

DOI: <https://doi.org/10.23925/ddem.v.1.n.13.69253>



Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional

A CONTRIBUIÇÃO DE KANT PARA A FUNDAMENTAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS: DA CRÍTICA À ONTOLOGIA AOS LIMITES DA RAZÃO PRÁTICA

KANT'S CONTRIBUTION TO THE FOUNDATION OF HUMAN RIGHTS: FROM THE CRITIQUE OF ONTOLOGY TO THE LIMITS OF PRACTICAL REASON

Bruno Cunha Weyne¹

RESUMO

Este trabalho objetiva discutir a contribuição e o limite da filosofia de Kant para uma fundamentação filosófica dos direitos humanos. Para tanto, o texto divide-se em duas partes. A primeira argumenta que a impossibilidade da ontologia enquanto conhecimento válido é a mais importante contribuição de Kant para uma fundamentação filosófica dos direitos humanos. A segunda sustenta que a própria fundamentação da moralidade kantiana constitui o limite de sua filosofia para tal tarefa de fundamentação. Metodologicamente, a pesquisa baseia-se na técnica de documentação indireta, por meio da análise de fontes bibliográficas, incluindo obras de Kant, comentadores e teóricos que discutem sua filosofia no contexto dos direitos humanos e da ética.

Palavras-chave: Direitos humanos; Kant; Ontologia; Liberdade; Fato da razão.

ABSTRACT

This work discusses the contribution and limit of Kant's philosophy to a philosophical foundation of human rights. The text is divided into two parts. The first part argues that Kant's most important contribution to a philosophical foundation of human rights is the impossibility of ontology as valid knowledge. The second part states that the very foundation of Kantian morality constitutes the limit of his philosophy for such a task of foundation. Methodologically, the research is based on the technique of indirect documentation, through the analysis of bibliographic sources, including works by Kant, commentators, and theorists who discuss his philosophy in the context of human rights and ethics.

Keywords: Human rights; Kant; Ontology; Freedom; Fact of reason.

INTRODUÇÃO

Embora os direitos humanos estejam formalmente estabelecidos em Pactos, Declarações e Constituições, o fundamento puramente pragmático, baseado apenas num acordo

¹ Doutor em Filosofia e Teoria Geral do Direito pela Universidade de São Paulo (USP), Mestre e Bacharel em Direito pela Universidade Federal do Ceará (UFC) e Especialista em Direito Penal e Processual Penal pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Assessor Ministerial do Ministério Público de Contas do Estado do Pará. Professor do Curso de Direito da Faculdade Estácio do Pará. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2975-4941>. E-mail: brunoweyne@yahoo.com.br.

prático, não é suficiente para justificar o seu reconhecimento e o seu cumprimento. Isso porque sempre remanesce o dever de submeter os acordos práticos sobre direitos humanos a um exame crítico, de modo a justificar por que tais acordos e as suas implicações devem ser decisivos e aceitos por todo e qualquer sujeito humano.

Em outras palavras, a “justificação” com base somente num acordo prático não é propriamente uma justificação, visto que ela carece de sempre mais razões; ela tem uma fraqueza estrutural, porque o acordo de hoje pode desaparecer amanhã se não existirem boas e suficientes razões para a sua manutenção (Andorno, 2007)². Tampouco se presta o fundamento puramente pragmático à validação moral dos direitos humanos, pois normas imorais também podem ser livremente reconhecidas como obrigatórias (Apel, 2000, p. 470).

No contexto dessas considerações, é importante ainda observar que a ideia de direitos humanos implica a atribuição de direitos a cada ser humano enquanto tal, para além da cultura ou da tradição em que cada um está inserido, bem como para além da ordem jurídica e do poder político estatais aos quais cada um está submetido; quer dizer, tal ideia possui uma pretensão deontológica de validade universal. De outro lado, em respeito à autodeterminação dos povos, cada cultura particular deve poder eleger, livremente, não apenas a sua condição política, mas também os seus valores, os seus direitos e, inclusive, os fundamentos desses direitos.

Daí por que é correto dizer que, se os defensores da ideia de direitos humanos como direitos universais não quiserem que ela seja reduzida a uma forma de expressão de determinada cultura particular – que pretenda, de modo dogmático e arbitrário, impor-se como *padrão universal de correção normativa* –, deve-se justificá-la racionalmente perante todos os seres humanos, inclusive perante os seus opositores e críticos (Costa, 2008, p. 282). Logo, ao menos sob a perspectiva filosófica, permanece em aberto a pergunta sobre a possibilidade de se fundamentar racionalmente a pretensão de validade universal desses direitos.

E, se a ideia de direitos humanos implica, como visto, a atribuição de direitos a cada ser humano, independentemente da cultura e da tradição, ela parece pressupor uma espécie de *ontologia*, ou seja, um conhecimento da natureza humana ou do ser humano *em si mesmo* ou *enquanto tal*, que se sobreponha às diversas concepções histórico-culturais sobre o ser humano (Costa, 2008, p. 283). Aqui surge uma das primeiras tarefas que uma investigação acerca da fundamentação filosófica dos direitos humanos precisa enfrentar, que é a de responder questões como: *é possível conhecer a natureza humana para, a partir disso, identificar os direitos que*

² Ver também: Culleton (2007); Alexy (2005, p. 41).

lhes são inerentes? É possível, nesse sentido, a ontologia enquanto conhecimento válido e, mais especificamente, é possível uma justificação ontológica dos direitos humanos?

Em relação a essas duas indagações, Kant entende que não é possível a ontologia como conhecimento válido, o que resulta, necessariamente, na impossibilidade de se conhecer a natureza humana ou o ser humano em si e, também, na impossibilidade de uma justificação racional dos direitos humanos à luz desse modelo filosófico. Por outro lado, o próprio Kant defende que a lei moral encontra o seu fundamento na ideia de liberdade, o que, à primeira vista, permitiria resgatar a possibilidade de uma fundamentação filosófica desses direitos.

Diante desse pano de fundo, pretendo aqui discutir duas teses: em primeiro lugar, que a impossibilidade da ontologia enquanto conhecimento válido é a mais importante contribuição da filosofia kantiana para uma fundamentação filosófica dos direitos humanos; em segundo lugar, que a própria fundamentação da moralidade kantiana constitui o limite de sua filosofia para a tarefa de uma fundamentação filosófica desses direitos.

1. A IMPOSSIBILIDADE DE UMA JUSTIFICAÇÃO ONTOLÓGICA DOS DIREITOS HUMANOS

Por justificação ontológica dos direitos humanos, entende-se aqui toda aquela que considera possível conhecer, de algum modo, a natureza humana para, a partir dela, extrair direitos que lhes são inerentes³.

O filósofo francês Jacques Maritain, um dos membros mais ativos do Comitê da UNESCO sobre os Princípios Filosóficos dos Direitos do Homem – formado no ano de 1946 para realizar um estudo sobre a possibilidade de uma Declaração Internacional de Direitos Humanos⁴ – oferece um claro exemplo de justificação ontológica dos direitos humanos.

“Procuremos restabelecer nossa fé nos Direitos do Homem sobre a base de uma sã filosofia”. Com essas palavras, Maritain (1966, p. 86) começa a sua exposição do fundamento filosófico dos direitos humanos, a lei natural, “considerada sob uma perspectiva ontológica que

³ A esse respeito e para uma crítica às concepções ontológica, teológica e intuicionista da dignidade humana e dos direitos humanos, cf. Weyne (2013, p. 154-199).

