



Comentários  
às obras de Kant  
**À PAZ PERPÉTUA**

Pedro Henrique F. Ferreira  
Joel Thiago Klein  
(Orgs.)



Comentários às obras de Kant  
À paz perpétua



# Comentários às obras de Kant À paz perpétua

Pedro Henrique de Freitas Ferreira  
Joel Thiago Klein  
(Orgs.)

*Néfi*Online  
Florianópolis  
2022

**Universidade Federal de Santa Catarina**

Reitor: Ubaldo César Balthazar

**Departamento de Filosofia**

Chefe: Franciele Bete Petry

**Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

Coordenador: Vilmar Debona

**NÉFIPO – Núcleo de Ética e Filosofia Política**

Coordenador: Diego Kosbiau Trevisan

### **Conselho Editorial**

#### **Corpo Editorial da *NéfiPO*Online**

Alessandro Pinzani  
Aylton Barbieri Durão  
Diego Kosbiau Trevisan  
Darlei Dall’Agnol  
Delamar Dutra  
Denilson Luís Werle  
Franciele Petry  
Janyne Sattler  
Maria de Lourdes Borges  
Milene Tonetto  
Vilmar Debona

Alberto Pirni  
Amandine Catala  
Amaro Fleck  
Cristina Foroni Consani  
Felipe Gonçalves Silva  
Fernando Costa Mattos  
Fred Rauscher  
Joel T. Klein  
Jorge Sell  
Luiz Repa  
Maria Clara Dias  
Monique Hulshof  
Nathalie Bressiani  
Nunzio Ali  
Nuria Sánchez Madrid  
Nythamar Oliveira  
Robson dos Santos  
Rúrion Melo  
Thomas Mertens  
Yara Frateschi



## NÉFIPO

Núcleo de Ética e Filosofia Política

Coordenador: Diego Kosbiau Trevisan

Vice-coordenador: Denilson Luís Werle

Campus Universitário - Trindade - Florianópolis

Caixa Postal 476 Departamento de Filosofia - UFSC

CEP: 88040-900

<http://nefipo.ufsc.br/>

Capa: Marina Burigo Guimarães Back

Tema/foto: desenho de Puttrich, 1798

Revisão: Pedro Henrique de Freitas Ferreira

Diagramação e Editoração: Pedro Henrique de Freitas Ferreira

Catálogo na fonte pela Biblioteca Universitária  
da Universidade Federal de Santa Catarina

C732      Comentários às obras de Kant [recurso eletrônico] : À paz perpétua / Pedro Henrique de Freitas Ferreira, Joel Thiago Klein (orgs.). – Florianópolis : NéfiOnline, 2022.  
431 p.

E-book (PDF)

ISBN 978-65-994761-2-9

1. Kant, Immanuel, 1724-1804 – Crítica e interpretação. 2. Ciência política – Filosofia. I. Ferreira, Pedro Henrique de Freitas. II. Klein, Joel Thiago.

CDU: 32.001.1

Elaborada pelo bibliotecário Fabrício Silva Assumpção – CRB-14/1673



Licença de uso Creative Commons

(<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/3.0/deed.pt>)

## Sumário

<b>Apresentação</b> .....	09
<i>Pedro Henrique de Freitas Ferreira</i>	
<i>Joel Thiago Klein</i>	
<b>Artigos preliminares para a paz perpétua</b> .....	11
<i>Paulo César Nodari</i>	
<b>Primeiro artigo definitivo para a paz perpétua: a constituição republicana</b> .....	45
<i>Aylton Barbieri Durão</i>	
<b>Comentário ao segundo artigo definitivo de <i>À paz perpétua: federação de Estados livres ou república mundial?</i></b> .....	91
<i>Joel Thiago Klein</i>	
<b>Direito cosmopolita: terceiro artigo definitivo para a paz perpétua</b> .....	139
<i>Delamar José Volpato Dutra</i>	
<i>Rodrigo Almeida Martins</i>	
<b>A relação entre natureza e liberdade e a garantia da paz perpétua</b> .....	171
<i>Egyle Hannah do Nascimento Lopes</i>	
<i>Lorena Fyama Pereira Marques</i>	
<b>Segundo suplemento: artigo secreto para a paz perpétua</b> ....	191
<i>Emanuele Tredanaro</i>	

Sobre o primeiro apêndice de *À paz perpétua* ..... 237  
*Pedro Henrique de Freitas Ferreira*

Comentário do segundo apêndice: do acordo [*Einhelligkeit*] da política com a moral segundo o conceito transcendental do direito público ..... 265  
*Ricardo Terra*

O conceito de providência em Kant ..... 303  
*Keberson Bresolin*  
*Carolina Moreira Paulsen*

A prudência como “sabedoria política” no projeto kantiano da paz perpétua: um elo entre teoria e prática ..... 323  
*Bruno Cunha*

A relação entre *A religião nos limites da simples razão* e *À paz perpétua* ..... 369  
*Letícia Spinelli*

A recepção de *À paz perpétua* pelos contemporâneos de Kant ..... 405  
*Charles Feldhaus*

## Apresentação

Publicada há mais de 200 anos, a obra *À paz perpétua* sobreviveu ao tempo, permanecendo, ainda hoje, indispensável para quem se propõe a refletir não apenas acerca da filosofia política e jurídica de Kant, como também das relações políticas vigentes. Trata-se de uma obra que, para o pensamento de Kant, tem uma relevância incontestável, de tal modo que não é cabível um estudo sério sobre as posições políticas desse filósofo que desconsidere as proposições nela contidas. Em *À paz perpétua*, afinal de contas, estão presentes algumas das condições e das metas que Kant enxergava como as mais nobres: do acordo entre o direito e a moral ao estabelecimento de relações pacíficas entre os diferentes povos do mundo. Ora, são exatamente essas relações que evidenciam a indispensabilidade para uma adequada compreensão do cenário político do século XXI. Não continuamos, pois, em tempos marcados por guerras em âmbitos distintos, guerras para as quais queremos dar um fim?

Os textos aqui reunidos têm o objetivo de levar ao público uma introdução explicativa aos principais temas de *À paz perpétua*. Para tanto, cada comentário está dedicado seja para uma parte do livro, seja para conceitos e contextualizações históricas. Vínculos com outras obras também são abordados, na tentativa de fazer valer a sistematicidade tão cara a Kant.

O presente trabalho é a continuação de um projeto que visa contribuir com a ampliação e a qualificação dos debates e do ensino da filosofia kantiana no Brasil, disponibilizando, pela *Néfi*online, reflexões gratuitas para todos e todas que possam ter interesse.

Florianópolis, março de 2022.

*Pedro Henrique de Freitas Ferreira*

*Joel Thiago Klein*

## Artigos preliminares para a paz perpétua

Paulo César Nodari\*

O projeto kantiano da paz, escrito em 1795, insere-se no contexto de muitos escritos e projetos de pacificação dos séculos XV, XVI, XVII e XVIII, cujo objetivo norteador focaliza o término da colonização, a cessação das guerras e a coexistência pacífica entre os povos. Trata-se, outrossim, de superar as tentativas de explicação, argumentação e compreensão da guerra como forma de violência avalizada sob a égide ou a pecha, seja de natural, seja de justa, superando toda e qualquer forma de naturalização da guerra e da violência. Busca-se, também, neste período, a dessacralização da natureza teológica da guerra. Ou seja, a religião não pode mais ser invocada para justificação da guerra ou então denominar a guerra de guerra justa em nome da religião. Dentre outros nomes e escritos, podem ser nomeados como defensores dessa concepção, sobretudo, Marsílio de Pádua, *Defensor Pacis* (1324: *O defensor da paz*), Nicolau de Cusa, *De pace fidei* (1453: *Da paz da fé*), e Erasmo de Roterdã, *Querela Pacis* (1518: *Queixa da paz*). Esses projetos podem ser invocados e denominados como sendo tentativas de

---

\* Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

dessacralização da guerra, ou então, teologização da paz, e, por conseguinte, a busca de argumentação e sustentação da secularização da paz. “E é a dessacralização da guerra que, por sua vez, constitui a condição para que se chegue a uma efectiva secularização da paz, isto é, para que se chegue a considerar a paz como um assunto que deve ser garantido e resolvido pela instituição jurídica e política (...)”<sup>1</sup>

É no contexto do século XVIII que o texto kantiano da paz perpétua precisa ser lido, entendido e analisado, uma vez que este século é conhecido como o *século das luzes*, ou então, o *século do esclarecimento* (*Aufklärung*). Trata-se de um pensar e de um agir na perspectiva confiante no avanço progressivo para um mundo sempre melhor. Celebra-se a confiança no poder da razão e da ciência. A saída da menoridade está em processo de *passagem* (*Übergang*) iminente. O esclarecimento, a atividade racional e a confiança no progresso conduzirão e acederão a uma política de subjetivação, de autonomização, de dessacralização da natureza. O *século das luzes* respira e aspira ansiosamente ao advento da plenificação do império da razão autárquica, superando, por conseguinte, toda e qualquer forma de dependência que não a do ser humano autônomo. Fundar, portanto, a paz, para Kant, torna-se um imperativo da razão prático-moral, exprimindo-se sob a forma de um veto incondicional da guerra de que não deve existir nenhuma guerra<sup>2</sup>. Tem-se, no entanto, consciência de que o

---

<sup>1</sup> SANTOS, 2012, p. 434.

<sup>2</sup> Cf. SANTOS, 2021, p. 33.

processo da instituição da paz é um processo nunca completamente terminado. “A Paz é uma fundada esperança dos homens que é, ao mesmo tempo, um dever imposto pela sua razão prática de tornar efetivo o estado de direito público entre os homens, tarefa que só pode vir a ser resolvida pouco a pouco.”<sup>3</sup>. Contudo, precisa ficar claro que, para Kant, na *Metafísica dos Costumes*, a fundação da paz universal e permanente é o fim terminal de toda a doutrina do direito nos limites da simples razão. Afirma Kant de forma categórica: “Ora, a razão moral-prática pronuncia em nós seu veto irrecusável: não deve haver guerra (...)”<sup>4</sup>.

Neste texto não se tem o objetivo de trazer à lembrança e à tona os diferentes tratados de paz, muito menos analisar a *História das guerras*<sup>5</sup> e a *História da paz*<sup>6</sup>, uma vez que, para tanto, há, entre outros, esses dois excelentes livros, já publicados e acessíveis para leitura e análise. Para fins de entendimento do projeto kantiano, sublinha-se, rapidamente (*en passant*), que o Tratado de Basiléia, celebrado entre a França e a Prússia, em 1795, muito provavelmente, tenha sido a motivação histórica da confecção do projeto kantiano da paz, também, em 1795. “A motivação externa do escrito é um tratado de paz, a saber o Tratado de Basiléia, assinado em 5 de abril de 1795, entre Prússia e a França.”<sup>7</sup>. Sem sombras de dúvida, para Kant, um dos problemas centrais, senão

---

<sup>3</sup> SANTOS, 2021, p. 32.

<sup>4</sup> KANT, 2014, p. 176. MS, AA 06: 354. Grifos do autor.

<sup>5</sup> MAGNOLI, 2006.

<sup>6</sup> MAGNOLI, 2008.

<sup>7</sup> GERHARDT, 1997, p. 40. Grifos do autor.

o problema principal em torno do qual gira o maior problema político da civilização humana é questão da paz dentro e fora dos Estados. “Na paz se deve evidenciar como a realidade da história se coaduna com a movimentação autônoma dos homens, que se dá a partir das suas próprias pretensões. E isso significa: na paz se deve evidenciar quão necessária e possível é a política.”<sup>8</sup>

A paz deve ser o objetivo de toda a política. A seguridade da paz deve ser uma das tarefas principais da política. O projeto da paz perpétua se situa, portanto, na tradição clássica da filosofia política e procura traçar as premissas de fundação da política da paz. A política que não conseguir levar adiante um projeto de cunho pacífico algo de basilar lhe falta. Nesse sentido, mesmo que a obra kantiana, *À paz perpétua (Zum ewigen Frieden)*, de início, não tenha sido tomada em conta como uma obra de cunho eminentemente político. Todavia, a partir dos estudos atuais, atualmente, não se tem mais como negar a relevância política eminente do texto kantiano, tanto para o contexto europeu da época, como também, para o contexto mundial.

Acerca, especificamente, do texto, *À paz perpétua*, Kant, depois de apresentar as condições prévias para o projeto, esquematiza três momentos muito importantes para a efetivação do projeto de paz, a saber, o **republicanismo**, o **federalismo** e o **cosmopolitismo**. Teorizando a respeito dessas três teses, ele articula a segunda seção do texto em os três artigos definitivos para se alcançar a paz entre os Estados. A paz, para Kant, não é apenas

---

<sup>8</sup> GERHARDT, 1997, p. 41.

um justo desejo e aspiração do ser humano enquanto tal, mas, acima e antes de tudo, uma verdadeira exigência da razão. “Mas não se trata de qualquer paz e a qualquer preço. A paz kantiana vale pelas condições que a garantem: a ordem jurídica civil e internacional que promova a realização da destinação da humanidade para a liberdade e a dignidade.”<sup>9</sup>

Observando a realidade e o contexto europeu e também mundial, no século XVIII, tem-se a concepção de que a paz não vem de forma natural, ou mesmo, como presente dos deuses. Faz-se urgente tomar em conta algumas considerações importantes, a fim de que possível seja a efetivação progressiva da paz no mundo. Há, segundo Kant, a necessidade da implementação de algumas condições prévias para a produção e efetivação progressiva de um projeto de paz mundial. Torna-se inadmissível imaginar que o principal foco de um Estado seja preparar-se para a guerra, levando em conta o tão conhecido adágio romano: “Se queres a paz, prepara-te para a guerra” (*Si vis pacem, para bellum*). Trata-se, pois, dentre outros pontos, de questionar a tese das denominadas *guerras justas*, da produção de armas em grande escala, dos gastos com os exércitos permanentes, da utilização do Estado como se fosse propriedade de alguém.

Em sendo assim, para Kant, apesar das estruturas já existentes, apesar das armas já produzidas e desenvolvidas, faz-se necessário justificar racionalmente a fundação da paz sobre o direito, lembrando que, de acordo com Kant, não é possível pensar

---

<sup>9</sup> SANTOS, 2012, p. 447.

a efetivação do projeto da paz senão alicerçado sobre os fundamentos do direito, na busca e persecução da justiça. Cavallar afirma que, tanto os artigos preliminares, como também, os artigos definitivos fixam, por assim dizer, *a priori* os princípios jurídicos de um ordenamento abrangente da paz mundial. “A possibilidade de uma paz jurídica universal está ligada a seis condições negativas e três condições positivas.”<sup>10</sup>. Logo, tomando em consideração a estrutura do texto, *À paz perpétua*, artigos preliminares, artigos definitivos, suplementos e apêndices, segundo Terra, a obra estrutura-se de acordo com um tratado de paz, vinculando e articulando as perspectivas do direito, da moral e da política. Ou seja: “Nessas divisões vinculam-se as questões prévias para a obtenção da paz, os elementos básicos da doutrina do direito público, a filosofia da história, a relação da política com a moral.”<sup>11</sup>

Dito isso, a seguir, elucida-se, então, o esboço dos artigos preliminares na tentativa de buscar firmar critérios prévios para a tão sonhada condição estável de paz. Kant, em seis artigos, busca estabelecer as condições preliminares para a fundação da paz perpétua<sup>12</sup>. Os seis artigos preliminares constituem-se em condições de possibilidade prévia para o êxito do projeto e são formulados de maneira negativa, tendo o *status* de leis de proibição e permissão. Por sua vez, os artigos definitivos são pressuposições importantes para a construção de uma realidade pacífica, esboçando todo um processo a seguir para ir de uma situação de

---

<sup>10</sup> CAVALLAR, 1997, p. 79.

<sup>11</sup> TERRA, 2004, p. 40.

<sup>12</sup> Cf. GERHARDT, 1995, p. 41

guerra a uma situação de paz<sup>13</sup>. É importante registrar ainda que o foco central de Kant não é analisar um contrato para o término de uma guerra específica. Ele busca estabelecer as condições de passagem para um estado e tempo estável de paz. Pode-se afirmar ser uma espécie, nesse sentido, de *contrato dos contratos* (*Vertrag der Verträge*), isto é, princípio de legitimação para cada contrato, ou então, um *contrato originário* (*der ursprüngliche Vertrag*) para cada situação determinada. Trata-se, então, de pensar um esboço filosófico a partir de princípios transcendentais *a priori*<sup>14</sup>.

A paz liga-se a seis condições negativas e a três condições positivas. Segundo Dutra, os artigos preliminares são relevantíssimos, porque são condições preliminares que versam sobre o fim do estado bélico, e, por sua vez, os artigos definitivos versam sobre a manutenção duradoura da paz. As condições negativas são condições prévias, isto é, são aqueles requisitos importantes, para que o tratado de paz possa ser efetivado. Por isso, não obstante os artigos preliminares não excluam a guerra, essas condições proíbem atos que estejam em contradição com a ideia de uma comunidade jurídica e com uma comunidade pacífica de povos livres. Os artigos negativos criam as bases fundamentais para que o projeto de paz possa ter início e desenvolver-se, paulatina e progressivamente<sup>15</sup>. É relevante recordar que os artigos preliminares tratam das condições prévias visando à paz, e que os

---

<sup>13</sup> Cf. KERSTING, 2004, p. 87.

<sup>14</sup> Cf. SANER, 2004, p. 45.

<sup>15</sup> Cf. DUTRA, 2008, p. 48.

artigos são formulados com o uso da expressão “dever ser”<sup>16</sup>, como ver-se-á abaixo, e, além disso, lembrar que eles estabelecem proibições com relação (a) ao acordo de paz apenas condicionado, (b) à destruição da soberania estatal, (c) à existência de exércitos permanentes, (d) ao endividamento com relação a conflitos externos, (e) a intervenções em outros estados, (f) ao modo desleal de fazer guerra<sup>17</sup>.

**Primeiro artigo:** “Não deve ser válido nenhum tratado de paz que como tal tenha sido feito com a reserva secreta de matéria para uma guerra futura.”<sup>18</sup>. O tratado de paz deve cancelar por completo as causas possíveis de uma futura guerra, e isso implica o fim de todas as hostilidades, a eliminação de todas as restrições sobre velhas pretensões, sobretudo, de crescimento do poderio por quaisquer meios. O tratado de paz não é um pacto de paz, pois este dá fim a uma situação circunstancial de guerra e uma guerra específica, não sendo, portanto, um simples armistício, enquanto suspensão e adiamento das hostilidades. Em outras palavras, para Kant, é inaceitável sentar à mesa e assinar tratados de paz com reservas secretas para tirar proveitos em guerras futuras. Deve ser proibido assinar um contrato de paz com *reservatio mentalis*, isto é, com intenções escondidas, seja de ambas as partes, seja de uma das partes, porque, em última análise, tal reserva secreta contradiz o próprio conceito de paz. Jurídica e moralmente, segundo Kant, torna-se uma autocontradição de ambas as vontades contratantes,

---

<sup>16</sup> Cf. TERRA, 2004, p. 41.

<sup>17</sup> Cf. DUTRA, 2008, p. 48.

<sup>18</sup> KANT, 2020, p. 29. ZeF, AA 08: 343.

justamente, porque o Estado não estaria sendo tomado e tratado enquanto Estado soberano, porque não haveria o que se poderia denominar de “reta intenção”, ou então, de “pura intenção”, a ponto de não poder tornar-se uma ação, isto é, uma máxima quista na perspectiva de tornar-se uma lei universal, ou seja, de não poder se tornar pública, não ultrapassando, por conseguinte, a esfera de uma mera casuística, ou mesmo, de uma mera circunstância circunscrita e circunstanciada. “Dessa forma, um tratado de paz autêntico, pressupõe o recíproco reconhecimento dessa soberania. Assim, um tratado de paz condicional é uma autocontradição na vontade dos contratantes, usando do parceiro como meio para fins políticos, não respeitando a sua pessoa moral.”<sup>19</sup>. Não se trataria, pois, de um tratado como mera cessação de hostilidades, com o intento de poderem ser retomadas e utilizadas, adiante, em outras possíveis circunstâncias e eventualidades. Portanto, segundo Kant, proíbe-se o acordo de paz condicionado e com reservas. Afirma-se, pois:

A antijuridicidade da *reservatio mentalis* fica evidente, por sua vez, pelo fato de ela se contrapor, no âmbito do direito das gentes, diretamente ao princípio da publicidade que declara que é injusta uma máxima que não pode se tornar pública. Torna-se mais compreensível, dessa forma, o motivo pelo qual Kant faz, ao final do primeiro artigo preliminar, uma aproximação entre a *reservatio mentalis* e a casuística dos jesuítas,

---

<sup>19</sup> DUTRA, 2008, p. 48.

compreendendo ambas como algo que está abaixo da dignidade dos governantes e de seus ministros.<sup>20</sup>

**Segundo artigo:** “Nenhum Estado que existe de forma independente (pequeno ou grande, aqui tanto faz) pode ser adquirido por outro Estado, mediante herança, troca, compra ou doação.”<sup>21</sup>. Estado não é patrimônio de alguém. Estado, segundo Kant: “É uma sociedade de seres humanos sobre a qual ninguém além dele mesmo tem de ordenar ou dispor.”<sup>22</sup>. É uma sociedade de pessoas livres. Constitui-se como que numa pessoa moral, e, sendo assim, não pode ser tratado como uma coisa, ou então, como um simples meio. Trata-se da crítica à concepção patrimonialista do Estado. O Estado não é objeto, mas, sim, sujeito do direito das gentes<sup>23</sup>. O Estado é fim em si mesmo. É um tronco que possui raízes próprias e não pode ser enxertado num outro tronco qualquer. Incorporar um Estado a outro, enxertando-o, por assim dizer, nele, significa tanto anular sua vida de pessoa moral e fazer desta pessoa uma coisa. Todo Estado é, portanto, uma sociedade de pessoas livres. Ele não pode ser usado ao bel prazer de alguém como se o Estado fosse semelhante à posse de alguma outra coisa qualquer. E isso acabaria ferindo a ideia do próprio *contrato originário*, único por meio do qual é possível fundamentar uma

---

<sup>20</sup> CUNHA, 2020, p. 12. Grifos do autor.

<sup>21</sup> KANT, 2020, p. 30. ZeF, AA 08: 344.

<sup>22</sup> KANT, 2020, p. 30. ZeF, AA 08: 344.

<sup>23</sup> Cf. NOUR, 2004, p. 31.

constituição civil legítima da união livre dos seres humanos sob as leis do direito. Afirma Kant, na *Metafísica dos Costumes*, no § 47:

O ato pelo qual o próprio povo se constitui em um Estado, aliás, propriamente apenas a ideia dele, de acordo com a qual apenas pode ser pensada sua legitimidade, é o *contrato originário*, de acordo com o qual todos (*omnes et singuli*) no *povo* entregam sua liberdade externa, para imediatamente retomá-la como membros de uma república, i. é, do povo considerado como Estado (*universi*), e não se deve dizer que o homem no Estado sacrificou a um fim uma *parte* de sua liberdade externa inata, mas abandonou totalmente a liberdade selvagem sem lei, pare reencontrá-la sem diminuição numa dependência legal, i. é, num estado jurídico, porque essa dependência procede de sua própria vontade legisladora.<sup>24</sup>

Para tanto, segundo Kant, na *Metafísica dos Costumes*, no §54, faz-se urgente abandonar o estado de natureza, caracterizando-se este como condição não-jurídica e com prevalência do poder do mais forte, justamente, por não ter uma autoridade competente e reconhecida para dirimir e julgar os possíveis conflitos e contendas. Não obstante, urge ter presente que a saída do estado de natureza e o ingresso no estado civil é uma exigência da razão. “A necessidade de sair do estado de natureza não está fundada na busca da autoconservação, não provém da observação empírica dos

---

<sup>24</sup> KANT, 2014, p. 130. MS, AA 06: 315-316. Grifos do autor.

conflitos entre os homens, mas é uma exigência racional *a priori*.”<sup>25</sup>. No estado de natureza reina a ausência de direito, de acordo com a *Metafísica dos Costumes*, no § 44, e não a injustiça. Então: “Visto que o Direito é a forma racional de relação entre seres livres, e que o Estado de natureza suprime o Direito como tal, a saber, como instância com poder coercitivo, a sua superação é uma necessidade racional.”<sup>26</sup>.

Dessa forma, ingressar na condição legal é a possibilidade única de efetivamente poder viver pacificamente, tanto no Estado como também entre os Estados. Assevera, nesse sentido, Kant, na *Metafísica dos Costumes*, no § 61:

Uma vez que o estado de natureza entre os povos, tanto quanto entre os indivíduos, é um estado de que se deva sair para entrar em um estado legal, assim, antes desse acontecimento, todo o direito dos povos e todo o meu e o teu externo dos Estados que pode ser adquirido ou mantido mediante a guerra são apenas *provisórios*, podendo valer *peremptoriamente* e tornar-se um verdadeiro *estado de paz* tão somente em uma *união universal dos* (análoga àquela união pela qual um povo se torna um Estado). Como, no entanto, com a excessiva extensão de tal Estado dos povos sobre grandes territórios, seu governo e assim também a proteção de cada um dos membros têm de se tornar finalmente impossíveis, enquanto uma multiplicidade de tais corporações acarreta novamente um estado de guerra,

---

<sup>25</sup> TERRA, 2004, p. 37. Grifos do autor.

<sup>26</sup> HÖFFE, 2005, p. 254.

assim a *paz perpétua* (o objetivo último de todo o direito das gentes) é certamente uma ideia inexecutável. Mas não assim os princípios políticos que a têm como fim, a saber, os que mandam entrar em alianças dos Estados tais que servem para uma *aproximação* continuada à paz perpétua; como essa aproximação é uma tarefa fundada no dever, portanto também no direito dos homens e dos Estados, ela certamente é realizável.<sup>27</sup>

Do segundo artigo, pode-se também dizer que está em jogo a soberania do Estado, como sociedade de pessoas livres, constituindo-se o Estado, por conseguinte, em uma pessoa moral. O Estado, enquanto pessoa moral, não pode de maneira alguma ser tratado como meio, mas tão-somente como fim em si mesmo. O Estado é um fim em si mesmo e não pode ser dividido ou adquirido como se fosse uma coisa<sup>28</sup>. O Estado: “É uma sociedade de seres humanos sobre a qual ninguém além dele mesmo tem de ordenar ou dispor.”<sup>29</sup>. Os Estados não são, portanto, por um lado, patrimônio de alguém ou de alguma família, ou mesmo, da família real e não podem estar à disposição, e, aqui, de quem quer que seja, para negociações, trocas de favores, casamentos para aumentar terras, e, até mesmo, de negócios rentáveis. E, por outro lado, é preciso fincar pé também na ideia de que tropas de um Estado poderiam ser compradas e utilizadas para a guerra, uma vez não

---

<sup>27</sup> KANT, 2014, p. 171. MS, AA 06: 350. Grifos do autor.

<sup>28</sup> Cf. CAVALLAR, 1997, p. 81.

<sup>29</sup> KANT, 2020, p. 30. ZeF, AA 08: 344.

serem as pessoas meios para serem utilizados e manuseados de acordo com os projetos dos respectivos comandantes do poder<sup>30</sup>.

**Terceiro artigo:** “Os exércitos permanentes (*miles perpetuus*) devem desaparecer completamente com o tempo.”<sup>31</sup>. Os exércitos permanentes constituem-se em uma ameaça de guerra constante a outros estados, pois os estados acabam por estar sempre prontos à guerra. A lógica da guerra é a lógica de quem é mais forte, e, nesse sentido, os estados buscam, indubitável e incessantemente, superarem-se uns aos outros no quesito do arsenal e das condições favoráveis de armamento. Na lógica da produção de armas não há limites e tem-se tentativas para superação, constante e progressiva, dos denominados possíveis inimigos potenciais de guerra, e, além de ser altamente dispendiosa, a indústria armamentista é, também, critério de afirmação e reconhecimento entre os Estados nas relações internacionais, motivando, por consequência, a corrida de produção, aquisição e acúmulo de armas, uma vez que a ameaça de guerras estava sempre em potencialidade iminente<sup>32</sup>. O custo de manutenção do exército é muito alto, e, por consequência, os gastos acabam impactando no orçamento e na receita da União. Como ilustração, um simples exemplo, na Prússia, no tempo de Frederico II, é suficiente para reconhecer o impacto causado por essa lógica da guerra. Em uma população de, aproximadamente, 6 milhões, o número de homens participantes do exército, era em torno de 230 mil homens. E não há dúvidas de que o processo

---

<sup>30</sup> Cf. KANT, 2020, p. 30. ZeF, AA 08: 344.

<sup>31</sup> KANT, 2020, p. 31. ZeF, AA 08: 345. Grifos do autor.

<sup>32</sup> Cf. CUNHA, 2020, p. 13.

armamentista é uma espécie de espiral, isto é, quando os Estados veem um Estado armar-se, outros Estados, por espelhamento, também se armam e o confronto pode estar sempre na iminência de vir a ocorrer, mais cedo ou mais tarde<sup>33</sup>.

O outro aspecto relevante, deste terceiro artigo preliminar, além dos custos da produção da guerra e da conseqüente tributação dos impostos aos camponeses, diz respeito ao modo como os homens são reconhecidos pelo Estado enquanto participantes na formação do exército. O ser humano, compreendido como fim em si mesmo por Kant, é usado como instrumento nas mãos do Estado. Somado a isso, sendo o Estado denominado de pessoa moral, não é moral e justo tratar as pessoas como meio e instrumento de peso avaliativo e saldo de guerra. Mas, para Kant, os seres humanos não podem ser considerados saldo de morte ou de vida, porque eles estariam sendo usados como meios, como coisas nas mãos do Estado e deixariam, por isso, de ser tratados com dignidade e passariam a ter valor mercadológico de compra e venda e de troca. Eles estariam sendo usados como máquinas e instrumentos nas mãos do Estado e isso feriria o núcleo central da humanidade em sua própria pessoa, violando, portanto, o direito da humanidade na pessoa de cada um. Afirma Kant, na *Metafísica dos Costumes*, no § 55, que os seres humanos não podem ser usados como coisas:

Embora esse fundamento jurídico (que supostamente há de ocorrer vagamente ao monarca) decerto valha em

---

<sup>33</sup> Cf. SANER, 2004, p. 61.

vista dos animais, que podem ser uma *propriedade* dos homens, ele não se deixa de forma alguma aplicar ao homem, sobretudo enquanto cidadão, o qual sempre tem de ser considerado no Estado como membro legislador (não meramente como meio, mas ao mesmo tempo também como fim em si mesmo), tendo de dar, portanto, através de seus representantes, seu consentimento livre para a guerra, não apenas em geral, mas também para cada declaração de guerra particular, sob cuja condição restritiva tão somente pode o Estado dispor de seu serviço perigoso.<sup>34</sup>

Nessa linha de reflexão é imprescindível lembrar que a ideia kantiana de humanidade inscreve-se no reino dos fins práticos, mas, também, dos fins da natureza e isso indica também o caráter teleológico e o alcance regulador dessa ideia no plano da história, da cultura e da política<sup>35</sup>. A humanidade, enquanto tal, é o que se apresenta para realizar-se como tarefa na história. “No plano da história, aquilo que é uma ‘mera ideia’, faz-se cultura segundo as exigências do direito e da ética, isto é, abrindo passo ao efectivo reconhecimento da liberdade e dignidade dos homens.”<sup>36</sup>. Entretanto, de acordo com Kant, diferentemente, seria a convocação periódica de exércitos militares para defender a pátria contra os ataques possíveis do adversário exterior. Isso não traria, por um lado, grandes gastos econômicos e não seria causa de demonstração bélica para uma iminente e possível guerra, e, por

---

<sup>34</sup> KANT, 2014, p. 166. MS, AA 06: 345-346. Grifos do autor.

<sup>35</sup> Cf. SANTOS, 2012, p. 47.

<sup>36</sup> SANTOS, 2012, p. 149.

outro lado, não usaria os seres humanos como meros instrumentos e máquinas de destruição, cuja finalidade não é outra senão a destruição do outro Estado<sup>37</sup>. Na mesma linha da crítica ao orçamento de guerra, tem-se, também, crítica kantiana ao possível uso dos tesouros de guerra, uma vez que os mesmos poderiam incitar os Estados, com muita frequência, à guerra. Kant critica o uso e o entendimento dos três poderes poderosos de guerra: “(porque entre os três poderes, o *poder das armas*, o *poder das alianças* e o *poder do dinheiro*, o último poderia muito bem ser o mais confiável instrumento de guerra)”<sup>38</sup>.

