

## Qual é o fundamento da filosofia política de Kant?<sup>1</sup>

Christoph Horn

Universität Bonn

Olhando-se a filosofia política de Kant mais de perto, ela parece, de alguma forma, estranha e obscura, e, ao se estudá-la atentamente por um bom tempo, ela até parece confusa. Ocorre que, por um lado, pode-se ficar com a impressão de que Kant pretende dar ao Estado um fundamento moral, procurando fundá-lo na idéia da liberdade e no imperativo categórico. Por outro lado, na *Doutrina do direito* de 1797 e em alguns outros escritos, Kant propõe uma legitimação prudencial do Estado, em que o problema da garantia duradoura da propriedade (do “meu e teu exterior”) aparece como base de toda estatalidade. Independentemente disso (a saber, sem associação clara com um nem com o outro contexto), ele emprega a idéia hobbesiana de uma passagem de um estado natural (*status naturalis*) para um estado civil (*status civilis*). Como se correlacionam esses três elementos: em primeiro lugar o direito à liberdade, em segundo o interesse na propriedade e em terceiro o contrato? Embora o problema da compatibilidade desses elementos fortemente divergentes tenha sido tratado com relativa freqüência na pesquisa sobre Kant, não creio que até agora tenha sido oferecida uma interpretação atraente e inteiramente correspondente aos textos para essa estranha constelação. Não creio sequer que os problemas resultantes dos textos tenham sido apreendidos inteiramente até agora. Por isso, no que se segue pretendo inicialmente identificar com precisão as dificuldades que resultam da coexistência de uma fundamentação moral do Estado e de outra baseada na teoria da propriedade, bem como do estranho contratualismo presente no pensamento de Kant. No final, porém, também pretendo tentar esboçar, ao menos de modo rudimentar, uma interpretação que consiga reunir

---

<sup>1</sup> Tradução: Luís Marcos Sander Revisão técnica: Christian Hamm

todos os elementos mencionados numa síntese mais ou menos satisfatória.

Com isso, abordo primeiro as passagens nas quais Kant aparentemente quer dar ao Estado um fundamento moral. À primeira vista, as abonações parecem bastante inequívocas: tem-se a impressão de que ele quer dizer que é o direito à liberdade imediato e inato de todo ser humano que torna necessária uma garantia por parte de um Estado. Onde tal Estado ainda não existe, ele precisa ser estabelecido para assegurar o direito fundamental à liberdade. A passagem decisiva certamente é a seguinte:

[1] *Doutrina do direito*, Divisão da doutrina do direito, B (AA VI,237)\*:

A liberdade (independência do arbítrio coercivo de outrem), na medida em que possa subsistir com a liberdade de todos os outros segundo uma lei universal, é esse direito único, originário, que cabe a cada ser humano por força de sua humanidade.

Partindo deste texto, poder-se-ia reconstruir a argumentação de Kant da seguinte maneira: é preciso conceder a todo ser humano um direito inato à liberdade por força de sua natureza racional (da humanidade). Por conseguinte, todo ser humano pertence originalmente a si mesmo e não deve, em consequência, ser coagido ou obrigado a nada por outros seres humanos, a menos que ele próprio pudesse concordar com isso. Diferentemente do pensamento de Locke, que esboçou esta figura ideativa, a tese kantiana da liberdade originária e inata de todo ser humano não tem uma base teológica, e sim racionalista. Até aqui tudo bem. Mas agora vem a continuação decisiva. Em analogia às idéias de John Rawls de que, no caso de todos os direitos de liberdade, sempre é preciso assegurar ao mesmo tempo o “valor justo” deles, poder-se-ia atribuir também a Kant a opinião de que um direito à liberdade sem a possibilidade plausível de fazer uso efetivo dele seria sem valor. Poder-se-ia continuar dizendo que, neste sentido, a implementação factual, ainda que não a validade normativa, do direito à liberdade é precária enquanto que os seres humanos se encontram num estado sem Estado; pois, mesmo

---

Nota: A versão das citações se baseia nas seguintes edições em português: *Doutrina do direito*. Trad.

Edson Bini. São Paulo: Ícone, 1993; *A paz perpétua e Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática*. Trad. Artur Morão. In: Immanuel Kant, *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1992, pp. 119-171 e 57-102.

que se admitisse que também pode haver direito e jurisprudência num estado pré-estatal (e sabe-se que Locke argumentou a favor disso), isto não alteraria o fato – continuaria dizendo meu intérprete fictício – de que só o Estado entra em cogitação como garante pleno dos direitos de liberdade individuais. O direito à vida, à integridade física e psíquica, os direitos de liberdade política, profissional e religiosa, etc. (portanto, as especificações do direito kantiano originário à liberdade) só alcançam seu valor completo ou justo ao estarem implementados dentro um ordenamento jurídico estatal com um judiciário em funcionamento e uma pressão eficiente através de sanções.