⁴ Esse Comitê foi composto pelos principais pensadores da época e empreendeu, a partir do levantamento da opinião de governantes e de eruditos de todas as partes do mundo – o que se fez pelo envio de um detalhado questionário a essas pessoas –, um exame das bases intelectuais de uma Carta de direitos moderna (*modern Bill of rights*), na esperança de que esse estudo fosse útil à Comissão de Direitos Humanos do Conselho Econômico e Social das Nações Unidas tanto por revelar os princípios comuns sobre os quais a Declaração se alicerça quanto por antecipar algumas das dificuldades e diferenças de interpretação que podem atrasar ou impedir o acordo sobre os direitos que entram na Declaração. Cf. Cançado Trindade (2003, v. 1, p. 55-62); Unesco (1947).

nos leva, através das estruturas e das exigências essenciais da natureza criada, à sabedoria do Auto do Ser”. Fica claro, nessa e noutras passagens, que ele pretende defender uma concepção não só ontológica, mas também teológica. Em seguida, Maritain (*loc. cit.*) procura explicar em que consiste o argumento ontológico e, para tal, parte do seguinte pressuposto: “acreditamos na existência de uma natureza humana e que essa natureza humana é a mesma para todos os homens”. Para tal autor, é possível conhecer, de algum modo, a essência do ser humano⁵.

Em síntese, Maritain argumenta que todo objeto produzido pela indústria humana – como, por exemplo, um piano, uma cama ou uma cadeira –, assim como todo objeto existente na natureza – como, por exemplo, uma planta, um cachorro ou um cavalo – têm a sua própria lei natural, que nada mais é do que a *normalidade ou a norma do seu funcionamento*, quer dizer, o próprio modo segundo o qual deveria ser usado em razão da sua construção específica ou o próprio modo segundo o qual deveria realizar a plenitude da sua entidade em razão de sua estrutura e das suas finalidades específicas.

Segundo o referido autor, o fundamento dos direitos humanos é a lei natural do homem, a lei *moral*, porque o comportamento humano pertence a uma ordem particular e privilegiada, que é irredutível à ordem geral do cosmos e tende a um fim último, superior ao bem-comum imanente do cosmos. Assim, por exemplo, o homicídio e o genocídio são comportamentos que se revelarão à essência humana como incompatíveis com os seus fins gerais e com sua estrutura dinâmica mais íntima, por isso, seriam proibidos pela lei natural, tanto é que a Assembleia Geral das Nações Unidas sancionou a proibição do crime de genocídio pela lei natural (Maritain, 1966, p. 88 e 91).

O que se pode perceber da justificação ontológica dos direitos humanos é que ela remete à metafísica clássica e à antiga noção de “essência” (*ousia*) – ou “substância” –, que já era empregada por Platão, equivalendo à ideia transcendente, e por Aristóteles, significando a forma da própria coisa ou aquilo que nela permanece idêntico ao longo das transformações. Nesse sentido, os direitos humanos são concebidos como inerentes à essência do ser humano. O problema é que o modo pelo qual se pode ter acesso a essa essência, em geral, não é revelado e, mesmo quando o é, as respostas são obscuras e pouco convincentes.

⁵ Para Maritain (1966, p. 93), o modo pelo qual a razão humana conhece a lei natural não é o do conhecimento racional, mas sim do *conhecimento por inclinação*: “Essa espécie de conhecimento não é um conhecimento claro por conceito ou juízos conceptuais. É um conhecimento obscuro, não sistemático, vital, por conaturalidade ou cogenialidade, no qual o intelecto, para poder formular um juízo, consulta e escuta a melodia interior que as vibrações das tendências íntimas manifestam no sujeito”.

Dessa maneira, é possível observar que, por trás dessa justificação ontológica, está a ideia de que o conhecimento humano deve regular-se pelos objetos, que nada mais seriam do que uma manifestação autêntica do ser ou do real, e de que, portanto, é possível ter um acesso direto à sua essência. Ideia essa que, na verdade, remonta aos Pré-Socráticos, especialmente a Parmênides (cerca de 540-460 a.C.), que influenciou Platão, Aristóteles e toda uma tradição filosófica nesse sentido⁶, possuindo raízes que parecem persistir até os dias de hoje, quando se continua procurando abrigo na metafísica clássica.

A *Crítica da Razão Pura*, de Kant, opõe-se diretamente à metafísica clássica feita como ontologia e, por conseguinte, à justificação ontológica dos direitos humanos, como a seguir se verá.

Antes de Kant, sem um exame crítico, o saber verdadeiro fazia-se como ontologia e partia-se do pressuposto de que os conhecimentos se regulavam pelos objetos, sendo possível conhecer o ser humano em si. Com sua *Crítica da Razão Pura*, Kant submete esse pressuposto à crítica e examina as proposições da razão pura, sobretudo quando ousam ultrapassar os limites da experiência possível, como é o caso da metafísica (ou ontologia) clássica. Tal exame objetiva verificar o *status* de cientificidade das proposições metafísicas, de modo a elucidar se é possível a pretensão de validade científica de um conhecimento ontológico (Costa, 2008, p. 283).

Kant (2001b, p. 18-19) inicia a sua primeira *Crítica* sustentando que, diferentemente da lógica, da matemática e da física, a metafísica⁷ – enquanto disposição natural da razão para

⁶ Consoante Nietzsche (2000, p. 133-134), “Na Filosofia de Parmênides, preludia-se o tema da ontologia. A experiência não lhe apresentava em nenhuma parte um ser tal como ele o pensava, mas, do fato que podia pensá-lo, ele concluiu que ele precisava existir: uma conclusão que repousa sobre o pressuposto de que nós temos um órgão de conhecimento que vai à essência das coisas e é independente da experiência. Segundo Parmênides, o elemento de nosso pensamento não está presente na intuição, mas é trazido de outra parte, de um mundo extrassensível ao qual nós temos um acesso direto através do pensamento”. Ainda que Aristóteles tenha rejeitado a tese de que a partir do conceito de “ser” é possível concluir a existência do ser, ele sustenta, com toda a filosofia clássica, que é possível conhecer o real ou, na terminologia kantiana, a “coisa em si” e, conseqüentemente, que o conhecimento humano deve-se regular pelos objetos, e não que os objetos devem-se guiar pelo entendimento humano.