**Quarto artigo:** “Nenhuma dívida pública deve ser contraída em relação a interesses externos do Estado.”<sup>39</sup>. A criação de dívidas que o Estado busca como ajuda, dentro ou fora de suas fronteiras, para fomentar a economia da nação não tem nada de suspeito e pode ser um modo de alavancar a própria economia e desenvolvimento do Estado. Mas, se o mecanismo da dívida externa é usado como meio de dependência estratégica e fonte de riqueza para subjugar o Estado como tal, então, isso se caracterizaria como um obstáculo à paz perpétua. É um obstáculo extremamente poderoso contra a paz e isso poderia legitimar com muita facilidade o desejo dos povos, muitas vezes até arbitrário, tanto de fazer guerra, como também de deter e angariar condições para conquistar sempre mais poder. Se tal fosse o caso, deveria haver, então, um artigo preliminar, a fim de evitar a bancarrota do

---

<sup>37</sup> Cf. KANT, 2020, p. 31. ZeF, AA 08: 345.

<sup>38</sup> KANT, 2020, p. 31. ZeF, AA 08: 345. Grifos do autor.

<sup>39</sup> KANT, 2020, p. 31. ZeF, AA 08: 345.

Estado, mas também para evitar a lesão pública de outros Estados<sup>40</sup>. Segundo Cavallar: “O quarto artigo preliminar constata uma lesão, quando um estado toma créditos para fins de preparação ou condução de uma guerra, endividando-se a ponto de entrar num beco sem saída.”<sup>41</sup>.

Do quarto artigo preliminar evidencia-se o problema do financiamento da guerra e o problema do auxílio a Estados como forma de manter os respectivos Estados em condição de dependência não apenas do ponto de vista econômico, mas também, e o que é pior, do ponto de vista cultural, social, político de um Estado. Trata-se, por assim dizer, de uma engenhosa invenção de um povo comerciante<sup>42</sup>. E isso, em última análise, como o artigo terceiro acaba por ferir a soberania de um Estado, sendo, por conseguinte, um obstáculo para a paz, também o endividamento seria uma das formas de levar o Estado à dependência, e, por consequência, a possível bancarrota. Quanto ao estímulo do comércio, ainda que Habermas tenha ponderado criticamente a tese Kantiana de que à expansão do comércio haveria uma tendência favorável a uma união pacífica<sup>43</sup>, sem sombras de dúvida, para Kant, mesmo sem prever todo o processo da globalização, tornando as sociedades modernas, com sua infraestrutura frágil, cada vez mais vulneráveis<sup>44</sup>, a abertura ao

---

<sup>40</sup> Cf. KANT, 2020, p. 32. ZeF, AA 08: 345-346.

<sup>41</sup> CAVALLAR, 1997, p. 81.

<sup>42</sup> KANT, 2020, p. 32. ZeF, AA 08: 345.

<sup>43</sup> Cf. HABERMAS, 2018, p. 293.

<sup>44</sup> Cf. HABERMAS, 2018, p. 294.

comércio seria, também, um dos fortes motivos da união dos Estados por relações internacionais pacíficas<sup>45</sup>. Afirma Kant no primeiro suplemento do texto, *À paz perpétua*: “Trata-se do *espírito de comércio* que não pode coexistir com a guerra e que mais cedo ou mais tarde se apodera de cada povo.”<sup>46</sup>.

**Quinto artigo:** “Nenhum Estado deve interferir pela força na constituição e no governo de outro Estado.”<sup>47</sup>. Não é bom que um povo deprecie a lei e viva na ausência da lei. Segundo Kant, a ausência de lei (*Gesetzlosigkeit*) pode atrair grandes males para um povo. É ruim para o próprio Estado, para si mesmo, como também, um mau exemplo para os outros. Contudo, ainda assim, estando um Estado dividido internamente, nenhum Estado tem o direito de interferir na resolução dos problemas internos, pois a intromissão externa seria uma violação do direito de um povo, isto é, seria a violação dos direitos de uma nação livre. “As intromissões interestatais devem ser somente diplomáticas. Mesmo num Estado que chegou à desordem, à anarquia, internamente dividido em duas partes conflitando entre si, o critério fundamental a ser respeitado, para além do próprio direito estatal, é o direito do povo.”<sup>48</sup>. Afirma, por sua vez, Kant: “(...) portanto, essa interferência seria, em si mesma, um escândalo dado e tornaria insegura a autonomia de todos os outros estados.”<sup>49</sup>. A intervenção

---

<sup>45</sup> Cf. KANT, 2014, p. 173. MS, AA 06: 352.

<sup>46</sup> KANT, 2020, p. 61. ZeF, AA 08: 368. Grifos do autor.

<sup>47</sup> KANT, 2020, p. 32. ZeF, AA 08: 346.

<sup>48</sup> LIMA, 2010, p. 106.

<sup>49</sup> KANT, 2020, p. 33. ZeF, AA 08: 346.

externa está proibida. Porém, enquanto auxílio externo, aceite seria tão-somente quando houvesse uma divisão interna em duas partes, cada qual querendo o domínio do todo. Então, para dirimir a divisão interna, a intervenção estrangeira, enquanto auxílio para superar tal divisão, apareceria como viabilidade de possível superação da divisão<sup>50</sup>. No entanto, salvo tal exceção, não se deve aceitar e não é admissível a intervenção de forças estrangeiras.

Do quinto artigo preliminar tem-se uma das mais difíceis passagens no texto de *À paz perpétua*. Torna-se o artigo preliminar de muita importância para a *passagem* (*Übergang*) para os três artigos definitivos. Trata-se de afirmar que nenhum Estado tem o direito de forçar outro Estado em sua constituição interna. O quinto artigo fundamenta-se no princípio da autonomia dos Estados, ou seja, nenhum Estado tem o direito de interferir na Constituição interna de outro Estado. Afirma, nesse sentido, Lima:

A justificativa central é que a constituição e o governo de um povo não podem ser instituídos e consolidados mediante a violência ou o forçamento de potências externas. Pelo contrário, devem fluir livremente a partir do ato soberano do próprio povo. No entender da corrente contratualista, o estabelecimento de uma condição jurídica é o produto de um contrato celebrado mediante a anuência dos indivíduos, sob os auspícios da própria racionalidade que manda instituir um estado de direito.<sup>51</sup>

---

<sup>50</sup> Cf. NOUR, 2004, p. 34.

<sup>51</sup> LIMA, 2012, p. 490.

Na tentativa de avançar na possível atualização do projeto pacifista kantiano, quer-se salientar, neste quinto artigo, um aspecto revestido de suma relevância. Kant é categórico ao afirmar a autonomia de cada Estado, bem como de cada povo. Trata-se de afirmar o veto moral à intervenção interestatal e a inviolabilidade do princípio da autodeterminação dos povos estão ligados através do princípio da autonomia, tanto dos Estados, como também dos povos<sup>52</sup>. No que diz respeito ao Estado, enquanto este se constitui em pessoa moral, Kant deslegitima, assim, a intervenção de outros Estados em sua vida interna, a ponto de estar o Estado correndo sério risco de coisificação, quando o mesmo estivesse sofrendo intervenção externa. Na *Metafísica dos Costumes*, Kant deixa uma brecha para pensar que outros Estados, sendo estes vizinhos ou não, poderiam exigir que um estado de liberdade natural, e, por conseguinte, de possível guerra contínua, a qual é uma condição não jurídica e de predominância do poder do mais forte sobre o mais fraco entrasse em uma constituição civil e sob a jurisdição da lei. Afirma Kant: “(...) fazer a guerra segundo princípios tais que mantenham a possibilidade de sair desse estado de natureza dos Estados (na relação externa entre si) e de entrar em um estado jurídico.”<sup>53</sup>.

Nessa perspectiva, poder-se-ia abrir a possibilidade de pensar, por exemplo, que a própria ONU (Organização das Nações

---

<sup>52</sup> Cf. LIMA, 2012, p. 491.

<sup>53</sup> KANT, 2014, p. 167. MS, AA 06: 347.

Unidas), pensando aqui prospectivamente, estaria legitimada pelo próprio Kant a ser uma espécie de instrumento de intervenção, por meio do uso público da razão, em situações emergenciais, nas quais o estado de guerra poderia ser percebido, mas, também, decretado. Poder-se-ia salientar que a capacidade de publicidade (*Fähigkeit der Publizität*) constituir-se-ia enquanto forma transcendental da paz pública como a condição de possibilidade para a realização da justiça. Afirma Kant a esse respeito, na *Metafísica dos Costumes*, de maneira, por assim dizer, um tanto acanhada, mas, segundo nosso parecer, e, para o intento deste capítulo, sumamente importante e pródigo. Trata-se da missão sempre árdua de apaziguamento, ou seja, da urgência do abandono do estado de guerra e o ingresso, ou então, o reingresso na condição legal do Estado, tanto interna quanto externamente, a ponto de aceitar-se, inclusive, a possibilidade dos Estados se constrangerem a abandonar o estado de guerra para ingressar na condição de paz. Afirma Kant, no § 53, a respeito de todos, no Estado, serem iguais e estarem submetidos à mesma lei, e, também de buscar constranger a quem ainda não estaria, ou não teria ingressado na condição da constituição fundante da paz permanente:

Os homens que constituem um povo podem, enquanto nativos, ser representados segundo a analogia da geração a partir de um *tronco genealógico* (*congeniti*) comum, ainda que não o sejam; em sentido intelectual e jurídico, constituem, enquanto nascidos de uma mãe comum (a república), por assim dizer uma família (*gens, natio*), cujos membros (cidadãos) são todos iguais por nascimento e

não se misturam com aqueles que preferem viver a seu lado no estado de natureza, por serem ignóbeis, mesmo que estes (os selvagens) se considerem, por seu turno, superiores devido à liberdade sem lei que escolheram, constituindo igualmente povos, mas não Estados. O direito dos *Estados* na relação entre si (que é chamado em alemão, de maneira não inteiramente correta, *direito das gentes*, e deveria antes se chamar de direito dos Estados (*jus publicum civitatum*) é então aquilo que devemos considerar sob o nome de direito das gentes. Aqui é considerado o Estado, como uma pessoa moral, na relação com um outro em estado de liberdade natural e, por conseguinte, de guerra contínua, sendo colocado o problema, em parte, do direito *para a guerra*, em parte, do direito *na guerra* e, em parte, do direito de obrigar um ao outro a sair do estado de guerra, portanto a entrar em uma constituição fundante da paz permanente, i. é, do direito *após a guerra*. O que diferencia aqui o direito no estado de natureza entre povos daquele entre indivíduos ou famílias (em sua relação recíproca) é apenas que no direito das gentes se considera não somente uma relação de um Estado com o outro em seu todo, mas também a de pessoas singulares de um Estado com indivíduos do outro, bem como dos indivíduos com o outro Estado como um todo; essa diferença em relação ao direito de indivíduos no mero estado de natureza precisa, contudo apenas de determinações tais que possam ser facilmente inferidas do conceito deste último.<sup>54</sup>

---

<sup>54</sup> KANT, 2014, p. 163. MS, AA 06: 343. Grifos do autor.

**Sexto artigo:** “Nenhum Estado em guerra com outro deve permitir hostilidades tais que devam tornar-se impossível a confiança mútua na paz futura: como são o emprego de assassinos (*percussores*), envenenadores (*venefici*), o rompimento de capitulação, o incitamento à traição (*perduellio*) etc., no Estado com o qual se guerreia.”<sup>55</sup>. A guerra nunca é o melhor modo para resolver as divergências na concepção de Kant. Não há justificação possível para a guerra, ainda que Kant afirme ser a guerra, em um primeiro momento, uma espécie de motor do progresso e da busca do estabelecimento seguro de paz. Isso soa um tanto paradoxal, porque, por um lado, Kant afirma ser a guerra uma espécie de motor e de combustível para o progresso, porém, por outro lado, ele afirma que a guerra impulsiona e visa à busca pela convivência pacífica. Nesse sentido, a guerra pode ser considerada, inclusive, o impulso que conduz ao estado civil, ou seja, que conduz a entrar em relações legais. Afirma Kant: “(...) a guerra é, no fim das contas, apenas um triste meio necessário para reivindicar seu direito pela força no estado de natureza (...).”<sup>56</sup>. No Estado de natureza não há nenhum tribunal que possa julgar e no qual prevaleça a lei<sup>57</sup>. De acordo com Kant, é a astúcia da natureza que impulsiona os povos ao progresso. Com outras palavras, em um primeiro momento, para Kant, a guerra força os seres humanos a se dispersarem pela terra, ocupando-a, e, em um segundo momento, porém, a guerra torna-se um momento novo, isto é, é momento para forçar os

---

<sup>55</sup> KANT, 2020, p. 33. ZeF, AA 08: 346. Grifos do autor.

<sup>56</sup> KANT, 2020, p. 33. ZeF, AA 08: 346.

<sup>57</sup> Cf. KANT, 2020, p. 33. ZeF, AA 08: 346.

povos a se juntarem e se unirem em leis civis. E em sendo assim, se as tendências não conseguiram unir os seres humanos, agora, o perigo da guerra força-os a se unirem e viverem sob a égide da lei em sociedade, passando-se, em um terceiro momento, para um Estado de cidadania mundial. Ruma-se, pois, à união entre os Estados em uma sociedade cosmopolita, em uma aliança de povos, isto é, entrar em um Estado jurídico.

Ao voltar o olhar mais especificamente ao sexto artigo é imprescindível lembrar que, para Kant, mesmo na guerra deve haver uma confiança e uma responsabilidade éticas, porque se nem sequer houvesse tal possibilidade, talvez, essa ausência caracterizaria o fim da possibilidade da convivência comum pública, bem como da paz perpétua entre os Estados. Entre dois Estados soberanos o que deve reger suas condutas é a reciprocidade. “Isso exclui uma guerra punitiva, bem como uma guerra de extermínio. No dizer de Kant, tem que haver, em uma guerra, um mínimo de confiança no inimigo para que possa ser estatuída a paz posteriormente.”<sup>58</sup>. Mesmo em guerra deve existir uma certa confiança na consciência responsável do adversário. De outro modo, jamais poderiam a confiança e a responsabilidade ajustar-se à paz, e, por conseguinte, as agressões e hostilidades degenerariam em guerra de extermínio total do gênero humano. Uma guerra que levaria ao aviltamento, ao aniquilamento e à anulação de todo o direito colocaria como consequência trágica a impossibilidade da paz perpétua. Neste sexto artigo expressa-se

---

<sup>58</sup> DUTRA, 2008, p. 49.

mais uma vez, segundo Lima, a interconexão entre moral, direito e política. “O cerne do artigo é que mesmo na guerra o elemento moral não deve desaparecer. Além do pressuposto moral, esse artigo é central no projeto kantiano, pois nele o autor expõe seu conceito de guerra e algumas ressalvas práticas imprescindíveis.”<sup>59</sup>. Pode-se fazer uma relação com o § 57 da *Metafísica dos Costumes*, quando Kant trabalha o problema do direito na guerra, ou seja, mesmo na condição de guerra, não se pode negar e fechar a possibilidade de negociação ou mesmo de reconciliação. Numa palavra, trata-se de proibições durante a guerra, as quais, segundo Kant, são fundamentais de observação, a fim de considerar possível a futura paz perpétua. Nesse sentido, Kant afirma com firmeza:

Ao Estado atacado são permitidos meios de defesa de toda espécie, com exceção daqueles cujo emprego tornaria seus súditos incapazes de ser cidadãos; pois nesse caso ele mesmo se tornaria igualmente incapaz de constituir uma pessoa (possuidora de direitos iguais aos das outras) na relação entre Estados segundo o direito das gentes. Meios ilícitos dessa espécie seriam: usar seus próprios súditos como espíões, usá-los, e também a estrangeiros, como assassinos (pertencendo a essa classe também os assim chamados franco-atiradores, que espreitam o inimigo de emboscada), envenenadores ou mesmo apenas para espalhar falsas notícias; numa palavra, servir-se de meios traiçoeiros tais que acabariam com a confiança necessária para a fundação futura de uma paz permanente.<sup>60</sup>

---

<sup>59</sup> LIMA, 2010, p. 107.

<sup>60</sup> KANT, 2014, p. 168. MS, AA 06: 347.

O propósito de uma paz efetiva entre as nações não é uma intenção e proposição filantrópicas, mas, sim, um princípio jurídico. “Esta ideia racional de uma comunidade *pacífica* universal, mesmo que ainda não amistosa, de todos os povos sobre a Terra que podem chegar a uma relação efetiva entre si não é porventura filantrópica (ética), mas um princípio *jurídico*”<sup>61</sup>. E, aqui, é muito importante ter presente a tese de que, para Kant, a questão basilar não é se a paz perpétua pode ou não ser efetivada. Imprescindível é ter presente que tal projeto é uma tarefa a ser perseguida e cumprida, passo a passo, ainda que não venha a ser realizada em sua plenitude. Trata-se, por assim dizer, de ideias político-jurídicas, que também são princípios para o direcionamento da ação, e, nesse sentido, tanto os seres humanos, como também os Estados devem agir como se os mesmos fossem realizáveis<sup>62</sup>. É emblemático o parágrafo final do texto de *À paz perpétua*:

Uma vez que agora, com o estabelecimento consistente de uma comunidade (mais estrita ou mais ampla) entre os povos da Terra, chegou-se tão longe que a violação do direito em *um* lugar da Terra é sentida em *todos*, então a ideia de um direito cosmopolita não é um modo fantástico e exagerado de representação do direito, mas um complemento necessário do código não escrito, tanto do direito do Estado quando do direito das gentes,

---

<sup>61</sup> KANT, 2014, p. 173. MS, AA 06: 352. Grifos do autor.

<sup>62</sup> TERRA, 2004, p. 50.

para o direito público dos seres humanos e assim para a paz perpétua da qual, apenas sob essa condição, podemos nos lisonjear de nos encontrarmos em uma contínua aproximação.<sup>63</sup>

Por fim, salienta-se haver dois grupos de leis tidos como condicionais prévios para o estabelecimento da paz definitiva. O primeiro grupo, cuja obrigação deve ser imediatamente aceita, constitui-se da primeira, da quinta e da sexta leis. Essas devem ser rigorosamente aceitas e praticadas imediatamente, a fim de que possível seja o progredir para uma realidade interestatal pacífica. Esse grupo refere-se à possessão atual e assume valor de universalidade imprescindível. O segundo grupo, cuja observação pode inclusive levar mais tempo, constitui-se da segunda, da terceira e quarta leis. Esse grupo constitui-se das leis de aceitação com alguma demora em sua compreensão e devida aplicação, e tende a conter o compromisso de efetuar um ato do qual a ninguém se pode obrigar. Refere-se mais à proibição unicamente ao modo futuro de adquirir um direito. Urge, por conseguinte, a compreensão de que a única maneira de erradicar a guerra passa por estabelecer condições de justiça e igualdade permanentes em todas as ordens normativas<sup>64</sup>. Ou seja, buscar permanentemente as condições de estabelecimento da paz é a única maneira de tentar erradicar a guerra, sendo, então, os artigos preliminares, em seu

---

<sup>63</sup> KANT, 2020, p. 50. ZeF, AA 08: 360. Grifos do autor.

<sup>64</sup> Cf. SANTIAGO, 2004, p. 128.

conjunto, regras mínimas e indispensáveis para o propósito da paz ainda que como tais insuficientes<sup>65</sup>.

Nota-se, pois, em Kant, já com os artigos preliminares, urgente torna-se uma mudança, ou melhor, uma conversão radical do modo de pensar (*mit einer radikalen Umkehr der Denkungsart*), tanto o agir, como também o pensar a ação política<sup>66</sup>. Logo, segundo Saner, se a paz deve ser eterna, então, a vontade para a construção da paz deve ser absoluta e incondicional<sup>67</sup>, exigindo, por conseguinte, uma nova forma de pensar a política, ou seja, não mais buscando os velhos argumentos para a fundamentação da guerra, mas, tanto quanto possível, a mudança de *status* para a fundamentação e implementação da paz duradoura no Estado e entre Estados<sup>68</sup>. A paz, para Kant, não é um estado natural entre os homens, uma vez ser o estado natural mais propenso às guerras e às hostilidades. O estado natural é de constante ameaça. “O Estado de paz entre seres humanos que vivem próximos uns aos outros não é nenhum estado de natureza (*status naturalis*), que é, ao contrário, um estado de guerra, isto é, um Estado no qual, embora nem sempre haja uma eclosão das hostilidades (...).”<sup>69</sup>. Os que vivem juntos podem dar-se seguridades mútuas, e, por isso, o ingresso ao estado civil dá aos indivíduos algumas seguridades indispensáveis.

---

<sup>65</sup> Cf. SANTIAGO, 2004, p. 139.

<sup>66</sup> Cf. SANER, 2004, p. 51.

<sup>67</sup> Cf. SANER, 2004, p. 51.

<sup>68</sup> Cf. SANER, 2004, p. 52.

<sup>69</sup> KANT, 2020, p. 37. ZeF, AA 08: 348-349. Grifos do autor.

Logo, de acordo com Kant, a paz deve ser instaurada, não sendo, por conseguinte, natural, mas, por sua vez, uma construção da razão. A paz não é um presente dos deuses ou dos próprios soberanos dado à humanidade, ou então, aos cidadãos de um Estado. É uma substância política e deve ser fundada. É uma instituição de direito. Kant concebe a guerra como força que obriga os homens a pactuar para formar a ordem civil. Nessa perspectiva, não há dúvidas de que o pensamento acerca da guerra tem muita importância no pensamento político de Kant. O estado de natureza é um estado de conflitos permanentes e obriga os seres humanos a inaugurarem a ordem civil. Porém, longe de serem vistos apenas como aspecto negativo, os conflitos impulsionam a busca pela justiça e pelo direito. Assim, se a guerra, em um primeiro momento, pode ser vista como um motor para o progresso moral, pois no estado de natureza, com relação aos conflitos que podem vir a se tornar guerras, “(...) há sempre, contudo, uma ameaça constante de que elas eclodam.”<sup>70</sup>, em um segundo momento, Kant, por sua vez, não sugere a permanência nas guerras, mas, sim, na superação das guerras e no respectivo ingresso ao estado de permanente paz. Ele propõe e argumenta na perspectiva e na possibilidade de viver sem guerras. É a fundação da paz, alicerçada na busca da justiça e fundamentada no direito. Pode-se, então, dizer que a natureza dispõe o homem à guerra, o homem, porém, deve eleger e construir a paz, buscando assegurar “(...) então o estado de liberdade dos Estados, em conformidade à

---

<sup>70</sup> KANT, 2020, p. 37. ZeF, AA 08: 348-349.

ideia de direito das gentes, e expandir-se sempre gradualmente por meio de mais alianças desse tipo.”<sup>71</sup>. Em sendo assim, para Kant, a única forma de erradicar a guerra passa por estabelecer condições de justiça e igualdade permanentes em todas as ordens normativas.

---

<sup>71</sup> KANT, 2020, p. 45. ZeF, AA 08: 356.

## Referências

- CAVALLAR, Georg. A sistemática da parte jusfilosófica do projeto kantiano “À paz perpétua”. In: ROHDEN, Valério (Coord). *Kant e a instituição da paz*. Porto Alegre: UFRGS, Goethe-Institut/ICBA, p. 78-98, 1997.
- CAVALLAR, Georg. *Pax Kantiana*. Systematisch-historische Untersuchung des Entwurfs “Zum ewigen Frieden” (1795) von Immanuel Kant. Wien; Köln; Weimar: Böhlau, 1992.
- CUNHA, Bruno. À paz perpétua. Estudo introdutório. In: KANT, Immanuel. *À paz perpétua*. Um projeto filosófico. Petrópolis: Vozes, p. 07-27, 2020.
- DUTRA, Delamar José Volpato. Os fundamentos jurídicos e filosóficos da paz: uma leitura de “À paz perpétua: um projeto filosófico” de Kant. *Revista Estudos Filosóficos*, N. 1, p. 44-58, 2008.
- GERHARDT, Volker. *Immanuel Kants Entwurf ‘zum ewigen Frieden’*. Eine Theorie der Politik. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.
- GERHARDT, Volker. Uma teoria crítica da política sobre o projeto kantiano *À paz perpétua*. In: ROHDEN, Valério (Coord). *Kant e a instituição da paz*. Porto Alegre: UFRGS, Goethe-Institut/ICBA, p. 39-57, 1997.
- HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Unesp, 2018.
- HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- HÖFFE, Otfried (Hrsg). *Immanuel*. Zum ewigen Frieden. Berlin: Akademie Verlag, 2004.
- HÖFFE, Otfried. “Königliche Völker”. Zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie. Frankfurt am Man: Suhrkamp, 2001.

KANT, Immanuel. *À paz perpétua*. Um projeto filosófico. Tradução e notas de Bruno Cunha. Petrópolis: Vozes, 2020.

KANT, Immanuel. *Princípios metafísicos da doutrina do Direito*. Tradução e introdução de Joãozinho Beckenkamp. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

KANT, Immanuel. *Zum ewigen Frieden*. Kommentar von Oliver Eberl und Peter Niesen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2011.

KERSTING, Wolfgang. „Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate sol republikanisch sein“. In: HÖFFE, Otfried (Hrsg). *Immanuel. Zum ewigen Frieden*. Berlin: Akademie Verlag, p. 87-108, 2004.

LIMA, Francisco Jozivan Guedes de. A fundamentação moral das relações internacionais pré-jurídicas a partir de Kant. *Contexto Internacional*, V. 34, N. 2, p. 471-499, 2012.

LIMA, Francisco Jozivan Guedes de. As condições de possibilidade de efetivação da paz perpétua segundo Kant. *Intuitio*, V. 3, N. 2, p. 100-115, 2010.

LUTZ-BRACHMANN, Mathias; BOHMAN, James (Herausgegeben). *Frieden durch Recht*. Kants Friedensidee und das Problem einer neuen Weltordnung. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.

MAGNOLI, Demétrio (Org). *História da paz*. Os tratados que desenharam o planeta. São Paulo: Contexto, 2008.

NODARI, Paulo César. *Ética, direito e política*. A paz em Hobbes, Locke, Rousseau e Kant. São Paulo: Paulus: 2014.

NOUR, Soraya. *À paz perpétua de Kant*. Filosofia do direito internacional e das relações internacionais. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

SANER, Hans. Die negativen Bedingungen des Friedens. In: HÖFFE, Otfried (Hrsg). *Immanuel. Zum ewigen Frieden*. Berlin: Akademie Verlag, p. 43-67, 2004.

SANTIAGO, Teresa. *Función y crítica de la guerra em la filosofía de I. Kant*. Barcelona: Anthropos; México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2004.

SANTOS, Leonel Ribeiro dos. Prefácio. In: NODARI, Paulo César; SÍVERES, Luiz. *Dicionário de cultura de paz*. (Orgs). Volume 1. Curitiba: CRV, p. 19-43, 2021.

SANTOS, Leonel Ribeiro dos. *Regresso a Kant. Ética, Estética e Filosofia Política*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2012.

TERRA, Ricardo. *Kant & o direito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

# Primeiro artigo definitivo para a paz perpétua: a constituição republicana

Aylton Barbieri Durão\*

## 1. Introdução

Kant escreveu *A paz perpétua* para comemorar o primeiro dos três Tratados de Paz da Basileia, celebrado em 5 de abril de 1795, entre a sua pátria, a Prússia, e a República Francesa, retirando-a da primeira coalizção internacional contra a Revolução Francesa. E o propósito desta obra, era comprovar uma ideia que ele expressou inicialmente nos trabalhos de História Filosófica publicados nos anos de 1780, especialmente em *Ideias para uma história universal em sentido cosmopolita* (1784) e, posteriormente, nos textos sobre filosofia política e do direito dos anos de 1790 como *Teoria e práxis* (1793), a própria *A paz perpétua* (1795), *A doutrina do direito* (1797) e a Segunda Parte de *O conflito das faculdades* (1798), de que a constituição republicana era a única que estava de acordo com a normas racionais do direito e, por causa do seu caráter pacífico, poderia superar o estado de natureza entre os estados, que, conforme Hobbes, é um estado de guerra de todos contra todos<sup>1</sup>.

---

\* Professor de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina.

<sup>1</sup> RGV, AA 06: 97.

Na verdade, todo o pensamento político de Kant foi desenvolvido simultaneamente e foi influenciado pelos acontecimentos extraordinários do final do século XVIII, que abalaram a humanidade: a Revolução Americana e a Revolução Francesa. Embora estas Revoluções tivessem como traço comum a elaboração de uma constituição republicana, os acontecimentos não ocorreram de forma linear, mas experimentaram inúmeras variações e reveses em diferentes momentos. Portanto, a filosofia política racional de Kant sofreu oscilações constantes à medida que ele pensava a *respublica noumenon* a partir dos exemplos históricos da *respublica phaenomenon*.

Neste sentido, o seu pensamento reflete inicialmente os acontecimentos da Guerra Revolucionária na América do Norte, segundo o qual as treze colônias britânicas declararam a sua independência e fundaram repúblicas autônomas. Elas elaboram as primeiras constituições republicanas modernas e se associaram em uma confederação de estados independentes entre 1776 e 1789, que se uniam apenas contra um inimigo comum. Mas, o movimento Federalista unificou estas repúblicas nos Estados Unidos da América mediante a Constituição de 1787. E esta oposição entre uma federação de estados, conforme o modelo confederado de 1776 a 1789, e uma federação de povos, com base na Constituição dos EUA de 1787, adotado a partir de 1789, marcará todo o cosmopolitismo kantiano.

Nas obras de História Filosófica da década de 1780, Kant aceita o federalismo, por isso, considera que a republicanização interna dos estados era necessária para a pacificação internacional, mas não suficiente, pois precisava-se ainda de uma organização cosmopolita, uma federação de povos (*Völkerbunde*)

ou uma *Foedus Amphictyonum*, na forma de um “poder unificado e de decisão de acordo com as leis da vontade unificada”<sup>2</sup>, “até que finalmente, em parte, através do melhor arranjo possível da constituição civil interna, em parte por meio de um acordo coletivo e uma legislação externa, seja estabelecido um estado que, semelhante a uma república civil (*bürgerlichen gemeinen Wesen*), possa se manter como um autômato”<sup>3</sup> e seja capaz de gerar um “estado cosmopolita de segurança estatal pública”<sup>4</sup>. Portanto, tratava-se de reproduzir o modelo constitucional do direito político, no âmbito interno dos estados, no direito das gentes e do direito cosmopolita, no plano internacional.

Contudo, a sua filosofia política e jurídica dos anos 90 abandonou essa perspectiva de uma federação de povos, submetida a uma constituição cosmopolita que estabelecesse uma legislação e coação comuns, a ponto de criticar explicitamente a Constituição dos EUA, que fundou uma união indissolúvel entre os estados<sup>5</sup>, em favor de uma federação de estados independentes, dissolúvel a qualquer momento<sup>6</sup>, semelhante ao modelo das pólis gregas ou da Confederação das 13 repúblicas da América do Norte entre 1776 e 1789. A ideia de uma federação dissolúvel de estados independentes se desenvolveria a partir de um estado que se transformasse em uma república e se estenderia gradualmente à medida que os demais estados também adotassem a constituição republicana. Portanto, a carga do pacifismo internacional se

---

<sup>2</sup> IaG, AA 08: 24.

<sup>3</sup> IaG, AA 08: 26.

<sup>4</sup> IaG, AA 08: 26.

<sup>5</sup> MSRL, AA 06: 351.

<sup>6</sup> MSRL, AA 06: 351.

deslocou de uma organização política cosmopolita para a republicanização interna dos próprios estados.

Neste sentido, embora em *Teoria e prática*, Kant ainda se refira à “constituição cosmopolita”<sup>7</sup> e a um “estado universal de povos”, cujas leis devem ser obedecidas por cada estado particular<sup>8</sup>, ele considera que uma situação de paz universal obtida mediante um estado muito grande é extremamente perigosa para a liberdade e resulta no maior de todos os despotismos, por isso, esta comunidade cosmopolita, não pode ser submetida a um chefe, mas constitui apenas uma federação capaz de gerar um direito internacional pactuado comunitariamente<sup>9</sup>.

A razão para este deslocamento teórico é outro acontecimento extraordinário que impactará profundamente o pensamento kantiano, a Revolução Francesa e a consequente instituição da República Francesa, que elaborou não somente uma, mas duas constituições republicanas, a Constituição Francesa de 1791 e a de 1793. Por conta disso, Kant passou a considerar, a partir de *A paz perpétua*, a República Francesa como o epicentro de uma confederação de estados em expansão, o qual, em virtude da constituição republicana, fomentaria um projeto cosmopolita de paz:

Pois se a sorte possibilitar que um povo poderoso e esclarecido pode formar uma república (que por sua natureza deve estar inclinada à paz perpétua), então

---

<sup>7</sup> TP, AA 08: 310.