Chamemos a interpretação que acabamos de desenvolver de *interpretação focada na implementação* da filosofia política de Kant, porque, segundo ela, o Estado existe para garantir os direitos de liberdade de todas as pessoas, protegendo-as umas das outras através de instituições jurídicas eficazes. Se esta fosse de fato a posição de Kant, ele teria de afirmar coerentemente que a passagem exigida do estado natural para um estado civil ou estatal é uma ordem da moral. E de fato existem passagens na *Doutrina do direito* a partir das quais se poderia crer que é justamente isso que ele quer nos dizer.

[2] *Doutrina do direito*, § 41 (AA VI,306):

O estado não-jurídico, isto é, aquele em que não há justiça distributiva, chama-se de estado natural (*status naturalis*). A ele se contrapõe não o estado social (como crê Achenwall), que se poderia chamar de um estado artificial (*status artificialis*), e sim o estado civil (*status civilis*) de uma sociedade submetida a uma justiça distributiva; pois no próprio estado natural pode haver sociedades legítimas (p. ex., a sociedade conjugal, paternal, doméstica em geral e outras mais), com relação às quais não cabe esta lei *a priori*: “Tu deves entrar neste estado”, como decreto se pode dizer a respeito do estado jurídico que todos os seres humanos que podem estabelecer relações jurídicas mútuas (mesmo que involuntariamente) devem entrar nele.

Neste texto, Kant fala como se a ordem de deixar o estado natural (*exeundum est e statu naturali*) é, no caso da passagem do *status naturalis* para o *status civilis* (mesmo que só neste caso), uma ordem apriorística e, por conseguinte, categórica. Por esta ótica, a exigência de entrar num estado estatal seria um imperativo categórico. Mas será que no caso do *exeundum* realmente se trata de uma exigência que parte da lei moral? Examinemos primeiramente mais um texto:

[3] *Doutrina do direito*, § 47 (AA VI 315s.):

O ato pelo qual o próprio povo se constitui num Estado, e, a rigor, apenas a idéia do mesmo, que é a única segundo a qual se pode conceber sua legitimidade, é o contrato originário, segundo o qual todos (*omnes et singuli*) no povo abrem mão de sua liberdade exterior, para tornar a recobrá-la imediatamente como membros de uma coletividade, isto é, do povo visto como Estado (*universi*). E não se pode dizer que o Estado, que o ser humano no Estado tenha sacrificado a um fim uma parte de sua liberdade exterior inata; mas sim que deixou inteiramente a liberdade selvagem e sem freio para reencontrar toda a sua liberdade numa dependência legal, isto é, num estado jurídico; porque esta dependência de corre de sua vontade legislativa própria.

A parte final deste texto parece confirmar a suposição de que o *exeundum* seja uma ordem moral. Aqui se fala da “vontade legislativa própria” do ser humano de uma forma que lembra claramente a fórmula da autonomia do imperativo categórico contida na *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Em contraposição a isso, examinemos uma passagem que aponta claramente na direção de uma interpretação não-moral da teoria kantiana do estabelecimento de um Estado:

[4] *A paz perpétua* (AA VIII, 366):

O problema do estabelecimento do Estado, por mais áspero que isto soe, tem solução, inclusive para um povo de demônios (contanto que tenham entendimento), e formula-se assim: “Ordenar uma multidão de seres racionais que, para sua conservação, exigem conjuntamente leis universais, às quais, porém, cada é inclinado em seu interior a eximir-se, e estabelecer sua constituição de tal modo que eles, embora opondo-se uns aos outros em suas disposições privadas, contenham-se, entretanto, reciprocamente, de modo que o resultado de sua conduta pública é o mesmo que obteriam se não tivessem essas disposições más.” Um problema assim deve ter solução; pois não se trata do aperfeiçoamento moral do ser humano, mas apenas do mecanismo da natureza; a tarefa consiste em saber como é que tal mecanismo pode ser utilizado em relação ao ser humano para coordenar o antagonismo de suas disposições não-pacíficas no seio de um povo de tal modo que se obriguem mutuamente a submeter-se a leis coercivas, tendo, assim, de suscitar o estado de paz em que as leis têm força.

O texto tirado de *A paz perpétua* (1795) é perceptivelmente distinto daquelas passagens que acabamos de olhar e nos deram a impressão de que Kant teria nos dado uma legitimação do Estado baseada na liberdade, jurídico-racional e moral. A razão da qual se fala aqui justamente não é a razão moral, mas uma racionalidade prudencial ou funcional.