⁷ O termo “metafísica” é plurívoco em Kant, sendo empregado em, pelo menos, quatro acepções: (1) a metafísica como *disposição natural da razão*; (2) a metafísica como *conhecimento teórico do supracensível*; (3) a metafísica como ciência, quer dizer, como *conjunto sistemático das condições de possibilidade do conhecimento*; (4) a metafísica como *doutrina da liberdade*. Para um comentário sobre cada um desses sentidos, cf. Dekens (2008, p. 23-26). Em relação à primeira acepção, ela é uma tendência inevitável da razão humana, que não se satisfaz somente com a experiência sensível, exigindo respostas para questões que ultrapassam todos os limites possíveis desta e que aludem ao incondicionado ou ao absoluto: essas questões são *Deus*, a *liberdade* e a *imortalidade*. No que tange à segunda, ela resulta de uma confusão feita pelos filósofos desde os tempos mais remotos, os quais, não percebendo os limites reais do conhecimento humano, sustentam poder conhecer, teoricamente, objetos que se elevam acima do mundo sensível e que não correspondem a nenhuma experiência; para Kant, essa metafísica clássica é um erro e deve ser extirpada, porque, não repousando sobre uma base sólida, suas pretensões são dogmáticas, ilegítimas e ilusórias. Quanto à terceira, ela consiste no próprio objeto da *Crítica da Razão Pura*, cuja tarefa é o estabelecimento de uma metafísica sólida fundada rigorosamente como ciência; ela é a ciência dos limites

alcançar o incondicionado – ainda não havia conseguido trilhar o caminho seguro da ciência. Uma das principais causas desse fracasso estava no *método* que ela (metafísica) adotara até então, porquanto tinha sido um mero tateio e, o que é pior, um tateio apenas entre simples conceitos que não correspondem a nenhuma intuição.

Daí por que a revolução súbita operada no modo de pensar da matemática e da física levou Kant a meditar sobre a alteração do método que lhes foi tão proveitosa, para neste ponto tentar imitá-las. Dessa forma, observou que o pressuposto segundo o qual o conhecimento devia ser regulado pelos objetos malograva todas as tentativas de descobrir *a priori*, mediante conceitos, algo que ampliasse o conhecimento; e que foi justamente a ruptura com esse pressuposto que elevou a matemática e a física ao patamar de ciência (Kant, 2001, p. 19).

Diante disso, Kant propõe fazer na metafísica uma revolução semelhante à que realizou Copérnico quando, não conseguindo explicar os movimentos dos corpos celestes através do pressuposto de que os astros se moviam em torno do espectador, tratou de fazer girar este e deixar imóveis aqueles.

Logo, na visão de Kant, em vez de os objetos regularem as intuições e conceitos *a priori*, poder-se-ia admitir que os objetos são regulados por tais intuições e conceitos. Assim, ele percebe que, se a sensibilidade (faculdade do sujeito de receber os objetos da experiência mediante intuições) e o entendimento (faculdade do sujeito de pensar esses objetos intuídos mediante conceitos) tivessem de se guiar pela natureza dos objetos, não seria possível deles se conhecer algo *a priori*⁸; se, pelo contrário, o objeto (enquanto objeto dos sentidos) se guiar por aquelas faculdades humanas, poder-se-ia perfeitamente representar essa possibilidade.

da razão humana, contendo todos os seus princípios puros. A quarta acepção complementa a terceira, pois a metafísica, enquanto ciência, contém não apenas os princípios puros da razão relativos ao conhecimento teórico dos objetos (metafísica da natureza), mas também “os princípios que determinam *a priori* e tornam necessários o *fazer* e o *não fazer*” (metafísica dos costumes); enquanto aquela se refere ao uso teórico, esta diz respeito ao uso prático da razão. Cf. Kant (2001, p. 10, 23, 51-56 e 663).

⁸ Segundo Kant, são conhecimentos *a priori*, “não aqueles que não dependem desta ou daquela experiência, mas aqueles em que se verifica absoluta independência de toda e qualquer experiência”. Por sua vez, são conhecimentos *a posteriori* aqueles que dependem da experiência. Kant também chama os conhecimentos *a priori* de “puros”, e os conhecimentos *a posteriori* de “empíricos”. Sobre a questão de como distinguir, seguramente, um conhecimento puro de um conhecimento empírico, Kant oferece dois critérios: necessidade e universalidade. A primeira porque a experiência pode ensinar que algo é constituído desta ou daquela maneira, mas nunca que não possa sê-lo diferentemente. A segunda porque a experiência não pode dar aos seus juízos uma universalidade verdadeira e rigorosa, mas “apenas [uma] *universalidade* suposta e comparativa (por indução), de tal modo que, em verdade, antes se deveria dizer: tanto quanto até agora nos foi dado verificar, não se encontram exceções a esta ou àquela regra”. Kant (2001, p. 37-38). Vale ressaltar que o conhecimento empírico pode contar somente com uma universalidade relativa e não rigorosa. Assim, quando se sustentava que *todos os cisnes eram brancos*, poder-se-ia acrescentar, em razão do caráter empírico desse juízo, que ele valia na medida em que, até o momento, não se encontravam exceções a tal regra. Convém lembrar que essa teoria caiu por terra quando um único cisne negro foi encontrado na Austrália no ano de 1967.

A partir disso, Kant (2001b, p. 62) divide seu trabalho em duas partes: a estética transcendental (a “ciência de todos os princípios da sensibilidade *a priori*”) e a lógica transcendental (a ciência de todos os princípios do entendimento *a priori*), dividida, por sua vez, em analítica e dialética transcendentais.

Considerando os limites deste trabalho, serão apresentados tão somente os resultados obtidos após a exposição da estética e da analítica transcendentais⁹.

A estética transcendental fornece um dos dados para resolver o problema geral da razão pura: “como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*?” – ou seja, “como é possível o uso puro da razão em matéria de conhecimento?” ou ainda “como é possível a metafísica enquanto ciência?”¹⁰. Esse dado, na sensibilidade, que diz respeito à capacidade de receber as impressões pelas intuições, refere-se justamente às intuições puras *a priori*, o espaço e o tempo, na medida em que nelas se encontram algo *a priori* e que pode estar ligado sinteticamente ao conceito; e os juízos *a priori* daí resultantes apenas valem para os objetos de uma experiência possível (Kant, 2001b, p. 87). Nesse sentido, Kant assinala que as intuições puras não representam qualquer propriedade das coisas em si; elas não são, portanto, determinações das coisas inerentes aos próprios objetos, que permanecem mesmo abstraindo as condições subjetivas da intuição do sujeito. Essas intuições puras, pelo contrário, nada mais são do que representações do fenômeno, que não pode existir em si, mas unicamente no sujeito.

Ao final, a analítica transcendental fornece o outro dado para a resposta ao problema geral da razão pura: todos os objetos estão necessariamente submetidos às categorias do entendimento e à sua capacidade de *ligar* o diverso da intuição numa experiência possível. Desse modo, os juízos sintéticos *a priori* são possíveis quando (1) a apreensão do diverso da intuição pura, dada no espaço e no tempo, (2) a síntese da imaginação¹¹ – que liga o diverso das

⁹ Para uma compreensão mais detida da validade e dos limites do conhecimento humano em Kant, cf. Weyne, (2013, p. 120-152).

¹⁰ A solução desses problemas, como se expõe aqui em linhas gerais, está no que Kant vai chamar de conhecimento *transcendental*, quer dizer, nas estruturas *a priori* da sensibilidade (intuições puras) e do entendimento (conceitos puros). Tais estruturas são a condição de possibilidade do conhecimento e estão necessariamente pressupostas em todo sujeito. Na explicação de Dekens (2008, p. 43), “o transcendental é aquilo que, no sujeito, permite o conhecimento do objeto, ou ainda, o conceito que permite à objetividade nascer no seio mesmo da subjetividade”. Nesse horizonte, Kant (2001, p. 36) percebe que, embora todo o conhecimento humano comece pela experiência, isso não significa que todo ele derive dessa mesma experiência. Na verdade, o conhecimento é um *composto* daquilo que se recebe através das impressões sensíveis e daquilo que a capacidade humana de conhecer – apenas posta em ação por tais impressões – produz por si mesma, “acréscimo esse que não distinguimos dessa matéria prima, enquanto a nossa atenção não despertar um longo exercício que torne aptos a separá-los”.

