

Notas sobre Direito, Política e Religião em Kant¹

Daniel Tourinho Peres (UFBA/CNPq)

Quais são, para Kant, os limites do direito? Para encontrarmos uma resposta, comecemos pelo conceito de direito: “O direito, escreve Kant, é o conjunto das condições sob as quais o arbítrio de um pode conciliar-se com a liberdade de outrem segundo uma lei universal” (VI, 230). Essa definição, presente na Introdução à *Doutrina do direito*, se ela é aparentemente clara, é claramente insuficiente. Tudo depende de compreendermos o estatuto, e a extensão, dessa lei universal. Pois não é o mesmo, e isso chega a ser trivial, aplicarmos o predicado universal a uma lei da natureza e a uma lei jurídica. Se, no direito, dizemos lei universal por equívoco, que sentido há, então, em falarmos em direito universal? A idéia de uma declaração universal dos direitos dos homens e dos cidadãos, se foi uma bela idéia, não encontra nenhum fundamento maior na razão, porquanto não se trata, de modo algum, de uma idéia necessária, ao menos ao direito. Ao que então se poderia acrescentar: se não encontra fundamento na razão, encontra menos ainda na prática. O problema do direito, Kant afirma na *Paz Perpétua*, pode ser resolvido mesmo por um povo de demônios.

Mas é verdade que um povo de demônios pode resolver o problema do direito? Qual, exatamente, o problema do direito? Essa passagem, na qual Kant alude a um povo de demônios, meio que começa do seguinte modo:

A constituição republicana é a única que se encontra em plena conformidade com o direito dos homens; porém, ela também é a mais difícil de instituir (zu

¹ Parte desse texto tenta responder as questões feitas por Alessandro Pinzani a dois trabalhos que apresentei: “*Imagination and practical reason*”, I Colóquio Kant Trinacional Itália-Brasil-Portugal, realizado entre Verona e Padova em janeiro de 2008, e Kant, Natureza Humana e os Limites da Ação, II Colóquio Kant Trinacional Itália-Brasil-Portugal, realizado em Lisboa, em setembro de 2009. *Imagination and Practical Reason* está publicado em Kant e-prints. Trata-se de versão bastante reduzida de “Imaginação e Razão Prática”, publicado em *Analytica*, Rio de Janeiro, V. 12, N 1, 2008, 99 a 130. Agradeço igualmente a Andrés Rosler, Alfredo Storck, Denílson Werle. Com relação às citações, Kant é citado sempre pela edição da Academia, número do volume e da página.

stiften) e a mais difícil de conservar (*zu erhalten*), o que leva muitos a afirmarem que, para tanto, seria necessário um povo de *anjos*.

Para então ter o seguinte arremate:

O problema do estabelecimento do Estado (*Staatserrichtung*), por mais duro que 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 a sua conservação, exigem conjuntamente leis universais – às quais, porém, cada um é inclinado, no seu interior, a eximir-se – e arranjar (*einzurichten*) a sua constituição de tal modo que esses, embora opondo-se uns aos outros nas suas disposições privadas, se contenham, no entanto, reciprocamente, de modo que o resultado da sua conduta pública é o mesmo que se não tivessem essas disposições más” (VIII, 366).

Não nos parece difícil ver que, por trás das imagens retóricas de um povo de anjos e de um povo de demônios, o que está em questão são duas teses: *veritas, non auctoritas facit legi*, de um lado, e a sua contrária, *auctoritas, non veritas facit legi*. Se é ou não uma antinomia, é questão que deixo de lado, assim como deixo de lado, não por serem irrelevantes, razões de ordem político-contextual, ligadas às discussões sobre a Revolução Francesa e o Terror. Mas a oposição se dá entre Rousseau e Hobbes, entre a soberania da lei ou a lei da soberania.