Com a constatação de que, segundo Kant, a instituição do Estado deve ser viável mesmo para um povo formado por demônios contanto que ele se porte de maneira racional certamente tampouco se pode querer dizer que a implementação pragmática do *exeundum* inicialmente moral seria possível até mesmo para demônios; pois seres vivos maus como os demônios mencionados nem seguiriam ordens morais e, por isso, nem se defrontariam com o problema de uma implementação tão eficiente quanto possível do direito originário à liberdade. Seres vivos maus estariam, antes, interessados no estabelecimento de um Estado por razões egoístas bem entendidas.

Mas a remissão a textos como a passagem recém citada a respeito dos demônios em *A paz perpétua* nem é necessária para pressionar vigorosamente a interpretação que acabei de chamar de interpretação focada na implementação. Ela parece, antes, fundamentalmente discutível. Seu erro de princípio consiste, ao que tudo indica, no fato de que, a partir da ótica dela, Kant argumentaria com base na teoria da eficiência. Mas isso me parece altamente implausível. O que Kant ou um kantiano poderia objetar ao fato de que uma ordem sempre só pode ser realizada de modo imperfeito? A ordem nada perde de sua força normativa por causa de uma possibilidade insuficiente de realização, e, inversamente, uma norma moral nada ganha por causa do cumprimento. Dadas as premissas da filosofia prática de Kant, a rigor não há nada a objetar ao fato de que o direito originário à liberdade só existe na consciência moral de atores, mas não num nível elevado de realização efetiva assegurada. É verdade que Kant naturalmente defende um dever-ser moral que se preocupe com as medidas necessárias para sua realização ou implementação. Na *Fundamentação*, por exemplo, ele ressalta claramente que faz parte do dever-ser moral que o ator queira, junto com o fim, também os meios imprescindivelmente necessários para sua realização. Isto, entretanto, não significa, segundo Kant, que eu precisasse comparar uns com os outros estados futuros do mundo que podem ser alcançados por minha ação para identificar aquele em que o balanço da realização da norma fosse particularmente favorável. Kant é – caso seja possível formular assim – um instrumentalista focado nos fins e meios, mas não um consequencialista. Por conseguinte, a circunstância de que o Estado oferece um marco bastante favorável para a implementação do direito originário à liberdade não pode ser ainda, para Kant, um argumento moral a favor dele (abstraindo inteiramente, por ora, do fato de que nem o estabelecimento do Estado nem sua existência exibem um balanço absolutamente íntegro do ponto de vista moral, já que ambos precisam empregar, como

Kant percebeu, muitíssima violência – inclusive violência injusta). Com isso, porém, chegamos a um problema contra o qual talvez seja melhor proteger Kant.

[A] *Restrições a partir do consequencialismo iminente*: Se a interpretação moral baseada na liberdade da *doutrina do direito* kantiana acima esboçada estivesse correta, sua filosofia política se apoiaria numa estimativa das consequências direcionada para circunstâncias de realização tão positivas quanto possível do direito originário à liberdade. O Estado seria um garante muito eficiente de um nível elevado de liberdade individual para todo indivíduo em relação com cada um dos demais. Kant, porém, enfatiza repetidamente que não é consequencialista. O direito originário à liberdade vale independentemente de sua implementação tão eficiente quanto possível e não força o Estado nos moldes de uma teoria da eficiência. Além disso, o Estado certamente não tem um balanço moral ótimo a apresentar, mas, quando muito, um balanço relativamente favorável. Inversamente, para Kant – ao contrário de Hobbes – o estado de natureza não constitui uma situação absolutamente ruim.

Gostaria, porém, de chamar sua atenção para o fato de que a questão em pauta não se resume a este problema específico. A interpretação focada na implementação provoca, quando olhada mais de perto, toda uma série de outras objeções e restrições. Temos aí, de início, o fato perturbador de que a esfera política dificilmente pode ser compatibilizada com o que Kant encara precisamente como o cerne da moral. A filosofia moral de Kant, assim como se articula desde a *Fundamentação*, parece-me se assentar sobre dois pilares: a definição apriorística do *principium diiudicationis bonitatis*, por um lado, e a definição apriorística do *principium executionis bonitatis*, por outro. Para a posição de 1785, o segundo ponto é o mais importante; pois o imperativo categórico é introduzido por Kant justamente como explicação e equivalente daquilo que, no início da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, ele designa como o bem irrestrito, a saber, como equivalente da boa vontade (IV 393). Ele explica o conceito de boa vontade na primeira seção com base no “agir por dever” e o equipara, na sequência, com o conceito de imperativo categórico. O aspecto decisivo neste sentido é que a ação por dever se caracteriza pelo momento de uma motivação adequada. Quem age moralmente é a pessoa – e só a pessoa – que transforma para si a ação certa, a partir da percepção da razão, em motivo. O comerciante prudente que só não comete uma fraude porque quer ser visto como honesto cons-