¹¹ A síntese, no sentido geral, é um simples efeito da *imaginação* – que consiste na “faculdade de representar um objeto mesmo *sem a presença deste* na intuição” – do qual raramente se tem consciência. (Kant, 2001, p. 151). Mas reportar essa síntese a conceitos, a fim de explicitá-la, é uma função que compete ao entendimento e através da qual se proporciona, pela primeira vez, conhecimento no sentido próprio da palavra. Nessa perspectiva, pode-

intuições – e (3) a síntese do entendimento – que, mediante conceitos, confere unidade ao objeto da experiência possível – referem-se a um conhecimento da experiência possível e se constata o seguinte: “as condições da possibilidade da experiência em geral são, ao mesmo tempo, condições da *possibilidade dos objetos da experiência* e têm, por isso, validade objetiva num juízo sintético *a priori*” (Kant, 2001b, p. 195).

A partir desses resultados, a *Crítica da Razão Pura* consegue avaliar a extensão, os limites e a validade do conhecimento *a priori*, concluindo que neste nada pode ser atribuído aos objetos a não ser o que o sujeito extrai de si próprio e que torna possível a experiência. O conhecimento humano é, necessariamente, mediado pelas condições da subjetividade, de tal modo que todo objeto cognoscível é um objeto condicionado. Esse objeto condicionado pela subjetividade é o que Kant denomina de *fenômeno*. Trata-se do objeto de uma experiência possível, portanto, da única realidade que é acessível, ou melhor, que *aparece* ao sujeito e ao campo da ciência. Ao lado do fenômeno, ele faz uso do conceito de *coisa em si*, que consiste no objeto que não está submetido às condições da subjetividade, de tal modo que sobre ela nada se pode saber com segurança e confiabilidade, pois isso só seria possível se ao ser humano fosse dada uma intuição não sensível (intelectual), fora do espaço e do tempo, o que não é o caso.

Isso significa dizer que, só é possível conhecer as coisas enquanto fenômenos, isto é, da forma como se revelam à experiência, de tal modo que é precisamente esse o limite que deve respeitar todo conhecimento com pretensões de cientificidade. Nada se pode saber sobre as realidades transcendentais aos fenômenos, porque não há uma intuição intelectual. Querer conhecer a coisa em si – ou seja, a sua essência ou a sua natureza –, é tentar ir além do campo da ciência, como quis a metafísica clássica, sob o nome de *ontologia*. Assim, pode-se afirmar, com Kant, que toda pretensão a um saber ontológico de modelo correspondencial é dogmática, ingênua, acrítica e anticientífica.

A partir de Kant, é igualmente possível afirmar a impossibilidade de uma ontologia jurídica, bem como a impossibilidade de se pensar um direito natural ontológico – inerente ao ser humano enquanto tal – válido por si mesmo, em todos os tempos e em todos os lugares, independentemente da vontade racional dos homens.

Tratando desse assunto, em sua investigação intitulada *O Projeto da Crítica da Razão Pura e a Impossibilidade de uma Ontologia Jurídica de Cunho Científico*, Costa (2006, p. 25)

se afirmar que a síntese que interessa à lógica transcendental é, na verdade, “o ato pelo qual o produto da síntese da imaginação é, por sua vez, sintetizado sob a unidade de um conceito”. Dekens (2008, p. 51).

já chegara à mesma conclusão, assinalando a impossibilidade de uma ontologia jurídica e de um direito natural ontológico:

[...] em uma perspectiva kantiana, não podemos fazer uma ontologia jurídica de cunho científico, pois se não podemos conhecer as coisas em si, menos ainda podemos conhecer o Direito em si, independentemente de nossas mediações subjetivas. Todo o Direito que podemos conhecer é constituído através da mediação da subjetividade, de modo que se há um Direito natural de cunho ontológico, não podemos conhecê-lo, pois a razão teórica ao tentar ultrapassar o campo dos fenômenos jurídicos e querer conhecer a essência do Direito (Direito em si) apenas confunde suas idéias sobre o Direito com a realidade do Direito (essência do Direito), caindo em uma ilusão metafísica, na mesma medida em que não tem consciência de seus limites e, portanto, é ingênua e pré-científica.

Por conseguinte, caso Kant tenha razão, demonstra-se que toda justificação ontológica dos direitos humanos é insustentável do ponto de vista da ciência, por ignorar a mediação da subjetividade humana e, dessa forma, os limites do conhecimento humano. Com efeito, se há direitos inerentes ao ser humano, válidos por si mesmos, em todos os tempos e em todos os lugares, em virtude dos limites impostos pela razão, jamais se poderá conhecê-los.

2. IDEIA DE LIBERDADE, FATO DA RAZÃO E SOLIPSISMO METÓDICO

O próprio Kant vai defender a ideia de um Direito natural universalmente válido com fundamento na ideia de liberdade, o que possibilita, à primeira vista, oferecer uma justificação racional da pretensão de validade universal dos direitos humanos.

Para entender a proposta de Kant, é preciso lembrar que a *Crítica da Razão Pura*, não só demonstra que o uso teórico da razão pura não pode ultrapassar os limites da sensibilidade, mas também anula um obstáculo ao uso prático absolutamente necessário da razão, no qual esta se estende para além daqueles limites para estabelecer os fundamentos do agir, não carecendo da ajuda da razão pura teórica para tanto. Aliás, com relação a isso, Kant deixa claro “que a finalidade precípua da razão é a ordem moral, razão por que toda a esfera do conhecer nada mais é do que preparação para a esfera prática” (Salgado, 1995, p. 156)¹².

De outro lado, Kant (2001b, p. 25) faz questão de ressaltar que, embora não se possa conhecer o objeto enquanto coisa em si, é possível, pelo menos, pensá-lo enquanto tal, porque, em caso contrário, chegar-se-ia à proposição absurda de que haveria fenômeno (aparência), sem haver algo que aparecesse. Dessa maneira, o ser humano, do ponto de vista da receptividade da

¹² Nesse sentido, cf. também: Oliveira (1993, p. 131); Dekens (2008, p. 20-23); Herrero (1991, p. 9).

sensibilidade, é um dos fenômenos do mundo sensível e, por conseguinte, uma das causas da natureza cuja causalidade deve estar submetida às leis empíricas; do ponto de vista da razão e do entendimento, entretanto, o ser humano é, sem dúvida, um objeto meramente inteligível, porque a sua ação não pode de maneira nenhuma ser atribuída àquela receptividade (Kant, 2001b, p. 471).

Sendo possível considerar o homem e a sua vontade em dois sentidos diferentes, enquanto fenômeno – submetidos às leis determinísticas da natureza – e enquanto coisa em si – submetido apenas às leis determinantes da razão –, pode-se conciliar o princípio da causalidade segundo as leis da natureza com o princípio da causalidade pela liberdade. Essa dúplici consideração explica também a possibilidade de censurá-lo em suas ações e de responsabilizá-lo totalmente pelos seus atos – a noção de *dever* (Kant, 2001b, p. 476) – e, por conseguinte, permite pensar, sem contradição, a natureza e a liberdade, a razão teórica e a razão prática, o que, por seu turno, dá sentido e abre caminho para a reflexão ética racional, isto é, para uma fundamentação racional da moral e do Direito.

