo moral kantiano”<sup>79</sup>. O desafio que motivou tal empreendimento foi fundamentalmente normativo, a saber, a justificação de princípios básicos de justiça dentro de sociedades democráticas plurais.

A relação entre o construtivismo moral de Kant e construtivismo político rawlsiano é meramente *analógica*. Como pontua o próprio Rawls, há diferenças básicas entre ambos os modelos, pois a visão moral kantiana ainda é abrangente (*comprehensive*), isto é, tem um papel regulador para tudo na vida, enquanto que a sua visão é delimitadamente política sem metafísica; as concepções de autonomia, pessoa e sociedade em Kant ainda seriam devedoras de um idealismo transcendental, enquanto que a concepção rawlsiana teria um *background* político e, conseqüentemente, voltado para a justificação pública de princípios de justiça perante o fato do pluralismo razoável. O que interessa do construtivismo moral kantiano para Rawls são aqueles pontos que podem endossar uma concepção política de justiça. “[...], a justiça como equidade aceitaria a visão que Kant tem da filosofia como defesa até o seguinte ponto: dadas as condições razoavelmente favoráveis, ela compreende a si mesma como a defesa da possibilidade de um regime democrático e constitucional justo”<sup>80</sup>.

---

<sup>79</sup> De acordo com a leitura de Rawls pode-se definir o construtivismo de Kant em oposição ao intuicionismo racional: para este os conteúdos da ação são dados previamente e cabe às pessoas conhecê-los para praticá-los; para aquele (o construtivismo), os conteúdos da ação não são dados, mas *construídos* a partir de um processo autônomo de escolha por mediação do procedimento do imperativo categórico. “Um dos traços essenciais do construtivismo moral de Kant é que os imperativos categóricos particulares que fornecem o conteúdo dos deveres de justiça e de virtude são vistos como especificados por um procedimento de construção (o procedimento do IC)”. RAWLS. *História da filosofia moral*, p. 272. Em *Political Liberalism* (1993), Rawls afirma que “em contraste com o intuicionismo racional, a autonomia constitutiva diz que a chamada ordem independente de valores não se constitui por si mesma, mas é, antes, constituída pela atividade, real ou ideal, da própria razão prática (humana)”. RAWLS. *O liberalismo político*, p. 145. A *autonomia constitutiva* entende-se aí como a instância da razão prática capaz de construir normas de ação, porém ela não interessa à justiça como equidade no que concerne à sua abrangência, no sentido que vai além do escopo do político.

<sup>80</sup> RAWLS. *O liberalismo político*, p. 147.

Poder-se-ia supor várias versões morais construtivistas ou um outro suporte teórico que viesse a embasar a justiça como equidade, mas para Rawls a versão kantiana é a que melhor fornece embasamento para sua pretensão normativa porque é a mais apta a dissipar a dicotomia moderna entre liberdade (direitos civis – matriz lockeana) e igualdade (direitos políticos – matriz rousseauiana), uma tensão ressignificada por Benjamin Constant num discurso pronunciado no Ateneu Real de Paris em 1819 mediante o comparativo entre a liberdade dos Antigos (política) e liberdade dos Modernos (individualista)<sup>81</sup>. Na compreensão de Rawls,

[...] uma concepção kantiana de justiça busca dissipar o conflito entre as diferentes interpretações da liberdade e da igualdade formulando a seguinte pergunta: Quais seriam os princípios de liberdade e igualdade reconhecidos tradicionalmente [...] a respeito das quais as próprias pessoas morais, sendo livres e iguais, poderiam se pôr de acordo, se fossem equitativamente representadas [...]? Sua concordância – se é que uma concordância é possível – deveria ressaltar os princípios de liberdade e igualdade mais satisfatórios e por esse modo definir os princípios de justiça<sup>82</sup>.

O potencial unificador da concepção kantiana de justiça em torno da polaridade liberdade-igualdade advém de um construtivismo moral configurado a partir de três concepções-modelos que inspiram a justiça como equidade: a concepção de pessoa, o procedimento de construção, e a determinação dos princípios fundamentais de justiça.

O que distingue a versão kantiana do construtivismo é, essencialmente, que ela propõe uma concepção particular de pessoa e que faz disso um elemento de um procedimento razoável de construção cujo o resultado determina o conteúdo dos princípios primeiros de justiça<sup>83</sup>.

Em nível esquemático poder-se-ia configurar a analogia entre as concepções kantiana e rawlsiana de justiça a partir do seguinte quadro:

	Kant	Rawls
Concepção normativa de pessoa	Autônomo, livre e igual	Autônomo, livre, igual cooperativo, capaz de senso de justiça e de crer numa determinada concepção de bem
Procedimento	Imperativo categórico	Posição original

<sup>81</sup> Cf. CONSTANT. *A liberdade dos Antigos comparada à dos Modernos*, p. 77-78.

<sup>82</sup> RAWLS. *Justiça e democracia*, p. 49.

<sup>83</sup> RAWLS. *Justiça e democracia*, p. 47.

Princípios fundamentais de justiça	Liberdade e igualdade	Igual liberdade (igualdade) e diferença <sup>84</sup>
------------------------------------	-----------------------	---

O imperativo categórico e a posição original consistem num procedimento de mediação: em Kant faz a mediação entre o agente moral que tenciona elevar sua máxima à condição de lei prática e a comunidade para a qual legisla; em Rawls faz a mediação entre as partes (um artifício da razão) envoltas a um véu de ignorância na posição original e a sociedade para a qual fornecem os princípios básicos de justiça tendentes a subsidiar a constituição política e o bom funcionamento das instituições objetivando, destarte, a implementação de uma sociedade bem ordenada.

Nesse processo de construção e justificação normativa, a autonomia é tida como um elemento basilar. Rawls distingue nesse construtivismo moral dois tipos de autonomia e racionalidade: por um lado, distingue entre “autonomia racional” que concerne ao estágio meramente *procedimental* no qual a parte na posição original se supõe como livre e igual e, assim, projeta princípios equitativos para indivíduos livres e iguais, e “autonomia completa” que “é aquela dos cidadãos na vida cotidiana, que têm uma certa visão de si próprios, defendendo e aplicando os princípios primeiros de justiça a respeito dos quais se puseram de acordo”<sup>85</sup>; por outro lado, diferencia “racional” de “razoável”, algo encontrado, segundo ele, no próprio Kant, de modo específico, na diferenciação entre imperativo categórico (*razão prática pura*) e imperativo hipotético (*razão prática empírica*).

A distinção entre o razoável e o racional remonta, creio eu, a Kant: é expressa em sua distinção entre o imperativo categórico e o imperativo hipotético em *Foundations* e em outros textos seus. O primeiro representa a razão prática pura, o segundo representa a razão prática empírica. Para os propósitos de uma concepção política de justiça, atribuo ao razoável um sentido mais restrito e associo a ele, primeiro, a disposição de propor e sujeitar-se a termos equitativos

<sup>84</sup> No segundo capítulo de *Theory of Justice* (1971), Rawls propõe dois princípios básicos de justiça sobre os quais as partes concordariam na posição original sob um véu de ignorância: o da igualdade e o da diferença. “Primeiro: cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para as outras. Segundo: as desigualdades sociais e econômicas devem ser ordenadas de tal modo que sejam ao mesmo tempo (a) consideradas como vantajosas para todos dentro dos limites do razoável, e (b) vinculadas a posições e cargos acessíveis a todos”. RAWLS. *Uma teoria da justiça*, p. 64.

<sup>85</sup> RAWLS. *Justiça e democracia*, p. 54.

de cooperação e, segundo, à disposição de reconhecer os limites do juízo e de aceitar suas consequências<sup>86</sup>.

Ou seja, o “racional” pertence à dimensão mais individual e concerne ao desejo do indivíduo em perpetuar sua concepção de bem: ele traça os meios eficazes para atingir fins. É algo similar à racionalidade teleológica ou à racionalidade meio-fim (*Zweckrationalität*) diagnosticada por Max Weber e recepcionada por Habermas em *Technik und Wissenschaft als „Ideologie”* (1968), em *Theorie des kommunikativen Handelns* (1983) e em *Nachmetaphysisches Denken* (1988)<sup>87</sup> na sua distinção entre racionalidade instrumental e racionalidade comunicativa com vistas ao entendimento mútuo e à emancipação. Para além do racional e superando sua delimitação subjetiva, a razoabilidade pertence à dimensão mais intersubjetiva e social e refere-se à reciprocidade e à cooperação. O razoável pressupõe o racional (concepções individuais e particulares de bem), mas também o limita, pois para que a estabilidade social seja devidamente implementada os princípios públicos de justiça devem se sobrepor às diferentes concepções de bem. “O razoável é um elemento da ideia de sociedade como um sistema de cooperação equitativa, e, que seus termos equitativos sejam razoáveis à aceitação de todos, faz parte da ideia de reciprocidade”<sup>88</sup>. O razoável, diferentemente do racional, volta-se para o *publicum*.

Essa predominância do *razoável* e da *autonomia completa* perante o *racional* e a *autonomia racional* caracteriza, no parecer de Rawls, uma marca precípua do construtivismo moral kantiano (e também da própria teoria da justiça rawlsiana), a saber, a prioridade do justo sobre o bem. Trata-se de um liberalismo deontológico que se constitui como uma alternativa ao comunitarismo ético que tem como sua plataforma de sustentação a tese da prioridade do bem sobre o justo. A prioridade do justo sobre o bem traz um benefício para a própria unidade da razão prática, pois unifica suas dimensões

---

<sup>86</sup> RAWLS. *O liberalismo político*, p. 92.

<sup>87</sup> Em *Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsätze*, Habermas faz a seguinte distinção entre agir comunicacional e agir instrumental: “O agir comunicativo distingue-se, pois, do estratégico, uma vez que a coordenação bem-sucedida da ação não está apoiada na racionalidade teleológica dos planos individuais de ação, mas na força racionalmente motivadora de atos de entendimento, portanto, numa racionalidade que se manifesta nas condições requeridas para um acordo obtido comunicativamente”. HABERMAS. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*, p. 72.

<sup>88</sup> RAWLS. *O liberalismo político*, p. 93.

empírica (móviles dos agentes morais) e pura (interesse pela universalização de princípios)<sup>89</sup>.

Em termos do procedimentalismo kantiano, isso significa que os agentes morais não podem construir uma norma tomando por base apenas seus caprichos e móveis individuais na expectativa que estes se façam prevalecer perante a comunidade moral e incorram na violação do critério da universalização normativa implicado no imperativo categórico. Indo além desse monologismo ou egocentrismo normativo, a razoabilidade, isto é, o caráter social e intersubjetivo da construção de normas via procedimento do IC, pressupõe que o agente moral submetta sua máxima (*princípio subjetivo da ação*) ao critério de universalização (*procedimento de construção*) antevendo-se um contexto normativo – um mundo da vida (*eine Lebenswelt*)<sup>90</sup> e uma comunidade moral (*eine moralische Gemeinschaft*) – do qual é componente.

Daí é possível depreender duas sutilezas: (i) não é necessário que o agente moral seja um *expert*, um ser extraordinário ou um intelectual renomado para que sua pretensão normativa seja exitosa, mas tal procedimento construtivista está acessível a todos os indivíduos por mais simples que sejam. Como afirma o próprio Kant na *Grundlegung*,

não preciso pois de perspicácia de muito largo alcance para saber o que hei de fazer para que o meu querer seja moralmente bom. Inexperiente a respeito do curso das coisas do mundo, incapaz de prevenção em face dos acontecimentos que nele se venham a dar, basta que eu pergunte a mim mesmo: - Podes tu querer também que a tua máxima se converta em lei universal?<sup>91</sup>

(ii) O construtivismo pensado pelo ângulo do razoável implica, como supracitado, a superação do egocentrismo e do monologismo normativos, a saber, a pretensão autorreferenciada de impor e fazer perpetuar uma concepção de bem como sendo a melhor (o paradigma ou parâmetro de ação). Fazer prevalecer uma concepção de bem em detrimento de outras concepções implicaria uma cegueira intersubjetiva e contextual, além da corrupção do procedimento formal do critério de universalização e da subversão

---

<sup>89</sup> Cf. RAWLS. *Justiça e democracia*, p. 73.

<sup>90</sup> O termo “*Lebenswelt*” quando usado nesta tese no que se refere a Kant, terá um uso propriamente etimológico denotando a ideia de conexão com o contexto vital do agente moral, portanto, para simbolizar o engajamento. Kant obviamente não propôs uma teoria em torno do *Lebenswelt*; isso foi algo gestado mormente dentro da fenomenologia de Husserl, ressignificado por Alfred Schütz a partir de uma roupagem mais social, e atualmente usado dentro da esteira da Teoria Crítica.

<sup>91</sup> KANT. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 210.

da prioridade do justo perante o bem. Nesse sentido, é possível afirmar que há aí uma moral minimamente social.

Para ser mais exato, poder-se-ia dizer que há no referido arcabouço uma moral social *mitigada* (*schwache Sozialmoral*) porque a construção da norma, apesar de ter uma inclinação e foco social e comunitário, ainda é apreendida a partir de um “eu” e não *fortemente* mediante um consenso comunitário. Mas isso, já implica, sem sombra de dúvidas, uma superação do monologismo ético pensando em sua versão fortemente autorreferenciado. Obviamente que não há ainda uma *Sittlichkeit*, uma moralidade mediada institucionalmente a partir de um ethos social. Ora, para ser rigoroso, nem mesmo o próprio Hegel levou às últimas consequências essa pretensão social da normatividade moral, pois, como frisa Honneth em *Kampf um Anerkennung* (1992) e em *Das Recht der Freiheit* (2011), sobretudo, na *Rechtsphilosophie* (1821), o protagonismo intersubjetivo e social dos cidadãos foi suplantado pelo idealismo e pela recorrência a um espírito absoluto que se interpõe na história – um espírito que no parecer de Feuerbach nada mais é que o espírito defunto da teologia<sup>92</sup> – incorrendo numa obliteração do social pelo metafísico que Honneth cognomina de “modelo substancialista de eticidade”<sup>93</sup>, algo contraproducente ao projeto de uma “eticidade democrática”.

Na apreciação de Rainer Forst, “por meio desse passo de substancialização do espírito objetivo e da mediação completa da subjetividade e objetividade no espírito absoluto, Hegel ‘reprime’ a ideia de uma constituição intersubjetiva, aberta e interminável da ‘consciência universal’”<sup>94</sup>. Em *Sofrimento de indeterminação* (*Leiden an Unbestimmtheit* / 2001), obra que constitui uma tentativa de reatualização da filosofia hegeliana do direito, Honneth é categórico em afirmar que “não se encontra na doutrina do Estado de Hegel o menor vestígio da ideia de uma esfera pública política, da concepção de uma formação democrática da vontade”<sup>95</sup>.

---

<sup>92</sup> Cf. FEUERBACH. *Teses provisórias para a reforma da filosofia*, p. 22.

<sup>93</sup> Cf. HONNETH. *Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*, p. 109.

<sup>94</sup> FORST. *Contextos da justiça: Filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo*, p. 327.

<sup>95</sup> HONNETH. *Sofrimento de indeterminação: Uma reatualização da filosofia do direito de Hegel*, p. 144.

Enfim, o que interessa deixar firmado como base interpretativa neste tópico, é que o razoável enquanto instância orientada para a construção de princípios de justiça pautados na cooperação implica uma abertura e publicidade da razão (*Öffentlichkeit der Vernunft*). O que está em jogo nesse procedimento de construção normativa é a implementação de uma concepção pública de justiça que seja aceitável por todos aqueles agentes morais que estão abertos a compartilhar princípios equitativos e, *ipso facto*, maximamente universalizáveis. Portanto, isso implica que o construtivismo moral de Kant tem uma inflexão social na pior das hipóteses mínima na vida concreta dos indivíduos e da comunidade moral a qual pertencem. Como salienta o próprio Rawls, “o construtivismo kantiano sustenta que a objetividade moral deve ser compreendida como um ponto de vista social corretamente construído e aceitável por todos”<sup>96</sup>. Isso confronta e põe em xeque as interpretações reducionistas que veem na moralidade kantiana apenas um vazio formalismo e um solipsismo ineficaz.

## **2.2 – Os equívocos de Hegel na crítica ao formalismo moral kantiano: uma reatualização do procedimentalismo**

Reconstruir os pontos fundamentais da moralidade kantiana mediante de um ponto de vista social e intersubjetivo para, assim, fortalecer as bases de uma filosofia voltada para a publicidade pressupõe, indubitavelmente, revisitar e confrontar as críticas precípuas de Hegel ao formalismo kantiano, especificamente, suas três objeções fundamentais: ( $\alpha$ ) a do vazio formalismo do dever pelo dever; ( $\beta$ ) por, consequência, a de que o imperativo categórico poder-se-ia ser aplicado a tudo (*argumento da abrangência*); ( $\gamma$ ) a de uma mera tautologia ou superfluidade da universalização das máximas.

Ora, o projeto kantiano de uma fundamentação moral para a práxis humana trabalhado, mormente, na *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) e na *Kritik praktischen Vernunft* (1788), tem como pretensão basilar como seu próprio autor esclarece “a busca e a fixação do princípio supremo da moralidade”<sup>97</sup>. Trata-se, portanto, de um projeto fundamentalmente normativo. Para tal, toma como ponto de partida a tese que “[...] o princípio da obrigação não se há de buscar aqui na natureza do homem ou nas

---

<sup>96</sup> RAWLS. *Justiça e democracia*, p. 51.

<sup>97</sup> KANT. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 200.

circunstâncias do mundo em que o homem está posto, mas sim *a priori* exclusivamente nos conceitos da razão pura [...]”<sup>98</sup>.

Isso implica que a fundamentação moral para o agir humano não pode ser condicionado por elementos empíricos exteriores à própria capacidade de o agente moral determinar sua ação. O motivo para a ação não pode ser hipotético, isto é, assentado na consequência ou no resultado da ação, mas embasado na boa vontade que é boa em si mesma e, por isso, despretensiosamente não prevê um bônus final para a sua ação. Mediante tal aparato normativo, operacionaliza-se a passagem da heteronomia (*princípios externos e espúrios do agir moral*) para a autonomia (*princípio supremo e legítimo do agir moral*). Não é preciso que uma autoridade externa e heterônoma (um soberano, um deus, uma instituição, etc.) doutrine o agente como ele deva agir, mas sua ação deve autodeterminar-se autonomamente (*moral logonômica*). No parecer de Jerome Schneewind, aí reside o mérito de Kant e sua contribuição para a filosofia moral, a saber, a invenção da autonomia mediante o desvincilhamento de condicionantes externos para a ação (*πράγμα*): “Os agentes que são desse modo moralmente autogovernados Kant chama de autônomos”<sup>99</sup>.

O projeto moral kantiano é, sem sombra de dúvidas, arrojado, pois, a exemplo da epistemologia, a sua pretensão é operacionalizar uma verdadeira “reviravolta copernicana” (*Kopernikanische Wende*) também em nível moral. Assim como a tradição metafísica se precipitou em supor uma conexão direta com o ser (*ὄντως*) sem se perguntar sobre as condições de possibilidade de acesso a tal ser, a tradição moral se equivocou ao buscar o princípio supremo da moralidade na perfeição (Platão), na felicidade (Aristóteles), ou no temor de Deus (medievais).

Basta que lancemos os olhos aos anseios sobre a moralidade feitos conforme o gosto preferido para breve encontrarmos ora a ideia do destino particular da natureza humana (mas por vezes também a de uma natureza racional em geral), ora a perfeição, ora a felicidade, aqui o sentimento o moral, acolá o temor de Deus, um pouco disto, mais um pouco daquilo, uma mistura espantosa; e nunca ocorre perguntar se por toda a parte se devem buscar no conhecimento da natureza humana [...] os princípios da moralidade, e, não sendo este o caso, sendo os últimos totalmente *a priori*, livres de todo o empírico, se se

<sup>98</sup> KANT. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 198.

<sup>99</sup> Cf. SCHNEEWIND. *A invenção da autonomia: Uma história da filosofia moral*, p. 527.

encontrarão simplesmente em puros conceitos racionais e não em qualquer outra parte, nem mesmo em ínfima medida<sup>100</sup>.

Esse avanço normativo em pensar a moralidade como autonomia (*Moralität als Autonomie*) – algo possivelmente condizente com a demanda estoíca do governo de si (*αυταρχία*) – no entender de Hegel é profundamente problemático, haja vista ainda não alcançar o nível da moralidade pensada em termos objetivos (*Sittlichkeit*). Não o faz pelos seguintes motivos: é meramente procedimental, é abrangente, e é tautológica. Passa-se agora a examinar se Hegel tem, de fato, razão em suas críticas.

(α) *O argumento do vazio formalismo do dever pelo dever*. Há dois parágrafos da *Rechtsphilosophie* (1821) muito contundentes nos quais Hegel critica com veemência o procedimentalismo kantiano. No parágrafo [§ 133], ele argumenta que uma ação moral embasada na obrigação pela obrigação (ou dever pelo dever / *sollen*) não passa de uma “essencialidade abstrata universal”. No parágrafo [§ 135], corrobora seu argumento afirmando que um dever indiferente às circunstâncias e desprovido de conteúdo resulta num formalismo vazio, na ausência de determinação e na vinculação normativa apenas consigo mesmo, portanto numa “pura autodeterminação incondicionada da vontade”.

Tanto é essencial salientar a pura autodeterminação da vontade, enquanto raiz da obrigação, como o fato de que o conhecimento da vontade apenas ganhou seu fundamento e seu ponto de partida sólidos com a filosofia kantiana pelo pensamento de sua autonomia infinita (ver § 133), quanto a manutenção do ponto de vista simplesmente moral, que não passa para o conceito de eticidade, rebaixa esse ganho ao nível de um *formalismo vazio* e ciência moral ao nível de um falatório sobre a *obrigação pela obrigação*<sup>101</sup>.

O núcleo de sustentação da crítica de Hegel consiste em dizer que o formalismo é resultado da autodeterminação infinita da vontade autônoma que prescindem dos condicionamentos empíricos e da contradição. Ou seja, ela é apenas concordância consigo mesma. A consciência moral fechada em si mesma não alcança, no parecer de Hegel, ao universal concreto, ela não é objetiva, mas tão-somente subjetiva, por isso, produz o *mal*:

A autoconsciência, na vaidade de todas as determinações antes vigentes e na pura interioridade da vontade, é a possibilidade de tomar por princípio tanto o *universal em si e para si* como o arbitrário, a *particularidade própria* acima

<sup>100</sup> KANT. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 215-216.

<sup>101</sup> HEGEL. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou direito natural e ciência do Estado em compêndio*, § 135, p. 147.

do universal, e de realizá-la por seu agir – de ser *má*. A consciência moral, enquanto subjetividade formal, é simplesmente o fato de reverter-se no *Mal*<sup>102</sup>.