titui o conhecido exemplo de uma “ação meramente conforme ao dever”, à qual falta o motivo adequado para o ato plenamente moral. Em contraposição a isso, o imperativo categórico ordena uma ação conforme ao dever que é realizada *por dever* (IV 397). Em outras palavras, decisiva é a máxima “segundo a qual se resolve realizar uma ação” (IV 399). Em outras palavras ainda, a ação precisa ser realizada “por respeito pela lei” (IV 400).

Na filosofia do direito e na filosofia política, porém, questões da motivação moral intrínseca justamente não tem qualquer importância. Para tanto, examinemos rapidamente um texto marcante da *Introdução à metafísica dos costumes*:

[5] *Introdução à metafísica dos costumes* (AA VI 219):

A simples consonância ou não-consonância de uma ação com a lei, sem levar em conta o móbil dessa ação, chama-se de legalidade (conformidade com a lei), mas aquela em que a idéia do dever a partir da lei é, ao mesmo tempo, o móbil da ação é chamada de moralidade da mesma.

Os deveres segundo a legislação jurídica só podem ser deveres exteriores, porque essa legislação não exige que a idéia desse dever, que é interior, seja por si mesma a razão determinante do arbítrio do agente, e, já que ela necessita de um móbil adequado para leis, só pode associar deveres exteriores com a lei. A legislação ética, por sua vez, também torna as ações interiores deveres, mas não o faz excluindo as exteriores, pois visa a tudo que é dever de modo geral. Ora, justamente pelo fato de a legislação ética encerrar o móbil interior da ação (a idéia do dever) em sua lei – determinação que de modo algum precisa entrar na legislação exterior –, a legislação ética não pode ser exterior (nem mesmo a legislação de uma vontade divina), embora acolha como deveres em sua legislação os deveres baseados na outra legislação, ou seja, na exterior, tornando-os móveis.

Se entendo o texto corretamente, Kant reafirma aqui a existência de uma assimetria entre os deveres interiores, que comprometem o ator tanto com uma ação moral quanto com um móbil moral, e os deveres exteriores, que comprometem o ator unicamente segundo seu conteúdo, mas cujo móbil permanece puramente exterior. A assimetria consiste em que as leis exteriores comprometem, além disso, em termos morais (portanto, segundo a motivação interior), enquanto que uma legislação ética não pode ser implementada num ordenamento jurídico exterior (justamente porque sua base reside numa motivação moral interior que não pode ser forçada). Por isso, o centro do elemento moral permanece, por assim dizer, irrelevante para o ordenamento jurídico exterior. Expressando-o de outra forma, as leis estatais nos vinculam moralmente, mas as

leis morais não o fazem dentro do ordenamento estatal e jurídico, em todo caso não em seu aspecto específico, a saber, na motivação moral. Numa passagem posterior (VI 239), Kant distingue, nos mesmos moldes, entre deveres jurídicos e deveres da virtude. Os direitos jurídicos são aqueles “para os quais uma legislação exterior é possível”, o que não se aplica aos deveres da virtude.

Isto me permite formular uma segunda objeção à interpretação da filosofia política de Kant focada na implementação:

[B] *Restrições a partir da tensão entre direito e moral*: Se está correto que o imperativo categórico tem seu traço principal na motivação moral, ele não pode influir na formulação concreta de um ordenamento jurídico-político, pois o direito se limita a uma regulamentação de relações exteriores entre indivíduos e suas margens de liberdade. O direito deixa o aspecto da motivação moral inteiramente de lado. Neste sentido, a expressão “imperativo categórico jurídico”, que aparece na atual pesquisa sobre Kant<sup>2</sup>, também é problemático. É impossível moldar as regras jurídicas diretamente a partir do imperativo categórico, pois, neste caso, seria preciso dissociá-lo de seu momento central, o aspecto da motivação, ou seria necessário moralizar o sistema jurídico. Ora, as duas coisas certamente são inaceitáveis para Kant.