<sup>8</sup> TP, AA 08: 312.

<sup>9</sup> TP, AA 08: 311.

esta república é o ponto focal da associação federativa para outros estados se juntarem a ela e, assim, assegurar o estado de liberdade dos estados, de acordo com a ideia do direito internacional, e expandi-la gradualmente através de várias conexões deste tipo<sup>10</sup>.

Esta ideia de que a constituição republicana da República Francesa deve ser a base para uma confederação pacífica de estados independentes foi repetida nas obras posteriores. Em *A doutrina do direito*, Kant afirma que o Rei Luís XVI cedeu voluntariamente a soberania para o povo e, com isso, instituiu uma república, a qual, uma vez estabelecida, não tem porque devolver a soberania ao antigo monarca que poderia destruir, por uma arbitrariedade absoluta, as novas instituições republicanas<sup>11</sup>. E, de forma tão efusiva que chega às raias do panfletário, na “Segunda parte” de *O conflito das faculdades*, Kant explica que o “entusiasmo universal e desinteressado” manifestado pelo público em geral em favor dos revolucionários franceses, constitui um “signo histórico” que demonstra o caráter moral da espécie humana tanto no que se refere ao direito do povo de elaborar a constituição civil, quanto no objetivo de que esta constituição possa evitar a guerra, o que somente pode ser fundamentado pela ideia, com indubitável realidade prática, da constituição republicana<sup>12</sup>.

Mas os revolucionários franceses aprovaram duas constituições diferentes, por causa da sequência dos

---

<sup>10</sup> ZeF, AA 08: 356.

<sup>11</sup> MSRL, AA 06: 341.

<sup>12</sup> SF, AA 07: 85-6.

acontecimentos históricos. Inicialmente os dois grupos políticos que destituíram o absolutismo se dividiram na Assembleia Nacional, pois a metade que se sentou à direita, os liberais, pregava que o homem possui um conjunto de direitos inalienáveis, enquanto a outra metade, que se sentou à esquerda, defendia que o cidadão promulgava as leis a partir da soberania popular, por isso, a Constituição de 1791 reflete a conciliação entre o liberalismo e o republicanismo, além de preservar a monarquia no exercício do Poder Executivo, sendo, por isso, conhecida como a Constituição da “república monárquica”. Mas, depois que o Rei Luís XVI foi executado sob a acusação de traição, por conspirar contra a Revolução, e a direita se retirou para a vida privada por causa do Terror, a vitória momentânea do jacobinismo foi expressa na Constituição de 1793.

Contudo, o problema é que Kant oscilará entre estes dois modelos constitucionais que servirão de inspiração para a sua ideia racional de constituição republicana. Na verdade, nas obras como *Teoria e prática* e *A doutrina do direito* em que mais veemente nega o direito de resistência dos súditos, Kant se inspira na Constituição de 1791, mas, naquelas em que ele defende impetuosamente a Grande Revolução, como *A paz perpétua* e *O Conflito das Faculdades*, ele segue a Constituição de 1793.

## **2. Os princípios da constituição republicana**

Kant descreve a constituição republicana mediante a exposição de três princípios que aparecem repetidamente nas obras dedicadas à filosofia política e jurídica, embora estes

princípios sofram modificações constantes nestes trabalhos no que se refere a sua função, a sua formulação e a sua definição.

No que concerne a função política, o papel destes princípios vai sendo gradativamente reduzido com o desenvolvimento de suas obras: em *Teoria e práxis* (1793), eles são “princípios *a priori* do estado civil”<sup>13</sup>, portanto, são propriedades de toda e qualquer estado que estão conformes com a razão prática; mas, em *A paz perpétua* (1795), eles são exclusivamente “princípios da constituição republicana”<sup>14</sup> e; em *A doutrina do direito* (1797), eles são apenas “atributos dos cidadãos na constituição republicana”<sup>15</sup>. Contudo, uma vez que, pela própria definição destes princípios, eles jamais delinham as instituições do estado, mas expõem apenas as propriedades que os cidadãos devem possuir no âmbito da constituição republicana, então, somente a versão definitiva de *A doutrina do direito*, é a correta.

Com relação a sua formulação: em *Teoria e práxis*, os princípios são, a liberdade enquanto homem, a igualdade enquanto súdito e a independência enquanto cidadão<sup>16</sup>; mas, em *A paz perpétua*, eles são a liberdade enquanto homem, a dependência enquanto súdito e a igualdade enquanto cidadão<sup>17</sup>; finalmente, em *A doutrina do direito*<sup>18</sup>, eles voltam a ter a mesma formulação inicial de *Teoria e práxis*.

---

<sup>13</sup> TP, AA 08: 290.

<sup>14</sup> ZeF, AA 08: 349-50.

<sup>15</sup> MSRL, AA 06: 315.

<sup>16</sup> TP, AA 08: 290.

<sup>17</sup> ZeF, AA 08: 349-50.

<sup>18</sup> MSRL, AA 06: 315.

No entanto, as modificações mais notáveis ocorrem nas definições destes princípios. Essas alterações ocorrem porque Kant oscila entre a Constituição Francesa de 1791 e a de 1793. A Constituição de 1791, a Constituição da república monárquica, pretende, por um lado, conciliar o republicanismo com o liberalismo mediante a adoção do voto censitário para os cidadãos, e, por outro, estabelecer os fundamentos do governo misto, excluindo a nobreza e o clero, ou seja, a aristocracia, e fomentar a integração do povo com a realeza, da democracia com a monarquia; enquanto a Constituição de 1793 é explicitamente republicana e pretende fundamentar a soberania popular no sufrágio universal masculino<sup>19</sup>.

Em *Teoria e prática*, Kant é inspirado pela Constituição de 1791, por isso, define a liberdade como a faculdade de poder ser feliz da maneira que julgar melhor, pois o estado não pode determinar o modo como o súdito deve ser feliz e nem sequer cuidar do seu bem-estar sob pena de se tornar um “governo paternalista” tratando-o de forma meramente passiva como “crianças menores de idade” que são “incapazes de distinguir o que lhes é vantajoso ou prejudicial”<sup>20</sup>. Em oposição ao governo paternalista, que se constitui no maior dos despotismos, pois

---

<sup>19</sup> Pois, a Constituição Francesa de 1791, no Artigo 2, da Seção II, do Capítulo Primeiro, estabelece que os cidadãos ativos precisam ter 25 anos, pagar impostos diretos no valor de três jornadas laborais, e não estar em estado de “domesticité..., de serviteur à gages”, ou seja, de empregado contratado (CONSTITUTION DE 1791, p. 4). Já o artigo 4 da Constituição de 1793 estabelece o sufrágio universal masculino a medida que estende a cidadania a todo francês nato ou naturalizado com 21 anos de idade (CONSTITUTION DE 1793, p. 3).

<sup>20</sup> TP, AA 08: 290.

suprime toda a liberdade dos súditos, destituindo-os de todos os seus direitos, Kant propõe o governo patriótico, que aprova leis segundo a vontade unificada do povo<sup>21</sup> e permite ao súdito escolher a forma como quer ser feliz e decidir sobre o seu bem-estar.

Bobbio considerou que as críticas de Kant ao governo paternalista e sua apologia do governo patriótico significavam uma objeção ao estado do bem-estar social e como o socialismo, nos países ocidentais do pós-guerra, advogava pelo bemestarismo (*welfarism*) em oposição ao estado mínimo do liberalismo, então, a filosofia política kantiana deveria ser classificada como liberal<sup>22</sup>. Esta interpretação de Bobbio, contudo, representa um anacronismo, pois, em primeiro lugar, Kant não poderia antecipar as disputas ideológicas da metade do século XX, mas, principalmente porque se baseia em uma incompreensão do republicanismo do século XVIII.

Na verdade, a crítica de Kant ao paternalismo se baseia na concepção republicana de Rousseau sobre a vontade geral. O genebrino mostrou que a vontade é geral em dois sentidos: em sentido subjetivo, todos os cidadãos devem participar do processo de votação das leis e, em sentido objetivo, as leis aprovadas somente podem versar sobre temas comuns a todos os cidadãos, pois, sobre o que é particular não se pode formar uma vontade geral. Por isso, ele enuncia que existem limites à vontade soberana do povo, o qual, como o soberano, ocupa o poder legislativo enquanto aquilo que é particular deve ser deixado para o príncipe

---

<sup>21</sup> TP, AA 08: 291.

<sup>22</sup> BOBBIO, 1969, p. 231.

ou o governo, que exerce o poder executivo através dos magistrados<sup>23</sup>.

Neste sentido, Kant considerou que todos os “fins empíricos” podem ser descritos pelo “nome genérico de felicidade” e, como sobre os fins empíricos, cada homem pensa de modo muito diverso, então, não se pode formar, com base na razão pura, nenhuma legislação *a priori* sobre a felicidade, portanto, no que concerne à felicidade, “a sua vontade não pode ser submetida a nenhum princípio comum” e, portanto, “também não pode ser submetida a nenhuma lei externa conforme com a liberdade de todos”<sup>24</sup>, por isso, somente é legítimo um governo patriótico que executa “leis de acordo com a vontade comum”<sup>25</sup>.

Não obstante, deve-se observar que o ponto de vista de Kant se afasta daquele do genebrino em um aspecto essencial, porque Rousseau considera que as questões particulares não podem ser objeto da vontade geral e, por isso, não podem figurar em leis aprovadas pelo soberano, mas podem ser tratadas pelo governo ou poder executivo na forma de decretos. Kant, contudo, considera que o governo patriótico somente pode executar leis da vontade comum, neste sentido, reserva ao indivíduo a faculdade de agir de acordo com os fins empíricos da felicidade e do bem-estar, portanto, a sua definição reforça um conceito de liberdade individual. Portanto, a liberdade permite conciliar o republicanismo com o liberalismo, pois, é justamente a soberania popular que permite o uso da liberdade individual dos súditos.

---

<sup>23</sup> ROUSSEAU, CS II, IV: 222.

<sup>24</sup> TP, AA 08: 290.

<sup>25</sup> TP, AA 08: 291.

Mas os princípios que lançam as bases para o governo misto que compatibiliza a realeza com o povo, a monarquia com a democracia são os de igualdade e independência.

Kant define a igualdade enquanto súdito como o direito de qualquer membro da república de coagir qualquer outro, excetuando o chefe da república porque não é um membro da república, mas o seu criador ou conservador.

Esta definição tem duas partes, na primeira, inspirada na terceira lei de Newton, segundo a qual a cada ação corresponde uma reação de igual intensidade e sentido contrário, mostra que todos os súditos devem ter o direito de coagir qualquer outro súdito, bem como de poder ser coagido, em resposta, pelo outro. Com a igualdade de ação e reação, Kant elimina os privilégios que a nobreza e o clero dispunham sobre os demais súditos, que lhes permitia, durante o Antigo Regime, coagir sem serem coagidos, o que implica também suprimir a possibilidade de um governo aristocrático.

Mas, a segunda parte estabelece uma exceção sobre a reciprocidade de coação, pois exclui o chefe da república, o único que pode coagir sem ser também coagido, porque não é um membro da república, mas o seu fundador ou conservador. Esta concepção se baseia, por um lado, na teoria republicana de Hobbes de que o soberano representante não fez nenhum contrato com os cidadãos, mas o pacto social foi realizado unicamente entre os cidadãos os quais transfeririam os seus direitos naturais para um homem ou assembleia de homens<sup>26</sup>. Mas também provém na tradição republicana que remonta a tese

---

<sup>26</sup> HOBBS, II, XVIII: 133.

de Maquiavel sobre o “*fondatore d’una Republica*”, segundo a qual é preciso estar absolutamente só para fundar um estado ou reformá-lo de maneira absolutamente nova<sup>27</sup>, que foi retomada, posteriormente, na figura do “Legislador” de Rousseau, preferencialmente um estrangeiro que deveria elaborar as leis da república, mas ele próprio não deveria desempenhar uma função política dentro do estado<sup>28</sup>.

De qualquer forma, Kant aqui se afasta novamente de Rousseau que defendia que os cidadãos deveriam ocupar o poder legislativo, mas que uma aristocracia eleita, deveria exercer o poder executivo<sup>29</sup>, pois Kant considerava, que o poder legislativo deveria ser exercido pelo povo, mas que o poder executivo deveria ser ocupado por uma figura com poderes semelhantes a um monarca, qualquer que seja o nome que lhe fosse atribuído.

No que se refere ao princípio de independência, Kant distingue os papéis do súdito, que obedece às leis, do cidadão, que é o autor das leis. E apesar de mostrar que nem todos os que obedecem às leis devem ser os seus autores, ele tornou explícito que os cidadãos exercem diretamente o poder legislativo, pois fazem as leis e não simplesmente elegem representantes:

Na questão da própria legislação, todos os que são livres e iguais sob as leis públicas existentes não devem ser considerados iguais no que diz respeito ao direito de fazer essas leis. Aqueles que são incapazes desse direito estão, entretanto, como membros da república, sujeitos à observância dessas leis e, portanto,

---

<sup>27</sup> MACHIAVELLI, §9: 33.

<sup>28</sup> ROUSSEAU, CS, II, VII: 232.

<sup>29</sup> ROUSSEAU, CS, III, V: 268.

participam de sua proteção; não como cidadãos, mas apenas como protegidos<sup>30</sup>.

Os cidadãos devem fazer as leis diretamente porque qualquer um que legisle em nome de outro pode cometer uma injustiça com relação a ele, mas ninguém pode cometer injustiças com relação a si próprio, por isso, nenhuma lei pode resultar da vontade particular, mas todo o direito tem que provir da “vontade do povo inteiro”<sup>31</sup>. Para confirmar que os cidadãos votam diretamente nas leis, Kant apresenta uma exceção, pois os cidadãos não podem votar diretamente no caso de um povo grande e, por isso, torna-se necessário a escolha de delegados.

Quando o primeiro [a unanimidade] não pode ser esperado de um povo inteiro, mas pode-se prever somente que seja alcançada a maioria dos votos, e não daqueles que votam diretamente (em um povo grande), mas apenas dos delegados como representantes do povo...<sup>32</sup>.

Contudo, baseando-se no conceito de voto censitário da Constituição de 1791, Kant considera que nem todos os súditos estão aptos para exercer a cidadania, a qual exigia o cumprimento de dois critérios: (1) o critério natural exclui as mulheres e crianças; (2) o critério socioeconômico estabelece que o cidadão deve ser *sui iuris*, ou ser seu próprio senhor, o que ocorre em duas condições que Kant considera sinônimas, ainda que não sejam, o

---

<sup>30</sup> TP, AA 08: 294.

<sup>31</sup> TP, AA 08: 294-5.

<sup>32</sup> TP, AA 08: 296.

indivíduo deve ter (a) propriedades, incluindo qualquer habilidade, ocupação, arte ou ciência ou (b) não estar a serviço de nenhuma outra pessoa do povo, mas apenas a serviço da própria república<sup>33</sup>.

Contudo, em *A paz perpétua*, sob o efeito da Constituição Francesa de 1793, Kant modificará significativamente a interpretação destes três princípios. Em primeiro lugar, ele apresentou uma definição de liberdade inteiramente compatível com a ideia de constituição republicana: “a liberdade jurídica consiste em não obedecer a nenhuma lei exterior exceto àquela a qual puder dar o meu consentimento”<sup>34</sup>. Esta definição estabelece uma identificação entre o súdito e o cidadão, ou seja, ela indica que aquele que obedece a lei, também deve ser o seu autor<sup>35</sup>.

*A paz perpétua* não faz uma referência específica às mulheres e crianças, contudo, este silêncio é uma prova de que não há extensão do direito de cidadania às mulheres, pois, dadas as condições políticas e sociais do final do século XVIII, isto exigiria uma justificativa detalhada. Portanto, pode-se concluir que a identidade entre súdito e cidadão consiste em estender a cidadania a todos os varões adultos: o sufrágio universal masculino.

Além disso, em *A paz perpétua* não aparece mais o princípio da independência, que Kant associou à cidadania em *Teoria e prática* e em *A doutrina do direito*, como uma condição para

---

<sup>33</sup> TP, AA 08: 295.

<sup>34</sup> ZeF, AA 08: 350, nota; MSRL, AA 06: 314.

<sup>35</sup> Evidentemente que esta identidade entre súditos e cidadãos não é plena. Pois todos estão obrigados a obedecer a lei, incluindo, mulheres, crianças e estrangeiros, mas não tem o direito à cidadania.

o cidadão votar, mas, o princípio da dependência legal dos súditos à legislação<sup>36</sup>; e a cidadania é associada significativamente ao princípio da igualdade exterior, “que consiste em uma relação entre os cidadãos segundo a qual ninguém pode submeter o outro a uma obrigação jurídica sem submeter a si próprio também à lei e poder ser obrigado do mesmo modo”<sup>37</sup>.

Por fim, Kant afirma explicitamente que, em uma constituição em que o súdito não é cidadão, a guerra é a coisa mais fácil de acontecer, porque o chefe do estado não perde nada de seus banquetes e caçadas com as agruras dos súditos, mas, na constituição republicana, a única em que o súdito é cidadão, os cidadãos devem dar o seu consentimento para a guerra, por isso, é pouco provável que eles decidam favoravelmente a um “jogo tão maligno”, porque eles teriam que suportar os seus males e ainda pagar por eles, portanto, somente a constituição republicana é pacifista<sup>38</sup>.

Embora, em *A doutrina do direito*, Kant mantenha a ideia de liberdade de *A paz perpétua*, como a faculdade de obedecer apenas à lei a qual se pode dar o consentimento, ele volta às definições de igualdade e independência semelhantes àquelas de *Teoria e práxis*, contudo, modifica a ideia de independência ao usar, agora, a terminologia da própria Constituição de 1791.

Kant considera que o poder legislativo deve ser exercido pela “vontade unificada do povo” (*vereinigten Willen des Volkes*), pois, qualquer um que legisle em nome de outro pode ser injusto

---

<sup>36</sup> ZeF, AA 08: 349-350.

<sup>37</sup> ZeF, AA 08: 350.

<sup>38</sup> ZeF, AA 08: 351.

contra ele, portanto, somente o povo unido jamais pode ser injusto com ninguém, por isso, “os membros desta sociedade...unidos para legislar são chamados de cidadãos”<sup>39</sup>.

Mas os cidadãos podem ser divididos em dois grupos: os cidadãos ativos e os cidadãos passivos<sup>40</sup>. Kant afirma que o cidadão ativo deve possuir a “personalidade civil (*bürgerliche Persönlichkeit*)” que “consiste em não ser representado por ninguém nos assuntos legais”, enquanto o passivo, à medida que é obrigado a se submeter às ordens de outros, carece da “personalidade civil” e, por isso, não pode exercer diretamente a função legislativa<sup>41</sup>. Portanto, o conceito de personalidade civil confirma explicitamente que os cidadãos ativos não podem ser politicamente representados, mas têm que exercer diretamente o poder legislativo.

Por isso, na constituição republicana, o exercício da cidadania pelos cidadãos ativos consiste no ato de votar, pois, “somente a capacidade de votar qualifica o cidadão”<sup>42</sup>, bem como que os cidadãos passivos não dispõem da capacidade de votar, uma vez que “nesta constituição, nem todos estão qualificados com igual direito de votar, quer dizer, para serem cidadãos”<sup>43</sup>. Mas os cidadãos ativos votam diretamente as leis e não se limitam a votar em representantes eleitos que elaboraram as leis:

---

<sup>39</sup> MSRL, AA 06: 314.

<sup>40</sup> Na Constituição de 1791, somente aparece o termo cidadão ativo, enquanto o termo cidadão passivo é empregado exclusivamente por Kant, embora ele mesmo reconheça que esta expressão parece estar em contradição com o próprio conceito de cidadão (MSRL, AA 06: 314).

<sup>41</sup> MSRL, AA 06: 314.

<sup>42</sup> MSRL, AA 06: 314.

<sup>43</sup> MSRL, AA 06: 315.

Porque, pelo fato de poderem exigir ser tratados como partes passivas do estado por todos os demais de acordo com as leis da liberdade natural e da igualdade, não segue o direito de serem tratados como membros ativos do próprio estado, de organizá-lo ou de participar na introdução de certas leis: mas apenas que quaisquer que sejam as leis positivas que eles votem, elas não devem contradizer as leis naturais da liberdade e da igualdade de todos os demais do povo, ou seja, de poder trabalhar seu caminho deste estado passivo para o ativo<sup>44</sup>.

Posteriormente, a “Segunda Parte” do *Conflito das faculdades*, intitulada “Retomada da pergunta sobre se o gênero humano caminha em progresso constante para melhor”, publicada em 1798, embora não faça referências aos três princípios da constituição republicana, a admiração de Kant pela Revolução Francesa leva-o a retornar a concepção de que os cidadãos devem votar as leis com base no sufrágio universal masculino, como em *A paz perpétua*, pois ele afirma que a ideia da constituição republicana é única que concorda com o direito natural dos homens, porque “aqueles que obedecem a lei devem estar simultaneamente unidos na legislação”<sup>45</sup>.

Por fim, apesar das várias modificações assinaladas ao longo dos anos de 1790, existe um traço comum em todas as versões dos três princípios, eles se referem explicitamente ao estado civil, seja quanto a sua função, formulação ou definição.

---

<sup>44</sup> MSRL, AA 06: 315.

<sup>45</sup> SF, AA 07: 90-1.

A primeira versão da liberdade em *Teoria e prática* exige que as leis sejam votadas mediante a vontade unificada do povo, pois somente desta maneira é possível que a felicidade, fruto da vontade particular, seja excluída da legislação e, conseqüentemente, deixada pelo soberano para o arbítrio dos indivíduos, mas, apenas no estado instituído há uma vontade soberana do povo; enquanto nas versões definitivas de *A paz perpétua* e *A doutrina do direito*, somente faz sentido obedecer às leis de seu próprio consentimento caso se tratem de leis civis, avaliadas no âmbito do estado civil, pois não faz sentido somente obedecer às leis naturais a que se pode dar consentimento.

Também a igualdade civil de ação e reação depende da existência de um sistema de justiça que permita a reciprocidade da coação entre os súditos (*Teoria e prática* e *A doutrina do direito*) ou entre os cidadãos (*A paz perpétua*), além disso, faz referência explícita à necessidade de exclusão do chefe do estado, enquanto seu fundador ou conservador.

Finalmente, a independência é uma faculdade atribuída aos cidadãos que lhes permite votar as leis de acordo com a vontade unificada do povo, que somente pode ocorrer quando existir um povo unido no estado civil e a dependência, expressa em *A paz perpétua*, é definida explicitamente como a submissão do súdito com relação à legislação comum. Na verdade, ele afirma que o princípio da dependência jurídica não necessita de explicação justamente por estar implícito no conceito de constituição política<sup>46</sup>.

---

<sup>46</sup> ZeF, AA 08: 350, nota.

No entanto, apesar de Kant descrever estes princípios referindo-os apenas ao estado civil, ele afirma em *A paz perpétua* que eles são “direitos inatos, necessários e inalienáveis, que pertencem à humanidade”<sup>47</sup>. Anteriormente, em *Teoria e prática*, Kant fez uma afirmação semelhante, ainda que bem mais modesta: “Esses princípios não são leis estabelecidas pelo Estado, mas são aquelas pelas quais é possível o estabelecimento de um Estado, de acordo com os princípios puramente racionais dos direitos humanos externos em geral”<sup>48</sup>. O problema é que como podem os três princípios ser direitos inatos se a sua exposição mostra que eles se referem exclusivamente ao estado civil, uma vez que direitos inatos deveriam ter validade, inclusive, na ausência de qualquer forma de estado, ou seja, tanto no estado de natureza quanto no estado civil.

Para solucionar este dilema, Kant propõe que o que confirma a validade destes princípios como direitos inatos é a comparação entre as relações jurídicas dos seres humanos, como se fossem “cidadãos de um mundo suprasensível”, com “entidades superiores”. Trata-se de uma explicação engenhosa que permite mostrar que estes princípios são simultaneamente direitos inatos, mas devem se referir ao estado. Neste sentido, argumenta que a sua concepção de liberdade como consentimento às leis é um direito natural, pois não tenho obrigações de obedecer às leis divinas, as quais conheço por meio da razão, a não ser que lhes dê o meu consentimento. No que tange à igualdade, é mais comedido, pois isto exigiria propor uma

---

<sup>47</sup> ZeF, AA 08: 350, nota.

<sup>48</sup> TP, AA 08: 290.

igualdade entre estes cidadãos do mundo supracensível e Deus, “porque Deus é o único ser com o qual cessa o conceito do dever”, então, sugere uma entidade superior alternativa, um “grande Aeon”, e não há razão para que, cumprindo com o meu dever em meu posto, assim como o Aeon no seu, eu tenha o dever de obedecer e ele tenha o direito de mandar. Ele não explica esta relação no que concerne ao princípio da dependência<sup>49</sup>.

Contudo, essa explicação não resolve o problema de como um direito pode ser inato e, ao mesmo tempo, ser descrito referindo-se unicamente ao estado civil porque um direito inato teria que valer, não para um cidadão do mundo supracensível, mas para um indivíduo no estado de natureza. Mas no estado de natureza somente existem leis naturais e não faz sentido exigir o consentimento para obedecer a leis naturais, assim como não se pode esperar a coação de um inexistente sistema de justiça para garantir a reciprocidade de ação e reação e muito menos que se cumpram as condições estabelecidas pela vontade unificada do povo capazes de definir a cidadania que deveria votar em leis naturais. Portanto, se os três princípios fossem direitos inatos, eles teriam que ser relacionados com a natureza humana em geral e não apenas com o cidadão no estado civil.

Na verdade, o próprio Kant percebeu que a solução de *A paz perpétua* não resolveu o dilema e, por isso, introduziu uma nova resposta em *A doutrina do direito*. Nesta obra, ele distinguiu claramente estes princípios quando se referem à natureza humana e, conseqüentemente, são inatos, de quando se referem ao estado civil.

---

<sup>49</sup> ZeF, AA 08: 350, nota.

Em *A doutrina do direito*, Kant afirma que existe somente um direito inato que o homem possui unicamente em virtude de sua humanidade, a liberdade externa inata, definida como a independência em relação ao arbítrio construtivo dos demais, da qual podem ser deduzidos analiticamente a igualdade inata, ou seja, a independência, que consiste em não poder ser obrigado por outros a não ser que se possa também obrigá-los reciprocamente, por conseguinte, a qualidade que o homem tem de ser o seu próprio senhor (*sui iuris*), a integridade, pois não se pode considerar que o homem cometeu uma injustiça antes de que isto seja determinado por um ato jurídico, e a imprejudicabilidade, enquanto a faculdade de fazer aos outros o que não lhes prejudica<sup>50</sup>.

Contudo, para ingressar no estado civil, é necessário renunciar à liberdade externa inata por meio do contrato originário, mas, como a vontade unificada do povo é a única que não pode cometer injustiças contra ninguém, então, a liberdade é recuperada integralmente, mas agora este único direito inato à liberdade inata é submetido à vontade soberana do povo, que é a própria vontade legisladora de cada um<sup>51</sup>. Portanto, embora cada indivíduo seja autorizado a usufruir, no estado civil, da liberdade inata e suas derivações analíticas, como a igualdade, a integridade e a imprejudicabilidade inatas, pela vontade unificada do povo, ela se distingue da liberdade legal e da igualdade e independência civis, que são definidas como atributos dos cidadãos na

---

<sup>50</sup> MSRL, AA 06: 237-8.

<sup>51</sup> MSRL, AA 06: 315-6.

constituição republicana<sup>52</sup> e são expressos referindo-se ao estado civil, como foi mostrado anteriormente.

### 3. Divisão de poderes na constituição republicana

Segundo a versão oficial de *A paz perpétua*, a constituição republicana possui apenas os três princípios relativos à cidadania, a liberdade, a dependência e a igualdade, por isso, ele não assinala nenhum princípio correspondente à estrutura política do estado republicano. Porém, depois de apresentar estes princípios da constituição republicana, Kant considerou necessário evitar a confusão que, segundo ele, costuma acontecer com a constituição democrática, por isso, ainda que sub-repticiamente, ele introduziu um princípio que se refere à organização política do estado: a representação ou a separação do poder executivo (governo) com relação ao poder legislativo (soberano)<sup>53</sup>.

Na verdade, não é surpreendente que Kant considere que a constituição republicana possa ser confundida com a democracia, porque: (a) a definição de liberdade implica que os súditos somente devem obedecer a lei a qual, como cidadãos, possam dar o seu consentimento; (b) este consentimento certamente é *a priori*, porque os cidadãos devem avaliar as leis segundo a razão prática, mas também é factual, pois os cidadãos

---

<sup>52</sup> MSRL, AA 06: 314.

<sup>53</sup> Apenas em *A doutrina do direito*, Kant percebeu que precisava apresentar a constituição republicana mediante os princípios concernentes à estrutura política do estado e, por isso, os três princípios da liberdade, igualdade e independência, perderam o *status* principal que possuíam em *A paz perpétua* e acabaram reduzidos à condição de “atributos dos cidadãos”.

fazem as leis<sup>54</sup>, na medida em que votam nas leis positivas<sup>55</sup> pois a sua personalidade jurídica não lhes permite ser representados em atos jurídicos<sup>56</sup>; (c) por fim, toda lei deve expressar a vontade unificada do povo porque “uma lei pública... é um ato da vontade pública do qual provém todo o direito... e essa vontade somente pode ser a vontade do povo inteiro”<sup>57</sup>, uma vez que “...a vontade geral do povo (*allgemeine Volkswille*) em um contrato originário (que é o princípio de todos os direitos)”<sup>58</sup> exige que “somente a vontade popular universalmente unificada pode ser legisladora”<sup>59</sup>. Portanto, na constituição republicana como na democrática, os cidadãos também aprovam diretamente as leis<sup>60</sup>.

Por isso, para distinguir estas constituições, deve-se esclarecer inicialmente (1) a concepção de democracia e; (2) o significado da divisão de poderes.

(1) Manin mostrou que a democracia ateniense empregava tanto o sorteio quanto a eleição como forma de escolha dos representantes, mas a vitória da democracia representativa sobre a democracia direta, que ocorreu ao longo dos séculos XVII e XVIII à medida que o sorteio foi substituído pela eleição como o modo de escolha dos representantes justamente porque a teoria

---

<sup>54</sup> TP, AA 08: 294.

<sup>55</sup> MSRL, AA 06: 315. Em *Teoria e práxis*, Kant afirma que os cidadãos fazem as leis (*diese Gesetze zu geben*), mas, em *A doutrina do direito*, ele diz que eles simplesmente votam as leis positivas (*welcherlei Art die positiven Gesetze, wozu sie stimmen*), e não há elementos textuais suficientes para diferenciar estas duas afirmações.

<sup>56</sup> MSRL, AA 06: 314.

<sup>57</sup> TP, AA 08: 294.

<sup>58</sup> ZeF, AA 08: 350, nota.

<sup>59</sup> MSRL, AA 06: 314.

<sup>60</sup> Com exceção do caso já aludido anteriormente de um “povo grande”.

contratualista passou a considerar que apenas o consentimento dos cidadãos poderia ser aceito como fundamento para a legitimidade da associação política: “esta crença de que o consentimento constitui a única fonte de autoridade legítima e a base da obrigação política foi compartilhada por todos os teóricos do direito natural, desde Grocio a Rousseau, incluindo Hobbes, Pufendorf y Locke”<sup>61</sup>. Por isso, a democracia direta dos atenienses acabou sendo considerada anacrônica e constituiu um caso único na história humana, enquanto a democracia representativa tornou-se dominante no estado democrático de direito contemporâneo, a partir das Revoluções Americana e Francesa.

Ademais, a interpretação de Kant sobre a democracia é profundamente influenciada por Rousseau, como se pode observar inicialmente pelo uso reiterado da expressão rousseauiana “vontade geral” (*allgemeinen Willens*) ao longo de toda *A paz perpétua*, mas especialmente nesta breve passagem sobre a democracia, quando a emprega duas vezes, em contraposição a *Teoria e prática* e *A doutrina do direito*, onde apenas ocasionalmente usa “vontade geral” e prefere a expressão “vontade unificada do povo” (*vereinigten Willen des Volkes*).