A refutação ao argumento do vão formalismo do dever pelo dever pode ser compreendida mediante três vias: pela *via da lei moral*, pela *via do escopo* e pela *via da imparcialidade normativa*. (i) A via da lei moral consiste em argumentar que a moralidade não é simplesmente formal – não está arquitetada apenas apoiando-se no procedimento de universalização e abstração. Ela tem como ponto de partida pressuposições não *a priori* e empíricas que são as máximas dos agentes morais. Essas máximas são consubstanciadas a partir de conteúdos e vivências (*Erlebnisse*) concretas e contextuais dos sujeitos. Elas remetem, portanto, a um mundo social (*eine soziale Welt*). Inclusive, tal argumentação, apoiando-se em Beate Rössler, será utilizada num próximo tópico para dialogar com a crítica de Honneth à suposta patologia da autonomia moral kantiana.

(ii) A via do escopo diz respeito à finalidade do projeto kantiano de uma fundamentação da racionalidade prática. A acusação do vão formalismo está embasada numa confusão possivelmente deliberada, intencional, entre o normativo e o fático. Kant não está preocupado com a estipulação de normas concretas de ação, isto é, não pretende oferecer um catálogo, pois isso seria um “despotismo da razão”, mas está comprometido em oferecer um procedimento mediante o qual os agentes morais de modo autônomo possam justificar suas pretensões normativas<sup>103</sup>. Ou seja, o seu escopo diz respeito à fundamentação (*Grundlegung*) – validade de normas / *Gültigkeit von Normen* – e não à aplicação (*Anwendung*). Como bem frisa Paton reportando-se aos mal-entendidos (*misunderstandings*) acerca do formalismo kantiano, “na *Fundamentação*, Kant, como ele mesmo diz, está tratando do princípio supremo da moralidade: ele está lidando com a parte *a priori* da ética abstratamente e considerando a forma da ação moral para além da matéria”<sup>104</sup>. A razão prática não deve dizer *o que* fazer (matéria), mas *como* fazer (forma).

<sup>102</sup> HEGEL. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou direito natural e ciência do Estado em compêndio*, § 139, p. 150.

<sup>103</sup> No entender de Thadeu Weber, “o poder de autodeterminação (liberdade positiva) requer a independência do arbítrio da coerção da sensibilidade (liberdade negativa). Daí a justificação da restrição do uso prático da razão ao seu aspecto formal”. WEBER. *Ética e Filosofia Política: Hegel e o formalismo kantiano*, p. 82.

<sup>104</sup> PATON. *The Categorical Imperative: A Study in Kant’s Moral*, p. 74. Seguindo a mesma linha interpretativa de Paton, Onora O’Neill entende que “o imperativo categórico fornece uma maneira de testar a aceitabilidade moral do que nos propomos a fazer. Ele não pretende gerar planos de ação para aqueles

O equívoco de Hegel consistiu, portanto, em buscar extrair conteúdos de ação de um horizonte normativo que não se propôs a oferecer tal expectativa. Nesse sentido, sua crítica erra o alvo.

(iii) A via da imparcialidade normativa enquanto um meio plausível de desarticular a crítica ao formalismo moral implica repensar o ganho e o significado do deontologismo kantiano. O dever pelo dever significa que uma ação não pode ser exercida antevendo-se as consequências, a utilidade ou os benefícios que o agente moral terá como saldo de sua ação. O deontologismo pressupõe que a ação seja desinteressada e imparcial. Como ganho, ele quebra o binômio utilitarista útil-inútil – (o que dá prazer Vs. o que causa sofrimento) – e eleva o agir moral para além do cálculo de uma racionalidade meramente instrumental-consequencialista. Com isso, Kant se opõe frontalmente ao utilitarismo de Bentham que concebia a felicidade como a razão de ser de uma ação moral exitosa<sup>105</sup>.

Kant entende que o princípio da utilidade baseado na felicidade enquanto critério de ação moral não pode fundamentar a racionalidade prática porque ele não condiz com os pressupostos da universalização e da necessidade, ou seja, é ainda genérico e contingente haja vista variar de indivíduo para indivíduo. A felicidade estaria na ordem dos imperativos hipotéticos em que uma ação é tida como boa quando se tem em vista os meios a ser alcançados, enquanto que o ideal é que a moralidade esteja no campo dos imperativos categóricos, aqueles aos quais as ações são reportadas como necessárias em si mesmas sem visar consequências ou finalidade<sup>106</sup>. Como bem frisa Sandel,

---

que não os têm”. (“The categorical imperative provides a way of testing the moral acceptability of what we propose to do. It does not aim to generate plans of action for those who have none”). (Tradução nossa). O’NEILL. “Consistency in Action”, In: *Immanuel Kant: Critical Assessments*, p. 45.

<sup>105</sup> Em *An introduction to the principles of morals and legislation* (1789), Bentham afirma: “Por princípio de utilidade entende-se aquele princípio que aprova ou desaprova qualquer ação, segundo a tendência que tem a aumentar ou a diminuir a felicidade da pessoa cujo interesse está em jogo, ou, o que é a mesma coisa em outros termos, segundo a tendência a promover ou a comprometer a referida felicidade”. BENTHAM. *Uma introdução aos princípios da moral e da legislação*, p. 4.

<sup>106</sup> Cf. KANT. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 219. Cabe frisar que Kant conceitua “imperativo” como uma regra prática pela qual uma ação em si mesma *contingente* é tornada necessária. „Der Imperativ ist eine praktische Regel, wodurch die an sich zufällig Handlung notwendig gemacht wird“. KANT. *Die Metaphysik der Sitten*, p. 328. Na interpretação de Lewis Beck, “princípio” em Kant implica a consideração e o reconhecimento da vontade do outro como um ser racional. Ou seja, não é um princípio meramente autorreferenciado e monológico. “Um princípio é uma lei na qual a condição da determinação geral da vontade é corretamente considerada como uma condição da vontade de cada ser racional como tal”. (“A principle is a law when the condition of the general determination of the will is correctly regarded

a oposição ao utilitarismo foi feita mais fortemente por Immanuel Kant. Ele argumentou que princípios empíricos, tais como a utilidade, seriam inadequados para servir de base para a lei moral. Uma total defesa instrumental da liberdade e dos direitos não apenas tornam os direitos vulneráveis, mas falha no que concerne ao respeito à inerente dignidade humana das pessoas. O cálculo utilitarista trata as pessoas como um meio para a felicidade de outrem, não como um fim em si mesmo, dignas de respeito<sup>107</sup>.

Na *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), está explícita a tese que a moralidade dos homens não consiste na doutrina de como torná-los felizes, mas dignos da felicidade<sup>108</sup>. Tal asserção foi equivocadamente compreendida por Christian Garve (1742-1798) como uma sobreposição da moralidade em detrimento da felicidade. Todavia, Kant tenta desfazer o mal-entendido garveano afirmando que dizer que *a moral não nos torna felizes, mas dignos da felicidade*, não significa que o homem deva prescindir do seu fim natural, isto é, a felicidade, mas implica dizer que esta última devido sua contingência e generalidade não serve para as pretensões normativas de uma fundamentação da racionalidade prática<sup>109</sup>.

Além do ganho no que concerne à superação do binômio utilitarista prazer-desprazer como pretensa base moral, o deontologismo kantiano teria uma outra vantagem na implementação de uma teoria filosófica com vistas à fundamentação de uma racionalidade prática, a saber, aquilo que Norbert Bilbeny chama de “igualitarismo moral”: “Todos têm voz na razão, e somente por isso não nos permitimos reconhecer, pois, nem mais juiz que o próprio juízo, nem mais fundamento para a ética do que o

---

as a condition of the will of every rational being as such”). (Tradução nossa). BECK. *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, p. 97.

<sup>107</sup> “The case against utilitarianism was made most powerfully by Immanuel Kant. He argued that empirical principles, such as utility, were unfit to serve as basis for the moral law. A wholly instrumental defense of freedom and rights vulnerable, but fails to respect the inherent dignity of persons. The utilitarian calculus treats people as means to the happiness of others, not as ends in themselves, worthy of respect”. (Tradução nossa). SANDEL. “Morality and the Liberal Ideal: Must individual rights betray the common good? p. 109-110.

<sup>108</sup> Cf. KANT. *Crítica da razão prática*, n. 234, p. 209.

<sup>109</sup> Em *Über den Gemeinspruch* (1793), Kant rebate a crítica de Garve de um suposto desacoplamento entre moralidade e felicidade utilizando-se dos seguintes termos: “Segundo a minha teoria, o único fim do Criador não é nem a moralidade do homem por si, nem apenas a felicidade por si, mas o soberano bem possível no mundo, que consiste na união e no acordo dos dois”. KANT. *Sobre a expressão corrente*: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática, p. 62. Na interpretação de Agnes Heller, “Kant confronta a liberdade (moral) à felicidade e o faz sob dois aspectos. Primeiro: se a busca da felicidade é o motivo – ou ainda só *um* motivo – da ação, então a ação não é moral. Portanto: a ação realizada sobre a base da máxima moral não conduz à felicidade”. HELLER. *Crítica de la Ilustración: Las antinomias Morales de la razón*, p. 39.

derivado desta atividade, o julgar ligado à razão”<sup>110</sup>. Isso significa que nenhum indivíduo é capaz de suplantar a autoridade da razão que se constitui como um marco normativo acessível a todos, de modo que, a partir disso, ninguém está alijado ou marginalizado do processo de construção de normas, independentemente de cor, raça, sexo, religião, condição social, etc.

O igualitarismo moral kantiano garante, destarte, ao agente moral uma “imunidade normativa” que o eleva para além das restrições, condicionamentos ou cerceamentos e o torna – ao menos moralmente – um sujeito nobre *par excellence*. Como pontua Rawls, “a concepção moral básica de Kant é a de uma aristocracia que inclui cada um como pessoa livre e igual. Não é uma aristocracia da natureza ou de classe social [...]”<sup>111</sup>. Nesse sentido, a autonomia, enquanto instância constitutiva de normas morais, é uma conquista central dentro do arcabouço de uma racionalidade prática; ela é, como defende o próprio Kant, “o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda natureza racional”<sup>112</sup>.

O igualitarismo moral enquanto um ganho do deontologismo tem, portanto, a vantagem, inclusive, de rebater o rótulo de “androcêntrica” atribuído à moral kantiana, pois – ao menos moralmente – não há indícios claros que legitimem uma exclusão do gênero feminino do processo de gestação normativa. Kant se dirige ao homem enquanto espécie (*άνθρωπος*) que inclui tanto o homem (*ανδρος*) quanto a mulher (*γυνή*). Nesse sentido, é totalmente questionável a crítica de Esperanza Guisán quando diz que a miséria da ética kantiana estaria radicada, sobretudo, numa versão masculina do fenômeno moral,

---

<sup>110</sup> “Todos tienen voz en la razón, y sólo por ello no nos permitimos reconocer, pues, ni más juez que el propio juicio ni más fundamento para la ética que el derivado de esta actividad, el juzgar, ligado a la razón”. (Tradução nossa). BILBENY. *Kant y el tribunal de la conciencia*, p. 32.

<sup>111</sup> Rawls. *Estudos de filosofia moral*, p. 351. Tal exaltação rawlsiana das vantagens do igualitarismo moral kantiano também é perceptível na leitura de Adela Cortina quando a mesma afirma que “o frutífero formalismo kantiano nos tem permitido superar não só o determinismo cosmológico, ontológico, teológico, psicológico, sociológico e genético, senão também o determinismo *econômico* estabelecido através da *lei implacável do preço*”. “El fructífero formalismo kantiano nos ha permitido superar, no sólo el determinismo cosmológico, ontológico, teológico, psicológico, sociológico y genético, sino también el determinismo *económico* establecido a través de la *ley implacable del precio*”. (Tradução nossa). CORTINA. “Dignidad y no precio: más allá del economicismo”, p. 145.

<sup>112</sup> KANT. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 235.

haja vista Kant não ter levado em conta os sentimentos e os propósitos morais dos seres humanos<sup>113</sup>.

O rótulo “androcêntrico” atribuído por Guisán está embasado no pressuposto por ela mesma estipulado que éticas de matrizes cognitivistas, racionalistas e abstratas são masculinas e as de matrizes sentimentalistas e emotivistas são feministas. A partir daí ela classifica a ética kantiana como masculina e a de Hume – pois para Hume a sensibilidade e os sentimentos são os fundamentos da ação moral<sup>114</sup> – como feminina. Todavia, além de ser uma taxonomia arbitrária, pois não há um consenso ou plataforma objetiva que endosse tal separação e classificação, a autora não se deu conta que essa distinção na verdade só reproduz a própria ideia machista que o uso da racionalidade é um atributo do homem e o sentimento é um atributo da mulher, aquela depreendida como o “sexo frágil” da relação. A outra vulnerabilidade da sua argumentação reside no fato que ela não leva em consideração em sua crítica, o pressuposto já destacado anteriormente que a moral kantiana tem pretensão de validade universal e, por isso, transcende a qualquer prerrogativa que se pudesse conferir ao gênero masculino. Não está em jogo um recorte empírico – a autonomia moral do homem ou da mulher –, mas um escopo que concerne à fundamentação do agir humano, algo que recepiona tanto as máximas (pretensões subjetivas de validade objetiva) masculinas quanto femininas<sup>115</sup>.

(β) *O Argumento da abrangência.* Hegel argumenta que o formalismo vazio implica que nenhuma doutrina imanente e particular das obrigações é possível.

Pode-se, na certa, importar um material tomado *de fora* e por ali chegar a obrigações *particulares*, mas a partir dessa determinação da obrigação, enquanto falta de contradição [ou enquanto] *concordância formal consigo*, que

<sup>113</sup> “La grandeza y la miseria, la cara y la cruz de la ética kantiana, radica principalmente, a mi modo de ver, en ser una visión masculina del fenómeno moral, que no ha tenido en cuenta el análisis de los sentimientos y propósitos morales de los seres humanos [...]”. (Tradução nossa). GUIÁN. “Immanuel Kant: Una versión masculina de la ética”, p. 168.

<sup>114</sup> De acordo com Hume, “a razão é, e deve ser apenas a escrava das paixões; não pode aspirar outro papel senão o de servi-las e obedecer-lhes”. Cf. HUME. *Tratado da natureza humana*, p. 482.

<sup>115</sup> O pressuposto deontológico do igualitarismo moral como um fator que garante a homens e mulheres a igual participação na construção de normas morais tratado aqui nesta pesquisa ecoa de um modo forte no âmbito das teorias da justiça contemporâneas, de um modo mais específico, nos escritos de Nancy Fraser. Fraser, ao propor uma concepção bidimensional de justiça que desfaça o *gap* entre redistribuição e reconhecimento, põe aquilo que ela designa como “parity of participation” ou (paridade de participação) como um pressuposto deontológico fulcral para garantir a igual participação dos sujeitos na aquisição de bens tanto vinculados à redistribuição (matriz econômica) quanto ao reconhecimento (matriz cultural). Cf. FRASER; HONNETH. *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*, p. 36.

não é outra coisa do que a fixação da *indeterminidade abstrata*, não se pode passar à determinação de obrigações particulares, ainda se um tal conteúdo particular entra em consideração para o agir, não reside mais nesse princípio um critério para saber se é ou não uma obrigação. – Ao contrário, toda maneira de agir ilícita ou imoral pode dessa maneira ser justificada<sup>116</sup>.

Nesse sentido, o argumento da abrangência defende que o vazio formalismo e a vacuidade de matéria implicam a ausência de conteúdos e de critérios explícitos de ação (*Was mache ich soll? / O que devo fazer?*), de modo que seria possível assinalar que caberia tudo no imperativo categórico, haja vista essa indeterminação conteudística.

Poder-se-ia objetar ao argumento da abrangência recorrendo-se à seguinte interpelação: seria possível justificar práticas de extermínio ou práticas genocidas a partir do imperativo categórico? Tais práticas poderiam ser universalizadas? Se sim, Hegel teria toda razão em afirmar que ações ilícitas e imorais passariam pelo crivo do imperativo categórico; se não, sua crítica é infundada.

O que está subjacente nesta refutação do argumento da abrangência é o pressuposto que o imperativo categórico parece não ser – isto é uma hipótese – um filtro meramente formal, mas parece conter implicitamente já em si um filtro moral-deontológico; só passa pelo seu crivo aquelas concepções de bem razoáveis, isto é, concepções que não violem os direitos de outrem. Não é à toa a consequência extraída de seu procedimento, a saber, o imperativo de não tratar o outro simplesmente como meio, mas como fim em si mesmo. Uma outra prova desse filtro moral-deontológico implícito no procedimento do IC é o suicídio: mesmo que as práticas históricas de um determinado contexto legitimassem a prática do suicídio, ele não passaria pelo imperativo categórico, pois feriria a humanidade intrínseca ao próprio agente moral, humanidade esta que ele não pode dispor para – conforme expressa Kant – mutilar, degradar ou matar<sup>117</sup>.

Há um outro argumento mais sutil que parece refutar a tese da abrangência do imperativo categórico. Ele se encontra em *Leiden an Unbestimmtheit* (2001) de Honneth. Apesar de concordar com a crítica de Hegel a Kant no que diz respeito à cegueira do formalismo moral face ao contexto, Honneth entende que Hegel sobrecarregou

---

<sup>116</sup> HEGEL. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou direito natural e ciência do Estado em compêndio*, § 135, p. 147.

<sup>117</sup> KANT. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 230.

demasiadamente a interpretação que o imperativo categórico se aplicaria a tudo. No seu parecer tal abrangência é equivocada porque o imperativo categórico aplica-se a casos onde estão em jogo conflitos morais específicos.

É conhecido o fato de Hegel objetar contra a ideia de autonomia moral, que com sua ajuda não é possível reconstruir como um sujeito deve poder chegar a uma ação racional, pois segundo a aplicação do imperativo categórico a ação permanece sem orientação e ‘vazia’, uma vez que o sujeito não recorre a algumas prerrogativas normativas das práticas institucionalizadas de seu mundo circundante que em geral informam o que deve valer como uma ‘boa’ razão. Ora, Hegel parece sobrecarregar consideravelmente essa objeção ao acreditar poder tirar daí consequências de acordo com as quais o imperativo categórico permite sempre que se executem ações bem diferentes dependendo do contexto social; e também parece que não levou suficientemente em consideração o fato de que Kant considerou necessária a aplicação de seu princípio moral somente onde já existem conflitos morais, ou seja, nos casos de um desafio prático<sup>118</sup>.

(γ) *O Argumento da mera tautologia.* Em *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts* (1ª edição 1832 / 2ª edição 1845), Hegel acusa o imperativo categórico kantiano de recair numa mera tautologia, numa circularidade:

A máxima do livre-arbítrio tem um conteúdo e inclui nela uma determinidade; a vontade pura, pelo contrário, é livre de determinidades; a lei absoluta da razão prática consiste em elevar aquela determinidade à forma da unidade pura, e a expressão desta determinidade, acolhida na forma, é a lei. [...]. Mas a matéria da máxima permanece o que ela é, uma determinidade ou singularidade; e a universalidade que lhe confere a acolhida na forma é assim uma unidade pura e simplesmente analítica; e se a unidade que lhe é conferida é expressa, puramente como isto que ela é, em uma proposição, a proposição é uma proposição analítica e uma tautologia. E na produção de tautologias que consiste, seguindo a verdade, o poder sublime da autonomia da legislação da razão prática pura<sup>119</sup>.

O ponto central do argumento tautológico é que no processo de transição das máximas (princípios subjetivos da ação) às leis práticas (princípios objetivos da ação), seriam depuradas e exauridas todas as determinidades das máximas em prol de uma lei moral livre de determinidades que são justamente os princípios particulares, os móveis<sup>120</sup>, da ação. Destarte, o saldo desse procedimento seria simplesmente nulo,

<sup>118</sup> HONNETH. *Sofrimento de indeterminação*: Uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel, p. 94-95.

<sup>119</sup> HEGEL. *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural*: Seu lugar na filosofia prática e sua relação com as ciências positivas do direito, p. 61-62.

<sup>120</sup> Na *Grundlegung* Kant faz uma distinção precisa entre “móbil” (*Triebfeder*) – princípio subjetivo do desejar – e “motivo” (*Bewegungsgrund*) – princípio objetivo do querer, válido para todo ser racional. Cf. KANT. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 228.

abstrato e circular. Para ser mais exato, no entender de Hegel, o procedimento seria analítico, redundante, nada acrescentaria de novo ao conteúdo moral da ação.

Trata-se de uma crítica forte, porém, falha no seguinte aspecto: haveria mera analiticidade ou tautologia se o resultado da operacionalização do imperativo categórico tivesse como fim a prevalência de máximas, isto é, a elevação engessada e inalterada das máximas enquanto critérios absolutos de ação, algo que desembocaria num subjetivismo normativo forte. Entretanto, a tautologia é quebrada porque o procedimento do imperativo categórico demanda que as máximas sejam elevadas a leis práticas, a leis objetivas de ação. Se os princípios subjetivos fossem referenciados em si mesmos, sem passar pelo teste de universalização, aí sim haveria uma mera repetição. A elevação e a justificação formal em si mediante o procedimento já demandam uma alteração das máximas, a saber, a passagem de princípios subjetivos da ação para princípios objetivos da ação.

### **2.3 – Rössler Vs. Honneth: As pré-condições sociais da autonomia kantiana como uma alternativa à interpretação patológica**

Uma interpretação mais textual da autonomia kantiana é aquela que a entende como a capacidade racional de escolher máximas universalizáveis, um procedimento normativo que Onora O’Neill interpreta como sendo o núcleo da teoria moral empreendida por Kant<sup>121</sup>. Ora, tal interpretação contempla apenas o ganho normativo, a saber, a universalização para além dos distúrbios e das patologias sociais que poderiam vir a comprometer o processo imparcial de construção de normas, porém ainda carece de uma inflexão e de uma consideração mais sociais acerca da autonomia. A imprescindibilidade desse redimensionamento social da autonomia parece ter sido razoavelmente compreendida por Roger Sullivan em *Immanuel Kant’s moral theory* (1989) quando afirmou:

A primeira fórmula do imperativo categórico nos ordena a reconhecer autonomamente nossa responsabilidade em sermos legisladores morais no sentido de adotar somente máximas que possam servir como a estrutura formal de um mundo moral ideal teleológico. A segunda fórmula nos obriga a reconhecer que todas as pessoas têm um valor objetivo e, assim, são ‘questões’ obrigatórias, obrigando-nos a limitar nossa busca de fins privativos ao respeito por nós mesmos e ao respeito pelos outros. [...]. As duas primeiras fórmulas

---

<sup>121</sup> “Kantian autonomy is the capacity to adopt principles that *can* be universally adopted, because they are *law-like*, and more significantly the rejection of principles that *cannot* be universally adopted; the exercise of this capacity is the core of Kantian ethics” (Tradução nossa). O’NEILL. *Bounds of Justice*, p. 43.

não negam a natureza social dos indivíduos, mas sua ênfase é principalmente no indivíduo que tem deveres para consigo mesmo e para com os outros indivíduos. Por contraste, a terceira fórmula explicitamente identifica a ideia do mundo moral como natureza *social*, o mundo no qual a espécie humana atinge coletivamente o fim último como espécie, como ‘humanidade’<sup>122</sup>.