A este ponto pode-se acrescentar outro, que não me parece ter menos importância. O conceito de liberdade empregado na passagem [1] citada acima certamente não é conceito de liberdade transcendental da terceira seção da *Fundamentação*, mas é o conceito de uso livre de meu arbítrio. Em outras palavras: não se trata do conceito de liberdade constitutivo para a filosofia moral kantiana, mas do conceito que é característico da esfera jurídico-política e encontra sua expressão em formulações político-jurídicas (por exemplo, liberdade de opinião, liberdade de reunião, liberdade de imprensa ou liberdade religiosa). Inteiramente distinto é o caso da liberdade transcendental. O fato de que a lei moral pode determinar minha vontade, e pode fazê-lo por uma determinação formal (ao passo que todas as determinações materiais da vontade se baseiam, em última análise, no amor por si mesmo e na busca da felicidade) é uma convicção que Kant liga, em inúmeras passagens da *Fundamentação* e da segunda *Crítica*, com esse conceito de liberdade. Portanto, a liberdade dentro de um contexto jurídico-político é uma liberdade inteiramente distinta daquela que Kant introduz para responder a pergunta “Como é

---

<sup>2</sup> Cf. GUYER, Kant’s System of Nature and Freedom, 249 FN 7.



possível um imperativo categórico?”. Se isto está correto, pode-se perguntar, com alguma razão, por que Kant haveria de derivar, em sua filosofia política, do imperativo categórico um conceito de liberdade inteiramente distinto daquele que é pressuposto pelo imperativo categórico.

[C] *Restrições a partir do conceito de liberdade exteriorizada*: O conceito de liberdade transcendental é fundamentalmente distinto do conceito de liberdade do arbítrio arbitrário. Ao passo que, com nossa liberdade do arbítrio arbitrário, escolhemos nossa respectiva forma de vida, que, em cada caso, está associada a nossa noção específica de felicidade, o conceito de liberdade correspondente ao imperativo categórico é um conceito da liberdade inteligível.

Estas são três restrições, em minha opinião muito sérias e fundamentais, contra uma interpretação da filosofia política de Kant focada na implementação.

Além disso, porém, existem ainda três objeções mais específicas à possibilidade de compreender a filosofia política de Kant como um contratualismo baseado nos direitos fundamentais ou um contratualismo moral. Como sabemos, Kant rejeita a idéia de um contrato social histórico na versão lockeana e adere – ao menos durante certo tempo – ao “ideal de Hobbes” (portanto, à idéia de uma construção contratual atemporal). Neste contexto, entretanto, Kant, diferentemente de Hobbes, não se apóia num cenário de conflito e tampouco recorre a um conceito estratégico-instrumental de razão. A figura teórico-contratual de um acordo entre os participantes de um estado de natureza de deixá-lo em favor de um estado civil tampouco combina com a idéia de que a filosofia política de Kant pudesse se assentar sobre fundamentos morais. Os seguintes quatro pontos são relevantes:

[1] *O problema da redundância e da irrelevância normativa do contrato*: Se Kant fosse um contratualista moral, não se poderia esclarecer satisfatoriamente a relação entre moral e contrato; pois a formação de um ordenamento jurídico e estatal já precisaria, segundo a versão baseada em direitos fundamentais e jurídico-racional, ser um imperativo moral, e não apenas um derivado de um cenário contratual com caráter básico procedimental-decisionista. Em outras palavras, não ficaria claro se a dimensão moral deveria ser entendida como base inicial ou como resultado do cenário contratual. Como base inicial o elemento contratual seria redundante, e como resultado seria absurdo, porque no pensamento de Kant, diferentemente do de Habermas, a moral não pode aparecer como

resultado de um processo de entendimento. Com isso, a figura do contrato teria, na melhor das hipóteses, um caráter ilustrativo, heurístico ou pragmático-implementativo.

[2] *O problema do alcance limitado do contrato*: Se o estabelecimento de um Estado devesse de fato ser entendido como um imperativo da moral, a celebração do contrato poderia se limitar à constituição de um Estado historicamente contingente e particular? Dificilmente; isso até pareceria inteiramente não-plausível sob premissas kantianas de uma moral universalista. Pelo contrário: por causa do caráter apodíctico da concepção kantiana de moral, seria preciso inferir que dessa maneira só se pode legitimar um único Estado global abrangente e duradouro, pois todo ser humano teria de estabelecer com cada outro (abrangendo nações e gerações) uma relação jurídica baseada na moral.

[3] *O problema da esfera estreitada do objeto do contrato*: Supondo que o contratualismo kantiano entrasse em jogo especialmente por causa da pergunta a respeito da dedução da propriedade (sobre isso não disse nada até agora), então se teria de perguntar, pressupondo a correção da interpretação focada na implementação moral: por que Kant não haveria de incluir em seu estabelecimento contratualista de direitos fundamentais todos os bens relevantes e funcionais com vistas à liberdade, e sim só o problema da fundamentação da propriedade? Como se correlacionam a legitimação de um meu e teu exterior e a figura do contrato?