Como foi visto, é na ideia de liberdade que Kant encontra o fundamento para a ideia de um Direito natural universalmente válido. Resta examinar o que ele entende por liberdade.

Em sentido transcendental, a liberdade é a faculdade de iniciar *por si* um estado, cuja causalidade não esteja subordinada, segundo a lei natural, a outra causa que a determine quanto ao tempo (Kant, 2001b, p. 463). Nesse sentido, a liberdade só pode ser uma ideia transcendental, que funciona e se torna necessária como um princípio regulador que limita a validade objetiva do conhecimento teórico, evitando a sua expansão até as coisas em si.

Deve-se acrescentar, aliás, que é nessa ideia transcendental da liberdade que se fundamenta no seu sentido prático, segundo o qual a liberdade “é a independência do arbítrio frente à coação dos impulsos da sensibilidade” (*loc. cit.*), o que separa o arbítrio humano do arbítrio animal. Segundo Kant, o arbítrio humano é sensível (*arbitrium sensitivum*), na medida em que é afetado (patologicamente) pela sensibilidade; no entanto, não é puramente animal (*arbitrium brutum*), mas sim livre (*arbitrium liberum*), porque a influência da sensibilidade não torna necessária a sua ação: o ser humano “possui a capacidade de determinar-se por si, independentemente da coação dos impulsos sensíveis” (*loc. cit.*). Apesar dessa importância, considerando que a liberdade é apenas uma ideia, o uso teórico da razão somente pode apresentá-la de modo *problemático* e *negativo*, isto é, como um conceito que não contém contradição (pelo pensamento), mas cuja realidade objetiva não pode ser provada (pelo conhecimento).

Nesse horizonte, na sua *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant (1995, p. 96-100) conclui que o princípio supremo da moralidade (o imperativo categórico) é possível porque é *possível e necessário* admitir o único pressuposto do qual depende a sua possibilidade: a ideia transcendental da liberdade¹³. Entretanto, pressupor essa ideia não é suficiente para mostrar que ela realmente existe, ou seja, para mostrar a sua realidade objetiva, tendo de ficar sem resposta, em virtude dos limites da razão humana, a questão sobre como é possível a ideia da liberdade, ou, o que é o mesmo, de como é possível uma razão pura prática. Ocorre que, se não é possível responder a essa questão, tampouco é possível a dedução da lei moral, constatação essa que leva Kant, na sua *Crítica da Razão Prática*, a recorrer a um elemento, até então não apresentado, para validar a moralidade: o *fato da razão* (*Faktum der Vernunft*).

No Prefácio da sua obra *Crítica da Razão Prática*, Kant sustenta que, além de impossível, não há necessidade de uma crítica da razão pura prática, no sentido de uma *dedução* dessa faculdade da razão, visto que é suficiente evidenciar que a razão pura prática – e, portanto, a liberdade – efetivamente existe e que ela mostra a sua realidade “em nosso pensamento, sentimento e conduta morais”, quer dizer, “naquilo que Kant denomina ‘fato da razão’” (Rawls, 2005, p. 292 e 295).

Para Kant (1995, p. 23-24), o fato da razão demonstra a realidade da razão pura prática na medida em que revela a liberdade da vontade. É preciso, portanto, elaborar uma crítica, não da *razão pura prática*, mas da *razão prática em geral*, porque a razão pura, uma vez reconhecido o fato que prova a sua realidade, não necessita mais de crítica (dedução) alguma. Nesse passo, Rawls (2005, p. 295-296) diz: “É possível que não sejamos capazes de compreender como podemos ser livres, mas que não há dúvidas de que somos livres do ponto de vista da razão prática”.

Ao contrário da fragilidade da *liberdade* em sentido transcendental, apenas como ideia necessária da razão, mas cuja realidade objetiva não pode ser provada, Kant (2001a, p. 12)

¹³ A propósito, ao final desta obra, Kant (1995, p. 96) sustenta que a razão ultrapassaria todos os limites se procurasse explicar *como é que a razão pura pode ser prática*, o que é o mesmo que procurar explicar *como é que é possível a liberdade*. Para ele, somente é possível explicar aquilo que se reporta a leis cujo objeto possa ser dado numa experiência possível – ou seja, fenômenos –, o que não é o caso da liberdade, que é uma mera ideia cuja realidade objetiva não pode ser exposta segundo leis naturais e, portanto, em nenhuma experiência, de tal maneira que, como “nunca se lhe pode supor um exemplo por nenhuma analogia, nunca pode ser concebida nem sequer conhecida”. A liberdade vale somente como pressuposto necessário (transcendental) da razão num ser que julga ter consciência de uma vontade, quer dizer, de uma faculdade de se determinar a agir como inteligência, portanto, segundo leis da razão independentemente de instintos naturais. Assim, para Kant, onde cessa a determinação segundo leis naturais, cessa também toda a *explicação*, nada restando senão a *defesa*, isto é, rechaçar as objeções daqueles que declaram ser a liberdade impossível.

entende que a liberdade pode ser estabelecida com a demonstração de que existe uma razão pura prática – através do *fato da razão*:

O conceito da liberdade, na medida em que a sua realidade é demonstrada por uma lei apodíctica da razão prática, constitui a *pedra angular* de todo o edifício de um sistema da razão pura, mesmo da razão especulativa, e todos os outros conceitos (os de Deus e da imortalidade) que, enquanto simples ideias, permanecem nesta sem apoio, conectam-se com este [conceito] e adquirem com ele e através dele consistência e realidade objetiva, isto é, a sua *possibilidade é provada* pelo fato de a liberdade ser efetiva; com efeito, esta ideia revela-se mediante a lei moral.

Essa lei apodíctica da razão prática a que Kant se reporta como a pedra angular do edifício da razão pura, enquanto lei de uma vontade livre e, portanto, enquanto independente de toda a *matéria* da sensibilidade, nada mais pode ser do que a *forma*, ou seja, a lei prática da validade universal das máximas: *Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*. Essa forma legisladora, quer dizer, a lei moral, é o único fundamento possível de determinação da vontade, e é justamente a consciência dela que constitui, segundo Kant, o fato da razão.

Mas, afinal, que tipo de validade possui a lei moral?

Essa questão, que se revelou problemática na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, quando se esbarrou na impossibilidade de explicar a ideia da liberdade (na medida em que não se tem uma intuição intelectual correspondente), pode ser respondida, segundo Kant, por outro ponto de vista, não teórico, mas sim prático.

Isso porque a *dedução* – quer dizer, a justificação da validade objetiva e universal – da lei moral não pode ocorrer da mesma forma como ocorreu com a *dedução transcendental* das categorias realizada na *Crítica da Razão Pura*, visto que elas estão pressupostas numa experiência possível, ao contrário da lei moral, que é uma ideia da razão. Para tal lei, exige-se outro tipo de autenticação: a lei moral “nos é dada, de certo modo, como um fato (*Faktum*) da razão pura de que somos conscientes *a priori* e que é apodicticamente certo, supondo mesmo que não se pudesse encontrar na experiência exemplo algum em que ela fosse exatamente observada” (Kant, 2001a, p. 59).