Contudo, a principal razão pela qual se pode afirmar que Kant adotou a concepção rousseauiana de democracia, associando-a com a forma de democracia adotada em Atenas nos séculos V e IV AC, consiste em que Kant retomou, em *A paz perpétua*, exatamente a mesma crítica à democracia ateniense que Rousseau faz em *Do contrato social*, ou seja, que na democracia

---

<sup>61</sup> MANIN, 1997, p. 84. Kant também reconheceu que o consentimento é o fundamento da legitimidade do poder.

existe uma confusão entre o poder legislativo e o poder executivo<sup>62</sup>.

Rousseau considerou que o povo unido constitui o soberano, o qual exerce o poder legislativo à medida em que os cidadãos se reúnem em assembleias populares para aprovar as leis fundadas na vontade geral. No entanto, como se observou anteriormente, a vontade é geral em dois sentidos: subjetivamente a vontade é geral porque todos os cidadãos devem participar diretamente da sua formação e, objetivamente, porque somente se pode formar uma vontade geral sobre o que é geral, neste sentido, não pode aprovar uma lei sobre o que é particular, por isso, a lei aprovada pela vontade geral do soberano ou poder legislativo é um ato geral.

Conseqüentemente, deve-se instituir um outro poder, o príncipe, que se dedica ao governo e, pelo exercício do poder executivo, subsumi os casos particulares às leis, por isso, realiza exclusivamente atos particulares<sup>63</sup>. Este governo pode assumir três formas puras, a democracia, a aristocracia e a monarquia. Mas Rousseau critica a democracia porque nela todos os cidadãos, que já exercem o poder legislativo, enquanto soberano, acumulam também o poder executivo, então, torna-se muito difícil evitar que a vontade particular do governo contamine a vontade geral do soberano<sup>64</sup>. Da mesma forma que desqualifica a monarquia porque a vontade de um é proporcionalmente mais ativa do que a vontade geral dos magistrados que compõem o príncipe e mais ativa ainda do que a vontade geral do soberano, o que pode levar

---

<sup>62</sup> ROUSSEAU, CS, III, IV: 265.

<sup>63</sup> ROUSSEAU, CS, III, XVI: 304.

<sup>64</sup> ROUSSEAU, CS, III, IV: 265.

a que a vontade particular do monarca também prepondere sobre a vontade geral do soberano<sup>65</sup>. Por isso, ele prefere um governo aristocrático, no qual os magistrados constituam uma elite de homens virtuosos escolhidos por eleição e disponham da iniciativa legislativa para apresentar os projetos de lei, que devem ser aprovados pelos cidadãos (o soberano) nas assembleias populares<sup>66</sup>.

Neste sentido, Kant não poderia estar se referindo à democracia representativa do estado democrático de direito contemporâneo cuja divisão de poderes constitui um dos seus principais fundamentos, mas somente à democracia direta de Atenas, segundo a interpretação de Rousseau, pois afirmou que, na democracia, não há separação entre o poder legislativo e o executivo<sup>67</sup>. De fato, na democracia ateniense, embora os cidadãos escolhessem os magistrados para ocupar cargos no executivo por eleição e juízes por sorteio, uma vez reunidos nas assembleias populares, acabavam exercendo indiscriminadamente todos os três poderes, pois legislavam, governavam e julgavam. Além do mais, ainda que não haja uma referência direta à Atenas, Kant menciona todas as “repúblicas antigas”, as quais, por não conhecerem a separação de poderes, eram verdadeiramente despotismos, no entanto, Atenas foi a única república antiga que também era uma democracia<sup>68</sup>.

(2) Consequentemente, como Kant diferencia a constituição republicana e a democrática por meio da divisão de

---

<sup>65</sup> ROUSSEAU, CS, III, VI: 271.

<sup>66</sup> ROUSSEAU, CS, III, V: 268.

<sup>67</sup> ZeF, AA 08: 352.

<sup>68</sup> ZeF, AA 08: 353.

poderes, torna-se necessário mostrar como ele entende a ideia de divisão de poderes. Na verdade, Kant utiliza dois argumentos para fundamentar a divisão de poderes, um argumento político, em que a divisão de poderes permite acomodar as classes políticas na organização do estado e outro argumento conceitual baseado na ideia de que a vontade geral somente pode aprovar leis que sejam gerais, por isso, o poder legislativo deve ser exercido pelo soberano, mas é necessário separá-lo do poder executivo que se encarregará dos casos particulares.

Deve-se observar inicialmente que Kant, assim como Rousseau, descreve a divisão em dois poderes apenas, o legislativo e o executivo<sup>69</sup>, pois considera a justiça como parte do executivo e, somente em *A doutrina do direito*, aceitará a ideia de três poderes, admitindo o judiciário como um poder independente<sup>70</sup>.

A razão para esta adoção tardia da teoria dos três poderes, que foi apresentada originalmente por Aristóteles, mas tornou-se muito popular ao ser recuperada e modificada, por Montesquieu, em 1748, em *O espírito das leis*<sup>71</sup>, se deve tanto a aspectos políticos quanto analíticos de sua concepção de constituição republicana.

A teoria dos três poderes de Montesquieu está baseada em uma teoria da Modernidade segundo a qual os modernos são diferentes dos antigos, porque, enquanto estes eram dotados de grandes virtudes cívicas necessárias para cumprir as exigentes funções da cidadania nas repúblicas da Antiguidade, os modernos estão mais preocupados com a sua vida privada e, ao se retirarem

---

<sup>69</sup> ZeF, AA 08: 352.

<sup>70</sup> MSRL, AA 06: 316.

<sup>71</sup> MONTESQUIEU, XI, VI: 112.

da vida pública, deixam o estado mais vulnerável ao absolutismo. Para evitar o poder absoluto, torna-se necessário que o poder seja dividido em três partes, na qual cada uma seja independente, mas simultaneamente controle as demais de modo que as instituições funcionem mais ou menos automaticamente com o mínimo de interferência da personalidade individual. Estas ideias levaram Montesquieu a considerar a monarquia constitucional inglesa<sup>72</sup> como o paradigma político para o estado moderno<sup>73</sup>.

No entanto, as concepções políticas republicanas sobre a divisão de poderes se desenvolveram de uma maneira diferente. Aristóteles concebeu que existem três classes políticas permanentes, a realeza, a nobreza e o povo, as quais dão origem a formas puras de governo, a monarquia, a aristocracia e a democracia, que se corrompiam nas formas impuras, a tirania, a oligarquia e a demagogia<sup>74</sup>. Além disso, existiam as formas mistas como a república que mesclava a oligarquia com a democracia.

Posteriormente, Maquiavel mostrou que as formas puras rapidamente se degeneravam nas impuras até que o estado acabasse sendo destruído internamente e conquistado por outro estado. Por isso, pensou que a somente a república, como forma de governo misto, poderia interromper por algum tempo esta série de revoluções à medida em que incorporava instituições das várias formas de governo e permitia que cada classe política ocupasse uma parte do poder<sup>75</sup>. Neste sentido, ele louvou a

---

<sup>72</sup> A monarquia constitucional inglesa é a que Kant rejeita mais veementemente.

<sup>73</sup> MONTESQUIEU, XI, VI: 116.

<sup>74</sup> *Política*, 1297b-1298<sup>a</sup>.

<sup>75</sup> MACHIAVELLI, 13.

sabedoria da República Romana, pois os patrícios, que destituíram os reis, souberam preservar as instituições da monarquia, mas através do conflito entre patrícios e plebeus, incorporaram instituições aristocráticas e democráticas<sup>76</sup>.

Por fim, Rousseau completou a teoria política republicana na medida em que concebeu uma forma de acomodar as classes políticas dentro do estado por meio da divisão de poderes. Por isso, o povo, como soberano, deveria exercer o poder legislativo, mas, o governo ou poder executivo poderia ser exercido pelo povo, democracia, pela nobreza, aristocracia, ou pelo rei, monarquia. Mas ele preferiu o governo aristocrático em que os cargos de magistrados fossem ocupados pelos cidadãos mais virtuosos escolhidos através da eleição<sup>77</sup>.

Kant, por um lado, adotou a concepção de divisão de poderes de Rousseau como uma forma de acomodação das classes políticas, mas, por outro, se afastou do ponto de vista do genebrino sintetizando-o com o de Hobbes. Pois, com base no princípio de igualdade, ele rejeitou a existência de uma nobreza<sup>78</sup>, uma vez isto levaria a ter pessoas no povo que poderiam coagir sem serem também coagidas e considerou que, unicamente o chefe do estado, enquanto fundador ou conservador da república, poderia coagir sem ser coagido. Logo, somente poderiam existir duas classes políticas, todo o povo e o chefe de estado. Mas, isto implicava a necessidade de apenas dois poderes, o poder

---

<sup>76</sup> MACHIAVELLI, 14.

<sup>77</sup> ROUSSEAU, CS, III, V: 268.

<sup>78</sup> Em *Teoria e prática*, recusa toda e qualquer forma de nobreza (TP, AA 08: 293), mas em *A paz perpétua* ele rejeita a nobreza hereditária (ZeF, AA 08: 350, nota).

legislativo, que seria exercido pelos cidadãos os quais formariam uma vontade unificada do povo e votariam diretamente nas leis e um poder executivo que seria exercido pelo chefe do estado. Consequentemente, a constituição republicana é o governo misto da democracia com a monarquia<sup>79</sup>.

Contudo, esta estrutura política da constituição republicana como uma forma de governo misto em que o povo exerce o poder legislativo e o chefe do estado ocupa o poder executivo, aparece apenas de modo implícito em *A paz perpétua*. Uma vez mais, somente em *A doutrina do direito*, Kant expõe explicitamente a estrutura política da constituição republicana, pois descreve que o poder legislativo, como poder soberano, deve ser exercido pela vontade unificada do povo, a qual é formada pelo voto direto dos cidadãos<sup>80</sup>, enquanto o poder executivo deveria ser exercido por um regente do estado (*der Regent des Staats*), que ele menciona em latim como “*rex, princeps*”, cujos atos seriam decretos e poderiam ser reformados pelo soberano, assim como o próprio governante poderia ser destituído pelo soberano<sup>81</sup>. Nesta obra, pela primeira vez, introduz um poder judiciário independente, que também é democrático, uma vez que os juízes coordenam o processo judicial, mas, na medida em que qualquer um que julgue o outro pode ser injusto, somente o povo unido, ao julgar, não pode ser injusto com ninguém, então, as sentenças deveriam resultar da vontade unificada do povo através dos seus representantes, o júri popular<sup>82</sup>.

---

<sup>79</sup> TP, AA 08: 290.

<sup>80</sup> MSRL, AA 06: 313-4.

<sup>81</sup> MSRL, AA 06: 316.

<sup>82</sup> MSRL, AA 06: 316.

A partir dos esclarecimentos sobre o conceito de democracia e de divisão de poderes, pode-se, por fim, mostrar quais são as “formas empíricas (estatutárias)”<sup>83</sup> de constituição e como elas podem dar origem à constituição republicana<sup>84</sup>.

As formas empíricas (estatutárias) do estado podem ser diferenciadas segundo a forma do governo (*Form der Beherrschung* ou *forma imperii*)<sup>85</sup>, com base nas pessoas que dispõe do poder supremo dentro do estado, a qual pode ser dividida em autocracia, aristocracia e democracia ou, respectivamente, o governo do príncipe, da nobreza e do povo; e a forma de governo (*Form der Regierung* ou *forma regiminis*), que indica o modo como estas pessoas empregam o poder no estado, o que pode dar origem a uma constituição (como ato da vontade geral que transforma a massa rude em um povo) republicana ou despótica. O republicanismo consiste na separação entre o poder legislativo e o poder executivo, enquanto o despotismo ocorre quando não há a separação de poderes e, por isso, a pessoa física ou moral que exerce o poder executivo, seja o autocrata, a aristocracia ou o povo, executa arbitrariamente as leis que ele próprio aprovou na

---

<sup>83</sup> MSRL, AA 06: 340.

<sup>84</sup> Nos §51 e §52 de *A doutrina do direito*, Kant retoma essa discussão sobre o trânsito das constituições empíricas ou estatutárias para a constituição republicana.

<sup>85</sup> Na maioria das traduções “*Form der Beherrschung*” é traduzido por “forma da soberania”, mas, além da mera terminologia, pois a palavra alemã “*Beherrschung*” ser traduzida por governo e não por soberania, está claro que toda a discussão nesta passagem se refere ao governo ou poder executivo e jamais ao soberano ou poder legislativo.

condição de poder legislativo, e, por isso, o regente trata a vontade pública como sendo a sua vontade particular<sup>86</sup>.

Kant afirma que, enquanto as outras formas empíricas ou estatutárias de estado, a autocracia, a aristocracia e as formas corrompidas ou mistas<sup>87</sup>, tem a possibilidade tanto de ter um governo despótico ou republicano, a democracia é necessariamente um despotismo<sup>88</sup>.

E para mostrar que a democracia é necessariamente um despotismo ele aduz dois argumentos:

(1) o primeiro diz que a democracia apresenta uma forma de governo (poder executivo) em que, se houver uma discordância com relação à decisão a ser tomada, então, a minoria é obrigada a se submeter à vontade da maioria. Isto geraria uma contradição com a vontade geral e com a liberdade, porque tanto a vontade geral quanto a liberdade exigem a obediência à lei por meio do consentimento, mas, no caso da decisão por maioria, a minoria derrotada seria obrigada a obedecer às deliberações para as quais não deu o seu consentimento ou até mesmo se recusou a aceitar. Por isso, a democracia “institui um poder executivo onde todos decidem sobre e, em alguns casos, contra aquele (que não dá o seu consentimento), portanto, todos, sem que sejam todos, decidem; o que é uma contradição da vontade geral consigo mesma e com a liberdade”<sup>89</sup>.

---

<sup>86</sup> ZeF, AA 08: 352.

<sup>87</sup> Em *A doutrina do direito*, Kant afirma reconheceu as formas impuras e mistas de governo, mas não considerou apenas porque isto o levaria a se desviar do assunto principal (MSRL, AA 06: 339, nota).

<sup>88</sup> ZeF, AA 08: 352.

<sup>89</sup> ZeF, AA 08: 351.

Este argumento demanda, no entanto, duas observações: em primeiro lugar, Kant afirma que uma decisão tomada pelo poder executivo no qual a minoria é obrigada a se submeter à vontade da maioria pode gerar uma contradição com a vontade geral e com a liberdade<sup>90</sup>. Contudo, uma vez que não se pode formar uma vontade geral sobre o que é particular, como ele demonstrou na passagem sobre o princípio de liberdade exposto em *Teoria e prática*, e, por isso, o estado não pode decidir a maneira em que o súdito pode ser feliz já que cada um coloca a felicidade onde quiser, então, a vontade geral somente pode aprovar leis que são atos gerais, através do poder legislativo. Mas os atos do poder executivo são atos particulares, pois, “o agente do estado, que nomeia os magistrados, que prescrevem as regras para o povo segundo as quais cada um, nos termos da lei, (*subsumindo um caso à lei*)<sup>91</sup> pode adquirir algo ou conservar o que é seu”<sup>92</sup> e, por isso, “as ordens ao povo, aos magistrados e seus superiores (ministros), que são responsáveis pela administração do estado (*gubernatio*), são ordenanças, *decretos (não leis)*; pois eles são baseados na *decisão de um caso particular* e são modificáveis”<sup>93</sup>. Portanto, na medida em que as decisões do executivo são atos particulares e não se pode formar uma vontade geral sobre o que é particular, então, deve-se concluir que, ao contrário do legislativo, não se pode formar uma vontade geral no âmbito do poder executivo.

Mas, se os atos do poder executivo são casos particulares subsumidos à lei, então, eles não podem gerar uma contradição

---

<sup>90</sup> ZeF, AA 08: 352.

<sup>91</sup> Grifo nosso.

<sup>92</sup> MSRL, AA 06: 316.

<sup>93</sup> MSRL, AA 06: 316. Grifo nosso.

com a vontade geral e com a liberdade, pelo simples fato de que não se pode formar uma vontade geral sobre os casos particulares e, portanto, eles também não exigem ser obedecidos pelo consentimento. Logo, não há nenhum problema, que a maioria imponha a sua vontade sobre a minoria nas decisões do poder executivo, do contrário, o próprio governo seria impossível, já que os seus atos são particulares e inevitavelmente sempre afetam uma parte do povo em detrimento da outra.

A segunda observação a este argumento, mostra que Kant não poderia criticar a democracia direta pelo fato de que o governo pode impor a vontade da maioria sobre a minoria porque, tanto Rousseau quanto ele próprio, aceitaram o princípio da maioria na formação da vontade geral para a aprovação das leis pelo soberano. Portanto, se a própria lei já reflete a vontade da maioria contra a minoria, como o poder executivo simplesmente executa a lei aprovada pela maioria, então, a mera subsunção dos casos particulares à lei, já implica que a minoria teve que se submeter a uma decisão para a qual não deu o seu consentimento.

Rousseau considerou que, com exceção do pacto social, todos têm que se submeter a leis aprovadas pelo voto da maioria o que gera a dúvida de como é possível que as minorias derrotadas possam preservar a sua liberdade se tem que obedecer a leis as quais não deram o seu consentimento. Contudo, ele explicou que esta dúvida provém de uma interpretação errada acerca da vontade geral, pois os cidadãos consentem com todas as leis, mesmo com aquelas que são aprovadas contra a sua vontade ou, inclusive, com as quais são condenados por algum delito. Pois, o cidadão somente é livre quando obedece à vontade geral. Quando se propõe uma lei nas assembleias não se pergunta se os cidadãos

aceitam ou rejeitam a lei, mas se ela expressa a vontade geral. Por isso, quando cada cidadão emite o seu voto, das somas das pequenas diferenças resulta a vontade geral. Portanto, a opinião da minoria significa simplesmente que ela errou e não conseguiu expressar a vontade geral, mas a sua vontade particular, por isso, se a sua opinião prevalecesse nas votações, então, todos, inclusive a própria minoria, teriam que obedecer à leis contrárias a sua liberdade<sup>94</sup>.

Neste mesmo sentido, Kant afirmou que, como não é possível esperar a unanimidade do povo inteiro, mas apenas a maioria dos votos, resulta que o princípio da maioria, aceito mediante um contrato e por acordo geral, tem que ser o fundamento para o estabelecimento de uma constituição civil<sup>95</sup>.

(2) O segundo argumento, que mostra que a democracia é necessariamente um despotismo por causa da ausência de representação, ou seja, da separação do poder executivo com relação ao poder legislativo, parece uma repetição do argumento de Rousseau, pois, enquanto o genebrino afirma que:

O poder legislativo uma vez bem estabelecido, trata-se de constituir o poder executivo da mesma forma; porque o último, que opera apenas por atos particulares, não sendo da essência do outro, dele é naturalmente separado. Se fosse possível que o soberano, considerado como tal, tivesse o poder executivo, lei e fato ficariam tão confusos que não saberíamos mais o que é lei e o que não é, e o corpo

---

<sup>94</sup> ROUSSEAU, CS, IV, II: 315.

<sup>95</sup> TP, AA 08: 296.

político, assim desnaturado, logo seria uma presa da violência contra a qual foi instituído<sup>96</sup>.

Kant, interpretando a relação entre os poderes como um silogismo, reitera que o soberano e o governo precisam ser separados, pois, na política, a lei é a premissa maior, que é universal e aprovada pelo legislativo, enquanto a premissa menor é a subsunção da lei para um caso particular, realizada pelo executivo:

Toda forma de governo que não seja representativa é, na verdade, uma não-forma, porque o legislador em uma e a mesma pessoa não pode ser simultaneamente o executor de sua vontade (bem como o universal da premissa maior em um silogismo não pode ser, ao mesmo tempo, a subsunção do particular na premissa menor)<sup>97</sup>.

Evidentemente que, em um silogismo, a premissa maior, que é universal, tem que ser separada da premissa menor, que é particular, mas, na ausência da representação, como acontece na sua interpretação da democracia direta, em que o soberano, ao mesmo tempo aprova as leis e as executa, a lei universal da premissa maior torna-se simultaneamente a subsunção do caso particular na premissa menor.

No entanto, a democracia ateniense funcionava de maneira diferente do modo como Kant imaginou. O poder legislativo era exercido diretamente pelos cidadãos nas

---

<sup>96</sup> ROUSSEAU, CS, III: XVI, 303-4.

<sup>97</sup> ZeF, AA 08: 352.

assembleias populares; porém, o poder executivo era formado por cerca de 100 magistrados escolhidos anualmente por eleição e para os quais era permitida somente uma reeleição não consecutiva<sup>98</sup>; além disso, também anualmente, eram escolhidos, por sorteio, 6000 cidadãos para constituir o corpo de juízes e, para cada julgamento particular, realizava-se outro sorteio para escolher 501, 1001 ou 1501 juízes segundo a gravidade da acusação<sup>99</sup>. Logo, os três poderes deveriam ser separados, ao menos em teoria, ainda que, na prática, os cidadãos realmente assumiam tanto funções legislativas quanto executivas e até judiciais nas assembleias populares.

No entanto, resulta curioso porque Kant usa o termo “representação” para se referir à divisão de poderes. Mais uma vez, a explicação deve ser encontrada em Rousseau. Embora, tradicionalmente se considere que não há nem representação, nem divisão de poderes em Rousseau porque a soberania é inalienável e indivisível, a verdade é que a soberania se refere exclusivamente ao poder legislativo, então, não pode haver representação ou divisão no poder legislativo, que é o soberano. Por isso, os cidadãos devem aprovar as leis em assembleias populares. Mas tem que haver um poder executivo separado encarregado de executar as leis, para evitar a confusão entre os atos gerais e os atos particulares. Isto origina dois sentidos de representação: o governo é um órgão representativo, pois os cidadãos escolhem os magistrados para compor o governo, seja por sorteio na democracia ou por eleição na aristocracia; (2) mas

---

<sup>98</sup> MANIN, 1997, p. 11.

<sup>99</sup> MANIN, 1997, p. 18.

principalmente porque o governo representa o soberano na medida em que, como meros funcionários, simplesmente executam as leis aprovadas pelo poder legislativo. Por isso, Rousseau afirma que o povo não pode ser representado no poder legislativo, mas não somente “pode” como “deve” ser representado no poder executivo:

Para explicar, entretanto, como os tribunos as vezes representavam o povo, basta conceber como o governo representa o soberano. Sendo a lei a declaração da vontade geral, fica claro que no poder legislativo não pode o povo ser representado; mas pode e deve sê-lo no poder executivo, que é somente a força aplicada à lei<sup>100</sup>.

Como se observou a propósito do princípio de independência, Kant também recusou a representação no âmbito do soberano ou poder legislativo, pois os cidadãos devem votar diretamente nas leis, mas ele concorda com o genebrino de que o governo ou poder executivo representa o soberano, ainda que não indique a forma de escolha dos membros do poder executivo, por isso, chama a divisão de poderes entre o legislativo e o executivo de princípio de representação<sup>101</sup>.

Por fim, Kant trata da questão da passagem das formas empíricas ou estatutárias do estado para a república, tanto da perspectiva da forma do governo quanto da forma de governo.

As formas do governo diferem entre si quanto ao grau em que o governo é representativo, na medida em que aumenta ou

---

<sup>100</sup> CS III, XV:301-2.

<sup>101</sup> ZeF, AA 08: 352.

diminui a separação do poder executivo com relação ao poder legislativo. Neste sentido, quanto menor o número de pessoas que ocupam o poder no estado, mais representativo é o governo porque maior tem que ser a separação do poder executivo do poder legislativo<sup>102</sup>.

Naturalmente que, em uma democracia, onde o número de membros do governo é máximo, já que todos os cidadãos são magistrados, simplesmente não pode haver representação, porque todos os cidadãos exercem tanto o poder legislativo quanto o poder executivo. Logo, em uma democracia é impossível chegar a uma república a não ser mediante uma revolução violenta, porque na república, como delinea Kant, o povo legisla, pois é o soberano, mas quem governa é o regente, então, seria necessário passar de um governo democrático para um governo monárquico, mas “como todos querem ser o senhor”<sup>103</sup>, seria muito difícil que os cidadãos aceitassem exercer apenas o poder legislativo e abrissem mão do poder que dispõem de governar em favor de um único representante.

Na aristocracia, já existe alguma separação entre o soberano, o povo, e o governo, pois este é constituído por um grupo de nobres que podem, em alguns casos, ser eleitos.

Mas, em uma monarquia, a separação de poderes atinge o nível máximo, pois somente o regente ocupa o poder executivo, o que torna mais fácil a transição da autocracia para a república, pois, a constituição republicana já estabelece uma forma monárquica de governo. Portanto, a passagem da autocracia para

---

<sup>102</sup> ZeF, AA 08: 352.

<sup>103</sup> ZeF, AA 08: 352.

a república exigiria apenas que o déspota esclarecido, o qual legisla como se as leis emanassem do próprio povo, empreende-se reformas constitucionais que permitissem ao povo assumir efetivamente o poder legislativo<sup>104</sup>.

Então, é mais fácil chegar a uma república partindo de uma autocracia, mais difícil em uma aristocracia e impossível, pacificamente e através de simples reformas constitucionais, em uma democracia<sup>105</sup>.

No que se refere às formas de governo, quanto mais representativo for o governo, ou seja, quanto maior for a separação do poder executivo com relação ao poder legislativo, mais se aproxima do “espírito” da constituição republicana, o que torna mais fácil também chegar “à letra” da constituição republicana. Neste sentido, mais uma vez é impossível que uma democracia forme um espírito republicano porque os cidadãos ao mesmo tempo legislam e governam e não estão dispostos a ceder o seu poder, por isso, é necessariamente despótica. Contudo, embora a autocracia e a aristocracia também possam ser despóticas, quando o monarca e a nobreza decidem legislar e governar ao mesmo tempo, nestas formas do governo, pode-se, pelo menos, adotar o espírito republicano em que o chefe do estado permite a separação entre os poderes<sup>106</sup>.

É possível adiar a passagem das formas estatutárias do estado para a constituição republicana até que existam condições favoráveis para isso, mas, é um dever dos governantes, ao menos adotar o espírito do republicanismo e fomentar reformas

---

<sup>104</sup> ZeF, AA 08: 352.

<sup>105</sup> ZeF, AA 08: 352.

<sup>106</sup> ZeF, AA 08: 352.

constitucionais, com o fim de preparar o povo para dar a lei a si próprio<sup>107</sup>.

No entanto, Kant também parece ter mudado o seu ponto de vista sobre a democracia direta. Nos § 51 e § 52 de *A doutrina do direito* nos quais retoma essa discussão de *A paz perpétua* sobre o trânsito das formas empíricas ou estatutárias do estado para a constituição republicana, ele não faz qualquer crítica à democracia, em seu lugar, apresenta agora uma crítica sobre o risco de despotismo que existe na monarquia:

No que diz respeito à execução da lei no estado, o mais simples é, naturalmente, também o melhor; mas, no que diz respeito ao próprio direito, é o mais perigoso para o povo, considerando o despotismo a que tanto convida<sup>108</sup>.

Evidentemente que o poder executivo monárquico constitui a forma mais simples de execução da lei no estado, e isto o torna melhor para administrar o estado do que as outras formas de governo. Mas, enquanto em *A paz perpétua*, a democracia constituía a forma de governo que gerava mais dificuldade para se alcançar à república, porque a ausência de representação a tornava necessariamente um despotismo e lhe impedia desenvolver um espírito republicano, enquanto a autocracia era a que mais favorecia essa transição, em *A doutrina do direito*, Kant considerou, ao contrário, que a monarquia é a forma do governo

---

<sup>107</sup> SF, AA 07: 91.

<sup>108</sup> MSRL, AA 06: 339.

mais propensa a tornar-se um despotismo e, por isso, é a mais perigosa para o povo<sup>109</sup>.

---

<sup>109</sup> MSRL, AA 06: 339.

## Referências

ARISTÓTELES. *Ética Eudemia*. In: *Ética Nicomáquea, Ética Eudemia*. Trad. Bonet, Julio. Madrid: Gredos, 1993.

ARISTÓTELES. *Política*. Trad. García Valdés, Manuela. Madrid: Gredos, 2004.

BERGER, Adolf. *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*. Philadelphia: The American Philosophical Society, 1991.

BOBBIO, Norberto. *Diritto e stato nel pensiero di Emanuele Kant*. Torino: G. Giappichelli, 1969.

CARANTI, Luigi. *Kant's Political Legacy: human Rights, peace, progress*. /s.l./: University of Wales Press, 2017.

CONSTITUTION DE 1791. <https://www.conseil-constitutionnel.fr/les-constitutions-dans-l-histoire/constitution-de-1791>.

CONSTITUTION DE 1793. <https://www.conseil-constitutionnel.fr/les-constitutions-dans-l-histoire/constitution-du-24-juin-1793>

HOBBS, Thomas. *Leviathan*. Prepared for the McMaster University Archive of the History of Economic Thought, by Rod Hay. London: Printed for Andrew Croke, at the Green Dragon in St. Pauls Church-yard, 1651.

KANT, Immanuel. *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*. <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa06/Inhalt6.html>. p. 203-374

KANT, Immanuel. *Der Streit der Fakultäten*. <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa07/091.html> 1-116.

KANT, Immanuel. *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa08/Inhalt8.html>. p. 15-32

KANT, Immanuel. *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*. <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa08/> p. 273-314

KANT, Immanuel. *Zum ewigen Frieden*. <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa08/> p. 341-386

LABORDE, Cécile & MAYNOR, John (eds.). *Republicanism and Political Theory*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008.

LOSURDO, D. *Autocensura e compromesso nel pensiero politico di Kant*. Napoli: Bibliopolis, 1983.

MANIN, Bernard. *The Principles of Representative Government*. New York, NY: Cambridge University Press, 1997.

MACHIAVELLI, Niccolò. *Discorsi sopra la prima Decadi Tito Liviodi*. Firenze: Sansoni, 1971.

MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, Éditions Gallimard, 1995. Accessible en ligne sur [http://archives.ecole-alsacienne.org/CDI/pdf/1400/14055\\_MONT.pdf](http://archives.ecole-alsacienne.org/CDI/pdf/1400/14055_MONT.pdf), consulté le 10 mai 2020).

PETTIT, Philip. *Republicanism: a Theory of Freedom and Government*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du contract social*. VOLUME 1. *Ouvrages de politiques*. In : *Collection complète des oeuvres*, Genève, 1780-1789, vol. 1, in-4°, édition en ligne [www.rousseauonline.ch](http://www.rousseauonline.ch), <http://www.rousseauonline.ch/Text/volume-1-ouvrages-de-politique.php>. p. 187-360, 2012.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Projet de constitution pour la Corse*. La gaya scienza, © avril 2012.

SABINE, George H. *A History of Political Theory*. New York: Holt, Rinehart & Winston, 1961.

TOSEL, A. *Kant révolutionnaire*. Paris: PUF, 1988.

## Obras de Kant

KANT, Immanuel. *Sobre a expressão corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática*. Trad. Artur Morão.

[http://www.lusosofia.net/textos/kant\\_immanuel\\_correcto\\_na\\_teoriam.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/kant_immanuel_correcto_na_teoriam.pdf)

KANT, Immanuel. *A Paz Perpétua: Um Projecto Filosófico*. Trad. Artur Morão. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008.

[http://www.lusosofia.net/textos/kant\\_immanuel\\_paz\\_perpetua.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/kant_immanuel_paz_perpetua.pdf)

KANT, Immanuel. *Metafísica dos Costumes*. Primeira Parte: Primeiros Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito. [Trad. Clélia Ap. Martins], p. 9-178; Segunda Parte: Primeiros Princípios da Doutrina da Virtude. [Trad. Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof], p. 179-311. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013.



## Comentário ao segundo artigo definitivo de *À paz perpétua*: federação de Estados livres ou república mundial?

Joel Thiago Klein\*

O tema do direito internacional já havia sido abordado por Kant em textos anteriores ao ensaio *À paz perpétua*. Na *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita* de 1784, ele defendeu uma relação de dependência normativa, mas também causal<sup>1</sup> entre o direito interno (estatal) e o direito externo (internacional), um tópico que foi retomado na segunda seção do ensaio *Sobre a expressão corrente: isso pode ser correto na teoria, mas não serve na prática* de 1793. Entretanto, é apenas em *À Paz perpétua* de 1795 que a questão do direito internacional assume uma dimensão própria e uma seção independente do direito público em relação ao direito estatal. Esse destaque é mantido e aprofundado na obra *Princípios Metafísicos da doutrina do direito* que

---

\* Professor da Universidade Federal do Paraná. Bolsista produtividade do CNPq.