[4] *O problema da função argumentativa limitada do contratualismo*: Quem crê que o *exeundum* deva ser entendido em termos jurídicos e morais precisaria (supondo que haja um nexo entre o contratualismo e a questão da propriedade) poder responder a pergunta de por que o *exeundum* moral-jurídico é colocado em jogo num ponto em que não se faz necessário mais do que um conserto; pois a antinomia na qual Kant acaba parando com sua tentativa de dedução exige meramente uma solução *ad hoc*. Kant precisa sair de um beco de saída passageiro no qual entrou. Ora, com certeza o imperativo categórico não se presta a resolver tal situação conflituosa. Isto só poderia ser, antes, a tarefa de um imperativo hipotético. Seja lá o que for que o imperativo categórico ordena, ele o ordena independentemente de tal situação problemática dada.

Creio que as restrições [A]-[C], que se voltam contra a interpretação focada na implementação, em associação com as objeções mais específicas [1]-[4], que se voltam contra um contratualismo baseado em direitos fundamentais, representam argumentos concludentes e constituem, ao menos somados, objeções suficientes. Coerentemente, deve-se

abandonar a interpretação focada na implementação. Mas o que poderia tomar o lugar dela?

Que a legitimação kantiana do Estado tenha uma orientação jurídico-racional e moral parece praticamente algo óbvio a muitos intérpretes de sua filosofia política, de modo que eles dificilmente refletem sobre interpretações alternativas. Mas na verdade Kant só nos fornece relativamente poucos indícios que poderiam apontar para tal posição (citei alguns já no início deste texto). Olhando mais de perto, porém, sua *Doutrina do direito* contém, na questão do estabelecimento do Estado, uma argumentação bem diferente (que, entretanto, muitas vezes não é levada em conta com precisão por causa de sua obscuridade e relativa marginalidade). O que Kant afirma é mais ou menos o seguinte: os indivíduos no estado de natureza possuem um direito à aquisição provisória de bens sem dono. Essa *possessio phaenomenon*, a posse empírica ou a “posse na manifestação” leva, contudo, a um estado jurídico excessivamente inseguro, porque eu, como proprietário, não posso excluir os outros legitimamente da utilização dos respectivos objetos. Para pôr fim à insegurança jurídica e fazer da propriedade provisória uma definitiva, uma *possessio noumenon*, há necessidade de uma solução teoricamente mais ou menos plausível, que Kant tenta propor numa dedução (§ 6). Com isso, o estabelecimento do Estado aparece como imperativo de nossas reivindicações de posse provisória precárias e ameaçadas. Neste sentido, a idéia de uma chamada lei permissiva (*lex permissiva*) tem um papel importante; através dela, uma ação que de resto deveria ser classificada como moralmente inadmissível tem de ser considerada, excepcional e provisoriamente, como admissível (§ 2, VI 247); pois, segundo Kant, com base numa lei permissiva um fundador do Estado pode, mesmo que possivelmente aja de maneira brutal, empregar legitimamente violência para o estabelecimento do Estado, desde que, com isso, crie um ordenamento jurídico.

Há, entretanto, dois detalhes perturbadores a serem levados em conta. O primeiro é que Kant nem considera a pergunta a respeito da possibilidade de uma propriedade inteligível um problema prudencial. Para ele existe, antes, um “postulado jurídico da razão prática” segundo o qual a possibilidade de propriedade exterior tem de estar dada (§ 2). O que tal postulado significa ainda terá de ser discutido a seguir. Em segundo lugar, é perturbadora a circunstância de que, olhando mais de perto, a fundamentação kantiana da propriedade nem está vinculada com seu contratualismo. A exigência *exeundum est e statu naturali*, que ele formula repetidamente, não se encontra em nenhuma relação (ao menos

em nenhuma relação clara) com o estabelecimento de um meu e teu exterior segundo o direito privado. Portanto, assim como não se pode afirmar que Kant seja, nos moldes da interpretação focada na implementação formulada acima, um contratualista orientado pelos direitos fundamentais e pela moral, tampouco se pode afirmar, por outro lado, que Kant seja um contratualista prudencial nos moldes hobbesianos da racionalidade estratégica. Como eu disse, em conexão com a fundamentação do Estado orientada pelo direito privado e pela teoria da propriedade não há, no pensamento de Kant, indicações dignas de menção que apontem para uma construção contratual. Kant não concebe a suspensão do estado de natureza como um ato de garantia mútua das reivindicações de propriedade, mas se imagina a eliminação do problema de um meu e teu exterior como um ato de violência realizado por um usurpador (autorizado para isso pela *lex permissiva*). Existe, além disso, uma importante restrição sistemática que depõe contra a possibilidade de que a posição de Kant quanto à questão da legitimação do Estado seja a de um contratualismo prudencial, a saber, baseado numa teoria da propriedade. Essa restrição me parece tão convincente que exclui definitivamente a possibilidade de tal contratualismo:

*Restrições a partir da função argumentativa do contratualismo:*  
Quem acha que o *exeundum* kantiano deva ser entendido em termos prudenciais e estratégicos, mais precisamente com base numa teoria da propriedade, não só não encontra quaisquer abonações para essa interpretação, mas também teria de poder responder a pergunta de por que o *exeundum* é colocado em jogo num ponto em que – como já disse antes – faz-se necessária uma espécie de conserto ou solução *ad hoc*.