A referência a um povo de demônios é uma clara referência à solução hobbesiana ao problema do direito, solução que passa longe da afirmação de qualquer direito dos homens - a não ser, talvez, o direito de conservação da própria vida, cuja reivindicação, porém, já implica que o indivíduo não mais está sob a proteção do soberano, mas encontra-se em conflito com este, ou seja, em estado de natureza. Kant, porém, divide a solução do problema em dois pontos: i) ordenar um povo sob leis comuns e ii) arrumar sua constituição. O primeiro ponto trata do estabelecimento do Estado, em cuja origem, mas não em cujo fundamento, salvo melhor juízo, estariam razões de ordem prudencial. Afinal, são seres racionais que vêm na legislação comum a garantia de sua conservação. E um contrato como esses até mesmo os demônios são capazes de celebrar, uma vez que possuem entendimento, e portanto sabem julgar onde está o seu melhor interesse. Não custa, porém, lembrar que nem a força, nem a prudência, estão no fundamento do direito.

Ao afirmar que demônios devem possuir ao menos entendimento, Kant está, ao mesmo tempo, recusando-lhes a possibilidade de possuírem razão prática pura, ou melhor, consciência moral. E aqui, Hobbes, mais uma vez, foi o primeiro a estabelecer

uma clara distinção entre, de um lado, direito e política, de outro, a consciência moral. A consciência moral é consciência privada, em nada deve imiscuir-se no trato da coisa pública. A separação entre moral e direito é clara. Mas para levar a imagem ao extremo, é necessário reforçar o ponto: demônios não são constituídos de qualquer consciência moral, e não apenas vêem consciência moral reduzida ao âmbito do privado. Nenhum liame social outro, a não ser: do lado poder público, sua autoridade; do lado dos indivíduos privados, a possibilidade de, no Estado, sob a proteção do Estado, cada um *atualizar* ao máximo aquilo que tem em *potência*, i. e. *enquanto* interesse: diante do objeto, a capacidade que possui de fruir do prazer, por um tempo duradouro. Se o homem tal como o pensa Hobbes, em termos filosóficos, é ou não o demônio kantiano, pode-se discutir. Por fim, observemos que se anjos, demônios e homens são seres racionais, não possuem, contudo, do ponto de vista da arquitetura de suas faculdades, assim como de sua articulação e de determinação recíproca, uma mesma racionalidade. O que é certo é que homens e demônios compartilham pelo menos um ponto em comum: ambos têm a necessidade de um senhor.

Quanto à origem do Estado, Kant é claro: a força. Força que, bem entendido, vai ao encontro da idéia de direito. Assim, o direito não surge com o Estado, mas lhe é anterior. A linguagem do direito é anterior à instituição do Estado, porque já presente, toda ela, na simples *pretensão* da posse de algo. Quando afirmo isso “é meu”, seja linguisticamente, seja por meio de uma ação, sou obrigado, por razões de ordem metafísica, ou melhor, transcendental, a pensar a relação de posse como inteligível, e, mais ainda, a passar do meu externo ao meu interno, isto é, do direito sobre as coisas ao direito a liberdade. Como Kant pensa o direito a propriedade: trata-se menos de uma relação entre mim e a coisa, e sim de uma relação entre mim e os demais virtuais possuidores, a propósito do uso da coisa. Com Kant, os direitos subjetivos são, assim, direitos *inter omni subjectum*, dimensão que não encontramos com Hobbes. Mesmo com relação a Kant, certos interpretes insistem em afirmar que é necessário aguardar a terceira crítica para podermos falar em intersubjetividade, como se a coisa já não estivesse lá desde a primeira *Crítica*, porque constitutiva de sua teoria do juízo – só que não tematizada.