<sup>1</sup> Por causal entendo aqui uma relação de causa e consequência em que distúrbios e problemas nas relações internacionais causam problemas jurídicos e institucionais estatais e vice-versa.

compõe a primeira parte da obra *A Metafísica dos Costumes*, publicada em 1797.

Ocupando a posição de segundo artigo definitivo, o tema do direito internacional se insere naquelas condições que são constitutivas para a paz perpétua. Se os artigos preliminares se apresentam como pré-condições ou condições preparatórias, os artigos definitivos compõem as condições que garantem, ou ainda, que constituem e consolidam a paz. Em comparação com os tratados de paz, nos quais Kant se inspira em sua forma de apresentação, pode-se dizer que os artigos preliminares indicam as condições segundo as quais as negociações de paz podem ocorrer, enquanto os artigos definitivos estatuem os termos decisivos, as medidas substantivas que as partes aceitam cumprir para garantir e consolidar a paz. Poder-se-ia pensar que os artigos preliminares estabelecem as condições adequadas para um armistício em que as tratativas de paz podem ocorrer, enquanto os artigos definitivos estabelecem as medidas acordadas e que cada uma das partes aceita cumprir para que a paz se torne perene.

Da perspectiva lógica, cada artigo trata de um contexto normativo próprio. O primeiro artigo pensa as relações jurídicas internas aos Estados, ou seja, a relação entre os indivíduos que formam um Estado e um povo. O segundo artigo pensa as relações entre os Estados ou povos, tópico que na época era tratado sob o título de “direito das gentes” e que hodiernamente se encontra na categoria de direito internacional. Finalmente, o terceiro artigo definitivo, dedicado ao direito cosmopolita, trata das relações de estados com indivíduos ou grupos de indivíduos que são cidadãos de outros Estados ou mesmo que não pertencem

a Estado algum. Essas três relações esgotariam assim os três grandes contextos normativos nos quais as relações jurídicas se estabelecem.

Essa relação entre os artigos definitivos pode ser pensada de três modos distintos. O primeiro seria o de uma ordem lexical em que o primeiro artigo tem prioridade lógica e normativa sobre o segundo e assim sucessivamente, ou seja, o primeiro seria mais relevante que o segundo. O segundo modo corresponderia a uma ordem histórica, em que apenas após se realizar o critério de que todo Estado se torne uma República (conforme estabelece o primeiro artigo definitivo) se poderia pensar que a exigência normativa estabelecida no segundo artigo definitivo poderia ser aplicada ou mesmo realizada. Já um terceiro modo, seria aquele que compreende os artigos segundo uma relação sistemática, de modo que nenhum deles teria uma preferência moral ou histórica. Nesse caso, todos eles precisariam ser observados em conjunto e igualmente para que o ideal normativo da paz possa ser realizado. Essa terceira opção parece ser a mais adequada, pois é condizente com o caráter sistemático que Kant reiteradamente emprega em sua filosofia. Nesse sentido, a relação entre os artigos definitivos operaria de modo que cada artigo apresenta um elemento normativo que contribui para o todo, ao mesmo tempo em que cada um é reciprocamente afetado positiva ou negativamente pelo cumprimento ou não dos requisitos normativos estabelecidos pelos demais.

O modo como se entende essa relação lógico-normativa entre os artigos não é irrelevante. Um exemplo disso pode ser

encontrado na interpretação que Doyle<sup>2</sup> fez do texto de Kant em sua teoria da paz democrática. Segundo ele, Kant teria argumentado que Estados democráticos tendem a não fazer guerra contra outros Estados democráticos, o que por sua vez indicaria uma tendência mais pacífica das democracias liberais em relação a Estados não democráticos. Com base em sua interpretação gradual entre os artigos, Doyle argumentou que apenas repúblicas (ou o que hodiernamente se entende por democracias constitucionais) teriam o direito de fazer parte de uma “federação dos estados livres” ou de uma versão melhorada da Organização das Nações Unidas<sup>3</sup>. Outra consequência dessa hierarquia normativa e histórica seria a aceitação de que repúblicas teriam o direito de autodeterminação, ou seja, de não sofrer interferência externa, enquanto estados não republicanos estariam impossibilitados de demandar esse direito. Nota-se, portanto, que o modo como se entende a relação entre os artigos definitivos e seu conteúdo normativo possui amplas consequências no modo como se compreende as relações político-jurídicas internacionais.

A perspectiva sistemática rejeita a interpretação hierárquica, seja moral ou histórica, no sentido de que nenhum dos artigos possui prioridade temporal (no sentido da sua realização) ou moral (no sentido de uma hierarquia lexical), mas que eles se determinam mutuamente. Assim, é porque Estados não republicanos podem fazer parte da federação de Estados livres que se pode esperar (no sentido de ter uma esperança

---

<sup>2</sup> Cf. DOYLE, 1983a, 1983b.

<sup>3</sup> Para uma crítica detalhada dessa interpretação de Doyle ver Caranti (2017).

legitimamente justificada) que esses Estados possam gradualmente se desenvolver jurídica e moralmente até se tornarem repúblicas. Por outro lado, é porque há algumas repúblicas ou uma república politicamente expressiva que é possível que surja uma federação de estados livres. De outra parte, é porque os estados respeitam o direito cosmopolita de grupos e indivíduos que é possível que através do comércio (entendido aqui no sentido amplo de *commercium* ou de troca de ideias, gostos, culturas e mercadorias) diferentes estados e povos possam se tornar menos avessos a interação e o medo e os preconceitos podem gradualmente ser dissolvidos ou, ao menos, diminuídos. Essas são apenas algumas das diversas implicações de uma interpretação sistemática entre os artigos definitivos.

Após essas considerações preliminares, cabe agora se concentrar em um comentário explicativo detalhado do texto em tela. O segundo artigo definitivo é composto de seis parágrafos. Para facilitar o comentário, seguir-se-á aqui a divisão textual feita por Kant. Esse texto corresponde na edição da Academia, a qual serve de referência internacional para citação dos textos de Kant, à seguinte paginação: ZeF, AA 08: 354-357. Nesse caso, ZeF se refere a *Zum ewigen Frieden*, ou seja, *À paz perpétua* ou *Para a paz perpétua*; “AA 08” corresponde ao volume oitavo das obras publicadas pela *Akademie Ausgabe*; e “354-357” são as páginas. Em alguns comentários, também são usadas as respectivas linhas, por exemplo, AA 08:354.5-10, nesse caso “5-10” correspondem às linhas da respectiva passagem.

### **Primeiro Parágrafo (ZeF, AA 08: 354.3-15)**

A primeira sentença afirma que “povos, enquanto Estados, podem ser julgados como seres humanos singulares”. Há aqui uma equivalência analógica e não uma equivalência ontológica. Não se está considerando que Estados sejam iguais a seres humanos, mas que eles podem assim ser considerados sob certas circunstâncias. É inevitável aqui uma analogia com a perspectiva desenvolvida no *Leviatã* de Hobbes, que representa o Estado como composto por indivíduos singulares. Entretanto, é preciso cautela. Se o esquema de representação relembra Hobbes, a abrangência oferecida por Kant é maior. Não são os Estados que são considerados como pessoas, mas povos que devem ser considerados como Estados e por conseguinte como indivíduos morais.

Na *Metafísica dos Costumes*, Kant utiliza um conceito estritamente jurídico-político de povo, de modo que não há povo sem Estado, pois ambos são conceitos reciprocamente vinculados. Entretanto, em *À paz perpétua*, o conceito de povo, ainda que tenha um caráter jurídico, não está imediatamente atrelado ao conceito de Estado. Nesse sentido, mesmo povos que ainda não constituíram Estados, no sentido moderno do termo de um sistema administrativo centralizado, são considerados como indivíduos morais que estão em potencial contato mútuo com outros indivíduos (no caso, outros povos). Essa ampliação é relevante se consideramos a perspectiva sistemática indicada acima, ou seja, é também porque comunidades mais ou menos organizadas de indivíduos estão em permanente contato e, por

consequente, estão colocando sua segurança mútua em constante risco, que elas acabam tendo de se organizar em Estados. Por outro lado, não é porque alguns agrupamentos humanos já se constituíram em Estados que podem considerar outros agrupamentos humanos, no caso, povos sem Estado, como *res nullius*, ou seja, como não possuindo existência jurídica internacional a ser reconhecida.

Essa interpretação mais abrangente do uso feito por Kant do conceito de povo se justifica pelo fato de que, se Kant quisesse restringir o caráter normativo do segundo artigo definitivo apenas aos Estados já estabelecidos, então ele poderia ter escrito simplesmente que “Estados podem ser considerados como seres humanos singulares”. Porém ele optou pela formulação “povos, enquanto Estados, podem ser julgados como seres humanos singulares”. A não restrição de povos a estados, mas a consideração de povos enquanto estados eleva todas as organizações sociais pré-estatais ao nível de entidades jurídicas que devem ser reconhecidas nas relações internacionais, ou ainda, na terminologia da época, como submetidas e vinculadas ao direito das gentes.

Na primeira parte do parágrafo Kant retoma a terminologia contratualista comum da época que distinguia entre “estado de natureza” e “estado civil”. Como se sabe, o uso desses conceitos e suas implicações possuem grande variação entre os filósofos. De modo geral, pode-se dizer que Kant molda seu conceito de estado de natureza como uma composição entre o modelo de Hobbes e o modelo de Locke. Seguindo Hobbes, Kant caracteriza o estado de natureza como um constante estado de guerra, ainda que nem sempre efetiva, mas continuamente

potencial. Trata-se de um estado caracterizado pela violência, a qual o estado civil deve por fim. Como herança de Locke, Kant não compreende o estado de natureza como uma ausência completa de direito, ou seja, mesmo no estado de natureza há relações jurídicas, ainda que imperfeitas, que se estabelecem entre os indivíduos e entre os estados. Nessas relações jurídicas imperfeitas, as partes possuem legitimidade e suas demandas de direitos não são vazias, de modo que elas estabelecem limites e diretivas para o estado civil, o qual tem por objetivo superar as deficiências do estado de natureza. Na *Metafísica dos Costumes*, esses dois momentos jurídicos serão caracterizados como o direito privado, ou seja, aquele direito que se estabelece e vale mesmo no estado de natureza, e o direito público, que é aquele direito que se estabelece e vale no estado civil.

Kant compreende que o estado de natureza existente entre os povos constitui uma deficiência moral, pois “os povos se prejudicam uns aos outros já pela sua simples coexistência”. Esse prejuízo não é meramente uma inconveniência ou mesmo um prejuízo técnico acerca da realização dos fins de cada um. O prejuízo ocorre pois não há nenhuma garantia ou mesmo promessa que os povos vizinhos não cometerão algum ato que coloque em risco as demandas de direito aspiradas por um determinado povo. O estado de natureza é caracterizado por uma precariedade na segurança, não apenas física, mas da segurança das reivindicações jurídicas dos povos, tal como é o caso das reivindicações com relação ao uso da terra, por exemplo. Na medida em que o argumento de Kant não se desenvolve no nível prudencial, ou seja, numa relação técnico-pragmática de meios e

fins, mas está atrelado diretamente a uma questão de direitos e reivindicações morais, segue-se que não se trata apenas de se *recomendar* a saída do estado de natureza. Trata-se de que se “pode e deve exigir do outro que entre com ele numa constituição semelhante à constituição civil”. Na terminologia Kantiana, a saída do estado de natureza não se apresenta como um imperativo hipotético (se você quer x então deve fazer y), mas como um imperativo categórico (faça y).

Apenas com essa constituição, que é semelhante à constituição civil mas não igual àquela que os indivíduos entram ao formarem estados, que se pode “garantir a cada um [nesse caso, a cada povo] o seu direito”. Essa constituição que seria semelhante, mas não igual a uma constituição civil que funda um Estado, seria apenas uma federação de povos [*Völklerbund*] e não um Estado de povos [*Völkerstaat*]. Aqui entra em cena a questão da soberania. Em uma *federação* de povos, cada povo mantém sua soberania seja para aceitar ou declinar dos tratados ou acordos propostos entre os membros da federação, seja para ter legitimidade em decidir acerca da sua possível saída da federação. Já num *Estado* de povos, cada povo abdica da sua soberania em detrimento de uma organização estatal mais abrangente. Nesse caso, assim como no caso dos indivíduos singulares que constituíram um Estado, em um Estado de estados não caberia mais aos povos o direito de escolher se obedecem ou não as leis, mas as leis vigentes lhe são impostas através da coação assim como sua segurança também é assegurada por essas mesmas leis.

A rejeição do Estado de povos é feita com base no argumento de que isso implicaria uma contradição, “porque todo

o Estado implica a relação de um superior (legislador) com um inferior (o que obedece, a saber o povo) e muitos povos num Estado viriam a constituir um só povo”. Com base na interpretação de que Kant estaria aqui afirmando uma contradição moral no conceito de Estado de povos, muitos intérpretes defenderam que Kant teria abandonado a posição de que a paz deveria ser alcançada através da criação de uma república mundial ou de um Estado de estados, uma posição que se encontrava claramente defendida na *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita* de 1784 e no ensaio *Sobre a expressão corrente: isso pode ser correto na teoria mas não serve para a prática* de 1793. Em outras palavras, muitos intérpretes defendem para uma mudança de posição de Kant no sentido de um abandono da tese de um Estado mundial em vista de uma questão moral atrelada a soberania, ou seja, os diversos povos não deveriam abdicar da sua soberania, da sua existência como indivíduos morais independentes. Nesse sentido, interpreta-se a contradição como uma impossibilidade moral.

Entretanto, recentemente Kleingeld<sup>4</sup> propôs uma nova interpretação do significado e escopo dessa contradição. Segundo ela, a contradição mencionada se estabeleceria com relação ao nível argumentativo, ou seja, assumindo-se a premissa de que se está tratando do direito internacional, então, com base nessa premissa, não cabe pensar em um Estado de estados, pois no contexto de um Estado de estados não haveria mais direito internacional, mas apenas direito nacional. Ela fundamenta sua interpretação acentuando a sequência da passagem, a saber, “o

---

<sup>4</sup> Cf. KLEINGELD, 2004, 2012.

que contradiz o pressuposto (temos de considerar aqui o direito dos povos nas suas relações recíprocas enquanto formam Estados diferentes, que não devem fundir-se num só).” Assim, o pressuposto que se estabelece nesse contexto normativo específico é o de que se trata de relações internacionais e é apenas sob esse pressuposto que haveria uma contradição, ou melhor, é no contexto do direito internacional que se constitui uma contradição pensar a categoria de um Estado de estados. Nesse caso, apenas da perspectiva do direito internacional é que não haveria um dever de fusão dos estados, ou ainda, é o ponto de vista do direito internacional que não pode comportar uma exigência de fusão entre os estados. Entretanto, não há nenhuma exigência moral de que seja necessário a continuidade da existência de um direito internacional.

É importante mencionar que a maior parte dos intérpretes não segue Kleingeld. Entretanto, tendo em vista diversos argumentos e perspectivas que aparecem nos próximos parágrafos essa interpretação se fortalece. E é com base nesses outros fragmentos e contextos que mesmo antes do argumento apresentado por Kleingeld houve comentadores que defenderam que Kant não teria ou não deveria ter abandonado a perspectiva normativa da república mundial ou de um Estado de estados. Aqui é importante destacar que uma república mundial é um Estado de estados, mas nem todo Estado de estados é uma república. Nesse sentido, intérpretes que veem em Kant uma perspectiva reformista e de continuidade na defesa da república mundial, chamam a atenção para que não se confunda os argumentos que Kant apresenta contra uma monarquia mundial, a qual se estabelece sobre os pressupostos de uma *pax romana* (a

paz conquistada através da dominação), com supostos argumentos contrários a uma república mundial. Cabe notar que no período histórico de Kant “monarquia mundial” era um termo utilizado especificamente para fazer referência ao modelo de conquista adotado pelo império romano<sup>5</sup>.

### **Segundo parágrafo (ZeF, AA 08: 354-355.16-02)**

No segundo parágrafo destacam-se quatro temas que se interconectam: a) a barbárie dos selvagens; b) a barbárie dos chamados povos civilizados; c) a crítica ao conceito absoluto de soberania estatal; d) a crítica à razão meramente instrumental e ao uso instrumental dos seres humanos.

A crítica à barbárie dos povos selvagens se dá não com base em elementos culturais, mas na forma como exercem sua liberdade. Essa liberdade é chamada de grotesca e irracional, uma vez que se refere ao apego irrefletido a uma liberdade sem lei. Obviamente que não se trata aqui de uma submissão a uma lei qualquer, mas sim de uma recusa a se submeter inclusive “a uma coerção legal por eles mesmo determinável”. Em última instância, a liberdade bárbara e selvagem é uma recusa da autonomia política e moral e a submissão aos brutos impulsos sensíveis. Essa submissão às inclinações sensíveis não pode resultar em outra coisa senão em “uma luta contínua” que não permite nem o adequado desenvolvimento das ciências e das artes, mas também

---

<sup>5</sup> Sobre isso ver Bosbach (1998). Nesse sentido, ver também os fragmentos de Montesquieu (1734) sobre a monarquia universal na Europa.

e principalmente porque impede ou dificulta o desenvolvimento dos princípios morais da humanidade.

É perceptível aqui a utilização de um vocabulário típico da filosofia política moderna, com uma referência particular a Rousseau<sup>6</sup>. Trata-se da referência aos conceitos de liberdade selvagem e liberdade republicana e da transformação que deve ocorrer na passagem de uma para a outra. Essa mudança implica o abandono completo de uma espécie de liberdade para se alcançar uma liberdade distinta. Há, assim, uma mudança qualitativa entre os conceitos de liberdade que não são mensuráveis entre si.

Também cabe lembrar que Kant consistentemente distingue entre os conceitos de *humanidade* (*Menchsheit*), de ser humano (*Mensch*) e gênero humano (*Menchengattung*). Humanidade é um conceito moral da razão prática e implica a capacidade e a disposição moral inerente ao ser humano enquanto um ser racional. Já os conceitos de ser humano e de gênero humano são conceitos empíricos que se referem particularmente ao aspecto biológico e antropológico. Nesse sentido, o selvagem que se recusa a submeter a uma lei por ele mesmo determinável não deixa de ser um ser humano, nem deixa de pertencer ao gênero humano, mas ele degrada ou não reconhece em si mesmo a disposição moral que lhe é inerente. A degradação animal da humanidade significa então que aquilo que

---

<sup>6</sup> Em Locke não se operaria essa transformação, pois a passagem do estado de natureza para o estado civil implica o abandono de uma parte da liberdade selvagem. Nesse sentido, em Locke há uma perspectiva agregativa e aritmética de liberdade, enquanto que em Rousseau e Kant há uma mudança qualitativa e de gênero.

nos eleva acima dos animais, como seres merecedores de respeito e estima, torna-se comprometido não somente pela primazia, mas pela degradação animal ( *viehische Abwürdigung* ).

Note-se que a animalidade não é algo ruim em si. Como seres racionais sensíveis somos naturalmente seres animais. Existimos como seres biológicos. Com a menção a uma degradação animal ( *viehische Abwürdigung* ) Kant está fazendo referência direta a uma temática amplamente desenvolvida por Rousseau, como uma crítica à sociedade e à cultura<sup>7</sup>. Kant compreende que é apenas quando se estabelece uma relação da animalidade com uma racionalidade prudencial e moral ainda não desenvolvida que a animalidade se degrada. Nesse sentido, é apenas no ser humano que se pode encontrar vícios e paixões relativas à animalidade.

Da perspectiva moral, a barbárie dos selvagens não é distinta em gênero da barbárie dos povos civilizados, nem mesmo é considerada pior, bem pelo contrário. Na *Ideia* de 1984, Kant escreve:

Antes de ocorrer este último passo (a saber, a liga dos estados), portanto, quase só a meio de sua formação, a natureza humana padece os piores males sob a aparência enganosa do bem-estar exterior; e Rousseau não estava enganado ao preferir o estado de selvagens, se se deixar de lado o último estágio que a nossa espécie ainda tem de subir. Estamos cultivados em alto grau pela arte e pela ciência. Somos civilizados até o excesso,

---

<sup>7</sup> Um debate detalhado do engajamento de Kant com as ideias e críticas de Rousseau no que se refere a sociedade, cultura e política pode ser encontrado em Klein 2017 e 2019.

em toda a classe de maneiras e na respeitabilidade sociais. Mas falta ainda muito para nos considerarmos já moralizados. Com efeito, a ideia de moralidade faz ainda parte da cultura; mas o uso desta ideia, que se restringe apenas aos costumes no amor matrimonial e na decadência externa, constitui simplesmente a civilização. Enquanto, porém, os estados empregarem todas as suas forças nos seus vãos e violentos propósitos de expansão, impedindo assim sem cessar o lento esforço da formação interior do modo de pensar dos seus cidadãos, subtraindo-lhes também todo o apoio em semelhante intento, nada há de esperar nesta esfera<sup>8</sup>.

Com base nesse excerto, fica claro que civilização é um termo que indica o desenvolvimento das relações sociais entendidas como uma trama de regras sociais que funcionam segundo o princípio de prudência, ou ainda, que se desenvolvem numa relação de regras que estabelecem quais são os melhores meios para alcançar os fins de cada um segundo a perspectiva auto interessada de colaboração mútua em uma sociedade que opera segundo o princípio da divisão do trabalho. Com o desenvolvimento da cultura e da civilidade, nada se garante ainda no nível do desenvolvimento moral, ou ainda, da moralidade ou humanidade.

Parece haver uma relação de reciprocidade, entretanto, entre o desenvolvimento da cultura e da civilidade. Por cultura entende-se o complexo de conhecimentos técnicos acumulados para realizar os fins e meios no campo das ciências e artes. Nesse caso, o alto grau de desenvolvimento da cultura e da civilidade,

---

<sup>8</sup> IaG, AA 08: 26.

mas sem o desenvolvimento da moralidade produz consequências ainda piores para o gênero humano. Com o aumento da cultura e da civilização há normalmente o aumento populacional, o que permite ao chefe de Estado “ter à sua disposição muitos milhares que, sem ele próprio se por em perigo, se deixam sacrificar por uma coisa que em nada lhes diz respeito”<sup>9</sup>.

É exatamente pelo desenvolvimento estrito da racionalidade instrumental que os povos civilizados (nesse caso Kant está fazendo uma crítica direta aos europeus) possuem a *vantagem* de fazer um melhor uso dos inimigos conquistados. Nunca é demais ressaltar que a expressão “aproveitar melhor” não implica uma avaliação moral, mas envolve apenas uma análise estritamente no nível da prudência, entendida como razão instrumental. Assim, ao invés de simplesmente matar ou comer seus inimigos, os europeus os transformam em súditos ou escravos, por conseguinte, aumentam “a quantidade dos instrumentos para guerras ainda mais vastas”. Aqui fica patente tanto a crítica direta a mera razão instrumental, quanto a multiplicidade de perspectivas em que a análise de Kant se desenvolve.<sup>10</sup>

A crítica ao apego à liberdade bárbara se estende então aos povos civilizados que já se organizaram em Estados, pois as consequências morais, mas também prudenciais de sua insistência na liberdade bárbara são cada vez mais vastas. Por isso eles “teriam de apressar-se a sair o quanto antes de uma situação

---

<sup>9</sup> ZeF, AA 08:354.26-28.

<sup>10</sup> Para uma análise da complexidade com que a prudência se relaciona com a moralidade ver meus artigos Klein 2017b e 2021.

tão repreensível”. Porém, os Estados insistem em sua soberania absoluta, a qual eles interpretam como a liberdade “em não se sujeitar a nenhuma coação legal externa”. Ora, se a mudança do conceito de liberdade selvagem para o conceito de liberdade civil (sob leis públicas) e republicana (sob leis auto impostas) implica o abandono da pretensão de viver sem se sujeitar a uma coação legal externa, então parece que a única conclusão possível é aquela de que os Estados devam abandonar o seu conceito de soberania absoluta e finalmente se submeter a uma instituição supranacional com poder de coação. Ora, de acordo com a leitura desse segundo parágrafo corrobora-se a interpretação desenvolvida por Kleingeld sobre o tipo de contradição que Kant indicava no primeiro parágrafo. Em suma, o abandono da liberdade selvagem entre os Estados significaria a criação por esses mesmos Estados de uma república cada vez mais ampla, segundo o horizonte normativo de uma república mundial<sup>11</sup>.

Por fim, cabe mais uma observação acerca desse segundo parágrafo. Ao tratar do tema da soberania, Kant afirma de passagem que “a soberania popular” ou “majestade do povo” (*Volksmajestät*) é “uma expressão absurda”. Não é muito claro o que Kant tem em vista com essa sentença. Talvez ele tenha em vista a tese de que não faz sentido falar de uma soberania popular como uma soberania superior àquela do Estado, pois, dessa forma, a soberania do Estado não seria soberania. No caso de povos já organizados em Estados, o próprio conceito de povo é definido a partir de uma perspectiva político-jurídica, ou seja,

---

<sup>11</sup> Desenvolvo em detalhe esse argumento, juntamente com uma ampla revisão da literatura em Klein 2020a e 2020b.

uma vez que surge o Estado, já não existe mais diferentes povos sob este Estado, mas somente o povo do Estado, definido pelas próprias leis do Estado. Neste contexto, afirmar que o povo teria uma soberania alheia ou mesmo em separado da soberania do Estado seria uma contradição político-jurídica com os conceitos de Estado e de povo. Se for essa a questão em foco, então ela tem relação direta, por exemplo, com o fato de que não pode haver, segundo Kant, um direito à revolução e todo o debate que se desenrolou em torno dessa questão<sup>12</sup>. Também se relaciona diretamente com uma tese defendida por Maus<sup>13</sup>, de que essa rejeição se refere ao conceito profundamente democrático que Kant tinha da soberania dos estados, a qual deve ser entendida como uma rejeição da soberania fragmentada que vigorava durante a idade média. Isso estaria de acordo também com o conceito de soberania em seu duplo sentido, tal como desenvolvido por Kant na *Metafísica dos Costumes*, qual seja, a do soberano em exercício (que pode ser o rei ou uma assembleia) e a soberania do soberano originário entendido como todo o povo de um Estado<sup>14</sup>. Em suma, uma vez que em um Estado se tenha um soberano instituído, então não haveria sentido lógico e jurídico em reclamar uma restrição ou contenção àquela soberania com base em uma alegada vontade do povo (uma outra

---

<sup>12</sup> Há um grande número de trabalhos e artigos que tratam das diferentes nuances do argumento de Kant acerca da rejeição do direito à revolução, ao mesmo tempo em que ele tenha sido um dos maiores defensores da Revolução Francesa. Um livro bastante interessante sobre esse debate é o de Losurdo (2015).

<sup>13</sup> Cf. MAUS, 2009.

<sup>14</sup> Para um aprofundamento da discussão acerca da soberania em Kant, ver Pinzani (2008; 2009) e também Terra (1995).

soberania), pois foi o povo que instituiu o soberano em exercício. Trata-se, em última instância, de retirar as últimas consequências de uma teoria democrática da soberania.

### Terceiro parágrafo (ZeF, AA 08: 355.02-25)

Neste terceiro parágrafo se entrelaçam três teses distintas, cada uma delas operando em um nível argumentativo próprio, mas complementar: a) a tese de que na natureza humana há um princípio mau; b) que apesar da existência de um princípio mau, também se encontra no gênero humano um princípio bom, o qual força o seu reconhecimento pelo uso da palavra direito; c) uma crítica aos teóricos do direito internacional da época devido à redução da palavra direito a uma perspectiva moral e sua filiação à teoria do equilíbrio do poder.

Na primeira parte do parágrafo Kant retoma uma de suas teses morais mais controversas, a saber, de que há na natureza humana um princípio mal, ou seja, uma propensão originária (*Hang*) a fazer o mal. Esse princípio foi enunciado pela primeira vez no livro *A religião nos limites da simples razão*, publicado em 1793. Foi exatamente esse livro que colocou Kant em maus lençóis com a censura estabelecida no reinado de Frederico Guilherme II, o qual sucedeu o seu tio Frederico II (chamado de Rei Filósofo e louvado por Kant no ensaio sobre o *Esclarecimento* de 1784). Esse atrito foi registrado por Kant no início do livro *O Conflito das Faculdades* (1798), após a morte do monarca em 1797.

A tese de uma propensão originária para o mal não deve ser encarada simplesmente como a falta ou a ausência de uma

realidade (tal como normalmente era caracterizada pelas filosofias e teologias medievais), mas como uma tendência real presente na natureza humana. Essa tendência, que Kant nomeia de propensão (*Hang*), não significa, entretanto, que o ser humano possua uma tendência para querer o mal pelo mal, o que significaria ter uma vontade diabólica. A propensão para o mal se refere a uma inversão com relação à máxima fundamental, no sentido que o indivíduo aceita ou subordina o princípio do dever ao princípio do amor próprio. Nesse sentido, essa propensão é chamada de radical no sentido e que ela corrompe todo o caráter do agente e está no fundamento de todas as suas escolhas e ações.

Na literatura secundária, há uma tendência a equivaler a tese kantiana do mal radical à sua tese antropológica da sociabilidade insociável, a qual aparece pela primeira vez na quarta proposição da Ideia<sup>15</sup>. Essa tentativa de equivalência conceitual constitui um erro, pois a tese do mal é uma tese moral, enquanto a sociabilidade insociável é uma tese antropológica. Além disso, a sociabilidade insociável ocupa um papel positivo e importante no progresso da cultura e da civilização (ainda que não para o progresso moral) e deve ser controlada pelo direito, mas jamais erradicada<sup>16</sup>.

Esse tema do mal nos escritos políticos também é tendencialmente apagado por uma leitura que procura estabelecer uma separação mais estrita entre direito e ética. Nesse

---

<sup>15</sup> Cf. IaG, AA 08: 20.

<sup>16</sup> Uma análise detalhada do conceito de sociabilidade insociável e uma crítica as posições que a vinculam ou lhe aproximam da tese do mal se encontra em Klein (2013a) e para uma interpretação sobre como integrar a propensão para o mal e a disposição para o bem em Klein (2013b).

sentido, trata-se de uma interpretação que afirma que os textos de filosofia política devem ser vistos com pertencentes ao campo do direito e separados (ainda que não em oposição) aos textos da ética. Essa posição normalmente se sustenta sobre uma acentuação e uma certa interpretação da passagem de *À Paz perpétua* em que Kant menciona que também demônios seriam capazes de constituir um estado, desde que tivessem entendimento<sup>17</sup>. Penso que essa leitura está equivocada, por que não considera a menção nessa passagem da tese da maldade na natureza humana (a qual é uma tese ética), nem a tese sobre a importância do político moral em detrimento da figura do moralista político<sup>18</sup>.

Em contrapartida à tese de uma propensão natural para o mal, a segunda tese enunciada nesse parágrafo se refere a uma disposição originária para o bem (*die ursprüngliche Anlage zum Guten in der menschlichen Natur*), a qual também é tematizada na *Religião nos limites da simples razão*<sup>19</sup>, mas já constituía, antes disso, o tópico central da *Crítica da razão prática* de 1788. A disposição originária para o bem se torna conhecida pela consciência que temos do imperativo categórico, o qual a propensão para o mal não pode apagar. Essa consciência fundamental da lei moral que vale para todo ser racional pode ser percebida pelo fato de que a palavra direito não é apagada do uso nem por aqueles que a desrespeitam. Trata-se, assim

---

<sup>17</sup> ZeF, AA 08: 366.

<sup>18</sup> Apresentei uma análise detalhada e uma crítica dessa posição em meu artigo Klein (2014).

<sup>19</sup> Cf. RGV, AA 07: 26.

de uma homenagem que todos os Estados prestam ao conceito de direito (pelo menos em palavra) [o que] mostra, no entanto, que se pode encontrar no homem uma disposição moral ainda mais profunda, se bem que dormente na altura, para se assenhorar do princípio mau que nele reside (o que não pode negar) e para se esperar isto também dos outros.

Nesse contexto cabe perguntar: que tipo de argumento ou prova é essa que se apega a permanência no uso de uma palavra? Ou ainda, qual a validade de uma prova que se assenta sobre a contínua demanda (honesto ou simulado) que os Estados fazem acerca do seu direito? A meu ver esse argumento não pode ser identificado como uma prova da existência desse princípio originário para o bem, pois tal prova iria contra todo o tipo de estrutura argumentativa montada por Kant, a qual separa o reino do ser do reino do dever ser, ou ainda, separa o âmbito dos fenômenos do âmbito do noumeno, ou o domínio da natureza do domínio da liberdade. A partir dessa separação não se pode apresentar argumentos decisivos que a partir de um fato (de que os Estados fazem uso de uma palavra) se comprove uma tese moral (que os Estados reconhecem mutuamente seus direitos e deveres). Entretanto, obviamente que a alusão de que os Estados prestam uma homenagem ao direito deve possuir alguma validade teórica e não meramente retórica. Essa validade pode ser entendida de modo simbólico, como a interpretação e indicação de que existe um princípio originário bom. O conceito de símbolo nos leva para o contexto da *Crítica da Faculdade do Juízo* (1790), obra em que Kant apresenta o conceito de juízo reflexionante, cuja função é tornar possível pensar um vínculo entre natureza e liberdade.