Esta pergunta, por sua vez, leva a uma percepção que tem importância central para minha própria proposta de interpretação. Se, na questão da legitimação do Estado, Kant não mostra ser nem um moralista baseado nos direitos fundamentais, nem um contratualista moral, nem um contratualista prudencial e estratégico-racional, mas deixa a fundamentação do Estado por conta de uma mera solução *ad hoc*, então o Estado não pode ter tido para ele uma importância tão grande quanto teve para Hobbes e Locke – nem uma importância prudencial, nem moral. Chego, com isto, à minha própria interpretação do *exeundum* kantiano. Neste contexto, minha premissa tácita é, naturalmente, que a tese da senilidade, expressa de vez em quando, está errada. Pressuponho benevolentemente que, na época da elaboração da *Metafísica dos costumes*, Kant não estava simplesmente senil, mas apresentou uma teoria mais ou menos consistente a respeito dos fundamentos da filosofia política.

Se Kant não é um moralista político, o que é, então, um postulado jurídico da razão prática? Ao que tudo indica, um postulado é uma exigência da razão, mas menos do que um mandamento categórico da razão. Um postulado indica que deve haver um nexos, mesmo que não possamos perceber diretamente a possibilidade desse nexos. Desta maneira, um postulado possibilita a ampliação de nosso horizonte cognitivo, ainda que de forma indireta e sobre um fundamento teoricamente insuficiente. Portanto, a idéia de um ordenamento jurídico exterior é uma idéia da razão, mas não uma exigência moral rigorosa. Na mesma direção aponta um texto da *Doutrina do direito*, no § E, em que nosso conceito de direito é descrito como uma construção, em analogia à construção de entidades matemáticas:

[6] *Doutrina do direito*, § E (AA VI, 232s.):

A lei de uma obrigação mútua que se conforma necessariamente com a liberdade de todos sob o princípio da liberdade geral é de certo modo a construção daquele conceito, isto é, sua exposição numa intuição pura *a priori*, segundo a analogia da possibilidade de movimentos livres dos corpos submetidos à lei da igualdade da ação e da reação. Agora, assim como, na matemática pura, não derivamos as propriedades de seu objeto diretamente do conceito, mas só as podemos descobrir construindo o conceito, do mesmo modo não é o conceito do direito, mas sim a obrigação igual, mútua, conforme ao conceito de direito e submetida a leis gerais, que torna possível a exposição daquele conceito.

Segundo Kant, nós possuímos a idéia do direito: a idéia da compatibilidade de todas as margens individuais de liberdade de acordo com uma lei. Imaginamo-nos o direito como a conjugação conforme a regras do uso livre do arbítrio de cada um. Talvez se pudesse dizer que essa idéia representa uma espécie de derivado do imperativo categórico; pois nossa idéia do direito contém, assim como sua fórmula da lei universal e da lei natural contida na *Fundamentação*, o princípio da universalização conforme a regras. Trata-se, em todo caso, de uma idéia que também os demônios possuem – diferentemente do que ocorre com deveres morais. Por outro lado, dois momentos do imperativo categórico não se reproduzem em nossa idéia do direito: por um lado, o elemento da motivação e, por outro, a inclusão de todos os seres humanos. Por conseguinte, nem a teoria kantiana da motivação moral nem seu universalismo são partes integrantes de sua filosofia do direito e filosofia política. Justamente essa idéia do direito é agora utilizada por Kant para sair da precária antinomia em que ele acabou parando no capítulo sobre a dedução. Seu estabeleci-

mento, entretanto, exige aquela lei permissiva, pois a própria idéia não contém força moral-normativa. Além disso, Kant não é um consequencialista que nos conclamasse a ponderar as conseqüências de diversos estados do mundo e, neste contexto, caracterizasse o Estado como cenário particularmente propício para a realização da moral.