Para Kant (2001a, p. 60-61), pelo fato da razão, a lei moral demonstra a sua realidade e satisfaz a crítica da razão especulativa, ao acrescentar a uma causalidade concebida como meramente negativa – cuja possibilidade era *inconcebível*, embora fosse necessário admiti-la –, uma determinação positiva, a saber, “o conceito de uma razão que determina imediatamente a vontade (graças à condição de uma forma legislativa universal das suas máximas)”. Assim,

Kant entende ser possível, pela primeira vez, conferir uma realidade objetiva – *ainda que apenas do ponto de vista prático, é importante enfatizar* – à ideia da liberdade e, portanto, à ideia da razão pura prática.

Em linhas gerais, é essa a fundamentação racional que Kant defende para a moral e para o Direito – e, inclusive, para a ideia de um Direito natural universalmente válido – com fundamento na ideia de liberdade. É importante ressaltar, a propósito, que a diferença existente entre Direito e moral em Kant está apenas no momento da sua *aplicação*¹⁴, e não da sua *justificação*, já que ambos são deduzidos pela razão e, portanto, “se encontram nos princípios *a priori* que lhe são comuns” (Salgado, 1995, p. 154)¹⁵.

No plano da justificação, Direito e moral são partes da mesma doutrina dos costumes, por isso, além de compartilharem conceitos – como, por exemplo, os de *obrigação*, de *dever*, de *ato*, de *pessoa*, de *coisa*, de *correto* (ato conforme o dever) e de *incorreto* (ato contrário ao dever) (Kant, 2005, p. 30 *et seq.*) –, ambos se fundam na *liberdade*, “que aparece como a própria lei moral, considerada como o resultado de uma máxima que busca a sua validade não externamente, mas na própria razão e aparece, assim, sob a forma do imperativo categórico”. Este é “o superior critério de validade do ético em geral, direito e moral” (Salgado, *op. cit.*, p. 154-155).

E, embora a divisão da doutrina dos costumes em doutrina da virtude e em doutrina do Direito fundamente-se na divisão entre deveres da liberdade exterior e deveres da liberdade interior – dos quais somente os últimos são deveres éticos (em sentido estrito) –, o próprio Kant (2005, p. 325) admite que o conceito de liberdade é comum a ambas as doutrinas; e, como a liberdade, no seu sentido positivo outra coisa não é senão autonomia – “a propriedade da vontade de ser lei para si mesma” (Kant, 1995, p. 83-84) –, esta é uma noção fundadora tanto do Direito quanto da moral, apesar das suas peculiaridades¹⁶.

Não obstante, a mencionada saída que Kant apresenta para a fundamentação da lei moral a partir de um *factum* evidente da razão é um dos aspectos mais criticados da sua filosofia.

¹⁴ Sobre essas diferenças quanto à aplicação, cf. Weyne (2013, p. 205-211).

¹⁵ “Em ambos, aparece o imperativo categórico como critério de validade das máximas: por exemplo, nem no direito nem na moral é concebível alguém que descumpra o seu contrato (*pacta sunt servanda*)” (Salgado, 1995, p. 154).

¹⁶ Como esclarece Salgado (1995, p. 260), na moral, “a autonomia diz-se da vontade individual pura que legisla para si mesma (liberdade interna)”; no Direito, a autonomia “é a mesma vontade legisladora, não mais enquanto legisla apenas para si mesma, mas enquanto participa da elaboração (pela possibilidade da sua aprovação) de uma legislação universal limitadora dos arbítrios individuais. Essa é a liberdade jurídica no sentido próprio ou liberdade externa, que em essência é sempre a mesma autonomia, pois que é a ‘faculdade de não obedecer a outra lei externa a não ser aquela a que eu possa ter dado a minha aprovação’”.

Conforme Guido de Almeida, Schopenhauer e Hegel são sempre lembrados como pioneiros da recepção negativa da doutrina kantiana: o primeiro “acusa Kant de ter aberto as portas a todos os ‘filosofastros e fantasias’ do irracionalismo romântico ao apresentar o Imperativo Categórico como um ‘fato hiperfísico, um templo délfico dentro da mente de cujo tenebroso santuário oráculos infalíveis proclamam não, infelizmente, o que acontecerá, mas o que deve acontecer’ [...]”; já o segundo, “referindo-se ao ‘facto da razão’, caracteriza-o como a ‘revelação dada à razão’ que permanece ‘no estômago’ como uma ‘massa indigesta’” (Almeida, 1999, p. 60)^{17 18}.

Também no entendimento de Apel, a fundamentação da ética kantiana é dogmática, pois, no começo da *Crítica da Razão Prática*, Kant renuncia ao projeto de uma fundamentação transcendental da validade da lei moral – e, portanto, a uma fundamentação transcendental do Direito – exigido previamente na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, e conforma-se com o mero estabelecimento de um *factum* evidente da razão, que não pode ser fundamentado, ficando a sua proposta exposta à crítica de cometer uma falácia naturalista^{19 20}.

Nessa perspectiva, Apel (1995, p. 153) sustenta que Kant cai num círculo lógico e se vê obrigado a renunciar à fundamentação transcendental da razão na medida em que tem que recorrer a uma liberdade e a uma autonomia da vontade, ambas de caráter metafísico, como fundamento (*ratio essendi*) da lei moral, a qual não pode ser nem *conhecida*, por ir além do campo dos fenômenos, nem *demonstrada*, por ter sido posto como uma ideia necessária de uma

¹⁷ Almeida (1999, p. 61) também faz menção à ambiguidade e às diversas significações que Kant aparentemente dá ao fato da razão, já que aparece como a “consciência da lei moral”, como a “autonomia no princípio da moralidade”, como a “consciência da liberdade”, como a própria “lei moral” e como a “inevitável determinação da vontade pela mera concepção da lei moral”.

¹⁸ Hegel (1997, p. 119) acusa Kant, mais amplamente, de ter formulado uma ética formal, vazia e abstrata, o que a reduz a uma “arma retórica sobre o dever pelo dever”. Para ele, a concepção kantiana do dever é fechada em si mesma, só a si se refere e apenas contém a universalidade abstrata, pois a partir dela “não se pode passar à definição dos deveres particulares, e quando um conteúdo particular de comportamento chega a ser considerado, aquele princípio não oferece o critério para saber se se trata ou não de um dever” e, por conseguinte, permite justificar tanto as ações justas e morais quanto as injustas e imorais. Ele acrescenta que o imperativo categórico é uma fórmula indeterminada e sem conteúdo que não traz nenhum princípio novo, a não ser a *ausência de contradição* – visto que uma contradição somente pode dar-se com alguma coisa, isto é, com um conteúdo antecipadamente estabelecido como princípio rigoroso – e a *identidade formal* – uma vez que o dever só se apresenta como dever, e não em virtude de um conteúdo. A respeito do formalismo da ética kantiana e da exigência lógica do seu método crítico, cf. Weyne (2013, p. 212-221).