Esse tipo de argumento simbólico retorna de modo ainda mais forte no *Conflito das Faculdades*, onde Kant defende que o modo de pensar dos espectadores da Revolução Francesa constituiu uma prova de que o gênero humano se encontra em progresso<sup>20</sup>. Note-se que o uso do conceito de prova ou de “homenagem” não pode ser entendida no sentido de uma demonstração, mas como um argumento baseado na reflexão, o qual é o único que pode ser desenvolvido da perspectiva de uma filosofia que não assuma um vínculo teleológico fundamental (como é o caso da filosofia de Hegel) e, por conseguinte, mantenha separados os âmbitos da natureza e da liberdade.

Por fim, a terceira tese articulada nesse parágrafo retoma a questão do vínculo do direito com a perspectiva de uma força legal, enquanto “coação exterior comum”. Se, por um lado, com a menção das teses da propensão para o mal e da disposição para o bem, Kant tem em vista a manutenção de uma estreita vinculação entre os temas do direito e da ética, por outro lado, ele também não quer cometer o erro, o qual ele atribui a Grotius, Puffendorf e Vatel de reduzir as questões de direito internacional a questões meramente éticas. Ora, o que distingue a ética do direito é exatamente o fato de que o direito está estreitamente vinculado com a capacidade de coação externa (esse tópico será o tópico central da Introdução da *Metafísica dos Costumes*). Dessa forma, pensar as relações e demandas dos Estados como dependentes apenas da sua boa vontade significaria negar o caráter próprio do direito. Grócio, Pufendorf e Vatel são chamados de simples consoladores [*lauter leidige Tröster*], pois suas

---

<sup>20</sup> SF, AA 07: 85.

teorias não preveem uma estrutura de coação que garanta aos direitos seu status jurídico e não meramente moral (ético).

Além disso, Kant está se colocando em oposição a toda uma tradição, que no contexto contemporâneo se autointitula de realismo político, a qual defende que a única forma de alcançar a paz seria através do equilíbrio de poder entre Estados ou alianças de Estados. Kant é completamente cético com relação às teorias do equilíbrio do poder:

Nenhum outro remédio é possível a não ser (por analogia com o direito civil ou político dos homens singulares) o direito das gentes, fundado em leis públicas apoiadas no poder, às quais cada Estado se deveria submeter; pois uma paz universal duradoura, graças ao assim chamado equilíbrio de poder na Europa, é como a casa de Swift, que fora construída por um arquiteto de modo tão perfeito, segundo todas as leis do equilíbrio, que imediatamente ruiu quando um pardal em cima dela pousou: é uma pura quimera<sup>21</sup>.

Em última instância, a posição realista da política é aquela que se traduz na ironia daquele “príncipe gaulês, que afirmava: ‘A vantagem que a natureza deu ao forte sobre o fraco é que este deve obedecer àquele.’” Note-se que nessa posição há, em última instância, uma redução do direito à força.

---

<sup>21</sup> TP, AA 08: 312.

#### Quarto parágrafo (ZeF, AA 08: 355-356.26-23)

O quarto parágrafo articula cinco teses: a) que a vitória na guerra ou a força não estabelecem o direito; b) que há diferença entre um tratado de paz e um estado de paz assentado em uma federação da paz; c) a negação de um direito de coação para formação dessa federação para a paz; d) a diferença entre a república mundial e a federação para paz; e) o papel privilegiado desempenhado por uma república forte e esclarecida como centro gravitacional para a criação e manutenção da federação.

A tese de que a força não funda o direito é antiga. Já havia sido defendida por Platão na *República* através da personagem de Sócrates em oposição a personagem Trasímaco. Na modernidade, um dos maiores críticos da força como fundante do direito foi Rousseau. No livro I de *O contrato Social*, Rousseau assevera que:

Suponhamos por um momento esse pretenso direito [o direito do mais forte]. Digo que dele só resulta um galimatias inexplicável. Pois, tão logo seja a força que gera o direito, o efeito muda com a causa; toda a força que sobrepuja a primeira há de sucedê-la nesse direito. Tão logo se possa desobedecer impunemente, torna-se legítimo fazê-lo, e, como o mais forte sempre tem razão, basta agir de modo a ser o mais forte. Ora, o que é um direito que perece quando cessa a força? Se é preciso obedecer pela força, não há necessidade de obedecer por dever, e, se já não se é forçado a obedecer, também não já se é obrigado a fazê-lo. Vê-se, pois, que a palavra direito nada acrescenta à força; não significa, aqui, absolutamente nada. (...) Convenhamos, pois, que a

força não faz o direito, e que só se é obrigado a obedecer aos poderes legítimos<sup>22</sup>.

A tese de que a força não gera direito é uma tese normativa que caracteriza os filósofos políticos chamados idealistas em oposição àqueles chamados realistas. Claro que há muitos graus e nuances dentro de cada um desses grupos, e essa é uma simplificação complicada. Entretanto, é possível dizer que essa é uma tese que estabelece uma demarcação entre ambos esses campos.

Apesar de Kant reconhecer que “o direito não pode ser decidido por meio da guerra”, ele também reconhece que, na atual condição dos direitos das gentes, a guerra acaba sendo o único meio para que os estados possam resolver os seus conflitos. Nesse sentido, não se trata de uma defesa jurídica da guerra, mas de reconhecer os limites e falhas desse procedimento, o qual, entretanto, acaba sendo o único disponível no estado de natureza. É exatamente por isso que os Estados devem sair dessa condição. Mas *enquanto* os estados não saem, a guerra ainda acaba sendo o único meio. A guerra aparece então como o reconhecimento de uma condição de necessidade, tal como um remédio que ameniza os sintomas, mas que não trata da causa do problema.

É importante notar que essa tese que aparece na primeira sentença está na forma descritiva e não imperativa: “Visto que o modo como os Estados perseguem o seu direito nunca pode ser, como num tribunal externo, o processo, mas apenas a guerra...”. Ora, Kant não está dizendo que os estados devem continuar

---

<sup>22</sup> ROUSSEAU, 1999, 12s.

buscando seus direitos dessa forma, mas que, tal como até o momento os estados se comportaram, não se pode considerar isso um processo. A formulação “nunca pode ser” poderia gerar a impressão de que se está tratando de uma formulação normativa, mas esse não é o caso. Ela deve ser entendida no sentido condicional: “se x, então y”, ou seja, considerando-se que os estados se comportam da forma x, então não se pode esperar por y. Assim, o “nunca pode ser” se apresenta como o resultado condicional do modo como os estados se comportam.

É exatamente por isso que se pode agora chegar à segunda tese articulada nesse parágrafo, a saber, de que há uma diferença entre um tratado de paz e uma condição de paz. A vitória em uma guerra e os tratados de paz ou rendição que se seguem à vitória de uma das partes ou mesmo ao armistício entre elas são chamados de “tratados de paz”. Mas, na realidade, Kant insiste que eles não passam de tratados que põe fim a uma guerra específica, entendida como a existência de hostilidades efetiva, mas não da contínua hostilidade potencial. Nesse sentido, deve-se compreender que temos aqui em operação dois pares conceituais com significados distintos. De um lado, tem-se a “situação de paz efetiva” e a “situação de guerra efetiva”. Esse par conceitual não é equivalente ao par conceitual “estado de paz” e “estado de guerra”, sendo o último sinônimo também de “estado de natureza”. Assim, a situação de paz efetiva e a situação de guerra efetiva podem estar ambas presentes no estado de guerra (caracterizado também como estado de natureza). Por outro lado, já no estado de paz somente é possível existir uma situação de paz efetiva. Para Kant, sempre é possível que ocorram conflitos no estado de paz, mas apesar disso, no estado de paz, quando surgem

conflitos, há instituições jurídicas capazes de resolvê-los através de um processo.

Em suma, a situação de paz efetiva não passa de uma situação em que as agressões foram temporariamente suspensas. Retomando Rousseau, a lógica da situação de paz efetiva que se segue a guerra é: “Tão logo se possa desobedecer impunemente, torna-se legítimo fazê-lo, e, como o mais forte sempre tem razão, basta agir de modo a ser o mais forte.” Por isso, Kant destaca que os Estados ficam aguardando a “possibilidade de encontrar um novo pretexto para a guerra, a qual também não se pode declarar como justa, porque em tal situação cada um é juiz em seus próprios assuntos”. Diferentemente da situação de uma paz efetiva, o estado ou condição de paz implica a perspectiva de um processo. Somente então se pode falar com propriedade de justiça. Afinal, a posição de ser juiz em causa própria implica em uma contradição, uma tese que será enunciada claramente mais adiante.

A terceira tese articulada neste parágrafo é a de que não existe um direito de coação para formação de uma federação para a paz. A formulação de Kant é a seguinte: “uma vez que não pode ter vigência para os Estados, segundo o direito das gentes, o que vale para o homem em um estado desprovido de leis, segundo o direito natural ‘dever sair de tal situação’ (porque possuem já, como Estados, uma constituição interna jurídica e estão, portanto, subtraídos à coação dos outros para que se submetam a uma constituição legal ampliada em conformidade com seus conceitos jurídicos)”. Há duas formas de interpretar essa passagem. A primeira delas é a de que não existe um dever moral

de sair de tal situação, ou seja, não haveria nenhuma exigência moral de abandonar o estado de natureza. Não parece que essa interpretação seja adequada, em especial tendo em vista os parágrafos antecedentes em que Kant explicitamente defendeu a imoralidade do estado de natureza. Essa leitura também não faz sentido tendo em vista a frase imediatamente anterior, em que havia sido afirmado que na situação de paz efetiva não se pode falar propriamente de justiça. Também contradiz a frase que se segue, a saber: “a razão, do trono do máximo poder legislativo moral, condena a guerra como via jurídica e faz, em contrapartida do estado de paz um dever imediato”. Ora, como se sabe, para Kant a única fonte do dever é a razão, logo, não poderia haver um dever que contradissesse a própria razão. Assim, a forma adequada de interpretar aquela formulação como a inexistência da legitimidade do uso de coação para a saída do estado de natureza. Em outras palavras, trata-se de apontar para a ilegitimidade de se travar uma guerra efetiva para criar uma federação da paz. A meu ver, apenas dessa forma se faz justiça à coerência textual e conceitual.

A ilegitimidade do uso de coação na criação de uma federação para a paz contrasta então com a tese defendida por Kant de que no caso dos indivíduos singulares, tal legitimidade existiria<sup>23</sup>. Então, para Kant, haveria legitimidade no uso da força para a criação de Estados, uma vez que indivíduos particulares não conseguiriam viver uns ao lado dos outros sem estar causando mutuamente um dano direto e imediato, mas essa legitimidade de coação não seria uma exigência legítima no caso da criação de

---

<sup>23</sup> Cf. MS, AA 06: 307.

um Estado de estados. Nesse caso, pode-se dizer que tanto para indivíduos, quanto para Estados há um dever moral de abandonar o estado de natureza, mas apenas no caso dos indivíduos haveria um direito de usar coação recíproca para a realização dessa empresa.

Quais seriam as razões para essa incongruência entre o nível dos indivíduos singulares e o nível dos estados? A razão que Kant oferece é a de que os estados já possuem uma constituição jurídica interna. Esse argumento é um tanto quanto elusivo e problemático. Na *Doutrina do direito*, Kant irá argumentar que já no estado de natureza pode existir estado social<sup>24</sup>, portanto, comunidades que vivem mais ou menos de acordo com sua concepção pública de direito e a qual pode estar mais ou menos adequadas aos princípios do direito privado. Se esse for o caso, poder-se-ia argumentar que as comunidades ou clãs também não teriam o direito de se utilizar de coação para formar entre si um estado. Talvez, o que esteja operante aqui é uma relação entre realidade do direito e espacialidade. Normalmente, os Estados já se constituem de um conjunto de comunidades que conquistaram para si um espaço geográfico suficiente para que possam se tornar mais ou menos autossuficientes e, por isso, possam viver sem depender diretamente da interferência arbitrária de outros estados. Nesse caso, o comércio seria um meio voluntário, mas não necessário para a existência de um Estado. Assim, enquanto seria difícil pensar que uma comunidade ou um clã pudesse alcançar independência, um Estado teria condições espaciais para isso. Outra possibilidade seria a de que Kant têm

---

<sup>24</sup> Cf. MS, AA 06: 306.

aqui em mente a situação de que Estados já foram formados, e isso ocorreu historicamente de modo violento. Logo, questionar isso seria como que inserir uma falha moral fundamental na legitimidade dos estados existentes, o que geraria um *res nullius* jurídico. Isso, entretanto, estaria em oposição à sua filosofia da história. Outra possibilidade ainda seria a de que estaria aqui em operação um princípio de prudência política, segundo o qual se percebeu ao longo da história que Estados formados de forma violenta através da união de diferentes tribos e clãs conseguiram alcançar uma unidade mais ou menos duradoura e estável, mas isso se tornou muito mais difícil com relação a anexação de um Estado por outro. Finalmente, uma última possibilidade teria em vista o ponto que aparece na seção *Da garantia da paz perpétua*, a saber, de que a natureza quis através da diversidade de línguas e religiões<sup>25</sup> que a pluralidade e diversidade permanecessem e se difundissem, de modo que elas somente poderiam ser garantidas sob a égide de uma república mundial. Todas essas possibilidades interpretativas não são excludentes, mas poderiam ser conjugadas de forma mais ou menos complexa em um argumento de vários níveis. Mas não pretendo decidir ou exaurir esse ponto aqui.

A quarta tese presente neste parágrafo fala do papel positivo da federação de estados com relação a promoção da paz, de modo que ela é inclusive nomeada de “federação da paz (*foedus pacificum*)”. Essa federação, entretanto, não representa ainda a condição de paz completa, a qual somente pode ser alcançada em uma república mundial enquanto um Estado de povos, conceito que aparecerá no último parágrafo e será analisado abaixo. Note-

---

<sup>25</sup> Cf. ZeF, AA 08: 367.

se que a federação para a paz tem como propósito não acabar apenas com uma guerra, mas “procuraria por fim a todas as guerras e para sempre”. Essa federação não teria ainda o “poder de um Estado”, mas seu objetivo é “simplesmente manter e garantir a paz de um Estado para si mesmo e, ao mesmo tempo, a dos outros Estados Federados”. Nessa federação não há, portanto, ainda leis públicas e coação. Nesse sentido, essa federação é um passo necessário, mas ainda não suficiente para a situação da paz perpétua. Trata-se de um estágio intermediário em que os diferentes estados aceitam e se comprometem voluntariamente a não buscar e defender seus direitos através de agressões e da guerra. Esses Estados que compõe essa federação para paz se dispõem, entretanto, a desenvolver gradual e livremente seu republicanismo e, assim, aos poucos se propõe a constituir uma república mundial e viver sob leis públicas e republicanas. Da forma como interpreto esse segundo artigo definitivo, há três possíveis combinações, as quais *poderiam* ser vistas como três estágios distintos<sup>26</sup>. O primeiro é o de uma federação antagônica à guerra, a qual se constitui de um agrupamento de Estados que simplesmente se dispõe a não fazer guerra entre si, mas que não estão dispostos ainda a desenvolver seu republicanismo e a se colocar em processo de construção de uma república mundial. Esse sucedâneo negativo aparece ao final do último parágrafo e se constitui daqueles Estados que rejeitam na prática aquilo que é correto em teoria. A segunda combinação é o de uma federação da paz, a qual se constitui de Estados que não rejeitam aquilo que

---

<sup>26</sup> Apresentei e defendi a existência dessas três distintas configurações ou estágios em Klein (2014).

é correto em teoria, mas que ainda não estão prontos jurídica e institucionalmente para se reunirem em uma república. O terceiro estágio seria o de uma república mundial.

Que existe uma diferença entre a primeira e a segunda combinação, ou ainda, entre uma federação antagônica à guerra e uma federação para a paz, pode ser visto através da caracterização pela qual a federação para paz é disposta positivamente em relação ao que a razão prática ordena: essa federação funciona “conforme à ideia do direito das gentes e estendendo-se sempre mais mediante outras uniões”, enquanto que a federação antagônica à guerra é caracterizada da seguinte forma:

Mas se, de acordo com a sua ideia do direito das gentes, isto não quiserem, por conseguinte, se rejeitarem *in hypothesi* o que é correto *in thesi*, então, a *torrente* da propensão para a injustiça e inimizade só poderá ser detida, não pela ideia positiva de uma república mundial (se é que não se deve perder), mas pelo sucedâneo *negativo* de uma *federação* antagônica à guerra, permanente e em contínua expansão, embora sempre em perigo constante da sua irrupção<sup>27</sup>.

Se se buscasse uma analogia com nossa época, poder-se-ia dizer que a Organização das Nações Unidas estaria funcionando mais próxima a perspectiva de uma federação antagônica à guerra, visto que não conseguiu impedir diversas guerras nas últimas décadas, apesar de ter impedido algumas. Além disso, nem sempre suas ações ou seu funcionamento esteja sempre em pleno

---

<sup>27</sup> ZeF, AA 08: 357.

acordo com a ideia de direito das gentes. Enquanto a União Europeia estaria mais próxima de uma federação da paz, uma vez que após sua instituição conseguiu impedir todos os conflitos armados em sua abrangência e, além disso, esteve em constante processo de unificação em diversos setores e instituições, sejam elas políticas, econômicas e sociais, na maior parte das vezes segundo os princípios dos direitos humanos. Claro que todo exemplo tem seus riscos, e não pretendo que essa equiparação seja perfeita.

A quinta tese presente nesse parágrafo aborda o papel privilegiado a ser desempenhado por uma república forte e esclarecida como centro gravitacional na criação, manutenção e expansão da federação para a paz. Essa tese visa *explicar* a possibilidade do seu surgimento, ou ainda, de como “é possível representar-se a exequibilidade”. Nesse ponto há uma forte conexão teórica entre o primeiro artigo definitivo que trata do significado e dimensão teórica do republicanismo e seu papel no direito internacional, pois, para Kant, é da natureza do republicanismo “tender para a paz perpétua”.

O surgimento dessa república esclarecida não está previsto por uma teleologia dogmática que assume a existência de uma finalidade objetiva incrustrada na natureza, desvendada através de uma escatologia revelada, mas ocorre por um golpe de sorte, segundo grau de probabilidade das diferentes combinações sociais possíveis. Trata-se de assumir que, sendo o ser humano dotado de uma disposição moral<sup>28</sup>, em algum momento da

---

<sup>28</sup> Note-se a diferença entre a asserção de que o ser humano é um ser moral e a asserção de que o ser humano é um ser dotado de disposição moral. No

história, devido as inúmeras contingências, faz sentido esperar que surja uma situação em que essa disposição moral alcançará um grau de esclarecimento que seja capaz de fundar uma república forte e esclarecida. É essa a tese que está inscrita na formulação de Kant: “Pois, se a sorte dispõe que um povo forte e ilustrado possa formar uma república, esta pode constituir o centro da associação federativa.”

Outro ponto presente nessa formulação é a reiterada defesa sobre a importância histórica desempenhada pela Revolução francesa. É importante notar que Kant sempre se manteve muito atento aos acontecimentos relativos à Revolução Francesa e se apresentou como seu contumaz defensor. Essa passagem é digna de nota, também no contexto histórico em que ela foi escrita, pois ela reafirma a posição de Kant mesmo após o chamado período do terror na França e após a guerra travada entre a França revolucionária e a Prússia. Nesse caso, é relevante ter em conta que o próprio ensaio *À paz perpétua* segue a estrutura do tratado de Paz da Basileia assinado em 05 de abril de 1795 entre a França revolucionária e a Prússia. Assim, mesmo nesse contexto pouco amigável entre os prussianos e os franceses e mesmo após os acontecimentos do período do terror, Kant continuava um defensor dos ideais que moveram a revolução e continuava a acreditar no seu potencial libertador e renovador no contexto europeu e mundial. No ensaio *O conflito das faculdades*, publicado em 1798, Kant delineia melhor em que sentido se

---

primeiro caso, trata-se de afirmar que o ser humano é moral, no segundo caso trata-se de afirmar a capacidade para a moralidade. Kant nunca defendeu a primeira tese, apenas a segunda.

colocava sua aprovação em relação à Revolução e em que sentido esse acontecimento histórico poderia ser interpretado como um signo histórico do progresso moral. Na verdade, o acontecimento histórico da revolução é visto como a ocasião para o verdadeiro evento de relevância moral, a saber, o entusiasmo desinteressado e arriscado dos expectadores que indicava a existência de uma disposição moral presente no gênero humano.

É importante ressaltar que o papel desempenhado pela república esclarecida não é o de servir de como protetorado de outros estados, muito menos como uma potência intimidatória, mas como um estado que guia através do exemplo e que também oferece auxílio defensivo para outras repúblicas e estados que se dispõem a formar junto com ela uma federação da paz.

Por fim, cabe também ter em conta o significado do adjetivo “esclarecida”. Não se trata apenas de uma república que promove o desenvolvimento das ciências e das artes, mas também e sobretudo de uma república em que exista a liberdade do uso público da razão (tal como definido e defendido por Kant no ensaio *Resposta à pergunta: o que significa esclarecimento?*), e cujas instituições políticas e jurídicas, bem como seus agentes atuem segundo o princípio de publicidade (tópico abordado em detalhe na parte final do ensaio *À paz perpétua*), e com tendência para realizar reformas constantes segundo a ideia de uma república noumenon e dos princípios do direito justo.

### Quinto parágrafo (ZeF, AA 08: 356.24-34)

No quinto parágrafo Kant retoma mais uma vez a dificuldade teórica presente no objetivo de uma paz perpétua estabelecida e garantida juridicamente. Note-se que o direito implica necessariamente na faculdade de coação. É a existência da coação que permite que se compreenda “onde é que eu quero basear a minha confiança no meu direito”. Na Doutrina do Direito, Kant apresenta a tese de que a faculdade da coação está analiticamente contida no conceito de direito<sup>29</sup>, ou seja, falar de direito sem coação seria uma contradição, pois é a coação exatamente aquilo que distingue o direito de uma demanda ética. Assim, o direito do meu e teu somente pode estar assegurado se for criado um aparato legislativo, judiciário e executivo que torne esse direito coativo. Isso é facilmente compreensível de ser pensado no caso da organização de indivíduos em Estados, mas como resolver esse problema no caso de uma federação de estados livres? Esse imbróglie envolvido no conceito de um federalismo livre leva a razão a uma situação difícil. Kant parece desabafar: “se é que ainda resta alguma coisa para pensar” acerca do direito das gentes, uma vez que não se pode falar em coação.

A meu ver, essa situação paradoxal é exatamente posta pelo limite do conceito de direito das gentes, ou seja, o próprio parâmetro conceitual estabelecido pela ideia de Estados soberanos estabelece um limite que chega no federalismo livre, ou seja, em que os Estados aceitam livremente as decisões jurídicas tomadas pela federação. Mas isso pode apenas gerar uma situação

---

<sup>29</sup> MS, AA 06: 231.

de paz precária, visto que ela sempre depende da continuidade dessa disposição aquiescente por parte dos Estados que compõe a federação. Por isso, a meu ver, o federalismo livre é um momento necessário, mas sempre também problemático, o qual precisa ser superado através do amadurecimento moral, político e jurídico dos Estados partícipes. Mas uma vez que esses Estados estejam prontos para dar esse passo em direção a uma República, então não mais se está tratando do direito das gentes, pois não mais se está falando de direito internacional entre Estados soberanos, mas sim de Estados membros de um mesmo corpo político que constituíram entre si um novo soberano e um novo povo. Assim, tal como interpreto o texto de Kant, o direito das gentes é um direito intermediário, um direito de transição, ou ainda, um direito primitivo que é ao mesmo tempo necessário para regular as atuais relações jurídicas, mas também permanecerá sempre insuficiente e incompleto como direito segundo as demandas da razão prática.

### **Sexto parágrafo (ZeF, AA 08: 356-357.35-18)**

No último parágrafo Kant aborda quatro tópicos: a) tece mais uma crítica ácida ao conceito unilateral de justiça que se funda na guerra; b) apresenta de modo claro sua defesa teórica da República mundial; c) Enuncia a alternativa paliativa de uma federação antagônica à guerra; e, por fim, d) faz também uma crítica moral às religiões que defendem a guerra.

“No conceito do direito das gentes enquanto direito *para* guerra, nada se pode realmente pensar”, ou seja, querer fundar o

direito para a guerra no direito das gentes é uma *contradictio in adjecto*, uma contradição em termos. Direito e justiça são conceitos inter-relacionados, portanto, falar de um direito ou de uma justiça que se funde meramente sobre “máximas unilaterais”, ou seja, sobre princípios e regras estabelecidos e reconhecidos apenas por uma das partes, é algo irracional e ilegítimo. Dessas máximas unilaterais de uma suposta justiça somente se pode esperar que os homens encontrem “a paz perpétua no amplo túmulo que oculta todos os horrores da violência dos seus autores.” Nessa formulação, Kant retoma o mote irônico inicial do seu ensaio:

Pode deixar-se de lado a questão de se esta inscrição satírica na tabuleta de uma pousada holandesa [À paz perpétua], em que estava pintado um cemitério, interessa aos *homens* em geral, ou aos chefes de Estado em particular que nunca chegam a saciar-se da guerra, ou exclusivamente aos filósofos que se entregam ao doce sonho<sup>30</sup>.

Pode-se dizer então que, as máximas unilaterais da justiça podem conduzir apenas à paz fúnebre de seus proponentes e, por conseguinte, não podem constituir princípios válidos de um direito das gentes ou de um direito internacional. As máximas precisam ter um caráter omnilateral (utilizando-se de uma terminologia que Kant introduz na *Doutrina do direito*), ou seja, devem poder ser aceitas por todos os envolvidos, os quais devem ser considerados como livres e iguais. É com base em passagens

---

<sup>30</sup> ZeF, AA 08: 343.

como essas que Kant é considerado por alguns como um crítico da teoria da guerra justa<sup>31</sup>.

O segundo tópico desse parágrafo é a formulação clara e inequívoca de que a razão prática apresenta como a única solução perfeita, de um lado, para os problemas do estado de natureza entre os Estados e, de outro lado, para as limitações intrínsecas presentes no conceito de direito das gentes ou direito internacional o seguinte remédio: “sair da situação sem leis, que encerra simplesmente a guerra, senão o de consentir leis públicas coativas, do mesmo modo que os homens singulares entregam a sua liberdade selvagem (sem leis), e formar um *Estado de povos* (*civitas gentium*), que (sempre, é claro, em aumento) englobaria por fim todos os povos da terra.” Esse Estado de estados ou Estado de povos teria necessariamente de assumir a forma republicana, sendo que os Estados que antes compunham a federação livre para a paz, abdicaria livremente de sua soberania (portanto, sem coerção) para formar tal República. Essa república deveria ter uma tendência a se ampliar gradualmente até que finalmente englobasse todos os povos da terra, possuindo todos a mesma liberdade e o mesmo status de cidadania.

O quarto tópico já foi mencionado acima (no comentário ao quarto parágrafo) e se refere à situação contingente, mas provável do caso de que muitos Estados “não querem” abdicar da sua soberania. Note-se que não se trata da situação de que os

---

<sup>31</sup> Sobre isso ver o livro de Williams (2012). Sobre uma breve reconstrução e contextualização filosófica do tema da paz e da guerra na filosofia e uma contextualização da importância do projeto de Kant veja-se Santos (2021) e também Rohden (1997).

Estados não devessem, pois eles possuem essa obrigação, mas a situação durante a qual eles ainda não queiram, ou seja, trata-se de reconhecer uma situação empírica e factual, ainda que generalizada e comum. Há aqui uma oposição entre dois níveis argumentativos, um baseado na razão e na apresentação de argumentos, e outro baseado na experiência histórica e em fatos. Para Kant, o primeiro nível argumentativo estaria o nível estritamente teórico, enquanto o segundo estaria no nível prático, o primeiro Kant nomeia de “*in thesi*”, o segundo de “*in hypothesis*”. Essa divergência entre esses dois níveis já havia sido objeto de discussão e análise no ensaio *Sobre a expressão corrente: isso pode ser correto em teoria, mas de nada vale para a prática*. O título do ensaio já deixa claro qual é o seu tema. Nesse ensaio publicado em 1793, Kant argumenta que não faz sentido defender que algo seja correto na teoria, mas não vale para a prática, pois ser correto em teoria já implica validade para a prática. Defender a posição contrária seria como que defender a ridícula posição de que os cálculos de geometria são equivocados porque em uma situação particular eles não resolvem todos os problemas em tela. O que precisa ser feito é sempre acrescentar mais teoria, ou seja, deve-se acrescentar mais teoria a uma teoria que seja certa, para que se possa assim resolver um problema em específico. Tendo isso em vista, afirmar que o argumento de que os estados não querem compor uma república seria suficiente para contrabalançar o argumento de que a razão prática exige a criação de uma república mundial seria como que afirmar que a prática empírica se sobrepõe ou invalida a teoria. Se esse fosse o caso, então Kant teria mudado de posição e abandonado a tese que havia

defendido apenas dois anos antes. Não acredito que essa seja uma interpretação correta.

Nesse caso, levando-se em conta o que havia sido defendido no ensaio *Sobre a expressão corrente*, pode-se dizer que a proposta de Kant nesse parágrafo é pensar que a federação antagonista à guerra e em seguida, a federação para a paz, implicam exatamente essa situação em que mais teoria foi acrescentada à ideia de uma república mundial, ou seja, trata-se de uma teoria pensada para um período de transição, uma teoria que tenta captar, de um lado, as exigências da razão, mas que também se coloca, por outro lado, no nível prudencial de considerar os limites históricos da natureza humana, com suas deficiências de esclarecimento e seus vícios morais. A meu ver, isso mostra que a filosofia política de Kant não se coloca apenas no nível da idealidade, mas também está preocupada em sua realização, ou seja, se apresenta como uma teoria política complexa que se desdobra em diferentes níveis argumentativos. Não se trata de pensar em uma utopia irrealizável, mas em uma utopia realista (para se utilizar de um conceito apresentado por Rawls). Em *O conflito das Faculdades*, Kant chama a atenção para os limites dos projetos utópicos:

É, no entanto, *doce* imaginar constituições políticas que correspondem às exigências da razão (sobretudo sob o ponto de vista do direito); mas é temerário propô-las, e *punível* sublevar o povo para a abolição da que agora existe. A *Atlântica* de Platão, a *Utopia* de Morus, a *Oceana* de Harrinton e a *Severambia* de Allais foram sucessivamente trazidas a cena, mas jamais foram intentadas (exceto o monstro falhado da república

despótica de Cromwell). – Com estas criações políticas aconteceu o mesmo que com a criação do mundo: nenhum homem assistiu nem a tal podia estar presente, porque, de outro modo, deveria ter sido o seu próprio criador. Esperar um dia, por tarde que seja, a realização de um produto político, como aqui se imagina, é um doce sonho; aproximar-se sempre mais dele é não só *pensável* mas, até onde se pode harmonizar com a lei moral, é o *dever*, não dos cidadãos, mas do chefe do Estado<sup>32</sup>.

Essa passagem ecoou as últimas frases do ensaio sobre *À paz perpétua*:

Se existe um dever e ao mesmo tempo uma esperança fundada de tornar efetivo o estado de um direito público, ainda que apenas em uma aproximação que progride ao infinito, então a *paz perpétua*, que se segue aos até agora falsamente chamados tratados de paz (na realidade armistícios), não é uma ideia vazia, mas uma tarefa que, pouco a pouco resolvida, se aproxima constantemente do seu fim (porque é de esperar que os tempos em que se produzem iguais progressos se tornem cada vez mais curtos)<sup>33</sup>.

Se tomarmos esses dois excertos para compreender em que medida pode ser representada a realidade da República mundial, poder-se-ia afirmar que a República mundial nunca será realizada em sua completude, mas isso também se refere com relação a um Estado republicano particular que nunca conseguirá

---

<sup>32</sup> SF, AA 07: 92.

<sup>33</sup> ZeF, AA 08: 386.

realizar de modo completo na experiência todas as exigências normativas da ideia da república noumenon. Entretanto, isso não significa que seja impossível criar uma república mundial ou que um estado particular não possa ser uma república. Trata-se de pensar a realização em graus e é um dever e uma tarefa se aproximar cada vez mais desse ideal.