O intento de Sullivan em buscar o ancoramento da dimensão social da moralidade kantiana tomando por base a vinculação a categorias como “fim último da espécie” e/ou “humanidade”, já constitui um avanço interpretativo, todavia ainda é devedor de uma filosofia da história sedimentada na teleologia do reino dos fins. O reino dos fins é um ideal moral, (*eine Idee der Vernunft*), um “conceito segundo o qual todo o ser racional deve considerar-se como legislador universal por todas as máximas da sua vontade [...]”<sup>123</sup>. Reino denota aí a ligação sistemática dos seres racionais enquanto colegisladores morais que vivem sob leis comuns. O ideal é que as condições sociais do agir moral sejam postuladas como sendo algo precedente à própria filosofia da história, portanto como um ponto de ancoragem presente no interior da própria filosofia moral, um êxito no prisma desta pesquisa alcançado por Beate Rössler – professora do Departamento de Filosofia de Amsterdam que publicou em parceria com Honneth “*Von Person zu Person: Zur Moralität persönlicher Beziehungen*” (2008) – num breve artigo onde combate a crítica de Honneth à autonomia kantiana. Mas antes de apresentar a ressignificação social da autonomia kantiana proposta por Rössler, é preciso apresentar os pontos centrais da crítica de Honneth à filosofia moral de Kant.

Em *Das Recht der Freiheit* (2011), Honneth tenciona empreender uma reconstrução sacionormativa da liberdade e da eticidade pensada em termos democráticos desdobrando – similarmente a Hegel – a liberdade em três níveis: jurídico (abstrato), moral (reflexivo), social (eticidade). O nível jurídico ou abstrato é aquele no qual a

---

<sup>122</sup> “The first formula of the Categorical Imperative commands us to autonomously, to recognize our responsibility to be moral lawmakers in the sense of adopting only maxims fit to serve as the formal structure of an ideal teleological moral world. The second formula commands us to recognize that all persons have objective value and so are obligatory ‘matter’, requiring us to limit our pursuit of private ends both by self-respect and by respect for others. [...]. The first two formulas do not deny the social nature of human beings, but their stress is mainly on the individual who has duties both toward self and other individuals. By contrast, the third formula explicitly identifies the Idea of the moral world as *social* in nature, a world in which the human species collectively achieves ultimate goal as a species, as ‘humanity’”. (Tradução nossa). SULLIVAN. *Immanuel Kant’s moral theory*, p. 212-213.

<sup>123</sup> KANT. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 233.

liberdade é mediada apenas pela forma da lei e pelo cumprimento do contrato, não estando aí implicados os laços intersubjetivos ou a subjetividade daquele que celebrou o contrato.

Dentro da filosofia política moderna ela tem como expoente Hobbes<sup>124</sup>. O medo da morte e a busca pela *conservatio vitae* leva os indivíduos a aderir a um pacto e, conseqüentemente, a instituir uma *conditio iuris* plenificada no soberano – *Auctoritas non veritas facit legem* – que tem o poder sobre os súditos, exceto o de tirar-lhes o direito natural e inalienável à autoproteção. A liberdade que se instaura nesse processo é meramente abstrata porque o que conta é o cumprimento do pacto, *pacta sunt servanda*<sup>125</sup>.

Destarte, a liberdade é pensada em termos negativos como ausência de impedimentos externos para a ação individual e, com o contrato, ela passa a ter um *status* meramente juridificado pouco importando se a imunização do súdito à vida coletiva viesse a implicar uma atrofia social. No entender de Honneth, tal liberdade por carecer de reflexividade e, sobretudo, de mediação social, é profundamente patológica, pois conduz o indivíduo ao atomismo: sua relação não é com o outro, mas diretamente com a lei que compactuou. O outro é apenas uma pessoa jurídica e, desse modo, os litígios e conflitos da vida social são dirimidos nas circunscrições dos tribunais, o que implica a mera juridificação das relações sociais.

Antes, porém, de passar ao próximo nível da liberdade, é imprescindível pontuar que por “*patologische*” Honneth entende a deficiência do indivíduo em compreender e vivenciar adequadamente as normais sociais pertencentes à vida coletiva da qual é componente. O socialmente patológico, conforme *Pathologien der Vernunft* (2007), tem sua gênese conceitual na *Rechtsphilosophie* (1821) de Hegel: “[...] Hegel estava

---

<sup>124</sup> A ideia que Hobbes seria o precursor de uma concepção monológica de justiça e liberdade também pode ser encontrada na interpretação de Roberto Esposito. Esposito usa o termo “paradigma imunitário” para denotar o isolamento do indivíduo envolto à proteção jurídica em detrimento da ruptura com os laços comunitários. Ou seja, o que interessa ao indivíduo hobbesiano é, em primeira e última instância, a proteção da vida, mesmo que para isso ele fique “imune” à vida social. Cf. ESPOSITO. *Bios: Biopolítica e filosofia*, p. 80.

<sup>125</sup> Para Hobbes, como está expresso na terceira lei da natureza, a noção do justo e do injusto é dada pelo cumprimento ou descumprimento do pacto: “que os homens cumpram os pactos que celebrem. Sem esta lei os pactos seriam vãos, e não passariam de palavras vazias [...]. Nesta lei da natureza reside a fonte e a origem da justiça”. HOBBS. *Leviatã ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil*, p. 124.

convencido de que as patologias sociais deveriam ser entendidas como o resultado da incapacidade da sociedade para expressar adequadamente o potencial racional já inerente às suas instituições, práticas e rotinas diárias”<sup>126</sup>. No *Das Recht der Freiheit*, Honneth parece ser mais preciso acerca desse conceito:

Patologias sociais surgem sempre, como havíamos visto, quando alguns ou todos os membros da sociedade entendem sistematicamente mal o significado racional de uma forma de prática institucionalizada em sua sociedade: em vez de praticar de uma maneira mais ou menos criativa as regras cujo exercício comum constitui o valor social do sistema de ação, se guiam por interpretações daquelas regras que reproduzem incorretamente seu sentido social. [...]. Neste sentido, as patologias sociais representam o resultado da vulnerabilidade de uma racionalidade social que está encarnada como ‘espírito objetivo’ na gramática normativa dos sistemas de ação institucionalizados<sup>127</sup>.

Essa disjunção ou desacoplamento do social enquanto incompreensão ou mesmo deformação das normas sociais estaria, para Honneth, também presente na segunda modalidade de liberdade: a reflexiva ou moral (*moralische Freiheit*). Trata-se de “a liberdade no sentido da autonomia do indivíduo” (*die Freiheit im Sinne der Autonomie des einzelnen*)<sup>128</sup> que, dentro das teorias modernas de justiça, foi gradativamente sendo posta como a pedra fundamental das pretensões normativas e de suas justificativas. Há por detrás desse conceito toda uma necessidade histórica de desarticulação de resquícios medievais e padrões absolutista-aristocratas que implicaria a gradativa suplantação do *Ancien Régime* por uma concepção de mundo pautada na individualidade, na autodeterminação e na livre-iniciativa, valores que viriam a engendrar e fortalecer a burguesia como uma categoria forte no íterim entre modernidade e contemporaneidade.

Honneth admite que a autonomia kantiana alcançou uma certa eficácia dentro da realidade social moderna, especificamente, no que concerne ao direito de rechaço perante aquelas normas sociais tidas como injustas e injustificadas. “A autonomia moral da qual

---

<sup>126</sup> HONNETH. *Pathologies of Reason: On the legacy of Critical Theory*, p. 23.

<sup>127</sup> „Soziale Pathologien entstehen immer dann, so haben wir gesehen, wenn einige oder alle Gesellschaftsmitglieder die rationale Bedeutung einer in ihrer Gesellschaft institutionalisierten Form von Praxis systematisch missverstehen: Anstatt in einer mehr oder weniger kreative Weise die Regeln zu praktizieren, deren gemeinsame Ausübung den gesellschaftlichen Wert eines solchen Handlungssystems ausmacht, lassen sie sich von Deutungen jener Regeln leiten, die deren sozialen Sinn falsch wiedergeben. [...]. Insofern stellen soziale Pathologien das Ergebnis der Verletzung einer gesellschaftlichen Rationalität dar, die als ‚objektiver Geist‘ in der normativen Grammatik der Institutionalisierten Handlungssysteme verkörpert ist“. (Tradução nossa). HONNETH. *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, p. 206.

<sup>128</sup> HONNETH. *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, p. 35.

fala Kant, consiste nesta forma negativa, na liberdade de rechaçar imposições sociais ou circunstâncias que não passem no teste feito subjetivamente de universalização social”<sup>129</sup>. Ou seja, a autonomia kantiana, ao inserir os elementos da autodeterminação e da subjetividade como base normativa da ação, obtém êxito no que diz respeito à suplantação de uma liberdade meramente positivada, todavia continua, tal como a liberdade jurídica, ainda presa ao modelo monológico na medida em que a justificação de normas é tecida e operacionalizada mediante um recurso meramente procedimental do imperativo categórico: *Kann ich wollen, dass meine Maxime ein allgemeines Gesetz wird?* Posso eu querer que minha máxima se torne uma lei universal? A tese central de Honneth é que a autonomia para escapar a esse monologismo deva ser pensada em termos de uma construção intersubjetiva a partir de processos históricos de reconhecimento ao invés de embasamentos meramente autorreferenciados, o que implica que a autonomia não deve ser apresentada transcendentemente, mas reconstruída.

O mais tardar desde Kant, e provavelmente já desde Rousseau, entendemos por ‘autonomia’ um tipo determinado de autorrelação individual que nos permite estar seguros de nossas necessidades e crenças [...]. Pelo contrário, alcançamos a autonomia através de caminhos intersubjetivos, quando aprendemos a conceber a nós mesmos através do reconhecimento que os outros nos outorgam [...]. Portanto, pensar a autonomia individual emergindo e florescendo requer o reconhecimento recíproco entre os sujeitos. Não adquirimos autonomia por nossos próprios meios, mas só em relação com outras pessoas que estão dispostas a nos estimar, na medida em que nós podemos estimá-las<sup>130</sup>.

A autorreferencialidade da autonomia e a limitação da construção normativa a um procedimento meramente formal tornariam, no parecer de Honneth, a concepção kantiana de liberdade reflexiva socialmente patológica, pois nela não estaria implicada a necessidade de laços sociais, mas a autoconsciência e a autodeterminação como os aspectos mais relevantes do agir moral, algo que desembocaria numa razão monológica

---

<sup>129</sup> „Die moralische Autonomie, von der Kant spricht, besteht daher in dieser negativen Gestalt in der Freiheit, soziale Zumutungen oder Verhältnisse abzulehnen, die den subjektiv durchgeführten Test der Gesellschaftlichen Verallgemeinerbarkeit nicht bestehen“. (Tradução nossa). HONNETH. *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, p. 180.

<sup>130</sup> “Since Kant at the very latest, and probably since Rousseau, we define ‘autonomy’ as certain type of individual relation-to-self that allows us to be confident of our needs and beliefs, and to value our own capacities. [...]. Instead we achieve autonomy along intersubjective paths, by learning to understand ourselves via others recognition as beings whose needs, beliefs and abilities are worth being realized. [...]. Therefore, if individual autonomy is to emerge and flourish, it will require reciprocal intersubjective recognition. We do not acquire autonomy by ourselves, but only in relation to other people who are just as willing to esteem us as we must be able to esteem them”. (Tradução nossa). HONNETH. “The fabric of justice: On limits of proceduralism”. In: *Justice and Recognition: On Axel Honneth and Critical Theory*, p. 164-165.

e solipsista<sup>131</sup>. Seguindo as linhas fundamentais da argumentação habermasiana na crítica ao procedimentalismo (de Kant e Rawls), Honneth defende a tese que os princípios de justiça não devem se originar a partir de um procedimento verticalizado, mas devem, pelo contrário, ser plasmados mediante processos deliberativos, de modo que as expectativas de todos os afetados sejam devidamente consideradas em nível histórico de reconhecimento recíproco.

Princípios distributivos não são, portanto, determinados por meio de uma teoria, mas a partir do consenso entre aqueles afetados, obtido através de um processo justo e equitativo de deliberação. [...]. Ao invés de ‘bens’ nós devemos falar em relações de reconhecimento; ao invés de ‘distribuição’, nós devemos pensar em padrões de garantia de justiça<sup>132</sup>.

Essa suposta patologia social na concepção moral kantiana da liberdade enquanto autonomia apontada por Honneth é uma hipótese arquitetada de um modo bastante restritivo, pois o foco da crítica é basicamente metodológico, perpetrado em torno do procedimento enquanto recurso de abstração e numa pretendida apartação do social. Ora, a redutibilidade da liberdade reflexiva ou mesmo da racionalidade prática ao procedimento (*Verfahren*) implica a limitação da autonomia ao método obliterando, dessa forma, os condicionamentos sociais e as pré-condições empíricas inerentes àquilo que constitui o *background* ou ponto inicial de constituição do *self*, a saber, sua mundaneidade, seus móveis e máximas gestados na vivência, portanto, adquiridos no decorrer das interações sociais.

Isso significa depreender que o agente moral que se utiliza de um procedimento com vistas à normatividade, não é um sujeito vazio, mas um sujeito concreto e faticamente condicionado biológico, social e psicologicamente; é um sujeito permeado por cosmovisões e crenças múltiplas. O diferencial é que, em se tratando de uma fundamentação normativa, recai sobre ele a exigência que tais condicionamentos sejam

---

<sup>131</sup> Seguindo a vertente da Teoria Crítica que bebe das objeções de Hegel a Kant, Habermas também sustenta a tese que a razão moral kantiana apesar de superar a regra de ouro – não faças ao outro aquilo que não queres que façam a ti – a partir de seu agir desinteressado e categórico (demandas deontológicas), ainda estaria presa a padrões meramente monológicos, haja vista a normatividade ser depreendida a partir de um eu transcendental ao invés de um “*wir / nós*” do discurso. Cf. HABERMAS; RAWLS. *Debate sobre el liberalismo político*, p. 51-52.

<sup>132</sup> “Distributional principles are therefore not determined by means of a theory, but by a consensus among those affected, arrived at through a fair and just process of deliberation. “Instead of ‘goods’ we should speak of relations of recognition; instead of ‘distribution’ we should think of other patterns for granting justice”. (Tradução nossa). HONNETH. “The fabric of justice: On limits of proceduralism”. In: *Justice and Recognition: On Axel Honneth and Critical Theory*, p. 166.

abstraídos e, ipso facto, não constituam os fundamentos e as bases de validade (*Geltung*) de sua ação a fim de que as normas de ação direcionadas à comunidade sejam maximamente justas e imparciais. É por essa trilha interpretativa que Rössler na defesa da autonomia kantiana perante a acusação de Honneth a Kant.

No entender de Rössler, a crítica de Honneth – reprodutora da crítica de Hegel a Kant – é forçada porque o tratamento que Honneth oferece à autonomia kantiana já é, de saída, intencionalmente direcionado a desacoplá-la do mundo social. Sua tese é que a autonomia tem por base pré-condições sociais irrefutáveis expressas nas máximas de ação que são todos aqueles princípios subjetivos de ação nutridos historicamente no contexto social de cada agente moral durante seu processo de socialização. “Para Kant, liberdade moral, ou autonomia pessoal, é situada no mundo social no qual os sujeitos seguem seus fins, vivem de acordo com suas máximas e orientam-se a si mesmos mais ou menos de forma autônoma em suas relações sociais”<sup>133</sup>.

Kant estava ciente das pré-condições sociais de qualquer teoria moral e de sua situacionalidade no mundo social. Estava cômico que os agentes morais em nível fático, isto é, na esfera vital mais primeva possível, não são seres puros, noumênicos ou monádicos, mas indivíduos concretos imersos em feixe de relações intersubjetivas com acordos e desacordos, consenso e dissenso, seres imersos numa gramática moral permeada por conflitos. São sujeitos, destarte, marcados antropologicamente pelo antagonismo da insociável sociabilidade (*ungesellige Geselligkeit*) que consiste na conflituosa inclinação dos indivíduos em *associar-se* e *isolar-se*<sup>134</sup>.

---

<sup>133</sup> “For Kant, moral freedom, or personal autonomy, is situated in a social world where subjects have ends which they follow, live according to their maxims, and orient themselves more or less autonomously in their social relations”. (Tradução nossa). RÖSSLER. “Kantian autonomy and its social preconditions: On Axel Honneth’s *Das Recht der Freiheit*”, p. 17.

<sup>134</sup> “Eu entendo aqui por antagonismo a *insociável sociabilidade* dos homens, ou seja, a tendência dos mesmos a entrar em sociedade que está ligada a uma oposição geral que ameaça constantemente dissolver essa sociedade”. „*Sich Verstehe hier unter dem Antagonism die ungesellige Geselligkeit der Menschen, das ist, den Hang derselben, in Gesellschaft zu treten, der doch mit einem durchgängigen Widerstande, welche diese Gesellschaft beständig zu trennen droht, verbund ist*“. KANT. *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, p. 20. De acordo com Allen Wood, o conceito de “insociável sociabilidade” tem sua origem nos Ensaios de Montaigne. Cf. WOOD. *Kant*, p. 145. De fato, é possível encontrar alguns vestígios desse conceito, especificamente, no ensaio em que Montaigne escreve sobre os benefícios da solidão no Livro I, XXXIX. Cf. MONTAIGNE. *Ensaaios*, p. 115-120.

A liberdade pensada em termos de autonomia – não se trata aqui da liberdade transcendental (*Freiheit als Idee*) – não é socialmente patológica, mas tem como ponto de partida as pré-condições sociais dos sujeitos morais; ela é parte constitutiva do *Lebenswelt*. “Moralidade, no sentido kantiano não é, portanto, parasitária no que concerne ao mundo social como pensa Honneth, mas é antes de tudo seu princípio organizador”<sup>135</sup>.

No entendimento de Kolm, o seguir uma regra moral em Kant pressupõe a superação do egoísmo, pois ao conjecturar uma norma, o agente moral necessariamente antever a comunidade a qual está inserido<sup>136</sup>. Nesse sentido, o procedimento não anula as bases sociais da autonomia, não a torna socialmente patológica como supõe Honneth, mas apenas a eleva a um *status* normativo pautado na universalização, o que demanda em termos deontológicos a suspensão de particularidades que poderiam vir a corromper os critérios de justiça e sua validade.

Um outro argumento interessante que pode ser usado contra os indícios de uma patologia social da liberdade reflexiva kantiana conjecturados por Honneth, encontra-se em *Kontexte der Gerechtigkeit* (1994) de Rainer Forst, especificamente, no tópico no qual trata sobre a justificação prática e autonomia (*praktische Rechtfertigung und Autonomie*). Sua pretensão basilar consiste em redimensionar a autonomia tendo em vista contextos intersubjetivos onde estão implicados um direito de justificação em nível moral, ético, político e jurídico. A justificação no contexto da autonomia ética concerne aos valores e crenças defendidos pelos sujeitos. Aqui está em jogo a determinação que cada um tem em torno do que é vida boa. Entretanto, essa determinação não é socialmente patológica, mas demanda uma imbricação com a comunidade na qual o sujeito está inserido. O que conta não é simplesmente o que é bom “para mim”, mas o que é bom “para nós”.

Não existe uma escolha radical do *eu*, mas existe uma escolha de conduta para consigo mesmo e com os outros. Aqui é importante falar de comunidades éticas no plural [...]. A constituição intersubjetiva não exclui, portanto, a autonomia ética e esta, por sua vez, é uma autonomia *em* comunidades<sup>137</sup>.

---

<sup>135</sup> Morality, in Kant’s sense, is therefore not parasitic on the social world, as Honneth thinks, but rather is its organizing principle”. (Tradução nossa). RÖSSLER. “Kantian autonomy and its social preconditions: On Axel Honneth’s *Das Recht der Freiheit*”, p. 15.

<sup>136</sup> “[...] se os indivíduos reais querem seguir uma lei moral kantiana, eles deixam de ser egoístas”. KOLM. *Teorias modernas da justiça*, p. 252.

<sup>137</sup> FORST. *Contextos de justiça: Filosofia política para além de comunitarismo e liberalismo*, p. 307-308.

A justificação no contexto da autonomia jurídica diz respeito à proteção dos direitos das pessoas a partir da coerção legítima. Forst fala – parafraseando Hannah Arendt – no direito como “capa protetora”. Aqui está em jogo a liberdade externa ou negativa e a pessoa capaz de direitos e deveres (*Rechtsperson*). “As pessoas do direito não precisam se identificar com essas normas, mas têm de se adaptar a elas: são as normas do respeito mútuo que as pessoas têm de se atribuir recíproca e obrigatoriamente para possibilitar a cooperação social com uma certeza jurídica”<sup>138</sup>. O direito teria aí uma dimensão ética concernente às pretensões normativas dos sujeitos em situações plurais, uma dimensão moral voltada para a dignidade humana, e uma dimensão política que diz respeito ao direito estabelecido por uma comunidade, algo que para o autor implicaria uma contrateoria positivista e uma refutação ao direito natural<sup>139</sup>.

A justificação no contexto da autonomia política implica que o cidadão (*citoyen*) não é apenas detentor de direitos negativos, políticos e sociais, mas é responsável pelos projetos que dizem respeito à comunidade política a qual compõe. “A comunidade política é um bem comunitário que não é pré-dado, mas pelo qual todos os cidadãos são encarregados – e a inclusão de todos os cidadãos é o padrão pelo qual tem de ser medida a pretensão de ser uma ‘comunidade’. Uma comunidade política se mantém ou cai com essa pretensão”<sup>140</sup>.

A justificação no contexto da autonomia moral – e aqui Forst segue de perto o imperativo categórico kantiano – significa

agir segundo normas que valem universalmente num sentido moralmente irrestrito. [...]. A validade moral que não pode ser razoavelmente rejeitada é uma pretensão universal que não está acima das cabeças das pessoas, mas corresponde à necessidade do reconhecimento moral básico delas como aquelas para quem temos de nos justificar reciprocamente. [...]; responsabilidade moral significa reconhecer o direito de cada pessoa à justificação recíproca”<sup>141</sup>.

Forst fala em “razões universalmente compartilháveis” para denotar que a justificação da justiça no contexto da autonomia moral pressupõe não apenas um

---

<sup>138</sup> FORST. *Contextos de justiça*: Filosofia política para além de comunitarismo e liberalismo, p. 313.

<sup>139</sup> Cf. FORST. *Contextos de justiça*: Filosofia política para além de comunitarismo e liberalismo, p. 314.

<sup>140</sup> FORST. *Contextos de justiça*: Filosofia política para além de comunitarismo e liberalismo, p. 318.