¹⁹ Cf. Apel (1995, p. 151-153); Costa (2002, p. 210-211). No entanto, Apel não deixa de reconhecer, em seguida, o esforço antidogmático da filosofia kantiana, mesmo que, na discussão crítica atual, essa fundamentação metafísica não possa “ser considerada como resposta ao problema da justificação da validade”. Apesar disso, conforme Apel, “a doutrina kantiana, inclusive em sua roupagem metafísica, goza de maior legitimidade em relação à <naturalistic fallacy> do reducionismo empirista e em relação a todas as fundamentações decisionistas da validade de normas, pois ‘... podemos interpretar o discurso kantiano sobre o <[Faktum] da razão> (...) como um resultado do autoconhecimento (...) transcendental (...) e reconstruí-lo como uma implicação *a priori* da argumentação e evitar, deste modo, tanto o recurso dogmático a um fato existente só metafisicamente, como ao arbítrio de uma posição decisionista, não fundamentada” (Costa, 2002, p. 211-213).

²⁰ Sobre a falácia naturalista e as limitações do intuicionismo ético, cf. Weyne (2013, p. 193-199).

razão dogmaticamente posta, apresentada apenas como um *factum* evidente. Assim, a fundamentação transcendental da moral e do Direito – e da ideia de um direito natural universalmente válido que, a princípio poderia resgatar a possibilidade de uma justificação racional dos direitos humanos – está fadada ao fracasso do pensamento metafísico dogmático e acrítico que o próprio Kant tentou superar (Costa, 2008, p. 285).

Outra crítica que se pode fazer à fundamentação filosófica dos direitos humanos em Kant decorre do caráter *solipsista* e *ahistórico* da razão por ele pensada. Isso porque, como esclarece Costa (2008, p. 285-286), na filosofia kantiana, o sujeito (ou a consciência) é a mediação fundamental, e a estrutura da subjetividade é idêntica para todos os seres humanos, de tal modo que a concepção de verdade e de bem que resulta dessa subjetividade possui validade *a priori*, portanto, universal e em todos os tempos. Assim, “sem precisar consultar os outros homens e chegar a um entendimento ou a um acordo racional com eles, o sujeito humano pode chegar a resultados válidos universalmente para o pensar e o agir de todos os homens (como é o caso da pretensão à validade universal dos direitos humanos)”.

De fato, a filosofia de Kant acaba caindo num *solipsismo metódico*²¹ ao se ancorar na subjetividade e num princípio subjetivo da razão, vendo-se obrigada a supor outros sujeitos a partir da consciência do próprio sujeito que pensa – solitariamente –, sem realizar a descoberta da intersubjetividade mediante reflexão transcendental. Nesse horizonte, para Apel, o princípio do “eu penso” que marca o ponto de irrefutabilidade da reflexão transcendental segundo Kant – e, também, Descartes e Husserl – não permite nenhuma fundamentação transcendental da ética nem pode oferecer um fundamento para a constituição do sentido da pergunta pela lei moral. Isso porque esta, diferentemente da lei natural, obtém sentido na regulação de relações intersubjetivas de uma pluralidade de sujeitos.

Porém, uma dimensão transcendental da intersubjetividade não está incluída no princípio transcendental kantiano do “eu penso”: os outros “eus”, que deveriam ser pressupostos como cossujeitos do conhecimento objetivo mediado comunicativamente, só se constituem, em Kant, como objetos do eu-sujeito transcendental, no sentido de objetos da experiência, ou precisam ser supostos – como no caso da ética – como puras entidades racionais metafísico-inteligíveis (não transcendentais) que, junto com Deus, formam o “reino dos fins”

²¹ Apel (2000, p. 424-425) entende pelos termos “solipsismo metódico” ou “individualismo metódico” a suposição não superada até hoje de que, mesmo diante da evidência empírica de que o ser humano é um ser social, “ainda se possa entender a possibilidade e a validade da formação de juízos e de vontades sem a *pressuposição lógico-transcendental* de uma *comunidade comunicacional*, como uma obra constitutiva da consciência individual, de certa maneira”.

(Apel, 1995, p. 152)²². Para Apel, esse modo de pensar do solipsismo metódico possui como consequência, na filosofia teórica, o estabelecimento inevitável da alternativa e da controvérsia entre uma fundamentação “introspectiva” (subjetivista) e uma fundamentação “behaviorista” (objetivista); e, na filosofia prática, estabelece-se a alternativa entre decisionismo e a falácia naturalista.

Apesar dessas pertinentes críticas à filosofia kantiana, é preciso perceber que Kant não podia proporcionar nenhuma fundamentação filosófico-transcendental da ética e, mais precisamente, do direito natural e dos direitos humanos, haja vista a limitação cartesiana de sua reflexão transcendental sobre os fundamentos da validade intersubjetiva já encontráveis no sujeito, o qual é, em princípio, solitário. Nesse sentido, e ainda na esteira de Apel (1989, p. 82), pode-se afirmar que a intuição ética de Kant, embora suficientemente forte para descobrir no imperativo categórico o princípio de universalização que hoje pode ser compreendido como princípio da reciprocidade generalizada e consequente entre todos os direitos e deveres²³, com isso não estava descoberta “a dimensão de uma comunidade de comunicação real e (nela antecipada de modo contrafactual) ideal enquanto condição transcendental de possibilidade do pensar válido – isto é, da compreensão mediada lingüisticamente e, por conseguinte, da autocompreensão”.

Aliás, se Kant tivesse descoberto o princípio da racionalidade ética no princípio da racionalidade do discurso, como pressuposição do “eu penso”, ele teria condições de alcançar a fundamentação por ele buscada da filosofia teórica e prática a partir de um ponto único. Kant não necessitaria interromper a fundamentação última da validade da lei moral, antes prevista na Fundamentação da Metafísica dos Costumes. Isso porque, por meio da reflexão transcendental acerca daquilo que, em liberdade, reconhecemos necessariamente no argumentar sério, pode-se obter, no entendimento de Apel (1989, p. 82), uma fundamentação última não dedutiva da existência e da validade do princípio racional autônomo da ética – e, assim, uma fundamentação filosófica (suficiente) dos direitos humanos.

²² Conforme Apel (1995, p. 152-153), Kant tem de recorrer a tal “reino dos fins” *metafísico* para poder pensar a autonomia da vontade moralmente boa como *ratio essendi* da lei moral, uma vez que não pode obter a liberdade e a autonomia dos sujeitos da ação moral a partir da concepção transcendental de que essa liberdade pertence também às *condições do sentido do pensamento enquanto argumentação*, condições essas que não podem ser negadas sem contradição.

²³ “[...] e sua correta intuição fundamental permite que ele postule, na figura de um ‘reino metafísico dos fins’ (dos entes racionais enquanto entes que têm fim em si), o princípio regulador de uma comunidade de comunicação ideal ilimitada, implícito na dimensão da compreensão intersubjetiva acerca dos direitos e deveres” (Apel, 1989, p. 82).

Convém ressaltar, por fim, que um dos principais méritos da hermenêutica alemã (Heidegger e Gadamer) é a superação do solipsismo metódico de uma filosofia da consciência, como é o caso da filosofia de Kant. Para tal hermenêutica, o sujeito (o “eu” ou a consciência), enquanto mediação fundamental do pensar e do agir humanos, deve ser substituído pelo *a priori* da linguagem, que pressupõe, desde sempre, a comunicação, o entendimento e o *acordo mútuo com o outro* sobre o sentido de algo – tanto quanto à verdade como quanto à correta decisão normativa de questões práticas –, o que ocorre necessariamente numa cultura e numa tradição. Dessa maneira, para Heidegger e Gadamer, o pensar e o agir humanos articulam-se já sempre a partir da linguagem cujo sentido é constituído coletiva e culturalmente no decorrer da história, o que tem como consequência que é a partir dessa linguagem e do seu sentido – historicamente construído pela comunidade cultural linguística, na relação sujeito-sujeito (intersubjetiva) de acordo mútuo acerca do sentido – que se vai constituir o sentido da verdade, do bem, da justiça e, também, o sentido de uma ideia de direitos humanos²⁴.