Por fim, o último tópico abordado nesse parágrafo se encontra na nota de rodapé acrescentada a um verso de Virgílio. Trata-se da aliança entre religião e política na promoção das guerras. Trata-se de uma crítica direta ao papel da religião na justificação das guerras. Para Kant, a imagem de um Deus como *Senhor dos exércitos*, tal como encontrada explicitamente no Antigo testamento contrasta “não em menor grau com a ideia moral do Pai dos homens”.

Sempre que uma religião pretende se tornar direito, ou seja, se aliar com a coerção, ela se torna detestável. Nesse sentido, em um ensaio de 1794 chamado *Sobre o fim de todas as coisas*, lê-se:

Se o Cristianismo chegasse alguma vez ao extremo de deixar de ser digno de amor (o que bem poderia acontecer se ele, em vez da mansidão de espírito, se armasse com uma autoridade impositiva) então, porque nas coisas morais não se encontra neutralidade alguma (e ainda menos a coligação de princípios opostos) a repulsa e a insubordinação contra ele deveria ser o modo de pensamento dominante entre os homens<sup>34</sup>.

---

<sup>34</sup> EaD, AA 08: 339.

Assim, histórica e culturalmente, as religiões sempre foram invocadas para promover ou apoiar guerras, entretanto, da perspectiva moral isso é uma contradição. Implícito nessa crítica das diversas igrejas e seu interesse em se aliar com o Estado, está obviamente também a defesa da separação entre Estado e igreja. Esse tópico era bastante delicado, mas também foi uma das bandeiras defendidas por Kant. Sobre esse tópico pode ser encontrada toda uma profícua discussão na primeira parte do escrito *O conflito das faculdades*, o qual é dedicado ao conflito entre a Faculdade da Teologia e a Faculdade da Filosofia<sup>35</sup>.

### Considerações Finais

Neste artigo procurei apresentar todos os diferentes temas e questões teóricas desenvolvidas ou apenas mencionadas por Kant ao longo do Segundo artigo definitivo. Entretanto, apesar de buscar uma análise abrangente dos temas e indicar outras obras em que eles também foram desenvolvidos, o objetivo não foi o de fazer uma análise exaustiva de todas as suas implicações teóricas, mas apresentar um mapeamento das principais possibilidades interpretativas.

---

<sup>35</sup> Para análise de alguns desses aspectos ver meu artigo Klein (2016).

## Referências

- BOSBACH, Franz. The European debate on Universal Monarchy. In: Armitage, D. (Ed.) *Theories of Empire, 1450-1800*. Ashgate, 81-98, 1998.
- CARANTI, Luigi. *Kantian Political Legacy: Human Rights, Peace, Progress*. University of Whales Press, 2017.
- DOYLE, Michael. W. 'Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs', Parts I and II, *Philosophy and Public Affairs*, 12/3 and 12/4: 205-35, 323-53, 1983a, 1983b.
- KANT, Immanuel. *Gesammelte Schriften*. Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900ff.
- KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. Tradução José Lamego. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2005.
- KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2004.
- KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. Valerio Rohden e António Marques. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- KANT, Immanuel. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*. Trad. e intro. Joãozinho Beckenkamp. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- KANT, Immanuel. *O Conflito das Faculdades*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2017.
- KLEIN, Joel Thiago. A questão da teleologia: Kant leitor de Rousseau. *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 22, p. 51-70, 2017.
- KLEIN, Joel Thiago. A questão da natureza humana: Kant leitor de Rousseau. *Trans/Form/Ação* (UNESP. MARÍLIA. ON LINE), v. 42, p. 9-34, 2019.

- KLEIN, Joel Thiago. Prudência e moral na filosofia política de Kant. *Estudos Kantianos*, v. 5, p. 159-178, 2017.
- KLEIN, Joel Thiago. On Serpents and Doves: The systematical relationship between prudence and morality in Kant's political philosophy. *Kant-Studien*, v. 112, p. 78-104, 2021.
- KLEIN, T. Joel. O Cosmopolitismo Jurídico de Kant. *ETHIC@* (UFSC), v. 19, p. 209-249, 2020a.
- KLEIN, T. Joel. Kant e a Livre Federação das Nações como Meio para a República Mundial. *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, v. 25, p. 129-148, 2020b.
- KLEIN, Joel Thiago. A sociabilidade insociável e a antropologia kantiana. *Revista de Filosofia: Aurora* (PUCPR. Impresso), v. 25, p. 265-285, 2013a.
- KLEIN, Joel Thiago. Sobre ética e religião em Kant. *Princípios*, v. 20, p. 161-180, 2013b.
- KLEIN, Joel Thiago. A relação entre ética e direito na filosofia política de Kant. *Manuscrito* (UNICAMP), v. 37, p. 161-210, 2014.
- KLEIN, Joel Thiago. Liberdade e religião: reflexões kantianas sobre a não coercitividade, a veracidade e a publicidade na relação entre religião e política. *Ethic@* (UFSC), v. 14, p. 222-251, 2016.
- KLEINGELD, Pauline. Approaching Perpetual Peace: Kant's defense of a league of states and his ideal of a world federation *Journal of European Philosophy*, 12, pp.304-25, 2004.
- KLEINGELD, Pauline. *Kant and Cosmopolitanism: The Philosophical Ideal of World Citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- LOSURDO, Domenico. *Autocensura e Compromisso no Pensamento Político de Kant*. São Paulo: Ideias & Letras, 2015.
- MAUS, Ingeborg. *O direito e a Política: Teoria da Democracia*. Belo Horizonte: Del Rey, 2009.

MONTESQUIEU. *Reflections on Universal Monarchie in Europe* (1734). Disponível em:

[https://warwick.ac.uk/fac/cross\\_fac/ehrc/events/montesquieu/mont\\_univ\\_mon\\_eng.pdf](https://warwick.ac.uk/fac/cross_fac/ehrc/events/montesquieu/mont_univ_mon_eng.pdf) Acessado em 17/01/2022.

PINZANI, Alessandro. Kant on Sovereignty. *Kant e-Prints* (Online), v. 3/2, p. 229-236, 2009.

PINZANI, Alessandro. Representation in Kant's Political Theory. *Jahrbuch fur Recht und Ethik / Annual Review of Law and Ethics*, v. 16, p. 203-226, 2008.

ROHDEN, Valério (Org.) *Kant e a instituição da paz*. Porto Alegre, EDURGS/Göethe Institut, 1997.

ROUSSEAU, Jean-Jaques. *O Contrato Social*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

SANTOS, Leonel Ribeiro dos. Prolegômenos a uma cultura de Paz (Prefácio). In. SILVERES, Luiz; NODARI, Paulo César (Orgs.) *Dicionário de Cultura de Paz*. Curitiba: Editora CRV, vol. I, pp.21-44, 2021.

TERRA, Ricardo. *A Política Tensa*. São Paulo, Iluminuras, 1995.

WILLIAMS, Howard. *Kant and the end of war. A Critique of Just war theory*. Hampshire, Palgrave Macmillan, 2012.

# Direito cosmopolita: terceiro artigo definitivo para a paz perpétua

Delamar José Volpato Dutra\*  
Rodrigo Almeida Martins\*

## Introdução

A segunda secção de *A Paz Perpétua* trata dos artigos definitivos para a paz perpétua, em número de três. Ela é precedida pela primeira secção que trata dos artigos preliminares, em número de seis. Na segunda secção, Kant explica que o simples estado de natureza já é por si só um estado de injustiça, visto que se constitui em uma ameaça à segurança<sup>1</sup>, o que implica o postulado de poder forçar [ich kann ihn nötigen] o outro a entrar em uma constituição civil [einer bürgerlichen Verfassung]. Ora, os três artigos definitivos da segunda secção estão relacionados a três aspectos de toda constituição jurídica [Alle rechtliche Verfassung]. Senão, veja-se.

---

\* Professor de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina.

\* Doutorando em Filosofia na Universidade Federal de Santa Catarina.

<sup>1</sup> Kant distinguiria a lesão ativa da lesão pela situação. Cf. CAVALLAR, 1997, p. 83. As referências a Kant, incluso no que diz respeito às abreviaturas, seguem a uniformização proposta pela Kant-Studien Redaktion, disponíveis em [<http://www.kant.uni-mainz.de/ks/abhandlungen.html>]. As citações literais são feitas a partir das traduções para o vernáculo das referidas obras.

Em uma tal situação, as pessoas naturais estão em relação dentro de cada Estado (indivíduo versus indivíduo). É o *Staatsbürgerrecht*, o *Ius Civitatis*. É em relação a esse aspecto que a Constituição tem de ser republicana, justamente o primeiro artigo definitivo para a paz.

Ademais, os diversos Estados estão em relação entre si (Estado versus Estado). É o *Völkerrecht*, o *Ius Gentium*, do qual trata o segundo artigo definitivo, que ordena precisamente uma federação de Estados.

Por fim, as pessoas naturais dos diversos Estados estão em relação entre si (indivíduo versus Estado<sup>2</sup>), o que dá ensejo ao *Weltbürgerrecht*, o *Ius Cosmopolitanum*. É exatamente em relação a este último ponto que o terceiro artigo definitivo ordena a hospitalidade universal. Mas que não se restringiria a relação entre indivíduos versus Estado, mas também indivíduos versus indivíduos diante de uma pretensão à reciprocidade em um comércio mútuo. Porém, aqui com um caráter positivo relacionado à necessária interação física entre os indivíduos de diversas nacionalidades com fundamento na ideia ambivalente de “*commercium*” como demonstraremos. Realidade que somente se torna possível através do terceiro artigo definitivo idealizado por Kant.

O terceiro artigo definitivo tem quatro parágrafos, os quais são resumidos abaixo.

No § 1º trata-se de um direito de não ser tratado de forma hostil [*feindselig*], portanto, não é caso de filantropia, mas de direito. A entrada em um país é mandatória somente se houver

---

<sup>2</sup> Cf. CAVALLAR, 1997, p. 84 e FLIKSCHUH, 2000, p. 184.

risco de vida. Não se trata de um direito de residência [Gastrecht], mas de um direito de visita temporária [Besuchsrecht]. Portanto, somente este último impõe uma obrigação às repúblicas<sup>3</sup>. O fundamento do referido direito ocorre em virtude [vermöge] da posse [Besitz ‘property’ (Eigentum)] comum da superfície da terra, um direito de superfície [Recht der Oberfläche]. Em razão disso, segue-se que ninguém tem um direito maior de estar em um ou outro lugar da terra, o que implica ter que tolerar [dulden] os outros, tornando possível o comércio, tráfico, relação [Verkehr]<sup>4</sup> entre os povos. Trata-se de um direito natural [Naturrecht], a saber, a faculdade [Befugnis] de tentar [versuchen] uma tal relação com os outros povos. Essas relações se tornam objeto de regulações condutivas a um direito cosmopolita.

O § 2º aponta para a confusão [derselben] feita entre visita e conquista.

Junto ao § 3º cita-se, com aprovação, as limitações que a China e o Japão fizeram à tentativa de relacionamento pelos hóspedes europeus. Países asiáticos que permitiram o contato [Zugang], mas não a entrada [Eigang] e fixação. E mesmo onde houve entrada, ela era limitada. Na mesma passagem desaprovou a escravidão das ilhas do açúcar [Zuckerinseln] no Caribe, que teriam resultado em um fracasso econômico [nahen Umsturzes stehen].

Por fim, o § 4º registra que a comunidade dos povos [Völkern] da terra já chegou a um ponto em que a violação do

---

<sup>3</sup> Cf. BENHABIB, 2004, p. 38.

<sup>4</sup> Aqui é importante dar ênfase ao termo [Verkehr] utilizado em ZeF, pois na realidade de uma relação cosmopolita, conforme demonstrado em RL, Kant passaria a usar o termo [Wechselwirkung].

direito [Rechtsverletzung] em uma parte, faz com que isso seja sentido [geföhlt wird] em todos os lugares. Isso é tomado como indício de que o direito cosmopolita não é algo fantástico ou exagerado, mas um complemento necessário não escrito do *Ius Civitatis* e do *Ius Gentium*, em direção a direitos humanos públicos [öffentlichen Menschenrechte].

## Fundamento do Direito Cosmopolita

Há que se destacar que se trata de um direito dos indivíduos, não de filantropia. Em geral, Kant trata do direito dos indivíduos em relação a outros indivíduos, já que partilha da ideia hobbesiana segundo a qual o indivíduo não tem direitos em face do Estado. Porém, esse é um dos momentos nos quais Kant trata da relação entre o direito dos indivíduos em relação ao Estado ou aos Estados.

De qual direito se está a falar? Trata-se de um direito de não ser tratado de forma hostil por um outro Estado. É um direito de visita temporária. É um direito à superfície da terra. É um direito natural de tentar uma relação com outros povos<sup>5</sup>. Como se percebe, essas são as formulações positivas do direito em questão.

Qual o fundamento do mesmo? O fundamento declarado é aquele da posse originária comum da superfície da terra. Nos termos da RL, p. 262, trata-se da *communio possessionis originaria*. A bem da verdade, trata-se de um direito que compõe o único direito humano inato, a liberdade, da p. 237 da RL, o qual,

---

<sup>5</sup> Cf. BENHABIB, 2004, p. 38.

segundo Mulholland, contém em si "o direito de uma pessoa à terra que é necessária para sua existência."<sup>6</sup> Embora a *communio possessionis originaria* da terra seja o fundamento explicitamente declarado no texto, há discussão sobre a real importância do mesmo na economia do texto kantiano. Por exemplo, Benhabib defende um papel não tão importante, pois "[a] reivindicação de "posse comum da terra" decepcionantemente faz pouco para explicar a base do direito cosmopolita."<sup>7</sup>, diferentemente de Flikschuh que vê muito mais efetividade no que denomina "posse disjuntiva comum da superfície esférica da Terra"<sup>8</sup>, pois "Como uma ideia de razão prática reflexiva, a posse disjuntiva em comum representa um encontro de sujeitos no reconhecimento da necessidade de trabalhar para a realização de um Direito cosmopolita."<sup>9</sup>.

Na reconstrução aqui proposta a premissa importante é aquela do direito inato à liberdade, pois "[o] "princípio da liberdade exterior" é a premissa justificativa do argumento que leva ao estabelecimento do direito cosmopolita."<sup>10</sup>. A esfericidade da terra é um elemento circunstancial que deve ser levado em conta devido à corporeidade dos humanos e à esfericidade do planeta em que vivem: "[a] superfície esférica da Terra constitui uma circunstância de justiça, mas não funciona como uma

---

<sup>6</sup> Cf. MULHOLLAND, 1990, p. 201, tradução nossa.

<sup>7</sup> Cf. BENHABIB, 2004, p. 31, tradução nossa.

<sup>8</sup> Cf. FLIKSCHUH, 2000, p. 167-168.

<sup>9</sup> Cf. FLIKSCHUH, 2000, p. 178, tradução nossa.

<sup>10</sup> Cf. BENHABIB, 2004, p. 34, tradução nossa.

premissa moral justificativa para fundamentar o direito cosmopolita."<sup>11</sup>.

Talvez, o direito inato à liberdade, considerando as circunstâncias da humanidade, implique o direito de procurar associação com outros, tendo em vista, inclusive, (a) o dever de todos entrarem em uma relação jurídica, já que o simples estado de natureza<sup>12</sup> lesa pela insegurança que lhe é insita, (b) bem como tendo em vista a faculdade de obrigar os outros a entrarem em uma relação jurídica. Benhabib parece sugerir uma forma mais enfraquecida dessa formulação: "o direito de buscar a associação humana, o que, de fato, poderia ser visto como uma extensão da reivindicação humana por liberdade."<sup>13</sup>.

## **Escopo**

No texto, Kant deixa claro o que tal direito não abrange. Nesse sentido, não se trata de um direito de residência, mas de visita temporária. Ele é mandatário somente para o caso de a devolução do indivíduo para seu país de origem implicar risco para a sua vida. Ainda assim, tal desiderato não implica direito de residência permanente, mas somente permanência até o momento em que o risco de vida permanecer, já que o caráter mandatário tem como relação causal esse fato do risco potencial.

Insere-se nesse título a discussão do sentido da relação, interação, que pode ser intentada com outros povos, ou seja, a

---

<sup>11</sup> Cf. BENHABIB, 2004, p. 33, tradução nossa.

<sup>12</sup> Cf. MARTINS, 2016.

<sup>13</sup> Cf. BENHABIB, 2004, p. 49, tradução nossa.

dicção do termo *Verkehr*. Para uns, a relação em questão restringe-se às relações comerciais: "Kant usa a expressão *Verkehr* em seu significado mais amplo para indicar "interação", mas no contexto da lei cosmopolita significa "troca comercial" (*Handelsverkehr*)."<sup>14 15</sup>. Para outros, envolveria também a cultura, as ideias<sup>16</sup>, como é o caso de Benhabib para quem se refere ao comércio e a ideias<sup>17</sup>. Deveras, não se pode esquecer que pode haver comércio de livros, o que faz incluir também a busca por um intercâmbio de ideias<sup>18</sup>. Além de também podermos citar Thompson<sup>19</sup> ao argumentar uma eventual distinção entre os termos *Verkehr* e *Wechselwirkung*. Desenvolvendo a tese de que haveria uma dupla fundamentação em direção a uma comunidade política. Uma fundamentação moral pautada na liberdade, e uma fundamentação natural por meio da "providência"<sup>20</sup> que se aproveitaria dos defeitos dos homens, a fim de aproximar a humanidade do reino dos fins, tal qual apresentado em IaG<sup>21</sup>. E de fato tais considerações são pertinentes se levarmos em consideração o tratamento que o *Ius Cosmopoliticum* toma junto à RL.

---

<sup>14</sup> Cf. BYRD/ HRUSCHKA, 2010, p. 209, tradução nossa.

<sup>15</sup> Porém, salientamos que Corradetti discorda dessa interpretação (CORRADETTI, 2017, p. 429).

<sup>16</sup> Cf. CORRADETTI, 2017, p. 429.

<sup>17</sup> Cf. BENHABIB, 2004, p. 38.

<sup>18</sup> Cf. CAVALLAR, 2015, p. 54.

<sup>19</sup> Cf. THOMPSON, 2008. p. 305-319.

<sup>20</sup> Em IaG, AA 08: 30 a "justificação da natureza" é denominada expressamente como "providência".

<sup>21</sup> Logo, afeto à filosofia da história que permeia a filosofia política de Kant.

Assim, em ZeF é possível deduzir que a associação entre os homens teria um sentido “fraco”. Mesmo porque, postula-se por uma possível interação entre os homens quando Kant argumenta que aquilo que “torna possível que seres humanos se aproximem uns dos outros por cima destas regiões sem dono e utilizem o direito à *superfície*, que diz respeito à espécie humana de maneira comum, *para um possível intercuro*”<sup>22 23</sup>. Logo, em ZeF a interação entre os homens é tomada como princípio em direção a um ideal cosmopolita. Pressuposto que se confirma a seguir quando dispõe que “- Dessa maneira partes distantes do mundo entram pacificamente em relações umas com as outras, que em última instância tornam-se públicas e legais o gênero humano pode se aproximar finalmente de uma constituição cosmopolita.”<sup>24 25</sup>. Contudo, quando essa ideia é retomada em RL, já sob os ideais de uma comunidade política-jurídica cosmopolita, há previsão de reciprocidade e de comércio mútuo, onde o comércio pretendido por Kant não deveria ser tomado exclusivamente em seu sentido mercantil, tão pouco sob o viés de uma ótica exclusivamente liberal, mas como modelo de interação física entre os indivíduos de diversas nacionalidades. Logo, em RL, § 62 Kant afirma que:

---

<sup>22</sup> KANT, 2020, p. 48, itálico nosso.

<sup>23</sup> es möglich machen, über diese herrenlose Gegenden sich einander zu nähern, und das Recht der Oberfläche, welches der Menschengattung gemeinschaftlich zukommt, zu einem möglichen Verkehr zu benutzen. (ZeF, AA 08:358).

<sup>24</sup> KANT, 2020, p. 48.

<sup>25</sup> - Auf diese Art können entfernte Weltteile mit einander friedlich in Verhältnisse kommen, die zuletzt öffentlich gesetzlich werden, und so das menschliche Geschlecht endlich einer weltbürgerlichen Verfassung immer näher bringen können. (ZeF, AA 08: 358).

então todos os povos encontram-se originariamente em uma comunidade originária do solo – não, porém, em uma comunidade jurídica da posse (*communio*) e, portanto, do uso ou propriedade do mesmo, mas em uma comunidade de possível ação recíproca física (*commercium*), quer dizer, em uma relação completa de um com todos os outros que consiste em oferecer-se para o comércio mútuo. Os povos têm o direito de fazer essa tentativa, sem que por isso o estrangeiro seja autorizado a tratá-los como a um inimigo.<sup>26 27</sup>

Há também discussão se se trata de direito cosmopolita ou internacional, bem como se está em questão um direito individual ou um direito coletivo? Em ZeF, o direito cosmopolita seria distinto do direito internacional e teria um caráter individual, já, na RL, o direito cosmopolita não seria um domínio distinto do direito internacional, sendo um direito dos povos ou das nações e não um direito individual<sup>28</sup>. Com efeito, Byrd and Hruschka defendem duas teses conexas, que não se trata de direito cosmopolita, mas de direito internacional, e que não se trata de direito individual, mas de direito coletivo, o que acaba por

---

<sup>26</sup> KANT, 2013, p. 157.

<sup>27</sup> so stehen alle Völker ursprünglich in einer Gemeinschaft des Bodens, nicht aber der rechtlichen Gemeinschaft des Besitzes (*communio*) und hiemit des Gebrauchs, oder des Eigenthums an demselben, sondern der physischen möglichen Wechselwirkung (*commercium*), d. i. in einem durchgängigen Verhältnisse eines zu allen Anderen, sich zum Verkehr untereinander anzubieten, und haben ein Recht, den Versuch mit demselben zu machen, ohne daß der Auswärtige ihm darum als einem Feind zu begegnen berechtigt wäre. (RL, AA 06: 352).

<sup>28</sup> Cf. CAVALLAR, 2015, p. 53.

encurtá-lo ao comércio: "[...] o discurso de Kant sobre a lei cosmopolita é sobre povos engajados no comércio global e não sobre pessoas individuais."<sup>29</sup>. Para Corradetti, diferentemente, "o caráter positivo-constitutivo e de direito natural do direito cosmopolita de visita tende a subordinar o domínio do direito internacional às legítimas demandas dos *indivíduos* como cidadãos do mundo."<sup>30</sup>. Dito claramente: "Ele também considera o direito cosmopolita como um direito individual de cidadãos estrangeiros de não serem tratados como inimigos, resultando em leis universais que regulam as relações entre as nações."<sup>31</sup>.

Reforçando o fato de dever se tratar de um Direito Coletivo, podemos buscar fundamentos em fragmentos kantianos diluídos ao longo de sua obra, os quais nos permitem concluir que o sentido de "Commercium" não é necessariamente "mercantil", mas se refere a uma noção de "interação". Isto é, de uma expressão utilizada pelo filósofo para um tipo específico de interação entre indivíduos. No fragmento nº 5429 Kant esclarece que: "[a] interação (*commercium*) (seu fundamento, *communitas*, consiste no fato de que o que acontece com uma pessoa tem efeito sobre todos os outros) é dupla: ou de acordo com as leis dos

---

<sup>29</sup> Cf. BYRD/ HRUSCHKA, 2010, p. 208, tradução nossa.

<sup>30</sup> Cf. CORRADETTI, 2017, p. 431, tradução nossa, itálico nosso.

<sup>31</sup> Cf. CORRADETTI, 2017, p. 430, tradução nossa.

efeitos reais ou do ideal, [...] <sup>32</sup> <sup>33</sup> <sup>34</sup>. Porém, a afirmação conclusiva sobre o termo *Commercium* nos é garantida na obra magna do filósofo, a *Crítica da Razão Pura* (KrV), onde ele esclarece que:

A palavra “comunidade” (*Gemeinschaft*), em nossa língua, é ambígua e pode significar tanto *communio* como também *commercium*. Nós a empregamos aqui no último sentido, como comunidade dinâmica sem a qual a própria comunidade local (*communio spatii*) jamais poderia ser conhecida empiricamente <sup>35</sup> <sup>36</sup>.

Porém, a despeito dessas considerações quanto a um eventual aprimoramento das relações entre os indivíduos, em suma, o cosmopolitismo de Kant é temperado, fraco. Ele é fraco tanto no que concerne às relações entre os Estados, já que Kant não abdica da formulação hobbesiana de um direito internacional

---

<sup>32</sup> Tradução nossa.

<sup>33</sup> Bowman *et al* traduziram *Gemeinschaft* como “interaction” tal como apresentado na versão em língua inglesa das reflexões kantianas. Assim, “Interaction (*commercium*) (its ground, *communitas*, consists in the fact that what goes on with one alteration has an effect on all of them), is twofold: either [crossed out: in accordance with laws of] that of real effects or that of ideal ones, which are merely the phaenomenon of the effects.” (KANT, 2005, p. 230).

<sup>34</sup> Die *Gemeinschaft* (*commercium*) (der Grund davon, *communitas*, besteht darin, daß, was mit dem einen sich voe eine Veranderung zuträgt, eine Wirkung auf alle hat) ist zwiefach: entweder nach Gesetzen der der realen Wirkungen oder der idealen, [...]. (Refl, AA 18: 179).

<sup>35</sup> KANT, 2015, p. 222.

<sup>36</sup> Das Wort *Gemeinschaft* ist in unserer Sprache zweideutig, und kann soviel als *communio*, aber auch als *commercium* bedeuten. Wir bedienen uns hier desselben im letzteren Sinn, als einer dynamischen *Gemeinschaft*, ohne welche selbst die lokale (*communio spatii*) niemals empirisch erkannt werden koennte. (KrV, AA 03: B182).

público que concebe os Estados em estado de natureza, quanto é fraco em relação aos direitos cosmopolitas que concede aos homens.

Em particular nesse último ponto, nos termos da p. 358 de *A Paz Perpétua*, o fundamento kantiano do direito cosmopolita de visita, qual seja, o "direito da propriedade comum da superfície da Terra", em conjunção com a negativa de alguém ter mais direito de estar em um lugar da terra do que em outro ["originariamente ninguém tem mais direito do que outro a estar num determinado lugar da Terra"] parece desafiar mais as fronteiras estabelecidas pelo direito internacional público do que o admitido por Kant. Pois, este restringe tal direito à visita, não a ser um hóspede, ainda que, para ele, um Estado não possa recusar a entrada de alguém em seu território, se disso puder resultar a morte do estrangeiro, supostamente, pela situação de seu próprio país. Sem contar que a concepção kantiana de direitos humanos [öffentlichen Menschenrechte] poderia ter avançado para uma positivação maior do que aquela restrita ao complemento de um código não escrito<sup>37</sup>.

De fato, a falta de maiores esclarecimentos sobre a realidade de uma comunidade cosmopolita impõe uma exegese junto ao pensamento de Kant. Que, por sua vez, permite certa multiplicidade de interpretações como as ora mencionadas. Porém, partindo das afirmações que a noção de *Commercium* recebe no pensamento do filósofo – particularmente nas distinções entre *Verkehr* e *Wechselwirkung* –, temos que junto a esse último termo a ideia de uma coletividade propensa à

---

<sup>37</sup> ZeF, AA 08: 360.

reciprocidade requer ao menos a interação física. Logo, não é incoerente a afirmação de Held de que “Para Kant, a hospitalidade universal é, portanto, a condição das relações de cooperação e de conduta justa.”<sup>38</sup>.

## Colonialismo

Para uns, Kant teria uma filosofia de viés racista<sup>39</sup>, para outros, imperialista<sup>40</sup> ou colonialista<sup>41</sup>. Há ainda os que sustentam que a posição de Kant sobre racismo, imperialismo e colonialismo, seria mais nuançada<sup>42</sup>. Por fim, há os que não só negam que Kant tenha uma tal filosofia, como afirmam que ela seria uma filosofia anti-imperialista, como se verá abaixo. Ora, um dos pontos da obra de Kant sobre a questão do colonialismo e do imperialismo é justamente o terceiro artigo definitivo para a paz, o direito cosmopolita, ora em comento.

Para Benhabib, a tese assim posta seria anacrônica, já que as motivações de Kant não estariam ligadas à preocupação com as necessidades dos pobres, com os oprimidos e perseguidos, mas a uma preocupação iluminista. Nesse sentido, Kant pode até mesmo ser lido como um protolibertário na filosofia do direito<sup>43</sup>, incluindo questões econômicas<sup>44</sup>. Não obstante, é de se registrar que Kant defendeu explicitamente ajuda pública aos pobres na

---

<sup>38</sup> Cf. HELD, 1995. p. 422, tradução nossa.

<sup>39</sup> Cf. BERNASCONI, 2001.

<sup>40</sup> Cf. TULLY, 2008.

<sup>41</sup> Cf. GANI, 2017.

<sup>42</sup> Cf. FLIKSCHUH, 2014.

<sup>43</sup> Cf. PAVÃO, 2018.

<sup>44</sup> Cf. CAVALLAR, 2015, p. 55.

RL<sup>45</sup>. Ainda que Kant possa ter tentado justificar a expansão comercial e marítima do capitalismo do seu tempo, a sua preocupação focal era iluminista, sendo que ele não aceitou o imperialismo europeu:

sem tolerar o imperialismo europeu. O direito cosmopolita à hospitalidade dá a alguém o direito de estada temporária pacífica, mas não dá o direito de pilhar e explorar, conquistar e subjugar pela força superior aqueles entre os quais se está procurando estada. No entanto, o direito cosmopolita é um direito precisamente porque se baseia na humanidade comum de cada pessoa e em sua liberdade de vontade, que também inclui a liberdade de viajar além dos limites de suas fronteiras culturais, religiosas e etnocêntricas<sup>46</sup>.

E tal interpretação é pertinente. Para tanto, talvez a principal afirmação relacionada a uma visão iluminista e com certa dose de imperialismo ao dar preponderância ao modo de vida europeu em detrimento dos demais modos de vida é dada

---

<sup>45</sup> Nesse sentido, “a questão aqui é se o sustento dos pobres manter-se-á por contribuições correntes, de modo que cada época alimente os seus, ou através de reservas acumuladas paulatinamente e sobretudo por instituições piedosas (tais como são as casas para viúvas, os hospitais e outras semelhantes), sendo que o primeiro, certamente, deve ser realizado não por meio da mendicância, que se aproxima do roubo, mas por meio de impostos legais. – A primeira disposição tem de ser considerada como a única adequada ao direito do Estado e ninguém que tenha com o que viver pode subtrair-se a ela: porque as contribuições ordinárias, quando crescem com o número de pobres, não tornam a pobreza um meio de vida para os indolentes (como se receia das instituições piedosas) e, desse modo, não são um encargo injusto para o povo, imposto pelo governo.” (KANT, 2013, p. 132-133. RL, AA 06: 326).

<sup>46</sup> Cf. BENHABIB, 2004, p. 40, tradução nossa.

em IaG quando Kant afirma que “descobriremos um curso regular de aperfeiçoamento da constituição política (Staatsverfassung) em nossa parte do mundo (que provavelmente um dia dará leis a todas as outras).”<sup>47 48</sup>. Porém, apesar de haver uma hipervalorização à racionalidade europeia, disso não se segue a possibilidade de um imperialismo político sobre os demais povos e nações. Mesmo porque, o anticolonialismo é bem claro e contundente no pensamento do filósofo.

Nesse contexto, há que se considerar a questão da justificação da propriedade privada. Nas modernas teorias do direito natural, tal justificativa apelava à *communio possessionis originaria*, já mencionada acima. Essa ideia foi proeminente no séc. XVII. Ela teve origem cristã na ideia de que o mundo foi criado por Deus e conferido à humanidade. No ponto em comento, ela foi usada para justificar a propriedade privada<sup>49</sup>:

Uma vez que os direitos de uso frequentemente coincidem com o esgotamento de um recurso (ou seja, comer uma maçã implica em esgotá-la), os direitos de uso naturalmente excluem outras pessoas de usar o recurso. Assim, pode-se perceber que a satisfação das necessidades em certo sentido exige a instituição da propriedade privada<sup>50</sup>.

---

<sup>47</sup> KANT, 2011, p. 20-21.

<sup>48</sup> so wird man einen regelmäßigen Gang der Verbesserung der Staatsverfassung in unserem Welttheile (der wahrscheinlicher Weise allen anderen dereinst Gesetze geben wird) entdecken. (IaG, AA 08: 29).