Essas diferenças implicam em pensar de um outro modo a relação entre moral e direito, e portanto o limite entre ambos. Com isso, entramos no segundo momento da passagem que, por assim dizer, estamos analisando: arranjar (*einzurichten*) a constituição segundo a característica de cada povo, de modo a obter o melhor resultado

público. Se a diferença estivesse apenas entre homens e demônios, bom, o problema não seria tão grave: a melhor constituição para os homens talvez não seja a melhor constituição para um povo de demônios, e uma sociedade bem ordenada de demônios não é exatamente um lugar onde eu gostaria de passar minhas férias, quem dirá minha vida. Mas se pensamos uma certa relativização entre modelos constitucionais e características de populações humanas, isso não põe um problema ao universalismo kantiano? Kant, ao menos, pensava que não. Ele foi, todos nós sabemos, um grande “observador”, mesmo que de segunda mão, dos mais diferentes povos. Suas notas de Antropologia estão cheias de referência a características desses povos, e não são poucas as vezes que do registro antropológico passa-se ao registro político. A Revolução Francesa – ou a independência americana, pouco importa no que esteja Kant a pensar – não é apenas conduzida por um povo, mas por um povo cheio de espírito (*geistreich*) (o que nos leva a um outro problema, como veremos logo adiante).

Se olharmos o problema não do ângulo do estabelecimento do Estado, mas da sua constituição, e retomamos a afirmação com que é aberta a questão, a saber, “a constituição republicana é a única plenamente conforme ao direito dos homens”, vemos que o direito dos homens é afirmado como instância meta-jurídica. *Recht der Menschen*, *Naturrecht*, ou *Vernunftrecht*, são três termos para falar de um mesmo: aquilo que não pode ser afrontado por nenhuma constituição. Na *Metafísica dos Costumes* Kant põe a seguinte questão: “é possível pensarmos um sistema do direito composto apenas de leis positivas”? Sua resposta é sim, e não poderia ser diferente: Hobbes fez exatamente isso. A única exigência que Kant impõe para tal sistema é: “de todo modo, deve haver ao menos uma lei natural que autoriza o soberano”. Hobbes cumpre essa exigência. Esse sistema do direito, porém, encontra-se aquém dos limites da razão humana.

* * *

É no *Conflito das Faculdades* (VII, 85) que vemos a figura de um povo cheio de espírito. Se podemos aplicar ao conceito povo de anjos o conceito de uma comunidade ética (*Ethischegemeinwesen*), o mesmo vale para um povo cheio de espírito? Uma comunidade ética conhece tão-somente princípios internos de determinação da vontade, ou seja, sua legislação é interna, e isso em um duplo registro: tanto a lei, quanto o objeto da lei, a intenção, são internos, assim como é interno o modo da obrigação (*Verpflichtungsart*), que deve ser a simples idéia do dever.

A legislação de tal comunidade ética encontra sua expressão na religião. Se, com a redução do direito ao direito positivo, e, portanto, com a transformação da política em simples técnica, fica-se aquém da razão, com a indistinção entre ética e direito, e, por conseqüência, com a transformação da política em questão de virtude, de religião, vai-se além da razão. Direito e religião devem estar ambos dentro dos limites da simples razão.

Começo por analisar os termos da questão: como Kant escreve na *Religião*, “podemos chamar a união dos homens sob leis de virtude, a partir da prescrição dessa idéia, *sociedade ética*, e na medida em que essas leis são públicas, *sociedade civil ética* (por oposição à *sociedade civil jurídica*) ou ainda *comunidade ética*” (VI, 94). O que é próprio de tal legislação está em que ela não se vê associada à coerção (*Zwang*), à faculdade de coagir (*Zwangbefugnis*). Mas a associação ou não da coerção permite distinguir apenas entre legislação jurídica e legislação ética. Não permite, porém, distinguir entre processos de interações sociais universalizáveis segundo leis da liberdade e processos que, mais exigentes, significam não apenas uma interação, mas uma cooperação social no sentido da realização de fins que se vêm unificados no conceito de bem soberano. É esse ponto que está em questão na distinção entre comunidade ética e sociedade ética: pois se ambas conhecem apenas leis internas como seu princípio de determinação (*Bestimmungsgrund*), na primeira, porém, diferentemente, as leis são *públicas* quanto à razão do seu reconhecimento (*Erkenntnisgrund*).