Frente a esse cenário, em que o solipsismo metódico da filosofia de Kant é superado pela hermenêutica alemã, é preciso investigar se esta última, como proposta filosófica, pode assumir a função de fornecer uma fundamentação racional dos direitos humanos perante todos os possíveis afetados (e para todos os opositores e críticos) e que seja, portanto, capaz de lidar responsavelmente com o desafio da diversidade cultural.

Contudo, a resposta a essa última questão, bem como a possibilidade de uma fundamentação última pragmático-transcendental da ética – e, com isso, a possibilidade de uma fundamentação filosófica suficiente dos direitos humanos –, como proposta por Apel, são temas que extrapolam os limites deste trabalho e ficam como desafios a serem pensados.

CONCLUSÃO

A primeira parte deste artigo destacou a crítica de Kant à ontologia como conhecimento válido, demonstrando que a impossibilidade de conhecer a natureza humana ou o ser humano em si mesmo inviabiliza uma justificação ontológica dos direitos humanos. Essa crítica representa uma contribuição fundamental de Kant, já que desloca a fundamentação dos direitos humanos de bases metafísicas dogmáticas para um enfoque crítico, no qual a razão humana reconhece seus próprios limites. Ao negar a possibilidade de uma ontologia científica,

²⁴ Cf. Costa (2008. p. 286-287). Ver também: Apel (2000. p. 28-32).

Kant abre espaço para uma fundamentação que não depende de essências transcendentais, mas sim da razão prática e da ideia de liberdade.

De outro lado, a segunda parte do trabalho mostrou que a própria fundamentação da moralidade kantiana, embora promissora, apresenta limites significativos. O recurso ao fato da razão como base para a lei moral revela-se problemático, pois, com isso, Kant renuncia a uma dedução transcendental completa, apoiando-se numa evidência que não pode ser plenamente justificada. Além disso, o solipsismo metódico da filosofia kantiana, ao centrar-se na subjetividade individual, dificulta a construção de uma fundamentação intersubjetiva e historicamente situada para os direitos humanos. Esses limites mostram que, embora Kant tenha avançado em relação à tradição metafísica, sua filosofia ainda não oferece uma base suficiente para justificar a pretensão à universalidade dos direitos humanos perante todas as culturas e tradições.

Diante dessas reflexões, é possível concluir que a filosofia de Kant, apesar de seu rigor crítico, não consegue superar inteiramente os desafios de uma fundamentação filosófica dos direitos humanos. A dependência do fato da razão e a ausência de uma dimensão intersubjetiva robusta em sua teoria moral deixam lacunas que, à primeira vista, poderiam ser preenchidas por abordagens que considerem tal dimensão, como a ética do discurso e a hermenêutica alemã. Essas perspectivas, ao incorporarem a comunicação e o diálogo entre diferentes culturas, talvez consigam oferecer caminhos mais seguros para o referido empreendimento filosófico.

Assim, embora a contribuição de Kant seja inegável ao deslocar a fundamentação dos direitos humanos para um enfoque crítico e racional, sua filosofia prática não é suficiente para lidar com o desafio da diversidade cultural. A busca por uma fundamentação filosófica que seja universalmente aceitável e intersubjetivamente válida permanece uma tarefa em aberto, a ser explorada em futuras investigações que dialoguem com as contribuições da ética do discurso, da hermenêutica e de outras correntes filosóficas contemporâneas.

REFERÊNCIAS

ALEXY, Robert. **Teoria da argumentação jurídica**: a teoria do discurso racional como teoria da justificação jurídica. Tradução de Zilda Hutchinson Schild Silva. 2. ed. São Paulo: Landy, 2005.

ALMEIDA, Guido Antônio de. Crítica, dedução e facto da razão. **Analytica**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 57-84, 1999.

ANDORNO, Roberto. La notion de dignité humaine est-elle superflue en bioéthique? **Revue Générale de Droit Médical**, n. 16, p. 95-112, jul. 2005.

APEL, Karl-Otto. O desafio da crítica total da razão e o programa de uma teoria filosófica dos tipos de racionalidade. Tradução de Márcio Suzuki. **Novos Estudos CEBRAP**, n. 23, p. 67-84, mar. 1989.

APEL, Karl-Otto. **Teoría de la verdad y ética del discurso**. Tradução de Norberto Smilg. Barcelona: Paidós, 1995.

APEL, Karl-Otto. **Transformação da filosofia I: filosofia analítica, semiótica, hermenêutica**. Tradução de Paulo Astor Soeth. São Paulo: Loyola, 2000.

APEL, Karl-Otto. **Transformação da filosofia II: o a priori da comunidade de comunicação**. Tradução de Paulo Astor Soeth. São Paulo: Loyola, 2000.

CANÇADO TRINDADE, Antônio Augusto. **Tratado de direito internacional dos direitos humanos**. 2. ed. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 2003. v. 1.

COSTA, Reginaldo da. **Ética do discurso e verdade em Apel**. Belo Horizonte: Del Rey, 2002.

COSTA, Reginaldo da. Justificação racional, idéia de direitos humanos e multiculturalidade. **Nomos: Revista do Curso de Mestrado em Direito da UFC, Fortaleza**, v. 28, p. 279-288, jul./dez. 2008.

CULLETON, Alfredo. Por que e onde buscar um princípio fundador para os direitos humanos? **Estudos Jurídicos**, São Leopoldo, v. 40, n. 2, p. 57-59, jul./dez. 2007.

DEKENS, Olivier. **Compreender Kant**. Tradução de Paula Silva. São Paulo: Loyola, 2008.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Princípios da filosofia do direito**. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HERRERO, Francisco Javier. **Religião e história em Kant**. Tradução de José A. Ceschia. São Paulo: Loyola, 1991.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Porto: Porto Editora, 1995.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2001a.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001b.

KANT, Immanuel. **A metafísica dos costumes**. Tradução de José Lamego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

MARITAIN, Jacques. **O homem e o Estado**. Tradução de Alceu Amoroso Lima. 4. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1966.

NIETZSCHE, Friedrich. A filosofia na época trágica dos gregos, §§ 9, 10, 11, 12 e 13. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. In: SOUZA, José Cavalcante de (Org.). **Os pré-socráticos**: fragmentos, doxografia e comentários. São Paulo: Nova Cultural, 2000. p.127-138.

RAWLS, John. **História da filosofia moral**. Tradução de Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

SALGADO, Joaquim Carlos. **A ideia de justiça em Kant**: seu fundamento na liberdade e na igualdade. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 1995.

UNESCO. **The grounds of an international declaration of human rights**. Paris, 31 jul. 1947. Disponível em: <http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001243/124350eb.pdf>. Acesso em: 23 ago. 2020.

WEYNE, Bruno Cunha. **O princípio da dignidade humana**: reflexões a partir da filosofia de Kant. São Paulo: Saraiva, 2013.

Recebido – 28/11/2024

Aprovado – 07/04/2025