<sup>141</sup> FORST. *Contextos de justiça*: Filosofia política para além de comunitarismo e liberalismo, p. 319.

procedimento de universalização, mas um compartilhamento mútuo de justificativas, algo que refuta a possibilidade de uma autonomia monológica e, *ipso facto*, socialmente patológica. Essa ideia de compartilhamento de razões e justificativas para o agir dentro de uma comunidade tem uma consonância direta com aquilo que Kant em *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1796) identifica como a superação do egoísmo moral que consiste na atitude do indivíduo em elevar a felicidade e seus fins particulares como bases do seu agir moral, obliterando desta forma a dimensão deontológica da busca de princípios de validação universal de normas e, concomitantemente, a comunidade moral a qual compõe:

O *egoísta moral* é aquele que reduz todos os fins a si mesmo, que não vê utilidade senão naquilo que lhe serve, e também como eudemonista coloca simplesmente na utilidade e na própria felicidade, e não na representação do dever, o fundamento de determinação supremo de sua vontade. Pois cada ser humano forma conceitos diferentes sobre aquilo que considera fazer parte da felicidade, é precisamente o egoísmo que leva a não ter pedra de toque alguma do genuíno conceito de dever, que, como tal, tem de ser inteiramente um princípio de validade universal. Todos os eudemonistas são, por isso, egoístas práticos<sup>142</sup>.

É justamente contra esse “egoísmo moral” de natureza socialmente patológica que torna deficiente a instanciação de uma racionalidade prática pautada em princípios universais que Kant projeta sua filosofia moral. Como bem destaca O’Neill em *Constructions of Reason* (1998), o imperativo categórico em si já demanda um *sensus communis* que consiste em projetar somente aquelas normas que outros poderiam endossar<sup>143</sup>. Portanto, indo na contramão da conjectura honnethiana de uma patologia social como sendo o ponto fraco da autonomia kantiana, percebe-se a partir do exposto justamente o contrário, isto é, em Kant a autonomia instancia-se a partir de pré-condições sociais e de uma ancoragem normativa que têm como seu ponto forte de inflexão social a refutação do egocentrismo moral.

---

<sup>142</sup> Cf. KANT. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, n. 130, p. 29-30.

<sup>143</sup> “The Categorical Imperative, applied to reasoning itself, demands that we reason only on principles that others *can* (not ‘will’ or ‘would’) act on”. (Tradução nossa). O’NEILL. *Constructions of Reason: Explorations of Kant’s practical philosophy*, p. 25.

### 3. Uma reconstrução sacionormativa da publicidade kantiana: uma articulação entre o formal e o empírico

Este capítulo tenciona tratar da publicidade a partir de um ponto de vista ampliado que considere tanto seu aspecto formal ou transcendental quanto a sua faceta concernente à inflexão mais social e empírica. Tratar da publicidade mediante seu viés meramente formal sem observar sua aplicabilidade a contextos sacionormativos, implicaria restringi-la à sua dimensão transcendental considerando-a um princípio simplesmente *a priori* e procedimental, porém carente de mediação empírica.

A imbricação entre os aspectos formais e empíricos da publicidade mediante uma reconstrução sacionormativa estará ancorada inicialmente em dois pressupostos basilares: (i) na tese de uma epistemologia social em Kant a partir do conceito de crença enquanto persuasão (*dimensão individual do conhecimento*) e convicção (*dimensão social do conhecimento*). Trata-se aí da desarticulação do egoísmo lógico que consiste em considerar uma crença como verdadeira tendo como parâmetro a própria subjetividade fechada em si, algo que incidirá numa releitura da crítica habermasiana ao suposto mentalismo kantiano. O ponto de partida desta reconstrução social da epistemologia de Kant será o conceito de “intersubjetividade transcendental” proposto por J. Keienburg; (ii) na tese da dimensão social da estética a partir do conceito de “sensus communis” enquanto garantia de validação universal dos juízos concernentes ao belo. O *sensus communis* opor-se-á ao “egoísmo estético” que consiste em um juízo de gosto que se basta a si mesmo. A tese de Kant é que a estética só tem sentido porque há sociabilidade, pois, do contrário seria desnecessário pensar o belo apenas para si.

Feitas as reconsiderações sobre a epistemologia e a estética de Kant mediante um viés social e intersubjetivo, a pesquisa tratará da publicidade enquanto critério normativo do justo no que toca à esfera pública e, em seguida, trará para o debate a crítica de Habermas a Kant, a saber, que sua ideia de publicidade consistiria numa representação da ideologia burguesa. Em seguida, proporá a tese da opinião pública como sendo um desdobramento empírico e necessário do princípio formal da publicidade no âmbito do direito civil, internacional e cosmopolita. Como culminância da análise, apontará um déficit normativo na filosofia política kantiana oriundo da dicotomia entre cidadania ativa e cidadania passiva.

### 3.1 – Com Keienburg além de Keienburg: da “intersubjetividade transcendental” à viabilidade de uma epistemologia social em Kant

Este tópico é constituído por uma dupla tarefa: primeiramente busca articular o conceito de “intersubjetividade transcendental” (*transzendente Intersubjektivität*) proposto por J. Keienburg em *Immanuel Kant und die Öffentlichkeit der Vernunft* (2011) como uma tentativa de superação das acusações feitas à filosofia kantiana, especificamente, aquelas que apontam para a hipótese de um subjetivismo; segundo, propõe uma epistemologia social a partir da dimensão pública das crenças como uma alternativa àquilo que Kant diagnosticou em *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1796) como “egoísmo lógico”.

Subjacente à crítica do mentalismo está a ideia que a filosofia de Kant, seja no âmbito da epistemologia, moral, política, direito, estética, história, não alcançou o polo da intersubjetividade, permanecendo num enquadramento meramente solipsista. Todavia, desde o início ficou claro que a proposta precípua desta tese consiste, mormente, em desarticular tal leitura e justificar devidamente a hipótese que a filosofia kantiana é permeada por elementos intersubjetivos, tomando como conceito-chave a publicidade da razão. Para isso, foi proposta uma reconstrução sicionormativa da justiça e da publicidade, o que implica ressignificar ambos os conceitos para além de um emolduramento mentalista.

Para um breve diagnóstico do que seria o *mentalismo*, pode-se evocar dois filósofos contemporâneos que de um modo claro cravaram sua crítica à filosofia de Kant: Brandom e Habermas. Brandom em *Articulating reasons* (2001) tece a seguinte crítica às filosofias representacionais ou subjetivistas:

A tradição filosófica, de Descartes a Kant, assumiu por garantida uma ordem *mentalista* de explicação que privilegiou a mente como o lócus nativo e original do uso de conceitos, relegando à linguagem um papel secundário e meramente instrumental, de comunicar aos outros pensamentos já completamente formados em um espaço mental anterior, dentro do indivíduo<sup>144</sup>.

Para Brandom, é como se o sujeito moderno plasmasse o mundo de um modo autorreferenciado e internalista, portanto, egocêntrico, e depois apenas externasse o fruto

---

<sup>144</sup> BRANDOM. *Articulando razões*: Uma introdução ao inferencialismo, p. 15.

de sua obra solipsista aos outros, sem a mínima participação destes. Leitura semelhante a esta pode ser encontrada em *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft* (2001) onde Habermas se propõe a destranscendentalizar a razão kantiana em prol de uma razão comunicativa pragmatizada pelos laços intersubjetivos do discurso pelo *medium* da linguagem.

Internamente à moldura conceitual mentalista, Kant concebe a autocompreensão racional dos atores como um saber de si da pessoa, por meio do qual confronta esse conhecimento da primeira pessoa com o conhecimento na terceira pessoa de um observador. Entre ambos existe um desnível transcendental, de tal maneira que a autocompreensão do sujeito inteligível não pode ser corrigida fundamentalmente através do conhecimento do mundo. Contrariamente a isso, os sujeitos agindo comunicativamente se tratam literalmente como falantes e destinatários, nos papéis das primeira e segunda pessoas, no mesmo nível de olhar. [...]. Compreendem o que o outro diz ou acha<sup>145</sup>.

Obviamente que se poderia questionar a Habermas, caso sua tese tivesse total aceitação e irrefutabilidade, se a teoria do agir comunicativo enquanto suplantação do modelo transcendental possibilitaria a nivelção dos agentes num mesmo nível de olhar e de compreensão mútua ou se, de fato, ela não passaria apenas de uma idealização procedimentalista, já que no *Lebenswelt* cotidiano os discursos são afetados por diversas patologias e distorções. Todavia, interessa aqui o teor da crítica, a saber: que a filosofia de Kant recai num mero mentalismo centrado na autocompreensão dos sujeitos e, desta forma, estaria presa ao paradigma monológico da consciência (*paradigma da intencionalidade*). Nesse sentido, ela ainda seria fortemente devedora de uma metafísica da razão. Como escreve em *Nachmetaphysisches Denken* (1988),

deixando de lado a linha aristotélica e simplificando bastante, caracterizo como ‘metafísico’ o Pensamento de um idealismo filosófico que se origina em Platão, passando por Plotino e o neoplatonismo, Agostinho e Tomás, Cusano e Pico de Mirandola, Descartes, Spinoza e Leibniz, chegando até Kant, Fichte, Schelling e Hegel. O materialismo antigo e o ceticismo, bem como o nominalismo da alta Idade Média e o empirismo moderno constituem movimentos antimetafísicos que permanecem, porém, no interior do horizonte das possibilidades do pensamento da metafísica<sup>146</sup>.

A característica central de uma filosofia metafísica no prisma de Habermas consiste no fundacionismo, no totalitarismo e no autorreferencialismo da razão. Ou seja, a instanciação normativa do mundo concreto ou seria feita apelando-se para uma

---

<sup>145</sup> HABERMAS. *Agir comunicativo e razão destranscendentalizada*, p. 53.

<sup>146</sup> HABERMAS. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*, p. 38.

sustentação de ordem teológica ou de ordem antropocêntrica, contanto que não fosse embasada a partir de elementos secularizados da razão discursiva e relativista. É como se em todas essas pretensões de fundamentação metafísica do real subsistisse a busca por um princípio indubitável. Mesmo Hegel, comumente apontado como aquele que superou as limitações do transcendentalismo e do formalismo de Kant, no entendimento de Habermas, ainda estaria preso ao modelo metafísico e sua lógica de uma pretensa unidade entre o finito e o infinito nada mais faria do que selar a supremacia do uno (espírito absoluto):

Pouco importa que a razão seja acionada *de modo fundamentalista*, na qualidade de uma subjetividade que torna possível o mundo em geral, ou que seja compreendida *dialeticamente* como um espírito que caminha através da natureza e da história, recuperando-se no final – em ambas as variantes a razão surge como uma reflexão, ao mesmo tempo totalizadora e autorreferente. [...]. A própria lógica hegeliana, que pretende mediar simetricamente o uno com o múltiplo, o infinito com o finito, o geral com o temporal, o necessário com o acidental, não consegue fazer mais do que selar a supremacia idealista do uno, geral e necessário, porque no próprio conceito de mediação perpetuam-se as operações totalizadoras e autorreferentes<sup>147</sup>.

A superação do pensamento metafísico pelo pensamento pós-metafísico só seria possível a partir da reviravolta linguística (*Linguistic turn*), no século XX, operacionalizada a partir do analiticismo de Frege e tornada robusta em termos pragmáticos (*uso da linguagem e deflação do extraordinário*) por meio das *Philosophische Untersuchungen* (1953) de Wittgenstein. Antes disso, a filosofia era constituída por um *status* metafísico pautado nos seguintes pontos: (i) redução parmenidiana do múltiplo ao uno; (ii) idealismo ou produção do conceito via abstração; (iii) constituição da realidade a partir do eu transcendental; (iv) sobreposição da vida contemplativa (*bios theoretikos*) à *vita activa*, selando o primado da teoria perante a práxis<sup>148</sup>.

As críticas de Brandom e, sobretudo, Habermas ao mentalismo são sem sombra de dúvidas fortes, entretanto, é possível que ambos não tenham investigado devidamente as nuances intersubjetivas implícitas no arcabouço transcendental da filosofia kantiana. Ou seja, talvez lhes faltou propor a seguinte interpelação em seus programas de pesquisa: em que medida a razão teórica kantiana pode ser pública? No entender desta tese,

---

<sup>147</sup> HABERMAS. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*, p. 41.

<sup>148</sup> Cf. HABERMAS. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*, p. 39-41.

Keienburg enfrentou com um certo êxito tal questionamento, daí a sua importância para esta pesquisa. Ele não concordou com as acusações de solipsismo metodológico (Apel), mentalismo (Habermas), formalismo (Hegel), etc., feitas à filosofia de Kant. Indo na contramão desta crítica, buscou reconstruir o conceito de publicidade especialmente nas três críticas. O ponto de partida para sua reconstrução foi a tese que “a origem do conceito de publicidade kantiano não reside no político, mas encontra-se antes de tudo na razão teórica e prática”<sup>149</sup>. Sua estratégia é indubitavelmente ousada, pois pretende demonstrar a publicidade da razão (*Öffentlichkeit der Vernunft*) no interior da *Crítica da razão pura*. Tenciona demonstrar, portanto, que é restritivo taxar a razão transcendental como meramente solipsista e, destarte, propõe a tese de uma “intersubjetividade transcendental” (*transzendente Intersubjektivität*) como o ponto de ancoragem da razão pura, apesar de o próprio Kant não ter usado tal terminologia. Não se trata, como acentua o próprio Keienburg, de transformar a filosofia kantiana numa teoria discursiva como a de Habermas, mas de explicitar os elementos intersubjetivos inerentes à sua teoria<sup>150</sup>.

O seu ponto de partida para a construção de uma intersubjetividade transcendental consiste na articulação entre as categorias do entendimento (*Kategorien der Vernunft*) e a pressuposição da comunicabilidade (*Voraussetzung der Mittelbarkeit*), algo que pode vir a resultar numa interconexão entre conhecimento e práxis linguística. A tese central é que “a intersubjetividade transcendental funciona não apenas enquanto condição de possibilidade da constituição do conhecimento uniforme – mas que ela também funciona como condição de possibilidade da compreensão comunicativa”<sup>151</sup>. As categorias do entendimento são como que uma gramática transcendental (*eine transzendente Grammatik*) e, *ipso facto*, universal, através da qual os sujeitos podem compartilhar suas percepções acerca do mundo e seus horizontes de sentido; passa-se aí de um “eu penso” (*Ich denke*) para um “nós pensamos” (*Wir Denken*). Isso conduz o autor a sustentar o que ele designa de “correlação” entre intersubjetividade transcendental e intersubjetividade

---

<sup>149</sup> „Der Ursprung des Kantischen Öffentlichkeitsbegriffs allerdings liegt nicht in der Politik, er findet sich vielmehr in der theoretischen und praktischen Vernunft“. (Tradução nossa). KEIENBURG. *Immanuel Kant und die Öffentlichkeit der Vernunft*, p. 184.

<sup>150</sup> Cf. KEIENBURG. *Immanuel Kant und die Öffentlichkeit der Vernunft*, p. 7.

<sup>151</sup> „Die transzendente Intersubjektivität dient nicht nur als Bedingung der Möglichkeit einheitlicher Erkenntnisconstitution – sie dient auch als Möglichkeitsbedingung kommunikativer Verständigung“ (Tradução nossa). Cf. KEIENBURG. *Immanuel Kant und die Öffentlichkeit der Vernunft*, p. 98.

empírica, já que as condições de constituição do conhecimento ecoam no mundo prático dos falantes<sup>152</sup>.

Isso implica o duplo sentido do “eu transcendental”: um primeiro vinculado à capacidade (*Fähigkeit*) enquanto condição do conhecimento (*Bedingung der Erkenntnis*); e um segundo sentido vinculado à apreciação e ao juízo sobre os objetos no mundo (*Anschauung und Urteil über die Gegenstände der Welt*). O ponto central da argumentação em defesa de uma intersubjetividade em nível transcendental torna-se, entretanto, robusta quando Keienburg passa para a analítica transcendental, tema que constitui a segunda parte da *Crítica da Razão Pura*. Aí o “eu” deduz transcendentalmente, a partir das categorias do entendimento, o conhecimento do objeto antes dado de forma ainda bruta mediante os dados recebidos pela sensibilidade (*Sinnlichkeit*). Ele é responsável pela unidade sintética que o entendimento realiza perante as variadas percepções que o sujeito tem dos objetos.

A estratégia de Keienburg reside em conceber a “doutrina das categorias (*Kategorienlehre*) como a base da intersubjetividade transcendental e o faz ao ressignificá-las como um patrimônio epistemológico e transcendental (*a priori*) inerentes a todos os sujeitos e, por isso, são intersubjetivas e universais. É nesse sentido que ele fala que “em cada um de nós há uma parte de nós todos”<sup>153</sup>. É essa dimensão intersubjetiva das categorias do entendimento que confere validade objetiva aos objetos deduzidos e apreendidos pelo entendimento. Do contrário, se as categorias fossem meramente subjetivas, algo que segundo o autor não passaria de uma falácia (*Fehlschluss*), não haveria validade objetiva acerca do objeto deduzido.

Na visão desta tese, o argumento de Keienburg ao falar de uma intersubjetividade em nível transcendental a partir da universalidade das categorias do entendimento é central para a confrontação da crítica mentalista, porém não é totalmente satisfatória, pois, na medida em que concentra sua força argumentativa em torno do aparato interno categorial, ainda fica presa a padrões autorreferenciados da razão. É preciso que a razão transcendental saia de si e torne-se de fato intersubjetiva, e isso só se torna factível dentro

---

<sup>152</sup> Cf. KEIENBURG. *Immanuel Kant und die Öffentlichkeit der Vernunft*, p. 103.

<sup>153</sup> „In jedem von uns ist ein Teil von uns allen“. (Tradução nossa). Cf. KEIENBURG. *Immanuel Kant und die Öffentlichkeit der Vernunft*, p. (p. 94).

da *Crítica da Razão Pura* no âmbito da Dialética Transcendental a partir da distinção entre os conceitos de crença enquanto persuasão e crença enquanto convicção.

O intento desta tese – indo além de Keienburg – consiste doravante em propor uma epistemologia social mesmo que mitigada na *Kritik reinen Vernunft*. Isso pressupõe uma primeira clarificação: o conhecimento em Kant pode ser conjecturado sob uma dupla perspectiva, a saber, a do *nível mais transcendental* que lida com as categorias do entendimento e com a possibilitação do conhecimento dos fenômenos, e a perspectiva do *nível pragmático* ou do *nível da validação do conhecimento* nas relações sociais.

A epistemologia social de acordo com Goldman pode ser pensada a partir de três correntes fundamentais: **(i)** a *preservacionista*, que é de segmento mais tradicional e reduz o conhecimento social ao indivíduo; **(ii)** a *expansionista*, que é centrada na tese do conhecimento de grupo e concebe tal conhecimento como uma relação entre o sujeito singular e sujeito plural (grupo); **(iii)** e a corrente *revisionista* ou *revolucionista*, que é uma espécie de posição comunitarista que prima pela relativização da verdade e concebe o conhecimento como algo específico de cada grupo e contexto<sup>154</sup>. Uma tentativa recente de inserir Kant nos meandros da epistemologia social foi feita por Axel Gelfert, de modo especial em “*Kant and the enlightenment’s contribution to social epistemology*” (2010), onde o mesmo adverte que os epistemólogos contemporâneos não podem ignorar a viabilidade social do conhecimento na obra kantiana, pois é possível encontrar no filósofo de Königsberg “um antepassado histórico de uma disciplina que não é tão jovem como pensa que é”<sup>155</sup>.

A estratégia de inserção de Kant na epistemologia social proposta por Gelfert apoia-se no conceito de “testemunho”, um conceito segundo o qual a epistemologia transitaria do polo individual para o polo social, na medida em que os agentes epistêmicos tornariam comum sua crença numa determinada comunidade. Entretanto, a sua argumentação requer uma condição que ultrapassa os limites da epistemologia, a saber, a superação da ausência de interesse moral (*lack of moral interest*) por parte dos sujeitos

---

<sup>154</sup> GOLDMAN. “Why Social Epistemology is real epistemology?” p. 2.

<sup>155</sup> “While contemporary social epistemologists may wish to take issue with any number of Kant’s pronouncements, social epistemology at large can ill afford to ignore his views – and, indeed, may even wish to embrace Kant as a historical ancestor of a discipline that may not be quite as young as it thinks it is”. (Tradução nossa). GELFERT. *Kant and the enlightenment’s contribution to social epistemology*, p. 96.

inseridos na prática testemunhal. A linha argumentativa proposta por esta tese para se pensar a viabilidade de uma epistemologia social em Kant é tecida a partir dos limites da própria epistemologia a partir, como dito anteriormente, do conceito de crença.

Na Dialética Transcendental, Kant joga com dois conceitos de crença: **(i)** a “persuasão” que concerne à dimensão individual do conhecimento na qual o sujeito toma uma crença como verdadeira apenas para si mesmo; **(ii)** e a “convicção” que diz respeito à dimensão social do conhecimento. A tese central é que todo e qualquer conhecimento que tem pretensão de verdade deve romper com o “egoísmo lógico” e submeter-se a uma “aposta” que significa “a pedra de toque” para averiguar se o que alguém assevera é uma simples *persuasão* (uma verdade meramente subjetiva) ou uma *convicção* (verdade validada intersubjetivamente)<sup>156</sup>.

Em *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, Kant concebe o egoísmo lógico (mentalismo) ou epistêmico como sendo a postura segundo a qual o sujeito julga desnecessária a acareação de sua crença por parte de outrem como se ele não precisasse de uma “pedra-de-toque” (*Prüfstein / criterium veritatis externum*) para a validação daquilo que toma como saber verdadeiro<sup>157</sup>. A superação desse tipo de egoísmo dar-se-ia mediante o “pluralismo” ou “cosmopolitismo” epistemológico que consiste em proceder – expressando em termos contemporâneos – como um agente doxástico que não se autoconcebe como um indivíduo apartado do mundo, mas inserido no mundo.

A crença enquanto convicção provoca a abertura da razão para a intersubjetividade mediante o compartilhamento das crenças pretensamente verdadeiras. Isso faz com que a dimensão social do conhecimento venha à tona e, concomitantemente, sejam solapadas as bases de uma epistemologia de cunho fortemente individualista ou monológica. Apesar do aparato cognitivo ser *a priori*, o conhecimento possibilitado pela sua orientação dedutiva (categorias do entendimento), só é validado intersubjetivamente.

A convicção passa por três etapas epistêmicas fundamentais: o *opinar*, o *crer* e o *saber*. No *opinar* a crença é subjetiva e objetivamente insuficiente (*campo da incerteza*); no *crer*, ela é subjetivamente suficiente, mas objetivamente insuficiente; no *saber*, a crença é tanto subjetivamente quanto objetivamente válida. No estágio do saber a crença

---

<sup>156</sup> Cf. KANT. *Crítica da razão pura*, p. 486.