Esse segundo momento é próprio da faculdade de julgar reflexionante. Em seu movimento, ela parte da legislação ao ideal que ela representa: “porque os deveres de virtude concernem toda a humanidade, o conceito (*Begriff*) de uma comunidade ética é vinculado ao ideal do todo dos homens” (VI, 96). É a intencionalidade mesma do conceito de dever, no seu sentido mais amplo, que guia a reflexão do sensível ao inteligível² e dá, assim, realidade objetiva aos conceitos práticos. A referência ao ideal implica, porém, que no juízo prático se pense a relação entre o conceito e sua extensão de modo diverso daquele pensado para o juízo teórico:

É por isso que uma multiplicidade de homens unidos nessa intenção não pode já chamar-se, ela mesma, comunidade ética, mas apenas uma sociedade particular que tende à unanimidade (*Einhelligkeit*) de todos os homens (e mesmo de todos os seres racionais) para a edificação de um todo ético absoluto, do qual cada sociedade particular é apenas a representação ou esquema (VI, 96).

² Dierksmeir, Claus. *Das Noumenon Religion*, Berlin, De Gruyter, 1998, 43.

O ideal aqui é, sem dúvida, muito mais exigente que aquele de uma comunidade jurídica. Mas em que sentido um ideal pode ser mais exigente que outro? Apenas no seguinte sentido: no domínio jurídico, tudo o que se pode exigir é a simples conformidade externa das ações à lei, ao passo que, no domínio da virtude, se exige ainda que a lei seja princípio interno de determinação da vontade. Nesse registro, porém, não se está mais no registro do ideal, mas do conceito, ou melhor, da idéia.

Na *Religião*, e é isso que nem a *Fundamentação* nem a *Crítica da Razão Prática* deixavam entrever, a legislação moral, interna, de algum modo deve se institucionalizar, isto é, se tornar pública sem perder, porém, seu caráter interno, com o que se confundiria com a legislação jurídica. Ora, a comunidade ética encontra na Igreja sua face institucional. Enquanto instituição, ela fornece à razão prática um ponto na qual essa pode instalar-se em um plano de imanência. Mas é também enquanto instituição que ela, por outro lado, se mostra transcendente aos limites da razão pura prática. Assim, temos a igreja visível, resultado do processo histórico complexo de socialização do homem, que se dá, também, com um embate com a natureza; e uma igreja invisível, que faz abstração de todo esse processo, na medida em que se *apresenta* como igreja da humanidade como um todo. Entre ambas não há identidade, mas apenas um processo lento de aproximação entre o sensível e o inteligível. E uma Igreja, não importa qual, é tão somente a institucionalização de um padrão cultural de valores e fins socialmente compartilhados. Quando menos fechado for esse padrão, quando mais apto a integrar sob si a idéia de humanidade, mais próximo ele estará da igreja invisível.

A igreja visível só possui valor comparativo, isto é, na medida em que apresenta mais ou menos, mas sempre de modo precário, as determinações da igreja inteligível. E na medida em que ela se constrói em torno de uma fé - que Kant chamará de fé da igreja, a qual encontra seu *fundamento* apenas como veículo da verdadeira e única fé, da razão, ou racional. Essa ligação puramente inteligível, ao se buscar, para ela, uma base real, o que se encontra à mão é a pura fé de igreja, a igreja visível, com suas razões históricas e estatutos. Os estatutos, porém, não são os simples textos, mas também o modo como esses são lidos e compreendidos *publicamente*. O texto, então, adquire uma função particular, porquanto é possível pensar uma reforma na comunidade ética sem alterar-lhe, do texto, uma vírgula que seja, de modo ele pode ser considerado sagrado na medida em que expõe, clarifica, as questões que exigem uma solução, sem, contudo, as apresentar. Trata-se, ao fim e ao cabo, de uma pauta que concerne a todos.