Com isso, entretanto, resta uma pergunta importante. Que papel desempenha o contratualismo no pensamento de Kant? Que função positiva resta para ele, se não tem essa função na legitimação do Estado? Não há dúvida de que Kant recorre afirmativamente à idéia do contrato. Manifestações neste sentido se encontram particularmente nos escritos *A expressão corrente*, *A paz perpétua* e na *Doutrina do direito*. Como já mencionei, Kant concebe o contrato social como algo atemporal, e não como acontecimento histórico. É importante, além disso, que ele não entende o estado de natureza como um inexorável estado de guerra. Trata-se meramente de um estado de ameaça permanente por causa da ausência de um direito vigente. Esta é a razão pela qual Kant rejeita a solução do *Leviatã* de Hobbes, segundo a qual todos os participantes do estado de natureza devem se submeter à vontade de um soberano absoluto. Kant vê meramente a necessidade de chegar a um entendimento com respeito a um ordenamento jurídico.

[7] *Doutrina do direito*, § 15 (AA VI, 264):

Porém o título racional da aquisição somente pode residir na idéia de uma vontade unificada *a priori* (a ser necessariamente unificada) de todos, que é pressuposta aqui tacitamente como condição indispensável (*conditio sine qua non*); pois uma vontade individual não pode impor a outros uma obrigação que do contrário eles não teriam por si mesmos. Ora, o estado de uma vontade universal realmente unificada para a legislação é o estado civil. Portanto, somente em conformidade com a idéia de um estado civil, isto é, com vistas a ele e sua realização, mas antes de sua realidade (pois, do contrário, a aquisição seria derivada), portanto só provisoriamente algo exterior pode ser adquirido originariamente. A aquisição preempatória só tem lugar no estado civil.

[8] *A expressão corrente* (AA VIII, 296):

Mas também é preciso que todos os que têm o direito de voto se harmonizem entre si quanto à lei da justiça pública, pois, de outro modo, surgiria um conflito jurídico entre os que não concordam e os primeiros, conflito que, para ser decidido, exigiria ainda também um princípio jurídico mais elevado. Se, por conseguinte, não se pode espetar a unanimidade de um povo inteiro, se, portanto, apenas se pode prever como alcançável uma maioria de votos e, claro está, não dos votantes em sentido direto (num povo grande), mas apenas dos delegados enquanto repre-

sentantes do povo, então, o próprio princípio que consiste em contentar-se com esta maioria, e enquanto princípio admitido com o acordo geral, portanto, mediante um contrato, é que deverá ser o princípio supremo do estabelecimento de uma constituição civil.

[9] *A expressão corrente* (AA VIII, 297):

Eis, pois, um contrato originário que é o único no qual se pode fundar entre os seres humanos uma constituição civil, por conseguinte, inteiramente legítima, e também uma comunidade. – Mas neste contrato (chamado *contractus originarius* ou *pactum sociale*), enquanto coligação de todas as vontades particulares e privadas num povo numa vontade geral e pública (em vista de uma legislação simplesmente jurídica), não se deve de modo algum pressupor necessariamente como um fato (e nem sequer é possível pressupô-lo); como se, por assim dizer, se precisasse primeiro provar a partir da história que um povo, cujo direito e obrigações assumimos enquanto descendentes, tivesse um dia de ter realizado efetivamente tal ato e nos houvesse legado oralmente ou por escrito uma notícia segura ou um documento a seu respeito, para assim se considerar vinculado a uma constituição civil já existente. Mas trata-se de uma simples idéia da razão, a qual, no entanto, tem sua realidade (prática) indubitável: a saber, obriga todo legislador a fornecer suas leis como se elas pudessem emanar da vontade coletiva de um povo inteiro, e a considerar todo súdito, na medida em que quer ser cidadão, como se tivesse assentido por seu sufrágio a tal vontade. É esta, com efeito, a pedra de toque da legitimidade de toda lei pública. Se, com efeito, esta é constituída de tal modo que é impossível a um povo inteiro poder dar-lhe seu consentimento (se, por exemplo, ela estabelece que uma certa classe de súditos deve possuir hereditariamente o privilégio da nobreza), não é justa; mas se é apenas possível que um povo lhe dê seu assentimento, então é um dever considerar a lei como justa; supondo também que o povo se encontra agora numa situação ou numa disposição de seu modo de pensar tal que, se ele fosse inquirido a seu respeito, provavelmente recusaria seu consentimento.

[10] *A expressão corrente* (AA VIII, 305):

Torna-se, então, patente que um contrato originário do povo que fizesse tal lei seria em si mesmo nulo e sem validade, porque se opõe ao destino e aos fins da humanidade; por conseguinte, uma lei assim estabelecida não pode ser considerada a vontade própria do monarca, à qual seria possível contrapor concepções contrárias. Mas em todos os casos, seja qual for a decisão da legislação suprema, podem fazer-se a seu respeito juízos gerais e públicos, nunca, porém, oferecer-lhe resistência por palavras ou atos.