<sup>157</sup> KANT. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, n. 129-130, p. 30.

chega ao ápice da convicção devido o teste intersubjetivo a qual foi sujeita. Isso significa que ela já passou por uma “aposta” dentro de uma dada comunidade. A verdade não é, desta forma, fruto de um intelecto abstrato, mas de um ato comunicativo de um sujeito que testou a pretensão de veracidade de sua crença. Como diz o próprio Kant, “todo o saber (quando se refere a um objeto simples da razão) é passível de ser comunicado”<sup>158</sup>. Sem tal comunicação e testabilidade, a crença se reduz ao polo meramente individual, que é o estágio da persuasão.

O teste social pelo qual é submetida a crença pressupõe um tipo de fé específico que Kant chama de “fé pragmática” que consiste no *uso real e social do conhecimento*, uso este que é marcado pela contingência, isto é, pela sujeição à falibilidade. Para ilustrar a “fé pragmática”, Kant dá o exemplo do médico que tece um diagnóstico incerto sobre uma doença, sem ter segurança científica acerca da mesma. Ele observa os fenômenos e, por não deter um diagnóstico infalível, conclui que se trata de tísica. “Mesmo em seu próprio juízo a sua fé é unicamente contingente; um outro médico talvez seria capaz de chegar a uma conclusão melhor”<sup>159</sup>. Portanto, epistemologicamente isso implica que o conhecimento é fruto de um processo compartilhado, feito de avanços e recuos. Sem o compartilhamento daquilo que se julga verdadeiro, o conhecimento é relegado ao autorreferencialismo e à fantasia.

### 3.2 – Publicidade e estética: o teor social do *sensus communis* (*Gemeinsinn*)

Até então, esta tese num primeiro capítulo reconstruiu o conceito de justiça de um ponto de vista público-socionormativo, propôs uma releitura intersubjetiva do formalismo mediante a conjectura de uma moral social mitigada, e neste terceiro capítulo tratou inicialmente da dimensão pública e social do conhecimento em Kant propondo uma epistemologia social mediante o conceito de crença como convicção depreendido da Dialética Transcendental da *Kritik der reinen Vernunft*. Neste presente tópico esta tese debruçar-se-á sobre a *Kritik der Urteilskraft* e proporá uma releitura da estética kantiana mediante o conceito de *sensus communis* enquanto um instrumento precípuo para a superação do egoísmo estético. Portanto, seu fio condutor consiste em assentar as bases da dimensão social e pública dos juízos estéticos, algo que reforça um dos objetivos

---

<sup>158</sup> KANT. *Crítica da razão pura*, p. 487.

<sup>159</sup> KANT. *Crítica da razão pura*, p. 488.

centrais desta pesquisa, a saber, a justificação filosófica da hipótese que a razão kantiana não é monológica, mas pública e social.

Em *Immanuel Kant und die Öffentlichkeit der Vernunft*, para ser mais preciso no quinto capítulo, Keienburg se propõe a demonstrar como se articula a publicidade na *Crítica da Faculdade de Juízo*. Inicialmente põe a publicidade como um princípio articulado à comunicabilidade do juízo de gosto. Sua tese é que “a publicidade é a condição da teoria kantiana do juízo sobre o belo. Juízos estéticos precisam ficar a par disso, caso contrário não são juízos estéticos genuínos”<sup>160</sup>. Apesar da apreciação estética ser algo subjetivo, ela quer obter validade universal para que o juízo atinja um *status* ou condição de harmonia (*Zustand der Harmonie*).

O juízo estético busca o *sensus communis*, ou seja, um consenso acerca do objeto apreciado. “Nossa capacidade à comunicabilidade universal do juízo de gosto subjacente ao sentimento do puro prazer é imediatamente vinculada por Kant a cada capacidade que ele denomina de senso comum estético”<sup>161</sup>. O *sensus communis* é uma garantia da validade universal do juízo estético. Sem ele, os juízos acerca do belo ficam restritos ao polo meramente subjetivo e monológico. Ele aponta, neste sentido, para a publicidade da razão (*Öffentlichkeit der Vernunft*).

Mas haveria uma pergunta central: Por que Kant não tratou do *sensus communis* nas duas primeiras Críticas, mas somente na Terceira? A hipótese de Keienburg é que na Primeira Crítica já há as categorias do entendimento, na Segunda Crítica o imperativo categórico, de modo que faltava à última Crítica um instrumento de validação universal, e desta forma Kant inseriu o conceito de senso comum estético. O ponto central de articulação entre o público e o estético na análise do autor consiste na premissa que “nós nos interessamos pelo belo porque ele promove nossa sociabilidade”<sup>162</sup>.

---

<sup>160</sup> „Öffentlichkeit ist die Bedingung der Kantischen Theorie des Urteilens über das Schöne. Ästhetische Urteile müssen sich mitteilen lassen – sonst sind das keine genuinen ästhetischen Urteile“. (Tradução nossa). KEIENBURG. *Immanuel Kant und die Öffentlichkeit der Vernunft*, p. 140.

<sup>161</sup> „Unsere Fähigkeit zur allgemeinen Mittelbarkeit des dem Geschmacksurteil zugrunde liegenden Gefühls der reinen Lust ist für Kant unmittelbar mit jenem Vermögen, das er als ästhetischen Gemeinsinn bezeichnet“. (Tradução nossa). KEIENBURG. *Immanuel Kant und die Öffentlichkeit der Vernunft*, p. 144.

<sup>162</sup> „Wir interessieren uns für das Schöne, weil es unsere Geselligkeit befördert“. (Tradução nossa). KEIENBURG. *Immanuel Kant und die Öffentlichkeit der Vernunft*, p. p. 150.

Kant insere o tema da publicidade e do teor social da estética na primeira parte da *Kritik der Urteilskraft* (1790) através daquilo que ele designou de “*der gemeine Menschenverstand*” (entendimento humano comum), o que de um modo latinizado se categorizou de “*sensus communis*”, algo que não significa o *vulgare*, isto é, aquilo que se encontra por toda parte, mas conforme sua própria conceituação:

Por *sensus communis*, porém, se tem de entender a ideia de um sentido comunitário <*gemeinschaftlichen*>, isto é, de uma faculdade de ajuizamento que em sua reflexão toma em consideração em pensamento (*a priori*) o modo de representação de qualquer *outro*, *como que* para ater o seu juízo à inteira razão humana e assim escapar à ilusão que, a partir de condições privadas subjetivas – as quais facilmente poderiam ser tomadas por objetivas – teria influência prejudicial sobre o juízo<sup>163</sup>.

O *sensus communis* está, portanto, diretamente vinculado ao senso comunitário. A validação das apreciações sobre os objetos estéticos só obterá seu devido êxito nas relações sociais onde os juízos são compartilhados. O que está em jogo aqui é a necessidade de o juízo estético não cair na mera ilusão, encapsulando a apreciação sobre o belo em liames meramente subjetivos, pois do contrário cair-se-ia num mero “egoísmo estético”, uma patologia que Kant define em *Antropologia de um ponto de vista pragmático* como uma análise de gosto que se basta a si mesma, independente que outros venham a ridicularizar e desaprovar seus versos, quadros, músicas e outros componentes estéticos<sup>164</sup>.

Escapar a essa limitação patológica do egocentrismo estético pressupõe transitar de um senso privado para um *sensus communis*. Assim, o juízo estético encontra sua dimensão comunitária e pública. O interessante é que a tônica kantiana na dimensão comunitária dos juízos estéticos faz com que o próprio conceito de “gosto” assuma um viés acentuadamente social, de um modo que o compartilhamento independa de um rigor conceitual, tornando-se assim acessível a todos que se dispõem a tal. “Poder-se-ia até definir o gosto pela faculdade de ajuizamento daquilo que torna o nosso sentimento *universalmente comunicável* em uma representação dada, sem mediação de um conceito”<sup>165</sup>.

<sup>163</sup> KANT. *Crítica da Faculdade do Juízo*, § 40, n. 157.

<sup>164</sup> KANT. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, n. 129-130, p. 30.

<sup>165</sup> KANT. *Crítica da Faculdade do Juízo*, § 40, n. 160.

A esfera da comunicabilidade se interpõe, desta forma, como uma condição imprescindível dentro da filosofia kantiana. Isso está bem posto em *Über den Gemeinspruch* quando o autor apresenta a comunicabilidade como uma “vocação” da humanidade<sup>166</sup>. Na interpretação de Hannah Arendt, a razão kantiana também se compreende enquanto razão comunicativa, de modo que “à questão por que há homens e não o homem, Kant teria respondido: a fim de que possam falar uns aos outros”<sup>167</sup>.

A propensão do homem à estética é devedora da sua natureza sociável. O homem não cria a arte, enfeita a si mesmo ou representa o belo e o sublime somente para si, mas também para o outro. Há uma passagem central da KU (§ 41) onde Kant de um modo emblemático torna explícita essa imbricação entre o social e o estético:

Empiricamente o belo nos interessa somente em *sociedade*; e se se admite o impulso à sociedade como natural ao homem, *mas* a aptidão e a propensão a ela, isto é, a *sociabilidade*, como requisito do homem enquanto criatura destinada à sociedade [...], então não se pode também deixar de considerar o gosto como uma faculdade de ajuizamento de tudo aquilo pelo qual se pode comunicar mesmo o seu *sentimento* a qualquer outro [...]. Um homem abandonado em uma ilha deserta não adornaria para si só nem sua choupana nem a si próprio, nem procuraria flores, e muito menos as plantaria para enfeitar-se com elas; mas só em sociedade ocorre-lhe ser não simplesmente homem, mas também um homem fino à sua maneira (o começo da civilização); pois como tal ajuíza-se aquele que é inclinado e apto a comunicar seu prazer a outros e ao qual um objeto não satisfaz se não pode sentir a complacência do mesmo em comunidade com outros<sup>168</sup>.

Sem a dimensão social do convívio com os outros a estética perderia seu sentido de ser, pois não seria necessário embelezar, criar, julgar, pois não haveria alguém para apreciar e criticar. A natureza da estética é profundamente social; ela caminha na contramão do solipsismo. A tese de uma dimensão comunitária dos juízos estéticos em Kant, além de afastar as probabilidades de um subjetivismo ou solipsismo, confronta-se diretamente com dois bordões comumente propalados e retomados pelo próprio autor na seção sobre a Dialética da Faculdade de Juízo Estética: *não se pode disputar sobre o gosto; cada um tem seu próprio gosto*. Na visão de Kant, “isso equivale a dizer que o

---

<sup>166</sup> Cf. KANT. “Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática”, p. 92.

<sup>167</sup> ARENDT. *Lições sobre a filosofia política de Kant*, p. 43.

<sup>168</sup> KANT. *Crítica da Faculdade do Juízo*, § 41, n. 163.

princípio determinante deste juízo é simplesmente subjetivo (deleite ou dor) e que o juízo não tem nenhum direito ao necessário assentimento de outros”<sup>169</sup>.

### 3.3 – O princípio da publicidade enquanto instanciação normativa do justo

A publicidade enquanto um princípio formal é posto em *Zum ewigen Frieden* como um critério normativo de justiça categorizada por Kant como a *fórmula transcendental do direito público*, a saber, “todas as ações relativas ao direito de outros homens cuja máxima não se conciliar com a publicidade são injustas” (*Alle auf das Recht anderer Menschen bezogene Handlungen, deren Maxime sich nicht mit der Publizität verträgt, sind unrecht*)<sup>170</sup>. Se no âmbito da normatividade moral na *Grundlegung* há um procedimento de universalização que demanda a sujeição das máximas de ações ao imperativo categórico, em nível político há também um procedimento semelhante implementado a partir do critério da publicização das normas que se pretendem justas: as máximas do Estado voltadas para a comunidade apenas são legítimas se são capazes de suportar o teste da publicidade. Se não passam por tal crivo, são máximas destituídas de transparência pública e, *ipso facto*, injustas. Com isso, o autor quer deixar claro que sem o critério da publicidade “[...] não haveria nenhuma justiça (que só pode ser pensada como *publicamente divulgável*), por conseguinte tampouco haveria direito algum, que só se outorga por ela”<sup>171</sup>. Ora, isso só reforça o núcleo de sustentação desta tese que já no seu primeiro capítulo articulou a defesa de uma concepção pública de justiça.

De acordo com Johannes Keienburg em *Immanuel Kant und die Öffentlichkeit der Vernunft* (Kant e a publicidade da razão), “Kant eleva a publicidade, como foi dito, ao critério necessário da política. Esse acoplamento do poder estatal à exigência da publicidade significa um acoplamento do poder estatal ao universal, à vontade razoável dos cidadãos”<sup>172</sup>. Isso implica uma mudança no modo de pensar e no *ethos* dos cidadãos que vivem num Estado republicano onde a publicidade ocupa espaço imprescindível na

<sup>169</sup> *Crítica da Faculdade do Juízo*, § 55, n. 232.

<sup>170</sup> KANT. *À paz perpétua*, p. 76.

<sup>171</sup> KANT. *À paz perpétua*, p. 75.

<sup>172</sup> „Kant erhebt die Publizität, wie gesagt, zum notwendigen Kriterium der Politik. Diesen Koppelung der staatlichen Macht an die Bedingung der Öffentlichkeit bedeutet eine Koppelung der staatlichen Macht an den allgemeinen, vernünftigen Willen der Bürger“. (Tradução nossa). KEIENBURG. *Immanuel Kant und die Öffentlichkeit der Vernunft*, p. 167.

vida pública, pois não será mais necessário recorrer a uma outra instância de justificação normativa (*normative Rechtfertigung*) senão àquela prevista no critério público de universalização. O critério do justo e do injusto não remeterá a um soberano (*Oberhaupt*) secular ou mesmo espiritual ou divino, “*auctoritas non veritas facit legem*”, mas a um procedimento que deve ser efetivado na vida cotidiana em assuntos que concernem aos direitos e deveres da coletividade, algo que implica uma reviravolta copernicana também em nível político, já que são os próprios agentes políticos os incumbidos de resolver seus problemas normativos. Como expressa Marcuse num artigo sobre autoridade (*Autorität*) e liberdade (*Freiheit*) em Kant:

Autoridade e liberdade encontram-se no interior da sociedade civil, são pensadas enquanto problemas da sociedade civil. Não agem mais dentro da liberdade do cristianismo e em torno da autoridade normativa divina, mas a partir da liberdade ‘pública’ dos cidadãos e a partir do interesse disciplinar da sociedade civil<sup>173</sup>.

A publicidade kantiana constitui desta forma uma ferramenta de legitimidade normativa profundamente democrática, se fosse traduzida em termos contemporâneos. De acordo com Hannah Arendt, “a publicidade é um conceito-chave do pensamento kantiano; nesse contexto, ele aponta a sua convicção de que os maus pensamentos são secretos por definição”<sup>174</sup>. Kant está cômico que as intenções secretas (*reservatio mentalis*) dos governantes constituem práticas injustas e corruptivas da esfera pública, sejam elas implementadas a fim de taxar os cidadãos com tributos descabidos em termos de política interna, ou sejam elas direcionadas à condução forçada dos cidadãos a uma guerra em termos de uma política externa. Sem uma informação transparente e sem a participação deliberativa do cidadão nas decisões que dizem respeito às dinâmicas políticas, a publicidade não tem os seus critérios plenamente efetivados, permanecendo destarte como mera máxica ou intenção subjetiva de um governo tendente a se tornar despótico. Neste sentido, é acertada a interpretação de Slavko Splichal quando, ao tratar dos desenvolvimentos e controvérsias da opinião pública no século XX, reporta-se a Kant

---

<sup>173</sup> „Autorität und Freiheit treffen sich innerhalb der *Bürgerlichen Gesellschaft*, werden als Probleme der bürgerlichen Gesellschaft gestellt. Nicht mehr handelt es sich um die ‚innere‘ Freiheit der Christenmenschen und um die gott-gesetzte Autorität, sondern um die ‚öffentliche‘ Freiheit des Bürgers und um das Disziplinierungsinteresse der bürgerlichen Gesellschaft“. (Tradução nossa). MARCUSE. „Kant über Autorität und Freiheit“, p. 311.

<sup>174</sup> ARENDT. *Lições sobre a filosofia política de Kant*, p. 22.

afirmando que “sem a possibilidade da publicidade, sem o princípio da agência pública, não haveria justiça”<sup>175</sup>.

O ancoramento do funcionamento da política no princípio formal da publicidade significa em termos de governabilidade que o governante não venha a se transformar num “moralista político”, um tipo de chefe de Estado que burla a constituição e impõe seu modo de governar de acordo com sua conveniência, fazendo com que a esfera pública seja convertida em mero instrumento de manipulação, algo que a deixaria a mercê de um realismo político estruturado em torno da aquisição, manutenção e expansão do poder. Isso leva Kant a dizer que “as máximas políticas têm de provir não do bem-estar e felicidade de cada Estado [...] mas do conceito puro do dever legal”<sup>176</sup>, algo que constitui uma medida protetora da esfera pública que dentro do republicanismo só pode ser pensada como embasada numa constituição legitimada pela soberania popular. Subjacente a isso está a ideia da política pensada como a *doutrina aplicada do direito*, direito este que tem a moral como sua instância fundamentadora. Ou seja, mesmo com toda inflexão social, não se pode perder de vista o ancoramento normativo, de modo que “a verdadeira política não pode, pois, dar um passo sem antes prestar homenagem à moral [...] pois esta corta o nó que aquela não consegue desatar quando surgem divergências entre ambas”<sup>177</sup>.

Óbvio que *prima facie* esta dependência moral do político (como também é a do direito), pode ser estranha aos filósofos contemporâneos da justiça que erguem a bandeira da autonomia das esferas do político e do jurídico. Na compreensão de Habermas, por exemplo, “[...] em Kant, o direito moral ou natural, deduzido a priori da razão prática, ocupa a tal ponto o lugar central, que o direito corre o risco de se desfazer em moral; falta pouco para o direito ser reduzido a um modo deficiente da moral”<sup>178</sup>.

Ora, como apontado ao longo do primeiro capítulo desta tese, a fundamentação moral do direito e concomitantemente da política tem o seu aspecto vantajoso no que toca

---

<sup>175</sup> “Without the possibility of publicity, without the principle of public agency, there would be no justice”. (Tradução nossa). SPLICHAL. *Public Opinion: Developments and Controversies in the Twentieth Century*, p. 64.

<sup>176</sup> KANT. *À paz perpétua*, p. 72.

<sup>177</sup> KANT. *À paz perpétua*, p. 74.

<sup>178</sup> HABERMAS. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, V. 2, p. 239.

à justiça no seu núcleo normativo, especificamente, na orientação do direito positivo a partir do direito natural racional e, também, na desarticulação da possibilidade do despotismo político já que o governante e o legislador devem propor apenas aquelas normas instanciadas e acordadas aos princípios fundamentais celebrados no contrato originário e concretizados na constituição republicana do Estado de direito. Não se trata, portanto, de tornar o direito e a política um modo deficiente da moral como conjectura Habermas, mas é preciso oferecer uma *segurança normativa* a tais esferas. Como bem explicita Katerina Deligiorgi em “The public tribunal of political practical reason”, “nos seus escritos políticos, Kant sustenta que a publicidade funciona como um teste de legitimidade das leis. [...]. Ele argumenta que uma ação que afeta os direitos de outros seres humanos é errada se sua máxima não puder ser declarada publicamente”<sup>179</sup>.

A plataforma transcendental da publicidade estabelecida como critério de avaliação das normas que se pretendem justas no Estado, constitui uma *conditio sine qua non* para a estabilidade pública que consiste na articulação entre os princípios do direito e sua implementação na vida prática. Sem tal plataforma, os cidadãos não teriam um critério explícito para averiguar a justeza das leis que lhes são sugeridas ou mesmo impostas. Parece que o próprio Habermas se dá conta desse benefício normativo quando afirma que “a soberania das leis é conseguida através da publicidade, ou seja, através de uma esfera pública cuja capacidade funcional é imposta, sobretudo com a base natural do Estado de direito”<sup>180</sup>.

### **3.4 – A crítica de Habermas à concepção kantiana de esfera pública: êxito ou equívoco?**

Postos os lineamentos fundamentais de articulação do conceito kantiano da publicidade enquanto critério transcendental de instanciação normativa do justo, esta tese agora adentrará a um tópico delicado que consiste na tese de Habermas segundo a qual a esfera pública burguesa teria encontrado sua “formulação clássica” na doutrina kantiana

---

<sup>179</sup> “In his political writings, Kant maintains that publicity functions as a test of legitimacy for a law. [...]. It is argued that an action affecting the rights of other human beings is wrong if its maxim cannot be declared publicly”. (Tradução nossa). DELIGIORGI. “The public tribunal of political practical reason: Kant and the culture of enlightenment”, p. 150.

<sup>180</sup> HABERMAS. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*, p. 140.

do direito<sup>181</sup>; por decorrência disto, o uso público da razão seria restrito a um grupo de intelectuais letrados em específico, resultando numa apropriação elitizada da opinião pública. A incumbência desta tese consiste em investigar o teor da crítica mediante um exame de seus pressupostos tendo como culminância avaliativa a resposta à interpelação se, de fato, a conjectura habermasiana é exitosa ou um equívoco interpretativo.

Em *Faktizität und Geltung* (1992), Habermas concebe a esfera pública como uma *estrutura comunicacional* e um *espaço social gerado no agir comunicativo* para o debate com vistas à coisa pública. “A esfera pública pode ser descrita como uma rede adequada para a comunicação de conteúdos, tomadas de posição e *opiniões*; nela os fluxos comunicacionais são filtrados e sintetizados, a ponto de se condensarem em opiniões *públicas* enfeixadas em temas específicos”<sup>182</sup>. Trata-se aí de uma esfera pública de matriz republicana e implementada dentro de um regime democrático onde os cidadãos têm o direito e a prerrogativa a se posicionar perante as decisões e os assuntos que dizem respeito à vida política.

Na análise de Seyla Benhabib em “Models of public space”, a proposta habermasiana de “espaço público” (*der öffentliche Raum*) seria a mais compatível com o espírito da democracia contemporânea, desbancando o modelo da virtude republicana que ela identifica como sendo um modelo mais vinculado à concepção política de Hannah Arendt, e o modelo da tradição liberal que visaria a estabilidade da ordem pública que ela identifica como sendo um modelo de matriz kantiana e nomeado pela mesma como “legalista”<sup>183</sup>. Um aspecto que *prima facie* causa estranhamento na colocação de Benhabib é sua afirmação que o modelo kantiano de esfera pública teria uma identificação

---

<sup>181</sup> Cf. HABERMAS. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*, p. 110.

<sup>182</sup> HABERMAS. *Democracia e direito*, v2: entre facticidade e validade, p. 92.

<sup>183</sup> Cf. BENHABIB. “Models of public space: Hannah Arendt, the liberal tradition, and Jürgen Habermas”, p. 73-98. Apesar de colocar o modelo habermasiano como compatível com o espírito democrático contemporâneo, Benhabib tem suas ressalvas quanto ao modelo da democracia deliberativa. Ela se reporta ao argumento de Iris Marion Young em defesa de uma *democracia comunicativa* que foca nas diferenças de gênero, raça, religião, etc., na qual cada agente comunicativo põe no espaço público suas particularidades, ao invés de uma democracia deliberativa onde é pressuposto que os cidadãos façam sua adesão ao público deixando de lado suas expectativas privadas. Essa abertura, dentre outras vantagens, ampliaria o espaço comunicativo para a participação mais efetiva de categorias comumente marginalizadas, como é o caso das mulheres em algumas sociedades ditas democrático-deliberativas. Cf. BENHABIB. “Sobre um modelo deliberativo de legitimidade democrática”, p. 72.

legalista, algo que, no prisma desta pesquisa, oblitera todo o potencial normativo antipositivista e social referente à justiça e à publicidade kantiana.