* * *

No caso da religião a reforma se dá *em pensamento*, pois a legislação ética, que se vê então apresentada, não deve contar com nenhum móbil externo que não a própria idéia de dever. No caso do direito a questão é um pouco diversa, em especial quando estamos no seu limite com a moral, isto é, no que concerne aos direitos humanos. Na *Paz Perpétua* é possível lermos a seguinte passagem:

Ora, como se avançou tanto no estabelecimento de uma comunidade (mais ou menos estreita) entre os povos da Terra que a violação do direito em um lugar *se sente* em todos os outros, a idéia de um direito cosmopolita não é nenhuma representação fantástica e extravagante do direito, *mas um complemento necessário de código não escrito*, tanto do direito político como do direito das gentes, num direito público da humanidade em geral e, assim, um complemento da paz perpétua, em cuja contínua apresentação é possível encontrar-se só sob essa condição (VIII, 360).

À diferença da religião, no direito não basta uma reforma em pensamento, ou melhor, é preciso que os resultados desta estejam escritos em um novo texto. Nenhuma legislação positiva, porém, é capaz de determinar completamente a *idéia* de direito - daí a necessidade, no interior do direito racional, dum espaço de direito *não escrito*, isto é, que deixa em aberto novas determinações. Mais ainda: o descompasso entre direito positivo e idéia do direito é *sentido*. Quanto a isso, temos a seguinte passagem da terceira *Crítica*:

Quando, sob um conceito, é colocada uma representação da imaginação que pertence à sua exposição (*Darstellung*), mas que por si só dá tanto a pensar quanto nunca se poderia coligir em um conceito determinado, e, portanto, o próprio conceito é ampliado esteticamente de modo ilimitado, então a faculdade da imaginação é criadora e põe em movimento a faculdade das idéias intelectuais (a razão), a saber, leva-a a pensar por ocasião de uma representação (o que, por certo, pertence ao conceito do objeto) mais do que nela pode ser apreendido e tornado [conceitualmente] claro (V, 314).

Retornando, então, à questão de que partimos: quais são, para Kant, os limites do direito? Os limites do direito são os limites de nossa imaginação. Em um dos textos de filosofia mais importantes do século XX Lukács escrevia o seguinte:

O marxismo ortodoxo não significa, pois, uma adesão sem crítica aos resultados da pesquisa de Marx, não significa uma “fé” numa ou outra tese,

nem exegese de um livro “sagrado”. A ortodoxia em matéria de marxismo refere-se, pelo contrário, e exclusivamente, ao *método*³.

O proletariado reunia, então, as condições, sem perder seu ponto de imanência, de transcender a sua particularidade e se apresentar como totalidade. A unidade entre teoria e prática uma vez garantida, não se dava, porém, ao preço da perda de potencial crítico-emancipatório da teoria? O retorno a Kant, por si só, não garante nada. Pois a uma pretensa unidade objetiva de nada adianta substituir uma unidade puramente subjetiva, estética, tal como proposta pelos kantianos neoconservadores Luc Ferry e Alain Renaut⁴. Também não é o caso de reduzir o problema dos direitos humanos a uma questão puramente moral, isto é, ética, e insistir, ainda, nessa linguagem. Que muito do que hoje se conta como direitos humanos tenha entrado na pauta política via moral, isto é, via deveres e compromissos éticos, significa apenas que então se trabalhava com um conceito de direito mais restrito do que agora se está disposto a aceitar. Na verdade, toda a questão está no seguinte: até que ponto o conceito de direito articula uma concepção de justiça que responde, a um só tempo, as exigências de imanência e de transcendência⁵? O movimento de reflexão presente, por exemplo, em *A Religião nos Limites da Simples Razão* talvez tenha sido muito rapidamente descartado como reflexo fetichista. Mas afinal, onde está a ilusão?

³ Lukács, G. *História e Consciência de Classe*. Trad. Telma Costa, Rio de Janeiro, Elfos, 1989, 15.

⁴ Para Alain Renaut ver *Kant aujourd'hui*, Paris, Flammarion, 1997 ; para Luc Ferry, *Kant – uma leitura das três Críticas*, trad. Karina Janini, São Paulo, Difel, 2009.

⁵ Ver, por exemplo, Nancy Fraser in Fraser, N. Honneth, A. *Redistribution or recognition – a political-philosophical exchange*, New York, Verso, 2003, 210.