Em *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1962) – trabalho fruto da sua tese de livre-docência apresentado à Faculdade de Filosofia de Marburg, excetuando-se os parágrafos treze e quatorze dedicados à concepção de esfera pública em Kant, Hegel e Marx que foram preparados ulteriormente – Habermas tencionou reconstruir a publicidade enquanto uma categoria histórica fruto da evolução e das conquistas da sociedade burguesa, categoria esta que teve sua imersão, mormente, a partir do século XVIII quando o liberalismo se apresentou como uma alternativa ao modelo absolutista do fazer político.

Segundo o seu diagnóstico, o modo de produção capitalista ao conseguir a adesão e lealdade das massas trabalhadoras em troca da promessa de qualidade de vida, desfez a separação rígida entre o setor público e o setor privado implementada nos primórdios da esfera pública burguesa e criou uma nova esfera intermediária repolitizada que tornou praticamente inútil e ineficaz o acesso direto do cidadão assalariado ao público. A partir disso, paulatinamente a esfera pública sofreu uma mudança estrutural e passou a ser pensada como propaganda e indústria cultural, algo que de um lado pode significar mais uma *despolitização* do que *repolitização*. De toda sorte, trata-se de um processo que tem seu ponto embrionário na própria lógica burguesa de conceber as relações de mercado, só que agora aplicadas à política.

Neste setor intermediário se interpenetram os setores estatizados da sociedade e os setores socializados do Estado sem a intermediação das pessoas privadas que pensam politicamente. [...]. As pessoas privadas, à medida que são assalariadas e admitidas ao trabalho, precisam fazer representar coletivamente as suas reivindicações publicamente relevantes. Mas as resoluções que lhes restam como consumidores e eleitores individualmente, acabam caindo [...] sob a influência de instâncias econômicas e políticas<sup>184</sup>.

---

<sup>184</sup> HABERMAS. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*, p. 208. De acordo com Agemir Bavaresco e Draiton Souza, a opinião pública sofreu uma nova mudança estrutural e evolutiva no século XXI com o advento de ferramentas online como as redes sociais, etc., desarticulando a hegemonia e a homogeneidade dos meios tradicionais de comunicação em prol de um modelo colaborativo e heterogêneo pautado no constante fluxo informacional e no contradiscurso. “A nova mídia são as redes sociais em que a informação passa de uma comunicação verticalizada (poucos emissores – muitos receptores) para uma comunicação horizontalizada (emissores e receptores, todos em interação), criando um ambiente de democratização da mídia e opinião”. BAVARESCO; SOUZA. *Epistemologia das redes sociais, opinião pública e teoria da agenda*, p. 91.

Habermas vincula a formação da esfera pública burguesa à evolução do modo de produção ocidental; traça uma linha demarcatória de transição do *commerce* (*manufacture*) ao *trade* (*industry*), acentuando as particularidades e estratégias de estabilização usadas pela classe burguesa, especialmente o uso da publicidade materializado no uso de jornais, impressos, etc., como uma forma de ganhar o aval da opinião pública na contestação e derrocada das monarquias. “Na esfera pública burguesa, desenvolve-se uma consciência política que articula, contra a monarquia absoluta, a concepção e a exigência de leis genéricas e abstratas e que, por fim, aprende a autoafirmar, ou seja, a afirmar a opinião pública como única fonte legítima das leis”<sup>185</sup>. A vantagem de uma esfera pública burguesa seria, neste sentido, a desarticulação do poderio monárquico e a consequente abertura para a participação na vida política, apesar de ser, como se verá adiante, uma participação restrita.

Habermas defende que foi Bentham o primeiro filósofo – ao redigir um texto a favor da necessidade da constituinte – a correlacionar publicidade e opinião pública quando frisou que o exercício do poder político por estar sujeito a uma série de tentações e vicissitudes, necessitaria de controle permanente da opinião pública, sendo que a publicidade das negociações dos parlamentares asseguraria a “supervisão do público”<sup>186</sup>. Desde o século XVII a Inglaterra já estava passando por uma fase de transição entre o absolutismo e o liberalismo de um modo a fortalecer as bases do parlamentarismo e da opinião pública burguesa através da queda de braço entre burguesia e monarquia evidenciada na Revolução Inglesa iniciada em 1642. Com a deposição de Carlos I em 1649 através de regicídio, o parlamentarismo ganhou força. Essa nova ideologia política viria a influenciar os Estados Unidos na sua independentização e a própria França na Revolução de 1789. A Constituição francesa de 1793 garantiu a liberdade de expressão opondo-se, assim, aos resquícios do *Ancien Régime*. Porém, em 1800 com o golpe de Estado, Napoleão veio a suprimir a liberdade de imprensa.

---

<sup>185</sup> HABERMAS. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*, p. 71.

<sup>186</sup> Cf. HABERMAS. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*, p. 123.

A publicidade e suas designações conceituais foram forjadas dentro do contexto europeu. Habermas tece um diagnóstico preciso sobre essa variação conceitual nos seguintes termos:

Ao final do século XVIII, o termo inglês *publicity* é emprestado do francês *publicité*; na Alemanha, a palavra aparece no século XVIII. A própria crítica se apresenta sob a forma de ‘opinião pública’, ‘öffentliche Meinung’, expressão cunhada na segunda metade do século XVIII conforme a expressão ‘opinion publique’. Na Inglaterra, ‘public opinion’ surge mais ou menos na mesma época; de fato já bem antes, no entanto, se falava de *general opinion*<sup>187</sup>.

O protagonismo da burguesia na implementação de uma esfera pública trouxe uma desvantagem no que diz respeito à exclusão das classes subalternas dos processos deliberativos e decisórios no que toca à vida pública. Habermas é veemente em sua tese que “a esfera pública burguesa se rege e cai com o princípio do acesso a todos. Uma esfera pública, da qual certos grupos fossem *eo ipso* excluídos, não é apenas, digamos incompleta: muito mais além, ela nem sequer é uma esfera pública”<sup>188</sup>. Ao invés de democrática, ela é gestada e consolidada a partir de uma base ideológica de sustentação fortemente aristocrata onde o homem burguês, dantes excluído e ora proprietário dos meios de financiamento do Estado, tem o acesso às regalias e prerrogativas no que concerne ao destino do *publicum*.

Trata-se de uma esfera profundamente contraditória porque ao monopolizar o uso da opinião no cenário político, não passa de uma esfera privada que se autolegitima e constrói as diretrizes normativas para toda uma sociedade que lhe é inferior de um ponto de vista socioeconômico e, conseqüentemente, jurídico e político. A partir da bandeira fisiocrata do *laissez faire*, a burguesia desarticula o intervencionismo estatal, afrouxa o aparelho estatal manipulando-o em benefício de seus intentos. Há, assim, uma suplantação de poder onde sai o rei e entra o burguês, e o restante da sociedade continua à margem do processo deliberativo. As revoluções burguesas, neste sentido, são pseudo-revoluções, pois alteram o cenário econômico, político, cultural, mas ratificam e deixam neutralizadas a dimensão social.

---

<sup>187</sup> Cf. HABERMAS. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*, p. 41.

<sup>188</sup> HABERMAS. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*, p. 105.

A esfera “pública” burguesa usa de um critério privado que é o censo baseado na renda para balizar a participação nas decisões políticas, legitimando desta forma o voto censitário como critério seletivo, algo recepcionado pela Revolução Francesa para separar os cidadãos em ativos e passivos do ponto de vista da atuação na esfera pública. Como bem diagnostica Habermas, “ela é o público leitor burguês do século XVIII. Esta esfera pública continua literária também quando assume funções políticas; formação cultural é um de seus critérios de admissão – a propriedade é o outro critério”<sup>189</sup>.

A crítica central de Habermas a Kant no que concerne ao tema da publicidade, consiste justamente em dizer que “[...] a ideia de esfera pública burguesa encontra, com o desenvolvimento jurídico e histórico-filosófico do princípio da publicidade através de Kant, a sua configuração teórica mais amadurecida”<sup>190</sup>. Sua argumentação é que o processo de enfrentamento da burguesia perante o regime absolutista moderno operacionalizou-se de forma apolítica, no sentido que a política, ao invés de se instituir enquanto esfera autônoma, foi racionalizada em nome da moral. A burguesia tomou a publicidade como uma mediação entre seu modo moral de conceber o mundo e a política e, desta forma, impôs sua concepção de esfera pública; em outros termos, ela apenas instrumentalizou a publicidade. Tal apoliticidade própria da esfera pública burguesa, no entender de Habermas, estaria presente em Kant quando este elevou a moral em detrimento da autonomia do político. O problema consiste, portanto, na dependência moral do direito e da política. Assim, Kant apenas teria transferido o princípio absolutista hobbesiano “auctoritas non veritas facit legem” para “ratio non veritas facit legem”, *ratio* aqui entendida como uma razão moral forte.

Há dois possíveis equívocos interpretativos de Habermas em relação à concepção kantiana de esfera pública: **(i)** apesar de sua imersão empírica a partir do uso público da razão materializado na opinião pública, a publicidade em Kant não se interpõe como um programa ideológico de uma classe ou categoria em específico como a burguesa, mas se impõe como um critério formal de justiça do qual todos os cidadãos podem usar como parâmetro normativo para avaliar o *status* de justiça das leis e das obrigações civis no Estado de direito. Ao menos em nível procedimental o princípio da publicidade se exime

---

<sup>189</sup> HABERMAS. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*, p. 105.

<sup>190</sup> HABERMAS. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*, p. 126.

de ser tipificado como o representante de uma esfera pública burguesa. Nas próprias argumentações de Habermas é possível encontrar elementos que endossem esta interpretação quando ele afirma que Kant desenvolveu os pressupostos sociológicos da esfera pública quando propôs que os indivíduos se associassem politicamente sob uma mesma constituição mesmo que suas mentalidades privadas estivessem em contraposição<sup>191</sup>. Isso implica que a publicidade constitui uma ancoragem protetiva da esfera pública no seu todo e não estritamente de uma categoria em específico. A esfera pública kantiana vai, portanto, além das medidas protetivas em favor do *homo oeconomicus*. Ela é ampla; (ii) a razão que se impõe como autoridade não é como Habermas entende uma razão fortemente moral, mas uma razão pública que pertence a indivíduos concretos inseridos em seus contextos sionormativos. Pensar a razão kantiana como simplesmente metafísica, moral ou monológica como o faz Habermas, oblitera todo o potencial normativo-político do uso público da razão.

A outra crítica de Habermas a Kant advém da sua tese que a esfera pública burguesa compreende o público letrado do século XVIII, algo que reforçaria apenas uma marginalização dos cidadãos não-letrados. “Kant, como os enciclopedistas, concebe o Iluminismo, o uso público da razão, inicialmente como coisa de eruditos, especialmente daqueles que trabalham com princípios da razão pura, portanto os filósofos”<sup>192</sup>. A possível refutação desta crítica habermasiana está conectada à refutação anterior, isto é, que constitui um equívoco restringir a esfera pública kantiana aos limites da esfera pública burguesa. Além disso, a restrição do uso público da razão a um público letrado ou somente aos filósofos, apenas ocasionaria uma estratificação da liberdade de expressão, tomando-a simplesmente como uma prerrogativa de uma elite literária.

Entretanto, esta saída argumentativa não desarticula a crítica de Habermas no seu todo; ela tem o seu êxito, sobretudo, quando se recorre ao próprio Kant quando este afirma na *Aufklärung*: “Entendo, contudo, sob o nome de uso público de sua própria razão aquele que qualquer homem, enquanto sábio, faz dela diante do grande público do *mondo*

---

<sup>191</sup> Cf. HABERMAS. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*, p. 134.

<sup>192</sup> HABERMAS. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*, p. 128.

*letrado*. Denomino uso privado aquele que o sábio pode fazer de sua razão em um certo *cargo público* ou função a ele confiado”<sup>193</sup>.

A distinção kantiana entre usos privado e público da razão (*öffentliche und privater Vernunftgebrauch*) parece dá razão a Habermas em sua crítica. Todavia, pode-se pensar a suposta restrição ao “mundo letrado” como uma normalidade da época, apesar de hoje ela ser entendida como patologia social dentro das democracias ocidentais e de algumas outras orientais que endossam o uso público da razão irrestritamente entre todos os cidadãos, sejam eles dotados de um alto grau de letramento ou não. Por outro lado, apesar de Kant não deixar claro os critérios deste letramento, a restrição do uso público da razão ao público letrado carrega consigo uma ideia de esclarecimento que consiste na saída da minoridade para a maioria crítica expressa no “*sapere aude*”, o ousar pensar por si mesmo que é a base da autonomia política. Como bem salienta Deligiorgi reportando-se à inflexão social da *Aufklärung* kantiana, “como podemos ver, o esclarecimento depende vitalmente da participação do público em geral. Ele é, portanto, eminentemente prático, ele descreve um modelo de interação social, um conjunto de práticas, uma cultura [...]”<sup>194</sup>.

Portanto, o letramento pensado dentro de um contexto de repressão que luta pela liberdade de expressão mediada pelo Iluminismo representa justamente a necessidade de os cidadãos tornarem-se críticos e autônomos a fim de que a sua participação na esfera pública seja realizada com o devido êxito. Como bem expressa Thadeu Weber, “o propósito do Esclarecimento é romper com as múltiplas formas de restrição à liberdade e apostar definitivamente no uso público da razão”<sup>195</sup>. Trata-se, desta forma, de uma restrição estratégica e provisória, já que sob uma ótica do progresso moral todos devem

---

<sup>193</sup> KANT. *Resposta à pergunta: O que é esclarecimento?* p. 104. Habermas entende que “público” e “privado” são categorias de procedência grega transmitidas em versão romana. “Na cidade-estado grega desenvolvida, a esfera da *polis* que é comum aos cidadãos livres (*koiné*) é rigorosamente separada da esfera do *oikos*, que é particular a cada indivíduo (*idia*). A vida pública, *bios politikos*, não é, no entanto, restrita a um local: o caráter público constitui-se na conversação (*lexis*), que também pode assumir a forma de conselho e de tribunal, bem como a de práxis comunitária (*práxis*), seja na guerra, seja nos jogos guerreiros”. HABERMAS. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*, p. 15.

<sup>194</sup> “As we have seen, enlightenment depends vitally on the participation of the public at large. It is, therefore, eminently practical, it describes a model of social interaction, a set of practices, a culture [...]”. (Tradução nossa). DELIGIORGI. *Kant and the Culture of Enlightenment*, p. 97.

<sup>195</sup> WEBER. *Ética e filosofia política: Hegel e o formalismo kantiano*, p. 13.

se tornar autônomos em todas esferas, inclusive na educacional. Não é à toa a ênfase de Kant na necessidade de o Estado investir na formação da cidadania que consiste no esclarecimento dos cidadãos acerca de seus direitos e deveres, ao invés de gastar recursos em guerras<sup>196</sup>.

### **3.5 – A opinião pública enquanto efetivação do princípio formal da publicidade e o problema do déficit normativo do conceito kantiano de cidadania**

Este último tópico destas investigações consiste no desfecho de toda uma reconstrução sicionormativa empreendida acerca da concepção de justiça num primeiro capítulo, do formalismo moral num segundo capítulo, e da publicidade neste terceiro capítulo. Tenciona-se aqui argumentar em torno de dois problemas: **(i)** primeiramente, justificar a tese que a opinião pública constitui um ponto de inflexão social imprescindível para o êxito da concepção kantiana de esfera pública, especificamente, como uma práxis que efetiva em nível político interno e externo o princípio formal da publicidade. Sem a imersão e a incidência da opinião pública na vida cotidiana dos cidadãos mediante o uso público da razão, a esfera pública limitar-se-ia a um nível simplesmente formal, tornando a política uma dimensão deficitária no arcabouço da racionalidade prática de Kant. Se a publicidade é o critério formal de acareação normativa das máximas que se pretendem justas no que concerne ao direito público, a opinião pública é o princípio de inflexão política e social da publicidade, algo que cria uma relação de integração e interdependência entre o formal e o empírico; **(ii)** segundo, tratar do tema da cidadania kantiana evocando o seu déficit normativo mediante o *gap* entre cidadania ativa e cidadania passiva, buscando uma possível atenuação para o referido déficit através do argumento da evolução política sob as bases do esclarecimento.

No que concerne à opinião pública, no escrito *Was heißt: sich im Denken orientieren* (1786), Kant defende o direito à livre expressão de opinião (*Das Recht auf freie Meinungsäußerung*) perante dois tipos de patologias repressivas de sua época: o cerceamento do Estado e as heteronomias dos tutores religiosos. Defende que “o pensar por si mesmo significa procurar a suprema pedra de toque da verdade (isto é, em sua própria razão), e a máxima que manda pensar por si mesmo é o esclarecimento

---

<sup>196</sup> Cf. KANT. *O conflito das faculdades*, p. 110.

(*Aufklärung*)<sup>197</sup>. O próprio Kant sofrera repressão por conta da publicação de *A religião nos limites da simples razão* (1793), interpretada como uma contestação iluminista e racionalista dos princípios cristãos que legitimavam o Estado prussiano de sua época. Influenciado pelo Ministro da Educação Johann Wöllner, Friedrich Wilhelm II (1744-1797), no Edito de Religião de 1788, exigiu que o filósofo de Königsberg se retratasse das “deformações” das Sagradas Escrituras e dos dogmas de fé do cristianismo. Pela obediência civil, Kant se retratou, mas não hesitou em tipificar o Edito como uma espécie de “ditadura”, como fez questão de deixar claro em *Der Streit der Fakultäten* (1798)<sup>198</sup>.

Obviamente que se pode fazer uma defesa da publicidade a partir de uma reivindicação teórica, mas não se pode esquecer da motivação contextual que lhe era subjacente. No século XVIII, especialmente na Prússia, o contexto era de repressão e só aos poucos passou a ser plasmado como um cenário de despotismo esclarecido no qual os súditos estavam envolvidos a uma questão tensa entre obediência e liberdade. Kant em *Was ist Aufklärung* é categórico ao taxar este contexto como “restritivo”.

Ouço, agora, porém exclamar de todos os lados: não raciocineis! O oficial diz: não raciocineis, mas exercitai-vos! O financista exclama: não raciocineis, mas pagai! O sacerdote proclama: não raciocineis, mas crede! [...]. Eis aqui por toda a parte a restrição da liberdade<sup>199</sup>.

Honneth num artigo intitulado “A irretrocedibilidade do progresso” onde trata da determinação kantiana da relação entre filosofia e história, diz que Kant estava cômico de toda uma necessidade de transformação dos contextos repressivos mediante a formação de novos hábitos de autonomia e esclarecimento público, algo que apontaria para os efeitos socializadores positivos e vantajosos do uso público da razão. Foi justamente esta percepção acerca de sua realidade que deu um caráter mais socializante à sua filosofia.

Intimidações, ameaças violentas e censura estatal têm sido, no curso da história humana, os instrumentos com que os detentores do poder souberam impedir que a capacidade de aprendizagem dos oprimidos pudesse levar à corrosão moral de sua própria dominação; nesse sentido, Kant é, de um ponto de vista sociológico, realista o suficiente para distinguir os bloqueios que, mediante a distribuição desigual do poder cultural, se colocam no caminho do processo de

---

<sup>197</sup> KANT. *Que significa orientar-se no pensamento?* p. 98.

<sup>198</sup> Cf. KANT. *O conflito das faculdades*, p. 81.

<sup>199</sup> KANT. *Resposta à pergunta: o que é esclarecimento?* p, 104.

aprendizagem estendido por gerações. Por isso a realização histórica da razão, efetuando-se na forma de intensificação da capacidade de discernimento ou racionalidade, não é um processo contínuo, mas antes profundamente descontínuo<sup>200</sup>.

Os efeitos socializadores da razão pensados em termos de razão pública e de um modo mais concreto na dimensão política da opinião pública corroboram o fio condutor desta tese que consiste em reconstruir a racionalidade kantiana para além do seu viés estritamente metafísico, inatista e *a priori*. A razão prática não pode ser neutra. Ela toma partido pela liberdade não apenas como capa protetora de direitos individuais, mas como instância possibilitadora do uso efetivo da liberdade de expressão em contextos patologicamente repressores. Sob essa ótica da opinião pública, a luta por liberdade é explicitamente emancipatória. Nesse sentido, H. Arendt tem razão ao afirmar que “a era do Iluminismo é a era do ‘uso público da razão’; assim, a mais importante liberdade política para Kant não era, como para Espinosa, a *libertas philosophandi*, mas a liberdade para falar e publicar”<sup>201</sup>.

A opinião pública em Kant é um instituto do Estado republicano que por um lado não oferece plausibilidade constitucional ao direito de resistência ativo, mas que por outro lado endossa o direito de resistência negativo. O direito de resistência ativo ou a revolução, mesmo num Estado injusto, é objetada porque implicaria o retorno ao estado de natureza, uma condição ociosa de legitimidade jurídica pública na qual haveria o retorno das constantes ameaças de conflitos; além disso, a revolução seria uma *contraditio in terminis* no sentido que uma constituição não pode prevê um poder maior que sua própria soberania. Para Kant, há dois casos específicos nos quais é legítima a penas de morte: o homicídio e o parricídio entendido aqui como a destruição do Estado mediante uma revolução; “contra o legislador supremo do Estado não há, portanto, uma resistência legítima do povo [...]. A menor tentativa nesse sentido constitui *alta traição (proditio eminens)*, e o traidor dessa espécie só pode ser punido com a morte, como alguém que tenta *matar sua pátria (parricida)*”<sup>202</sup>. O autor cita o caso de Balmerino, um integrante

---

<sup>200</sup> HONNETH. “A irretrocedibilidade do progresso: a determinação kantiana da relação entre moral e história”, p. 41.

<sup>201</sup> ARENDT. *Lições sobre a filosofia política de Kant*, p. 41.

<sup>202</sup> Cf. KANT. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*, p. 136.

da nobreza escocesa decapitado por participar de um levante entre 1745 e 1746 contra a ordem pública tencionando colocar Charles Edward Stuart no trono da Inglaterra.

Com a proibição do direito de resistência ativo ou da revolução, qual alternativa restaria ao cidadão para combater os abusos de um Estado despótico? Kant apresenta duas soluções: **(i)** a *reforma* que seria uma alteração numa constituição defeituosa ou mesmo a deposição de um governante empreendida pelo próprio soberano, portanto um ato interno de poder, **(ii)** e a *resistência negativa* (*der negative Widerstand*) que seria operacionalizada pelo próprio povo através de seus representantes no parlamento. O “negativo” consiste na *recusa* do povo em aceitar leis depreendidas como injustas e desnecessárias para a administração pública. “Aliás, se não ocorresse nenhuma recusa, seria um sinal seguro de que o povo é corrupto, seus representantes são corruptíveis e o chefe no governo é despótico por meio de seu ministro, sendo este último, no entanto, um traidor do povo”<sup>203</sup>.

Aí está o cerne da opinião pública posta como um princípio de imersão política dos critérios formais da publicidade na esfera pública. A opinião se interpõe, portanto, não como estatística, quantificação ou como uma perspectiva somatória de opiniões, mas como uma *capacidade política de se opor ao injusto*. Ela requer da parte dos cidadãos um espírito crítico e combativo. Vale ainda salientar que mesmo na reforma que é um ato discricionário no qual o soberano tem uma margem de ação ampliada sem a participação direta dos cidadãos, o povo deve estar vigilante a fim de que os itens reformados estejam de acordo com os princípios fundamentais do contrato social implementados na constituição civil, princípios estes legitimados pelo próprio povo por ocasião da sua adesão à condição civil pública. Como destaca A. Rosen, “o ponto de partida da visão

---

<sup>203</sup> KANT. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*, p. 138. O direito de resistência negativa proposto por Kant que esta tese qualifica como “opinião pública”, contemporaneamente ressoa de modo forte nas teorias da desobediência; um exemplo disso pode ser encontrado no sexto capítulo da *Theory of Justice* de Rawls. Ele entende que a desobediência civil constitui um ato público, não violento, orientado e justificado por princípios políticos de justiça celebrados na constituição com vistas a provocar uma alteração numa lei e/ou numa prática considerada injusta e desrespeitosa pelos cidadãos; no cerne disso está a tese que não se deve obedecer a leis injustas. É uma desobediência no sentido que os envolvidos estão preparados para opor-se à lei mesmo que ela sob a decisão de um tribunal seja mantida vigente. Não é violenta no sentido que é feita pelo *medium* da franca comunicação mediante o debate público. É, portanto, uma desobediência política porque, como em Kant, não apela para princípios de moral pessoal ou para doutrinas religiosas: é embasada numa reivindicação e amparo constitucionais. Cf. RAWLS. *Uma teoria da justiça*, p. 404-405.

kantiana da liberdade política é a declaração de Rousseau que a liberdade consiste na obediência a leis autoprescritas”<sup>204</sup>.

Há uma passagem em *Über den Gemeinspruch* onde Kant é decisivo na defesa da opinião pública onde a liberdade de expressão é entendida como um paládio dos direitos dos povos (*Palladium der Volksrecht*):

[...] é preciso conceder ao cidadão [...] com a autorização do poder soberano, a faculdade de fazer conhecer publicamente a sua opinião sobre o que, nos decretos do mesmo soberano, lhe parecer ser uma injustiça a respeito da comunidade. [...]. Por isso, a liberdade de escrever – contida nos limites do respeito e do amor pela constituição sob a qual se vive [...] é um paládio dos direitos dos povos<sup>205</sup>.

A opinião pública, como exposto, garante a inviolabilidade dos princípios fundamentais de justiça no interior da comunidade política. Ela tem uma legitimidade constitucional, isto é, deve ser um direito de manifestação e livre expressão responsável do cidadão dentro do Estado de direito. Ela ultrapassa as fronteiras da política interna, pois serve também para se opor às guerras infundadas e às injustiças em nível mundial no que toca à política externa. No entender de Habermas, à medida que questionou a infração do direito cosmopolita que consiste num complemento necessário do direito civil e do direito internacional em forma de código não-escrito sobre as prerrogativas de um cidadão ser bem recebido como estrangeiro em outras terras (*Besuchsrecht / direito de visita*), Kant antecipou a ideia de uma “opinião pública mundial”<sup>206</sup>. De fato, na seção sobre o direito cosmopolita em *Zum ewigen Frieden*, Kant tece uma crítica veemente aos Estados colonialistas de seu tempo que transformavam o direito de visita em direito de conquista levando injustiças e mazelas de vários tipos aos povos colonizados, sobretudo, da América e da África.

A América, os países negros, as Molucas, o Cabo etc., eram, para eles, na época de seu descobrimento, terras que não pertenciam a ninguém, pois contavam os habitantes por nada. Nas Índias Orientais (Hindustão) introduziram, sob o pretexto de ter em vista simplesmente entrepostos comerciais, tropas estrangeiras, e com elas a opressão dos nativos, a sublevação de diversos

<sup>204</sup> “The point of departure for Kant's view of political freedom is Rousseau's statement that liberty consists in obedience to self-prescribed laws”. (Tradução nossa). ROSEN. *Kant's theory of justice*, p. 33. Em Rousseau, a tese que um povo só pode obedecer àquelas leis que ele próprio legitimou, encontra-se no Livro I, 8 do *Contrato*. Cf. ROUSSEAU. *Do contrato social*, p. 43.

<sup>205</sup> KANT. *Sobre a expressão corrente*: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática, p. 91.

<sup>206</sup> HABERMAS. *A inclusão do outro*: estudos de teoria política, p. 197.

Estados para guerras mais extensas, o flagelo da fome, revolta, deslealdade e a ladainha de todos os males que oprimem o gênero humano<sup>207</sup>.

Apresentadas as argumentações fundamentais em defesa da opinião pública em Kant, emerge agora uma interpelação inevitável: quem é o cidadão partícipe da esfera pública kantiana? Quais os critérios centrais para a sua participação ativa? Há uma passagem muito oportuna de *The normative grounds of social criticism* (1992) na qual Kenneth Baynes traça um diagnóstico dos aspectos positivos do princípio da publicidade e consecutivamente deixa claro o déficit da esfera pública kantiana:

Para Kant, o ‘princípio da publicidade’ é introduzido como princípio da razão prática que possui um status transcendental. Ele funciona principalmente como um critério ou norma para avaliar a legislação e as políticas públicas do soberano político. Na medida em que este princípio, efetivamente, atingiu uma base institucional na sociedade burguesa primeva, ele também designou uma esfera pública de discussão e debate entre cidadãos racionais. Ao mesmo tempo, no entanto, a realização institucional deste princípio foi restrita àquilo que a esfera pública foi em sua maior parte, isto é, ficou acessível apenas aos cidadãos ‘ativos’ – proprietários do sexo masculino<sup>208</sup>.

A esfera pública kantiana, destarte, apesar de todos os seus aspectos vantajosos, sofre de um déficit normativo profundamente patológico, de um modo que o próprio rigor da razão prática não foi suficientemente profilática e capaz de sanar, e apenas reforçou aquilo que se arrastava ao longo da história política, a saber, a dicotomia entre *cidadania ativa* e *cidadania passiva*. Kant, isso não se pode negar, construiu uma teoria política explicitamente em prol da cidadania e contra todas as formas de despotismo que amordaçavam a liberdade de expressão e outros direitos fundamentais. Foi contra taxações absurdas de impostos (*direito civil*), contra a condução forçada dos súditos a uma guerra sem a anuência dos mesmos (*direito internacional*), e contra as atrocidades das invasões colonialistas (*direito cosmopolita*). Ele tencionou sem sombra de dúvidas uma relação salutar entre cidadão e Estado, como se pode vislumbrar por exemplo no

---

<sup>207</sup> KANT. *À paz perpétua*, p. 39.

<sup>208</sup> “For Kant, the ‘principle of publicity’ is introduced as principle of practical reason that possesses a transcendental status. It functions primarily as a criterion or standard for assessing the legislation and public policies of the political sovereign. To the extent that this principle actually attained an institutional foothold in early bourgeois society, it also designated a public sphere of discussion and debate among reasoning citizens. At the same time, however, the institutional realization of this principle was restricted in that the public sphere was for the most part accessible only to ‘active’ citizens – that is, propertied males”. BAYNES. *The normative grounds of social criticism: Kant, Rawls, Habermas*, p. 5.

seguinte trecho de *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784):

A liberdade hoje não pode mais ser desrespeitada sem que se sintam prejudicados todos os ofícios, principalmente o comércio, e sem que por meio disso também se sinta a diminuição das forças do Estado nas relações externas. [...]. Se se impede o cidadão de procurar o seu bem-estar por todas as formas que lhe agradem, desde que possam coexistir com a liberdade dos outros, tolhe-se assim a vitalidade geral e com isso, de novo, as forças do todo<sup>209</sup>.

Na *Rechtslehre* (§ 49, d), Kant é categórico ao afirmar que “nenhum homem pode decerto ficar sem nenhuma dignidade no Estado, pois ele tem ao menos a de ser cidadão; a não ser que ele tenha perdido por seu próprio *crime*”<sup>210</sup>. A cidadania é arquitetada em torno do seguinte trinômio: ( $\alpha$ ) *liberdade legal* ou política que consiste em obedecer somente àquelas leis as quais o cidadão deu o seu consentimento; ( $\beta$ ) *igualdade civil* que significa não reconhecer outrem como superior, já que todos são juridicamente aptos a obrigar; ( $\gamma$ ) e a *independência civil* que implica não depender de outrem para sua existência e sustento e, em termos de personalidade civil, não ser representado por nenhum outro em questões jurídicas. Este último atributo demanda que cada cidadão mantenha seu sustento e represente-se juridicamente sem a dependência de outro.

O critério para a distinção entre cidadãos ativos e passivos é o seguinte: de partida, todos têm o atributo da liberdade legal e da independência civil, pois são partes (ou *inerências*) do Estado em virtude da sua humanidade e da adesão à condição civil pública e, por isso, devem receber toda a assistência estatal. O ponto de diferenciação é o atributo da independência civil. Os que a têm são ativos e legisladores, podem participar diretamente dos destinos da esfera pública mediante o voto; os que não a têm, são passivos e, *ipso facto*, privados de participação nas deliberações públicas, pois não são aptos ao voto. Ou seja, o critério é fundamentalmente empírico, censitário e de gênero. Em *Über den Gemeinspruch*, Kant é o mais emblemático possível quanto à essa separação:

Quem tem o direito do voto nesta legislação chama-se um cidadão (*citoyen*), isto é, cidadão do Estado (*Staatsbürger*), e não um 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 o *seu próprio senhor* (*sui*

<sup>209</sup> KANT. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p. 21.

<sup>210</sup> KANT. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*, p. 147. Em alemão lê-se: „Ohne alle Würde nun wohl kein Mensch im State sein, denn er hat wenigstens die des Staatsbürgers; außer, wenn er sich durch sein eigenes Verbrechen darum gebracht hat“. KANT. *Die Metaphysik der Sitten*, p. 451.

*iuris*), por conseguinte é possuir alguma propriedade (a que pode se juntar também toda a habilidade, ofício, ou talento artístico, ou ciência) que lhe faculte o sustento<sup>211</sup>.

Em síntese, somente homens adultos e independentes do ponto de vista da existência econômica são cidadãos ativos votantes; mulheres, pessoas destituídas de bens necessários à autossustentação são apenas “inerências” do Estado e, por isso, marginalizados das deliberações, pois não têm o poder de voto (o *sufrágio*), um direito político fundamental. Óbvio que o próprio Kant parece sentir-se, enquanto um filósofo normativo com pretensões de universalização de direitos, um tanto embaraçado com a recepção desta esquizofrenia do conceito de cidadania, quando assevera de modo explícito que “a última qualidade [*independência civil*] torna-se necessária, contudo, a distinção entre o cidadão *ativo* e o *passivo*, ainda que o conceito do último pareça estar em contradição com a definição do conceito de um cidadão”<sup>212</sup>.

Dá a impressão quando se observa detalhadamente a passagem supracitada que Kant quis balizar os critérios normativos da cidadania apenas pelos atributos da liberdade e da igualdade, mas acabou inserindo mais um atributo profundamente polêmico e controverso sob uma ótica filosófica de cunho normativista, apesar de justificado para aquele dado contexto epocal, haja vista o voto censitário e exclusivo para homens ser uma prática comum do ethos social europeu, para não citar os outros continentes. Bobbio tenta amenizar tal déficit normativo apelando para o contexto da época dizendo que o *gap* ou cesura entre cidadãos ativos e passivos era comum no tempo de Kant, e mesmo pensadores liberais como Benjamin Constant também defendia tal prática, de um modo que a militância de Bentham em prol do sufrágio universal e da extinção do voto censitário, pouco alterava as convicções políticas daquele século<sup>213</sup>.

Uma tentativa de isenção pelo argumento contextualista pode ser algo profundamente conservador e perigoso de um ponto de vista filosófico, pois se um contexto é patologicamente marcado pela repressão, sem uma consideração normativa que altere seu panorama, ele continuará assim por muito tempo *ad infinitum*. Pensar normatividades éticas e concepções de justiça apenas mediante o apelo ao contexto poder-

---

<sup>211</sup> KANT. *Sobre a expressão corrente*: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática, p. 80.

<sup>212</sup> KANT. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*, p. 129.

<sup>213</sup> Cf. BOBBIO. *Direito e Estado no pensamento de Immanuel Kant*, p. 146.

se-á culminar em circularidades deficitárias e reprodutoras de um *status quo* excludente e repressivo; por outro lado, pensar normatividades apenas apelando-se para o procedimentalismo poder-se-á resultar numa cegueira contextual; daí esta tese desde o seu primeiro capítulo focar numa articulação entre o normativo e o social como pretensão filosófica de um ponto de equilíbrio.

O déficit normativo do conceito kantiano de cidadania sofrera críticas veementes já por parte de seus contemporâneos, como é o caso da objeção do filósofo de Leipzig Johann Bergk (1769-1834) segundo a qual “a diferença de sexo não justifica em absoluto nenhuma diferença de direito, que deve ser para todos os seres humanos”<sup>214</sup>. Bergk se opõe frontalmente a Kant no que concerne a uma métrica androcêntrica para o conceito de cidadania. Ele não compreende como um filósofo da envergadura de Kant com pretensões normativas universais recorreu a elementos empíricos não condizentes com o arcabouço geral de sua obra. Para ser coerente, o conceito de cidadania deveria estar embasado em princípios universais de direitos sem restrição alguma. Ou seja, todos deveriam ter o mesmo *status* normativo de protagonismo na esfera pública.

A inquietação de Bergk também pode ser encontrada na literatura filosófica contemporânea entre kantianos bastante respeitados no meio acadêmico atual, como é caso de Höffe e Kersting. Höffe entende que os critérios justificadores do conceito de cidadania não deveriam ser dependentes de condicionamentos empíricos como aqueles relativos ao gênero e aos fatores econômicos, mas deveriam ser reportados à responsabilidade pessoal (*princípio ético*) ou à responsabilidade jurídica<sup>215</sup>. Já Kersting é mais rigoroso em sua crítica; pondera que, ao recorrer a critérios econômicos para legitimar a separação entre cidadãos ativos e passivos, Kant “[...] transforma o Estado racional, que faz de todos os seres humanos cidadãos, num Estado de proprietários, relegando todos os não-proprietários à situação degradada de seres políticos de segunda categoria”<sup>216</sup>.

---

<sup>214</sup> “la diferencia del sexo no justifica en absoluto ninguna diferencia del derecho, que debe ser para todos los seres humanos”. (Tradução nossa). BERGK *apud* ABELLÁN. “En torno al concepto de ciudadano en Kant: comentario de una utopía”, p. 254.

<sup>215</sup> Cf. HÖFFE. *Immanuel Kant*, p. 258.

<sup>216</sup> KERSTING. “Política, liberdade e ordem: a filosofia política de Kant”, p. 429.

Postas as argumentações centrais em torno da dicotomia cidadania ativa e cidadania passiva, emerge uma interpelação da qual esta tese não pode se eximir: qual a razão de ser desta cisão? Por que Kant apelou para critérios empíricos contextuais para justificar um direito político que deveria ser embasado numa normatividade universal, garantindo deste modo na prática a inclusão de todos como agentes políticos ativos independentemente de suas diferenças de gênero e de suas condições econômicas de autossustentação?

Apelando-se para o contexto, não precisaria de uma reflexão filosófica e apenas poder-se-ia dizer que Kant foi filho de seu tempo e, por isso, incorporou o ethos social (*Sittlichkeit*) da época; estaria fechada a questão. Entretanto, ousando ir além de uma justificativa contextualista, pode-se, *como um mero postulado*, conjecturar que a eficácia do processo político de participação pressupõe uma estabilidade social, que requer uma estabilidade econômica, a fim de que os cidadãos não sejam corrompidos através de barganhas e falsas promessas, ou mesmo falando em termos contemporâneos, mediante a compra de votos. O voto enquanto um atributo da cidadania não tem preço; ele confere uma dignidade política àquele que o detém. Nesse sentido, ele é inalienável.

Pensando sob este ponto de vista, *a cidadania passiva seria uma forma de imunização dos cidadãos não-votantes* – os economicamente vulneráveis – das estratégias corruptivas inerentes ao realismo político. Àqueles que têm independência e são capazes de autossustento, dificilmente haverá brechas para que sejam corrompidos ou mesmo corruptores no processo político, claro que isso conjecturando sob uma base moral na qual a política não é transformada num mercado e numa oportunidade de aumento de fortunas. A argumentação de Pinzani em *Diritto, politica e moralità in Kant* (2004) parece ir nesta mesma linha interpretativa de a cidadania passiva significar uma espécie de medida protetora dos cidadãos que se encontram em circunstâncias socioeconômicas desvantajosas de dependência:

Exigindo aos cidadãos o cumprimento do critério da independência econômica a fim de ser cidadãos politicamente ativos, Kant dá margem a uma dupla preocupação: aquela republicana de evitar manipulações populares dos indivíduos não independentes (ou seja, da massa) por parte das potências econômicas, e aquela liberal de garantir aos indivíduos a perseguição pacífica

dos próprios interesses sem que para isso venham a prejudicar o interesse comum<sup>217</sup>.

Um outro detalhe a ser observado, é que além da proteção jurídica do Estado direcionada aos cidadãos passivos devido a inalienabilidade dos princípios da liberdade legal e da igualdade civil, o *gap* entre cidadania ativa e cidadania passiva não é um dogma político imutável. Na *Rechtslehre* Kant deixa claro que ninguém pode privar ou tolher a possibilidade de o cidadão passivo passar a condição de cidadão ativo<sup>218</sup> – óbvio que isso contemplaria apenas o critério econômico no sentido que se poderia progredir de economicamente dependente a independente, mas não alcançaria o critério de gênero, pois implicaria a transformação das mulheres em homens. Desse modo, o processo de progressão da cidadania passiva à cidadania ativa é meramente parcial: a mulher continuará sempre marginalizada da legislação na esfera pública.

Habermas tem uma opinião emblemática sobre esse *gap*. Na sua visão, o déficit normativo da cesura entre ativos e passivos só não solapa as bases da publicidade caso todos tantos ativos quanto passivos tenham as mesmas condições de independentização econômica. Sem isso, não há sentido falar em uma progressão do *status* passivo para o ativo.

Essa limitação só concorda, por sua vez, com o princípio da publicidade quando, dentro da privacidade, através do eficaz mecanismo da livre-concorrência vigoram chances iguais para a aquisição de propriedade. [...]. Sem ferir, através disso, o princípio da publicidade, os não-proprietários estão excluídos do público das pessoas privadas politicamente pensantes. Neste sentido, eles também não são cidadãos, mas pessoas que, com talento, esforço e sorte, podem tornar-se algum dia cidadãos: até nova ordem, são meros companheiros, que gozam da proteção das leis, sem poderem eles mesmos fazê-las<sup>219</sup>.

Vigora aí uma lente de leitura marcadamente liberal onde o Estado cria as condições equânimes de desenvolvimento de potencialidades pessoais e cada um busca realizar o seu melhor possível objetivando o êxito. Haveria aí dois problemas: **(i)** se, de

---

<sup>217</sup> “Richiendo ai cittadini di adempiere al criterio dell’indipendenza economica al fine di essere cittadini politicamente attivi, Kant dà espressione a una duplice preoccupazione: quella repubblicana di evitare manipolazioni populistiche degli individui non indipendenti (ossia della massa) da parte di potentati economici, e quella liberale di garantire agli individui di perseguire in pace i propri interessi senza che per ciò venga turbato l’interesse comune”. (Tradução nossa). PINZANI; CODIGNOLA. *Diritto, politica e moralità in Kant*, p. 135.

<sup>218</sup> Cf. KANT. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*, p. 130.

<sup>219</sup> HABERMAS. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*, p. 135.

fato, os Estados ofereceriam essas condições iniciais de desenvolvimento de uma forma igual e justa para todos; (ii) o que poderia ser feito para reintegrar aqueles indivíduos que não obtivessem o êxito da autossustentação? Essa é uma questão feita a Habermas que serve diretamente a Kant. Em outras palavras, a progressão ou ascensão da cidadania passiva à ativa seria profundamente comprometida se não fossem efetivados esses dois aspectos supracitados.

Enfim, a argumentação da imunização dos cidadãos passivos serve apenas como uma tentativa de explicar o porquê do critério censitário, isto é, ele tenta responder a um modelo econômico, mas não serve para explicar o porquê do critério de gênero. Portanto, não adianta forçar o espírito argumentativo em busca de uma justificação para a negação da participação ativa da mulher na política; isto é *ex cogitatio*. Apesar de Kant dizer em *Antropologia de um ponto de vista pragmático* que a mulher tem um papel importante no progresso do gênero humano através da conservação da espécie por meio da procriação e através do refinamento cultural do homem mediante sua sensibilidade e delicadeza<sup>220</sup>, mesmo se este estereótipo fosse no seu todo verdadeiro e unânime, permanece inexplicado o seu corte androcêntrico que implicou a marginalização da figura feminina como protagonista da esfera pública. Aí sim, para os kantianos ortodoxos, a única forma de isentar Kant seria apelar para a justificação contextual: *Kant foi filho do seu tempo*, para usar uma expressão comumente propalada pelos hegelianos quando opinam sobre o *Volksgeist*.

---

<sup>220</sup> Cf. KANT. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, n. 306, p. 201.

## Conclusão

O propósito central desta tese consistiu em articular a concepção kantiana de justiça e publicidade para além das restrições metafísicas e subjetivistas mediante uma reconstrução sacionormativa com vistas à imbricação entre o procedimental e o empírico de um ponto de vista social. Não se tencionou, portanto, prescindir da relevância do transcendental, mas especificamente ressignificá-lo mediante o primado da abertura da razão (*Öffentlichkeit der Vernunft*) e da sua imersão no *Lebenswelt*.

A apreensão precípua a que se chegou como resultado das investigações foi a seguinte: optar por uma abordagem em torno da justiça, da moral e da publicidade a partir de um viés exclusivamente metafísico-transcendental apoiando-se na ideia de liberdade inata implica um tipo de leitura restritiva que oblitera todo o potencial social e público do empreendimento filosófico de Kant. A razão kantiana não é monológica, solipsista ou autorreferenciada, mas fundamentalmente aberta para uma justificação pública.

Um modelo metafísico-transcendental de justiça baseado no direito fundamental inato à liberdade e por decorrência à igualdade, tem a vantagem de oferecer uma plataforma sólida *a priori* que dê sustentação normativa às legislações empíricas, num sentido que o direito natural racional fornece os princípios imutáveis ao direito positivo, o que salutarmente afasta a possibilidade de um positivismo jurídico forte e, além disso, torna explícita a necessidade de o soberano e de o legislador sempre se remeter à concordância aos direitos fundamentais e inalienáveis quando forem propor leis aos cidadãos. Todavia, tal modelo não alcança um segundo nível evolutivo de justiça, a saber: o da autonomia, entendida como a capacidade moral de um agente propor leis a partir de seu próprio potencial normativo, algo que esta tese cunhou de *princípio da autorresponsabilização normativa*.

Neste modelo moral-constitutivista, a liberdade obtém sua efetividade tendo como ponto de ancoramento primevo as máximas enquanto princípios subjetivos da ação e, *ipso facto*, como as pré-condições sociais da autonomia como bem expressou Beate Rössler na sua contra-argumentação à crítica de Honneth em *Das Recht der Freiheit* que tomara a autonomia kantiana como desacoplada das realidades sociais e, conseqüentemente, como patológica. Não foi à toa todo um segundo capítulo tendo como ponto de partida o conceito rawlsiano de razoabilidade objetivando a justificação da hipótese de uma moral

social mitigada em Kant a partir de uma releitura intersubjetiva do formalismo, onde também foram confrontadas as críticas de Hegel. O modelo moral-construtivista logrou êxito, sobretudo, no que diz respeito à efetivação da liberdade no *Lebenswelt* de uma comunidade moral onde agentes concretos tencionam transformar máximas em leis práticas e objetivas de ação. Tal abordagem solapa as bases de uma concepção metafísica de justiça ancorada nas prerrogativas de uma razão restritamente abstrata, purista e essencialista.

Todavia, apesar de sua inflexão social mitigada, a autonomia ainda estava no nível ético da autodeterminação; foi imprescindível a sua imersão na esfera pública politizada mediante o estabelecimento de uma *conditio iuris* como medida profilática das patologias do estado de natureza (*status iustitia vacuus*) e, assim, a liberdade constituiu-se como juridificada e como autonomia política. A partir daí, emergiram categorias centrais no arcabouço da racionalidade prática como republicanismo, contrato originário, Estado, cidadão, etc., elementos fundamentais para a implementação de uma concepção de justiça conjecturada em termos público-socionormativos. Aí, a intersubjetividade e a liberdade ganharam uma roupagem fundamentalmente institucionalizada.

A justiça público-socionormativa além da necessária legitimidade de leis públicas baseadas nos princípios fundamentais celebrados no contrato e implementados na constituição civil republicana, apontou para a necessidade de uma imbricação entre a estabilidade jurídica e a estabilidade social. Na *Rechtslehre* (1797), Kant defendeu a imprescindibilidade de o Estado criar uma previdência social para aqueles indivíduos mais necessitados, o que demonstrou que o direito não é apenas a capa protetora dos direitos individuais, mas também a capa protetora dos direitos sociais básicos de subsistência.

O ápice da reconstrução socionormativa operacionalizou-se num terceiro capítulo no qual a publicidade foi ressignificada mediante uma interrelação entre o formal e o empírico. Johannes Keienburg foi de fundamental importância no que diz respeito às bases iniciais de uma publicidade da razão em nível epistemológico a partir do conceito de “intersubjetividade transcendental”. Todavia, esta tese ousou ir além de Keienburg porque este teria limitado o teor intersubjetivo às circunscrições do aparato categorial do entendimento permanecendo, assim, ainda preso a um modelo internalista. Foi necessário ir além em busca de um ancoramento mais social vislumbrado na ideia de crença enquanto

convicção que é aquela na qual o agente epistêmico testa suas crenças na comunidade a que está inserido conferindo-lhe, assim, um *status* mais robusto e intersubjetivo. Isso selou a superação daquilo que em *Antropologia de um ponto de vista pragmático* Kant chamou de “egoísmo lógico”.

Além de uma epistemologia social, esta tese propôs uma inflexão social na estética a partir do conceito de *sensus communis* (*Gemeinsinn*) trabalhado na *Kritik der Urteilskraft*. O fio condutor das articulações consistiu no pressuposto que a estética caminha na contramão do solipsismo porque, no prisma de Kant, só há sentido em embelezar, adornar, criar, julgar, apreciar um objeto estético se houver sociabilidade; um indivíduo isolado no mundo não produziria arte.

A dimensão mais normativa do *publicum* foi proposta a partir do princípio transcendental da publicidade tomada como uma métrica para averiguar as leis que têm pretensão de justiça na esfera pública. Pretensões normativas que não passem pelo crivo da publicidade não são legítimas, são obscuras. Esta dimensão mais formal da publicidade foi deflacionada mediante a propositura de uma opinião pública pensada não sob uma perspectiva quantitativa como estatística, mas como direito à livre expressão de opinião (*Recht auf freie Meinungsäußerung*) e como *capacidade política de se opor ao injusto*. Com a opinião pública, a publicidade teve sua inflexão social mais empírica possível no combate aos abusos no âmbito político interno a partir do direito de resistência negativa (*der negative Widerstand*) de não consentir às leis injustas, na esfera das relações internacionais mediante a recusa a participar de modo compelido numa guerra, e também no âmbito do direito cosmopolita na denúncia às injustiças mundiais.

Tal processo reconstrutivo endossou esta tese na contra-argumentação à crítica contundente de Habermas segundo a qual a esfera pública kantiana seria uma formulação clássica da esfera pública burguesa, restringindo assim o uso público da razão e o espaço público (*der öffentliche Raum*) a grupos de intelectuais letrados e elitizados. A tentativa de contra-argumentação a Habermas se deu mediante a hipótese que a publicidade em Kant – ao menos formalmente – não se interpõe como um programa ideológico de uma classe ou categoria em específico como a burguesa, mas se apresenta como um critério transcendental de justiça do qual todos os cidadãos podem usar como parâmetro normativo para avaliar o *status* de justiça das leis e das obrigações civis no Estado de direito. Isso implica dizer que as medidas protetivas da esfera pública kantiana vão além

daquelas conferidas ao *homo oeconomicus* burguês e elitizado, como se demonstrou no imperativo social da criação de uma previdência para dar assistência aos mais necessitados.

O problema da esfera pública em Kant, no prisma desta tese, diz respeito ao déficit normativo do conceito de cidadania no que concerne especificamente ao protagonismo deliberativo, déficit este detectado no *gap* entre cidadãos ativos (os votantes) e cidadãos passivos (não-votantes) quando apelou-se para os critérios empíricos androcêntrico e censitário ocasionando a exclusão de mulheres e indivíduos economicamente dependentes. Nas apreciações de Kersting e Höffe esta dependência empírica foi um erro do qual Kant não pode ser isento. A tentativa de amenizar o *gap* foi a de dizer – baseando-se em Pinzani – que ele seria uma forma de imunizar e proteger os mais necessitados dos processos corruptivos e aliciamentos próprios de repúblicas fenomênicas baseadas na *Realpolitik* onde se busca o poder pelo poder, mesmo que para isso seja necessário usar dos mais pobres como massa de manobra. Para o caso da exclusão androcêntrica da mulher do contexto deliberativo na esfera pública, esta tese entendeu que não haveria uma saída para amenizar o déficit normativo da cidadania.

Enfim, a intenção fundamental desta tese ao adotar uma reconstrução sacionormativa da justiça e da publicidade passando por uma ressignificação intersubjetiva e social do formalismo moral, consistiu apenas numa tentativa de oferecer uma nova possibilidade de releitura do arcabouço filosófico de Kant, reconstrução esta que caminha na contramão de análises ortodoxas que tendem a focar apenas nos aspectos metafísicos e transcendentais da razão. Portanto, repensar a racionalidade kantiana implica também repensar o seu potencial público e social. Sem tal enfoque, se a abordagem for restrita apenas ao modelo metafísico e ao modelo moral sem uma expansão vinculante à publicidade da razão e à sua inflexão social, não há sentido em empreender uma reatualização da filosofia de Kant, pois pouco alteraria e incomodaria os cenários interpretativos existentes atualmente.

## Bibliografia

### Bibliografia primária em alemão

KANT, Immanuel. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Im: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogie. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt: Suhrkamp, 1977. V. 2.

\_\_\_\_\_. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* Im: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogie. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt: Suhrkamp, 1977. V.1.

\_\_\_\_\_. *Der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Im: Kant's gesammelte Schriften. Berlin: Walter de Gruyter, 1966.

\_\_\_\_\_. *Der Streit der Fakultät*. Im: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogie. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt: Suhrkamp, 1977. V.1.

\_\_\_\_\_. *Die Metaphysik der Sitten*. Band VIII. Hrsg. Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.

\_\_\_\_\_. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Hrsg. von Karl Vorländer. Hamburg: Verlag Meiner, 1965.

\_\_\_\_\_. *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. Band VIII. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Walter de Gruyter, 1923.

\_\_\_\_\_. *Kritik der praktischen Vernunft*. Hrsg. von Karl Vorländer. Hamburg: Verlag Meiner, 1965.

\_\_\_\_\_. *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt: Suhrkamp, 1974.

\_\_\_\_\_. *Kritik der Urteilskraft*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt: Suhrkamp, 1974.

\_\_\_\_\_. *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*. Im: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogie. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt: Suhrkamp, 1977. V.1.

\_\_\_\_\_. *Was heißt, sich im Denken Orientieren*. Hrsg. von Rainer Schubert. Frankfurt am Main: Lang, 1995.

\_\_\_\_\_. *Zum ewigen Frieden*. Hrsg. von Otfried Höffe. Berlin: Akademie, 1995.

**Bibliografia primária traduzida**

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

\_\_\_\_\_. *A religião nos limites da simples razão*. Trad. Ciro Mioranza. São Paulo: Escala, 2005.

\_\_\_\_\_. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. Clélia Aparecida Martins. São Paulo Iluminuras, 2006.

\_\_\_\_\_. *Crítica da Faculdade do Juízo*. 2ª ed. Trad. Valerio Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense, 2008.

\_\_\_\_\_. *Crítica da razão prática*. Trad. Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. *Crítica da razão pura*. Trad. Valerio Rohden. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

\_\_\_\_\_. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1874.

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

\_\_\_\_\_. *O conflito das faculdades*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.

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

\_\_\_\_\_. *Que significa orientar-se no pensamento?* In: Textos seletos: edição bilíngue. Trad. Raimundo Vier e Floriano S. Fernandes. Petrópolis (RJ): Vozes, 1974.

\_\_\_\_\_. *Resposta à pergunta: O que é esclarecimento?* In: Textos seletos: edição bilíngue. Trad. Raimundo Vier e Floriano S. Fernandes. Petrópolis (RJ): Vozes, 1974.

\_\_\_\_\_. *Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática*. In: A paz perpétua e outros opúsculos. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.

### Bibliografia secundária

ABELLÁN, Joaquín. “En torno al concepto del ciudadano en Kant: comentario de una utopía”. In: ARAMAYO, Roberto (Org.). *La paz y el ideal cosmopolita de la ilustración: a propósito del bicentenario de hacia la paz perpetua de Kant*. Madrid: Editorial Tecnos, 1996, p. 239-255.

ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. 2ª ed. Trad. Ronald Beiner. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

ARISTÓTELES. *Política*. Edição bilíngue. Trad. António Campelo Amaral, Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998.

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

BAVARESCO, Agemir; SOUZA, Draiton Gonzaga. “Epistemologia das redes sociais, opinião pública e teoria da agenda”. In: *Direito e filosofia I*. Orgs. Agemir Bavaresco e Draiton Gonzaga de Souza. Porto Alegre: Letra & Vida, 2013, p. 89-111.

BAYNES, Kenneth. *The normative grounds of social criticism: Kant, Rawls and Habermas*. Albany, N.Y: State University of New York, 1992.

BECK, Lewis W. *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.

BENHABIB, Seyla. “Sobre um modelo deliberativo de legitimidade democrática”. In: *Democracia deliberativa*. Organizado por Denilson L. Werle e Rúrion S. Melo. São Paulo: Editora Singular, Esfera pública, 2007.

\_\_\_\_\_. “Models of public space: Hannah Arendt, the liberal tradition, and Jürgen Habermas”. In: CALHOUN, Craig (Ed.). *Habermas and the public sphere*. Cambridge (MA): MIT, 1992, p. 73-98.

BENTHAM, Jeremy. *Uma introdução aos princípios da moral e da legislação*. Trad. Luiz João Baraúna. 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

BERLIN, Isaiah. *Quatro ensaios sobre a liberdade*. Trad. Wamberto Hudson Ferreira. Brasília: Editora da UNB, 1981.

BILBENY, Norbert. *Kant y el tribunal de la conciencia*. Barcelona: Gedisa, 1994.

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

BRANDOM, Robert. *Articulando razões: Uma introdução ao inferencialismo*. Trad. Agemir Bavaresco (et al). Porto Alegre: EDIPUCRS, 2013.

CONSTANT, Benjamin. *A liberdade dos Antigos comparada à dos Modernos*. Trad. Emerson Garcia. São Paulo: Atlas, 2015.

CORTINA, Adela. “Dignidad y no precio: Más allá del economicismo”. In: *Esplendor y miseria de la ética kantiana*. ARANGUREN, José Luis L. [et al.]. Coordinación de Esperanza Guisán. Barcelona: Editorial Anthropos, 1988, p, 140-166.

DEL VECCHIO, Giorgio. *Filosofía del derecho*. 9ª ed. Revisada por Luis Legaz y Lacambra. Barcelona: Bosch, 1991.

DELIGIORGI, Katerina. *Kant and the Culture of Enlightenment*. Albany: State University of New York Press, 2005.

\_\_\_\_\_. “The public tribunal of political practical reason: Kant and the culture of enlightenment”. In: *Kant und die Berliner Aufklärung: Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses. Band V: Sektionen XV-XVIII*. Hrsg. Volker Gerhardt, Rolf-Peter Horstmann und Ralph Schumacher. Berlin: De Gruyter, 2001, p. 148-155.

ESPOSITO, Roberto. *Bios: Biopolítica e filosofia*. Trad. M. Freitas da Costa. Lisboa: Edições 70, 2010.

FETSCHER, Iring. „Zur Aktualität der politischen Philosophie Kants“. In: HEIDEMANN H. Dietmar und ENGELHARD, Kristina (Hrsg). *Warum Kant heute? Systematische Bedeutung und Rezeption seiner Philosophie in der Gegenwart*. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2004, p. 286-305.

FEUERBACH, Ludwig A. *Teses provisórias para a reforma da filosofia*. In: *Princípios da filosofia do futuro e outros escritos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

FORST, Rainer. *Contextos da justiça: Filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo*. Trad. Denilson Luís Werle. São Paulo: Boitempo, 2010.

FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*. Translated by Joel Golb, James Ingram, and Christiane Wilke. New York: Verso, 2003.

GELFERT, Axel. “Kant and the enlightenment’s contribution to social epistemology”. In: *Episteme*, 2010, p. 79-99.

GOLDMAN, Alvin. “Why Social Epistemology is real epistemology?” In: *Social Epistemology*. Edited by, HADDOCK, Adrian (et al). New York: Oxford University Press, 2010.

GUISÁN, Esperanza. “Immanuel Kant: Una versión masculina de la ética”. In: *Esplendor y miseria de la ética kantiana*. ARANGUREN, José Luis L. [et al.]. Coordinación de Esperanza Guisán. Barcelona: Editorial Anthropos, 1988, p. 167-196.

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

\_\_\_\_\_. *Agir comunicativo e razão destranscendentalizada*. Trad. Lucia Aragão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

\_\_\_\_\_. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. V. 1. Trad. Flávio B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

\_\_\_\_\_. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Vol. 2. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

\_\_\_\_\_. *Mudança estrutural da esfera pública: Investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Trad. Flávio Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

\_\_\_\_\_. *Pensamento pós-metafísico: Estudos filosóficos*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

HABERMAS, Jürgen; RAWLS, John. *Debate sobre el liberalismo político*. Introducción de Fernando Vallespín. Barcelona: Ediciones Paidós, 1998.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou direito natural e ciência do Estado em compêndio*. Trad. Paulo Meneses [et al.]. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010.

\_\_\_\_\_. *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural: Seu lugar na filosofia prática e sua relação com as ciências positivas do direito*. Trad. Agemir Bavaresco e Sérgio B. Christino. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

HELLER, Ágnes. *Crítica de la ilustración: Las antinomias morales de la razón*. Trad. Gustau Muñoz y José Ignacio López Soria. Barcelona: Ediciones Península, 1984.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil*. Trad. João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva, Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Trad. Christian Viktor Hamm, Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HONNETH, Axel. "A irretrocedibilidade do progresso: a determinação kantiana da relação entre moral e história". Trad. Luiz Repa e Maurício C. Keinert. In: *Tensões e passagens: filosofia crítica e modernidade*. São Paulo: Esfera Pública, 2008, p. 27-42.

\_\_\_\_\_. *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlin: Suhrkamp, 2011.

\_\_\_\_\_. *Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003.

\_\_\_\_\_. *Pathologies of Reason: on the legacy of Critical Theory*. Translated by James Ingram and others. New York: Columbia University Press, 2009.

\_\_\_\_\_. *Sufrimento de indeterminação: Uma reatualização da filosofia do direito de Hegel*. Trad. Rúrion Soares Melo. São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública, 2007.

\_\_\_\_\_. “The fabric of justice: On the limits of proceduralism”. In: *Justice and Recognition: On Axel Honneth and Critical Theory*. Edited by: Nythamar Oliveira (et al.). PUCRS / Porto Alegre, Institute of Philosophy / Prague, 2015, p. 155-180.

HUME, David. *Tratado da natureza humana*. Trad. Serafim da Silva Fontes. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

KEIENBURG, Johannes. *Immanuel Kant und die Öffentlichkeit der Vernunft*. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2011.

KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*. 3ª ed. Trad. João Baptista Machado. 6ª. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

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

\_\_\_\_\_. *Liberdade bem-ordenada: filosofia do direito e do Estado em Immanuel Kant*. Trad. Luís Afonso Heck. 3ª ed. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Ed., 2012.

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

KOLM, Serge-Christophe. *Teorias modernas da justiça*. Trad. Jefferson Luiz Camargo, Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

KORSGAARD, Christine Marion (et. al). *The sources of normativity*. Edited by Onora O’Neill. New York: Cambridge University Press, 1998.

LIMA, Francisco Jozivan Guedes de. *A teoria kantiana das relações internacionais: Pressupostos morais, jurídicos e políticos*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2015. <http://www.editorafi.org/#!/jozivanguedes/clgk>

LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. 2ª ed. Trad. Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

MARCUSE, Herbert. *Ideias sobre uma teoria crítica da sociedade*. Trad. Fausto Guimarães. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1972.

\_\_\_\_\_. „Kant über Autorität und Freiheit“. In: PRAUSS, Gerold. (Hrsg.). *Kant: Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*. Köln: Verlag Kiepenheuer & Witsch, 1973, p. 310-321.

MONTAIGNE, Michel E. de. *Ensaio*. 2ª ed. Trad. Sérgio Millet. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

MULHOLLAND, Leslie A. *Kant's system of rights*. New York: Columbia University Press, 1990.

MURPHY, Jeffrie G. *Kant: The philosophy of right*. Georgia/Macon: Mercer University Press, 1994.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e sociabilidade*. São Paulo: Loyola, 1993.

OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. *Tractatus Ethico-Politicus: genealogia do ethos moderno*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

O'NEILL, Onora. *Bounds of Justice*. Cambridge (UK): Cambridge University Press, c2000.

\_\_\_\_\_. "Consistency in Action". In: *Immanuel Kant: Critical Assessments*. Edited by Ruth F. Chadwick. New York: Routledge, 1998, p. 42-67. Vol.3. Kant's moral and political philosophy.

\_\_\_\_\_. *Constructions of Reason: Explorations of Kant's practical philosophy*. Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press, 1998.

PATON, Herbert J. *The Categorical Imperative: A Study in Kant's moral philosophy*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971.

PINZANI, Alessandro; CODIGNOLA, Maria Moneti. *Diritto, politica e moralità in Kant*. Milano: B. Mondadori, 2004.

POGGE, Thomas. "Kant's Theory of Justice". In: *Ethische und politische Freiheit*. Hrsg. von Julian Nida-Rümelin und Wilhelm Vossenkuhl. Berlin; New York: de Gruyter, 1998, p. 78-107.

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

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

\_\_\_\_\_. *O liberalismo político*. 2ª ed. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. Revisão da tradução de Álvaro de Vita. São Paulo: Ática, 2000.

\_\_\_\_\_. *Uma teoria da justiça*. 2ª ed. Trad. Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ROSEN, Allen D. *Kant's Theory of Justice*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993.

ROSSI, Philip J. *The social authority of reason: Kant's critique, radical evil, and the destiny of humankind*. Albany, NY: State University of New York, 2005.

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

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade*. Belo Horizonte: UFMG, 1986.

SANDEL, Michael J. “Morality and the Liberal Ideal: Must individual rights betray the common good?” In: *Ethische und politische Freiheit*. Herausgegeben von Julian Nida-Rümelin und Wilhelm Vossenkuhl. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1998, p. 108-113.

SANTILLÁN, José F. Fernández. *Locke y Kant: Ensayos de filosofía política*. Presentación de Michelangelo Bovero. México: Fondo de Cultura Económica, S.A., 1992.

SCHNEEWIND, Jerome B. *A invenção da autonomia: uma história da filosofia moral moderna*. Trad. Magda França Lopes. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2001.

SIMMEL, Georg. *Questões fundamentais da sociologia: indivíduo e sociedade*. Trad. Pedro caldas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

SPLICHAL, Slavko. *Public Opinion: Developments and Controversies in the Twentieth Century*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1999.

STEIGLEDER, Klaus. *Kants Moralphilosophie: Die Selbstzüglichkeit reiner praktischer Vernunft*. Stuttgart – Weimar: Verlag J. B. Metzler, 2002.

SULLIVAN, Roger J. *Immanuel Kant’s moral theory*. Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press, 1989.

TERRA, Ricardo. *A política tensa: Ideia e realidade na filosofia da história de Kant*. São Paulo: Editora Iluminuras Ltda., 1995.

TUGENDHAT, Ernst. *Lições sobre ética*. 5ª ed. Trad. Grupo de doutorandos do PPG em Filosofia da UFRGS; revisão e organização da tradução Ernildo Stein. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

WEBER, Thadeu. *Ética e Filosofia Política: Hegel e o formalismo kantiano*. 2ª ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009.

WEIL, Eric. *La philosophie politique de Kant*. Paris: Press Universitaires de France, 1962.

WILLIAMS, Howard. *Kant’s Political Philosophy*. Oxford: Blackwell, 1983.

WOOD, Allen W. *Kant*. Trad. Delamar Dutra. Porto Alegre: Artmed, 2008.