<sup>49</sup> Cf. WALLA, 2018, p. 256.

<sup>50</sup> Cf. WALLA, 2018, p. 259, tradução nossa.

O problema reside em que, pela teoria do direito natural moderno, não é propriamente a ocupação que confere o direito natural de ocupar um espaço da terra, mas o nascimento: "Isso porque a realização do direito pessoal de ocupar um espaço não começa com a ocupação, mas com o nascimento."<sup>51</sup>. Por isso mesmo, é a ocupação que carece de justificativa.

Locke seria exemplar desse tipo de argumentação. Ele segue o modo como normalmente o recurso à *communio possessionis originaria* era utilizado. Sabidamente, a apropriação privada do que é comum se dá pela sua teoria do trabalho:

Embora a terra e todas as criaturas inferiores sejam comuns a todos os homens cada homem tem uma propriedade em sua própria pessoa; a esta ninguém tem qualquer direito senão ele mesmo. O trabalho [labour] do seu corpo e a obra [work] das suas mãos pode dizer-se são propriamente dele. Seja o que for que ele retire do estado que a natureza lhe forneceu e no qual o deixou, fica-lhe misturado ao próprio trabalho, juntando-se lhe algo que lhe pertence, e, por isso mesmo, tornando-o propriedade dele. Retirando-lhe do estado comum em que a natureza o colocou, anexou-lhe por esse trabalho algo que o exclui do direito de outros homens. Desde que esse trabalho é propriedade exclusiva do trabalhador, nenhum outro homem pode ter o direito ao que se juntou, pelo menos quando houver bastante igualmente e boa qualidade em comum para terceiros. [...]. E a tomada desta ou daquela parte não depende do consentimento expresso de todos os membros da comunidade<sup>52</sup>.

---

<sup>51</sup> Cf. WALLA, 2018, p. 267, tradução nossa.

<sup>52</sup> LOCKE, 1983, p. 51-52.

Isso teria permitido a Locke desconsiderar comunidades humanas organizadas em outros termos:

mas argumentar que a terra é uma propriedade comum de todos os seres humanos é, com efeito, desconsiderar as relações de propriedade historicamente existentes entre as comunidades que já se estabeleceram na terra. A justificativa da reivindicação de propriedade, portanto, muda do título histórico que a legitima para os modos de apropriação<sup>53</sup>.

Dito claramente, a justificativa proposta por Locke parecia em acordo com o empreendimento colonial. Com efeito, por uma tal teoria, torna-se difícil ver propriedade nas mãos de populações que sejam nômadas ou que tenham um sistema de propriedade não tão privada quanto aquela dos europeus.

Kant teria uma outra argumentação, já que, devido ao seu criticismo, não disporia dos mesmos recursos teóricos de Locke:

Ao contrário de Locke, Kant não tem recursos teóricos para estabelecer o conteúdo da ocupação; os ocupantes anteriores têm de decidir, de acordo com seu próprio julgamento, se sua posse está sendo infringida e se ele, conseqüentemente, tem uma concepção da extensão de sua posse. Apenas o estado civil é capaz de fornecer condições relativamente legítimas para a determinação da aquisição<sup>54</sup>.

---

<sup>53</sup> Cf. BENHABIB, 2004, p. 30, tradução nossa.

<sup>54</sup> Cf. WALLA, 2018, p. 268, tradução nossa.

Desse modo, a justificativa kantiana para a propriedade privada seguiria os seguintes passos. Primeiro, deixar as coisas externas sem uso seria uma contradição da liberdade externa, conforme a p. 246 da RL. Segundo, a posse é compatível com o princípio universal do direito estatuído na p. 230 da RL. Finalmente, ao próprio conceito de posse é ínsito o elemento da anterioridade no tempo. O possuidor é sempre aquele que já detém a coisa. Aquele que está na posse tem, por isso mesmo, a prioridade temporal em relação ao que chega depois. Com base nisso, torna-se possível instituir a propriedade, mas isso dependerá justamente de institucionalização, já que a propriedade complexifica enormemente uma situação baseada na simples posse. Inclusive, no limite, a segurança da propriedade teria que conduzir à eliminação das guerras: “A obrigação de eliminar a guerra é, então, uma consequência do direito de adquirir propriedade.”<sup>55</sup>

Ademais, essa tese da primeira ocupação, tal qual defendida por Kant, daria respaldo a um direito de propriedade às comunidades originárias, diferentemente do argumento de Locke baseado no trabalho. Aliás, muito embora sem citar Locke, Kant<sup>56</sup> critica, não sem uma certa ironia, a teoria do trabalho, por advir da ilusão de personificar as coisas, como se pela adição de trabalho elas recebessem uma marca tal que as obrigaria a não servirem a outras pessoas. Segundo Benhabib, Kant teria visto na teoria da justificação da propriedade com base no trabalho uma forma disfarçada de expropriar os não europeus de suas terras:

---

<sup>55</sup> Cf. MULHOLLAND, 2017, p. 428.

<sup>56</sup> Cf. RL, AA 06: 269.

“Kant rejeita explicitamente a tese *res nullius* em sua forma lockeana, vendo nela uma fórmula mal disfarçada para expropriar povos não europeus que não têm a capacidade de resistir aos ataques imperialistas.”<sup>57</sup>

Caimi avança mais ainda nessa tese de que Kant recusaria o colonialismo, no que é acompanhado por Klein<sup>58</sup> e por Huseyinzadegan<sup>59</sup>. Para Caimi, o objetivo mesmo do terceiro artigo teria sido aquele de impor uma limitação ao direito de visita. Para ele, o alvo do mencionado artigo não é o de estabelecer ou fundamentar o direito cosmopolita, pois esse teria sido tomado como dado por Kant, mas é aquele de limitá-lo justamente à visita, à hospitalidade.<sup>60</sup> O exercício do direito cosmopolita em sua forma irrestrita levaria à conquista e à colonização<sup>61</sup>: “É este o sentido do terceiro artigo definitivo, que assim se revela como um princípio que proíbe o colonialismo.”<sup>62</sup>. Para ele, Kant registra no texto que os europeus deram, de fato, interpretação não limitada ao direito cosmopolita, o que levou à confusão entre visita e conquista<sup>63</sup>, algo, como visto acima, deveras explicitamente registrado por Kant em seu texto. Seria justamente o estabelecimento de uma limitação a esse direito que seria capaz de pô-lo em harmonia com o princípio universal do

---

<sup>57</sup> Cf. BENHABIB, 2004, p. 31, tradução nossa.

<sup>58</sup> Cf. KLEIN, 2017, p. 437.

<sup>59</sup> Cf. HUSEYINZADEGAN, 2019, p. 138.

<sup>60</sup> Cf. CAIMI, 1997, p. 193.

<sup>61</sup> Cf. *Ibidem*, p. 194.

<sup>62</sup> Cf. *Ibidem*, p. 194, tradução nossa.

<sup>63</sup> Cf. *Ibidem*, p. 194.

direito, no sentido da consideração da vontade livre dos habitantes originários<sup>64</sup>.

Nesse diapasão, a formulação kantiana protegeria tanto os nativos da invasão ou da colonização, já que não haveria direito de permanência, a não ser por beneficência, quanto também protegeria os estrangeiros da xenofobia, já que haveria o direito de visita<sup>65</sup>. Logo, o sentido do terceiro artigo definitivo junto à interpretação de Caimi toma um sentido negativo, em vez da acepção positiva garantista normalmente reconhecida ao direito à hospitalidade.

## **Mediação**

Cavallar levanta a questão de uma possível mediação kantiana entre o direito racional que lastreia o direito cosmopolita e a realidade histórica, algo presente nos demais pontos de ZeF, conforme o seguinte esquema<sup>66</sup>:

---

<sup>64</sup> Cf. *Ibidem*, p. 195-6.

<sup>65</sup> Cf. LAZOS, 2018.

<sup>66</sup> Cf. CAVALLAR, 1997, p. 94.

Filosofia do direito	Filosofia política	Filosofia da história
Artigos preliminares	Leis permissivas	0
Primeiro artigo definitivo república	Formas de dominação e tipos de governo	Propensão à paz
Segundo artigo definitivo república mundial	O povo esclarecido federação	Intenção da natureza
Terceiro artigo definitivo	0	0

Ele<sup>67</sup> aponta como quesito da 'Filosofia política', a globalização da política no séc. XVIII, devidamente registrada por Kant: "a violação do direito em *um* lugar da Terra é sentida em *todos*."<sup>68</sup>. Já, no quesito da 'Filosofia da história', o fracasso econômico do empreendimento escravista das ilhas do açúcar poderia cumprir esse papel: "todas essas companhias comerciais estão no ponto de um colapso máximo"<sup>69</sup>.

Benhabib sugere uma tese de filosofia da história, visto que a busca do comércio pelos europeus, como motivação visível e imediata, acabou por conduzir ao cosmopolitismo<sup>70</sup>. E de fato, tal conclusão está em conformidade com a tese das intenções da natureza que perpassa a "história filosófica" proposta pelo filósofo. Sobretudo, quando ele argumenta que a natureza faz uso

---

<sup>67</sup> Cf. *Ibidem*, p. 93-4.

<sup>68</sup> KANT, 2020, p. 50, *itálicos do autor*. ZeF, AA 08: 360.

<sup>69</sup> KANT, 2020, p. 50. ZeF, AA 08: 359.

<sup>70</sup> Cf. BENHABIB, 2004, p. 38-40.

das intenções egoístas dos indivíduos como meios para a realização dos ideais da razão<sup>71</sup>.

## **Desenvolvimentos**

Para Benhabib, Kant é o arauto de uma nova ordem, aquela liberal, que se segue à ordem de Westfália<sup>72</sup>: "o conceito kantiano de direito à liberdade externa levaria a um sistema de direito cosmopolita mais amplo do que o próprio Kant nos ofereceu."<sup>73</sup> Em relação, especificamente, ao que estaria incluído na expressão "se isso puder ocorrer sem a sua ruína [Untergang]"<sup>74</sup>, Benhabib contrapõe uma versão liberal e uma republicana cívica. Os liberais tentam expandir as circunstâncias que tornariam mandatória a hospitalidade, como questões de bem-estar econômico, ao passo que os segundos insistem no poder dos Estados em determinar quem faria parte da comunidade.<sup>75</sup> Na verdade, para ela, há realmente uma tensão entre os ideais representados pelos liberais e pelos republicanos, quais sejam, aquele da universalidade e da comunidade.<sup>76</sup> Por exemplo, o alegado risco de vida incluiria a emigração por questões econômicas? Aparentemente, não, devido ao caráter bastante

---

<sup>71</sup> Nesse sentido, "o mecanismo da natureza, mediante as inclinações egoístas que de maneira natural também se contrapõe umas às outras externamente, pode ser usado pela razão como um meio para abrir espaço para o seu próprio fim [...]." (KANT, 2020, p. 59. ZeF, AA 08: 366-367).

<sup>72</sup> Cf. BENHABIB, 2004, p. 42.

<sup>73</sup> Cf. *Ibidem*, p. 35, tradução nossa.

<sup>74</sup> KANT, 2020, p. 47. ZeF, AA 08: 358.

<sup>75</sup> Cf. *Ibidem*, p. 39.

<sup>76</sup> Cf. *Ibidem*, p. 43.

indeterminado do que seria um risco de vida causado por questões econômicas. Vale registrar que, nesse ponto, mesmo a teoria de Rawls<sup>77</sup> não avança uma noção mais forte de integração econômica entre os povos, como aquela sugerida por Pogge.<sup>78</sup>

Outras tensões do pensamento kantiano permanecem, como aquela de um cosmopolitismo sem Estado e de uma cidadania mundial sem uma soberania mundial<sup>79</sup>, o que Kleingeld apresenta como sendo um dilema fatal<sup>80</sup>. As leis da hospitalidade poderiam se constituir em um fundamento mínimo para uma justiça cosmopolita em um mundo cada vez mais globalizado<sup>81</sup>.

Em relação às intervenções humanitárias, Kant é restritivo<sup>82</sup>. Não se poderia fazer intervenções preventivas em outro Estado, como pensou Scruton<sup>83</sup>, nem intervenções humanitárias, como defendeu Habermas. Como bem aponta Williams, Kant só autorizaria intervenção em casos de guerra civil, quando não houvesse mais um soberano, e isso com o fito de estabelecer um soberano<sup>84 85</sup>. Ou mesmo, conforme expresso em ZeF, quando um Estado houvesse se dividido em dois Estados – logo, consolidando-se como Estados soberanos sobre as partes

---

<sup>77</sup> Cf. RAWLS, 1990.

<sup>78</sup> Van Parijs também fez propostas nessa seara, a partir de Rawls. Nesse sentido, Cf. VAN PARIJS, 1997.

<sup>79</sup> Cf. temos os estudos de CORRADETTI (2017) e BARBIERI DURÃO (2018).

<sup>80</sup> Cf. KLEINGELD, 1998, p. 73-4.

<sup>81</sup> Cf. BROWN, 2010, p. 310.

<sup>82</sup> Cf. VOLPATO DUTRA/ OLIVEIRA, 2020, p. 260.

<sup>83</sup> Cf. WILLIAM, 2012, p. 134.

<sup>84</sup> Cf. WILLIAM, 2012, p. 133, 135 e 168.

<sup>85</sup> Cf. BENHABIB, 2004, p. 42.

que tomaram para si –, os quais em uma contenda bélica efetiva buscassem a unificação do todo<sup>86</sup>. Por sua vez, para o comentador<sup>87</sup>, simplesmente intervir seria um caso de paternalismo. É preciso ter paciência e esperar que o povo crie a guerra civil. Kant apreciou a revolução francesa, mas nunca defendeu intervir nela<sup>88</sup>. Nesse sentido, faltaria a um autor como Habermas a paciência da história<sup>89</sup>.

Porém, cumpre registrar que no § 60 da RL<sup>90</sup> haveria uma motivação internacional para a intervenção que se daria com base na manifestação clara da animosidade de um Estado ao colocar em risco a liberdade dos demais países que se avizinham a ele. Ou seja, não tratar-se-ia de nenhum direito humanitário, mas uma situação próxima a uma legítima defesa preventiva diante de um risco real e iminente de a liberdade de todos ser violada pelo agressor imediato. Mas mesmo nesse caso extremo o povo do agressor não deveria ser reduzido a um inimigo natural. Após o conflito o povo agressor deveria ser orientado a adotar uma existência republicana e comum com os demais. Logo, em conformidade com o *commercium* idealizado pelo filósofo que tem por pressuposto o direito à hospitalidade.

Por conseguinte, outros têm um olhar mais crítico do legado kantiano. Para Gani, os intérpretes contemporâneos não fariam a devida distinção entre colonialismo e racismo<sup>91</sup>, o que

---

<sup>86</sup> KANT, 2020, p. 32-33. ZeF, AA 08: 346.

<sup>87</sup> Cf. WILLIAM, 2012, p. 118.

<sup>88</sup> Cf. *Ibidem*, p. 121.

<sup>89</sup> Cf. *Ibidem*, p. 135.

<sup>90</sup> RL, AA 06: 349.

<sup>91</sup> Cf. GANI, 2017, p. 10.

seria fatal, haja vista este último ser o fundamento daquele<sup>92</sup>. Ela critica duramente praticamente todas as propostas que buscam inspiração em Kant, mesmo as que tecem algum tipo de crítica, como a de Habermas e de Benhabib<sup>93</sup>. Esta última, ao mesmo tempo que faria ajustes, melhoramentos, desenvolvimentos, na teoria kantiana, apagaria traços racistas estruturais<sup>94</sup>. Ademais, tais renovações do cosmopolitismo kantiano não conduziriam a uma posição mais musculada ao lado da descolonização: "Assim, a satisfação com a condenação de Kant ao colonialismo, como demonstrado por Niesen, Post, Benhabib, Brown e outros neokantianos, não é de forma alguma uma posição descolonial."<sup>95</sup> Ao se darem por satisfeitos com a crítica kantiana ao colonialismo, não chegam a uma posição descolonial<sup>96</sup>.

Rajiva chama a atenção que o cosmopolitismo kantiano privilegia o país-hóspede, trata os refugiados como vida nua desprotegida, sem voz, e tende a ver o outro de forma hostil<sup>97</sup>, ainda que não como um inimigo a ser combatido. Porém essa e outras ponderações são possíveis, inclusive se levarmos em consideração a visão desprivilegiada que Kant dá aos negros em um texto pré-crítico, GSE<sup>98</sup>. Todavia, não é demais ressaltar que

---

<sup>92</sup> Cf. *Ibidem*, p. 12

<sup>93</sup> Cf. *Ibidem*, p. 16.

<sup>94</sup> Cf. *Ibidem*, p. 17.

<sup>95</sup> Cf. *Ibidem*, p. 12, tradução nossa.

<sup>96</sup> Cf. *Ibidem*, p. 12

<sup>97</sup> Cf. RAJIVA, 2017.

<sup>98</sup> Essa visão pode ser confirmada quando Kant cita que "Os negros da África carecem por natureza de uma sensibilidade que se eleva acima do trivial. O senhor Hume desafia quem lhe apresente um único exemplo de um negro que tenha revelado talentos, e afirma que entre os centos de milhar de negros levados para terras estranhas, apesar de muitos terem obtido a liberdade, não

em questões de raça e etnia o pensamento de Kant, salvo momentos episódicos como o ora observado, não se aventurou sobremaneira. Aliás, particularmente os textos que se seguiram ao período crítico eram mais direcionados a um universalismo do que um particularismo. Nesse sentido, até mesmo a citação de IaG sobre o pensamento político-jurídico dos europeus em detrimento dos demais povos do mundo é de 1784. Assim, apesar de ser posterior à primeira crítica, é anterior a versão final de 1787 e que passou a representar a pedra fundamental de seu pensamento, dialogando inclusive com as demais críticas, bem como com os textos que se seguiram.

## **Conclusão**

Enfim, a despeito dos momentos em que sua teoria merece crítica, principalmente, ao levarmos em consideração nossa realidade contemporânea, e até mesmo o pensamento do próprio filósofo postular por reciprocidade, igualdade, liberdade e admitir uma visão de povos em uma efetiva situação de inferioridade diante da cultura e dos valores europeus, o pensamento de Kant dá um dos principais passos teóricos em direção a nossa noção contemporânea de humanidade. Do mesmo modo, constrói os fundamentos básicos de uma sociedade

---

se encontrou um único que tenha criado alguma coisa grande, seja na arte, nas ciências, ou em qualquer outra atividade honrosa, enquanto entre os brancos é frequente isso suceder, e muitos são os que tendo saído da plebe modesta, pela sua condição superior, ascendem a uma boa reputação. [...]. Os negros são muito vaidosos, mas à sua maneira, e tão faladores que até chega a ser preciso dispersá-los à paulada. (KANT, 2012, p. 85-86. GSE, AA 02:253).

das nações, a qual ainda tateamos construir. Porém, para que isso seja possível, um direito à hospitalidade é de fato um pressuposto mínimo. Se os povos não puderem se relacionar – seja através do comércio, ou melhor, através da troca de ideias em direção de uma opinião pública comum –, as fronteiras se mantêm impermeáveis. E disso se segue que as diferenças entre os homens jamais serão solucionadas. Logo, sem interação a construção de um reconhecimento entre os povos do mundo não passa de uma ideia irrealizável.

## Referências

- BARBIERI DURÃO, Aylton. Kant contra Habermas: guerra e paz no pensamento cosmopolita. *AUFKLÄRUNG: REVISTA DE FILOSOFIA*. V. 5, p. 39-52, 2018.
- BENHABIB, Seyla. *Another Cosmopolitanism*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- BENHABIB, Seyla. *The Rights of the Others: Aliens, Residents, and Citizens*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- BERNASCONI, Robert [ed.]. *Race*. Oxford: Blackwell, 2001.
- BROWN, Garrett Wallace. *Grounding Cosmopolitanism: From Kant to the Idea of a Cosmopolitan Constitution*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.
- BROWN, Garrett Wallace. The Laws of Hospitality, Asylum Seekers and Cosmopolitan Right: A Kantian Response to Jacques Derrida. *European Journal of Political Theory*. V. 9, N. 3, p. 308-327, 2010.
- BYRD, B. Sharon, HRUSCHKA, Joachim. *Kant's 'Doctrine of Right': A Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- CAIMI, Mario. Acerca de la interpretación del tercer artículo definitivo del ensayo de Kant *Zum ewigen Frieden*. In ROHDEN, Valério [coord.]. *Kant e a instituição da paz*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS/Goethe Institui/ICBA, p. 191-200, 1997.
- CARANTI, Luigi. Kantian Peace and Liberal Peace: Three Concerns. *The Journal of Political Philosophy*. V. 24, N. 4, p. 446-469, 2016.
- CAVALLAR, Georg. A sistemática da parte jusfilosófica do projeto kantiano *À paz perpétua*. In ROHDEN, Valério [coord.]. *Kant e a instituição da paz*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS/Goethe Institui/ICBA, p. 78-98, 1997.

CAVALLAR, Georg. *Kant's Embedded Cosmopolitanism: History, Philosophy and Education for World Citizens*. Berlin: De Gruyter, 2015.

CONSANI, C. F. É possível uma Constituição sem Estado? Uma análise da proposta habermasiana de política mundial sem governo mundial. *Ethic@* (UFSC). V. 19, p. 318-337, 2020.

CORRADETTI, Claudio. Constructivism in Cosmopolitan Law: Kant's Right to Visit. *Global Constitutionalism*. V. 6, N. 3, p. 412-441, 2017.

FLIKSCHUH, Katrin, YPI, Lea [Eds]. *Kant and Colonialism: Historical and Critical Perspectives*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

FLIKSCHUH, Katrin. *Kant and Modern Political Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

HELD, David. *Cosmopolitan Democracy and the Global Order: Reflections on the 200th Anniversary of Kant's "Perpetual Peace"*. *Alternatives: Global, Local, Political*. Vol. 20. n. 4, p. 415-429, 1995.

HUSEYINZADEGAN, Dilek. *Kant's Nonideal Theory of Politics*. Evanston: Northwestern University Press, 2019.

GANI, J. K. The Erasure of Race: Cosmopolitanism and the Illusion of Kantian Hospitality. *Millennium: Journal of International Studies*. P. 1-22, 2017.

KANT, Immanuel. *A paz perpétua: um projeto filosófico*. Tradução, Introdução e notas de Bruno Cunha. Petrópolis: E. Vozes, 2020 [1795].

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução e notas de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: E. Vozes, 2015 [1787].

KANT, Immanuel. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. (Tradução de Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra). São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011 (1784).

KANT, Immanuel. *Kant's gesammelte Schrifften/Kant's Werke*. [Preussischen Akademie der Wissenschaften, 28 Bd]. Berlin: Reimer, 1911.

KANT, Immanuel. *Metafísica dos costumes*. Tradução do Grupo de traduções kantianas: *Die Metaphysik der Sitten*. Petrópolis: Vozes, 2013 [1797].

KANT, Immanuel. *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*. Tradução de Pedro Panarra. Lisboa: Edições 70, 2012 [1764].

KLEIN, J. T. O Cosmopolitismo Jurídico de Kant. **Ethic@** (UFSC), 19 (2), p. 209-249, 2020. DOI: <https://doi.org/10.5007/1677-2954.2020v19n2p209>

KLEINGELD, Pauline. *Kant and Cosmopolitanism: The Philosophical Ideal of World Citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

KLEINGELD, Pauline. Kant's Cosmopolitan Law: World Citizenship for a Global Order. *Kantian Review*. V. 2, p. 72-90, 1998.

LAZOS, Efraín. Hospitality, Coercion and Peace in Kant. In: ROLDÁN, Concha, BRAUER, Daniel, ROHBECK, Johannes. *Philosophy of Globalization*. Berlin: De Gruyter, p. 327-343, 2018.

LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo*. Tradução de A. Aiex e E. Jacy Monteiro: *Concerning Civil Government, Second Essay*. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

MARTINS, Rodrigo Almeida. *A ideia de estado de natureza na filosofia kantiana*. Dissertação de mestrado. UFSC. 2016. [<https://repositorio.ufsc.br/xmlui/bitstream/handle/123456789/175909/345769.pdf?sequence=1&isAllowed=y>]. Acesso 02/02/2021.

MULHOLLAND, Leslie Arthur. Kant on War and International Justice. *Kant-Studien*. V. 78, N.1-4, p. 25-41, 1987.

- MULHOLLAND, Leslie Arthur. *Kant's System of Rights*. New York: Columbia University Press, 1990.
- PAVÃO, Aguinaldo. Kant contra Kant: direito sem estado na Metafísica dos costumes. In: PAULO NETO, A., FAGGION, A., FELDHAUS, C., VOLPATO DUTRA, Delamar José. *Temas em teoria da justiça II*. Guarapuava: Apolodoro Virtual Edições, p. 21-48, 2018.  
[[https://www.researchgate.net/publication/328565796\\_Temas\\_em\\_teor%C3%ADa\\_da\\_justi%C3%A7a\\_II#fullTextFileContent](https://www.researchgate.net/publication/328565796_Temas_em_teor%C3%ADa_da_justi%C3%A7a_II#fullTextFileContent)]. Acesso 02/01/2021.
- POGGE, Thomas. *Realizing Rawls*. Ithaca: Cornell University Press, 1990.
- RAJIVA, Suma. The Value of Difference: Kantian Hospitality and Flikschuh's Rethinking of Nomadic Encounters. *International Journal of Philosophy*. N. 5, p. 384-393, 2017.
- RAWLS, John. *The Law of Peoples*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- THOMPSON, Kevin. *Sovereignty, Hospitality, and Commerce: Kant and Cosmopolitan Right*. Jahrbuch für Recht und Ethik / Annual Review of Law and Ethics. Vol. 16, Themenschwerpunkt: Kants Metaphysik der Sitten im Kontext der Naturrechtslehre des 18. Jahrhunderts / Kant's Doctrine of Right in the Context of Eighteenth Century Natural Law, p. 305-319, 2008.
- TULLY, James. *Public Philosophy in a New Key: volume II: Imperialism and Civic Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- VAN PARIJS, Philippe. *Real Freedom for All. What (if anything) Can Justify Capitalism*. Oxford: Clarendon, 1997.
- VOLPATO DUTRA, Delamar José, OLIVEIRA, Cláudio Ladeira de. O direito de um Estado contra um inimigo injusto não tem limites. *Ethic@*. V. 19, N. 2, p. 250-267, 2020.

WALLA, Alice Pinheiro. Posesión común de la tierra y derecho cosmopolita. [Trad. Macarena Marey: Common Possession of the Earth and Cosmopolitan Right]. *Las torres de Lucca*. V. 7, N.º. 13, p. 255-276, 2018.

WILLIAM, Howard. *Kant and the End of War: A Critique of Just War Theory*. New York: Palgrave Macmillan, 2012.

ZAVEDIUK, Nicholas. Kantian Hospitality. *Peace Review: A Journal of Social Justice*. N. 26, p. 170-177, 2014.

# A relação entre natureza e liberdade e a garantia da paz perpétua

Egyle Hannah do Nascimento Lopes\*  
Lorena Fyama Pereira Marques\*

O projeto político-jurídico kantiano é cosmopolita, isto implica afirmar que, para se ter uma constituição civil cada vez mais justa, é preciso não apenas que as relações internas de um Estado sejam estabelecidas, mas também estabelecer as relações externas por meio do direito internacional e do direito cosmopolita. Segundo Kant, a “Natureza apresenta como propósito supremo: um Estado de *cidadania mundial* como seio em que se desenvolverão todas as disposições originárias do género humano”<sup>1</sup>. A proposta teleológica kantiana vinculada a sua filosofia político-jurídica propõe um sistema coeso e interligado no qual tem como objetivo final a paz perpétua. Esse sistema harmoniza, por um lado, a garantia dessa paz de um ponto

---

\* Doutoranda do Curso de Pós-graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná.

\* Doutoranda do Curso de Pós-graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná e bolsista CAPES.

<sup>1</sup> KANT, 2008, p.35. IaG, AA 08: 28.

de vista da natureza e, por outro lado, de um ponto de vista da liberdade, por meio da república mundial.<sup>2</sup>

Segundo Kant, a empiria não tem serventia como uma justificação normativa, isto é, o progresso da história não pode ser justificado por meio da experiência. Entretanto, quando diz respeito a história universal, Kant é otimista sobre o progresso da humanidade e a tem como guia para uma constituição justa. A história universal, não é a compreensão dos momentos históricos da humanidade, mas uma perspectiva que engloba toda a espécie humana que para Kant não tem um ponto de vista empírico ou teológico, mas sim teleológico. Kant, na *Crítica da Faculdade de Julgar* (1790)<sup>3</sup>, argumenta que no abismo<sup>4</sup> entre natureza e liberdade pode haver uma ponte, um conceito mediador que possibilita a transição entre as aparências e o suprassensível.<sup>5</sup> Há, para Kant, uma coincidência, baseada no *juízo reflexionante teleológico*<sup>6</sup>, entre a finalidade da natureza (baseada no fim último<sup>7</sup>) e a finalidade da liberdade (baseada no fim terminal<sup>8</sup>), isto é,

---

<sup>2</sup> Mais sobre a república mundial e o cosmopolitismo em Kant, ver Klein (2020a e 2020b).

<sup>3</sup> Todas as referências e abreviações das obras de Kant serão feitas conforme a edição da *Preussische Akademie der Wissenschaften* (AA).

<sup>4</sup> KANT, 2018, p.77. KU, AA 05: 175-176.

<sup>5</sup> KANT, 2018, p.76. KU, AA 05: 196.

<sup>6</sup> KANT, 2018, p.58. EEKU, AA 20: 240.

<sup>7</sup> Para Kant, o fim último da natureza é a espécie humana. Ele afirma que “o ser humano não apenas como um fim da natureza, a exemplo de todos os seres organizados, mas também como o *fim último* da natureza aqui na terra, em relação ao qual todas as demais coisas da natureza constituem um sistema de fins” (KANT, 2018, p. 327. KU, AA 05: 429).

<sup>8</sup> Para Kant, “esse fim derradeiro [terminal] não poderia ser outro senão o *ser humano sob leis morais*” (KANT, 2018, p. 342. KU, AA 05: 445).

ambos corroboram para que os seres humanos possam estar sob leis morais. Desse modo, “a natureza, por conseguinte, também tem de poder ser pensada de tal modo que a legalidade de sua forma concorde ao menos com a possibilidade dos fins que devem nela operar segundo leis da liberdade”.<sup>9</sup> Kant concebe a relação teleológica entre natureza e liberdade como fontes impulsionadoras do progresso humano e como capaz da garantia de uma paz duradoura. A natureza se faz presente nas disposições humanas, e a liberdade, expressa nas ações e escolhas, é capaz de desenvolver as disposições naturais que visam o uso da razão.

O *Suplemento Primeiro* de *À Paz Perpétua* (1795) tem como objeto a garantia da paz perpétua. Tendo em vista uma harmonia entre razão prática e natureza, tem-se que o direito e a política fornecem os princípios normativos para conduzir a ação humana, de modo que a passagem do *dever ser* para o *ser* é possível ser pensada por meio de uma Filosofia da História, partindo de um ponto de vista teleológico. Neste suplemento, Kant aborda a garantia da paz perpétua a partir de uma perspectiva da Filosofia da História. Para Kant, “o que subministra esta *garantia* é nada menos que a grande artista, a *Natureza*”<sup>10</sup>.

o uso da palavra Natureza, visto que se trata aqui simplesmente de teoria (e não de religião), é também mais apropriado para os limites da razão humana (que deve manter-se, nos confins da experiência possível), e mais modesto do que a expressão de uma providência para nós cognoscível, expressão com a qual alguém presunçosamente para si prepara as asas de Ícaro, a fim

---

<sup>9</sup> KANT, 2018, p.76. KU, AA 05: 176.

<sup>10</sup> KANT, 2008, p.151. ZeF, AA 08: 360.

de se aproximar do mistério do seu desígnio imperscrutável.<sup>11</sup>

A perspectiva da natureza apresentada por Kant deve ser lida como um princípio regulativo, e não como constitutivo, isto é, a ideia da natureza está baseada em sistema que segue a regra dos fins, essa ideia está subordinada aos princípios da razão referente à faculdade de julgar reflexionante<sup>12</sup>. O modo que a natureza se serve para garantir a paz perpétua é através da harmonia que surge da discórdia entre os seres humanos.<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> KANT, 2008, p. 154. ZeF, AA 08: 362.

<sup>12</sup> Kant entende o juízo reflexionante como a capacidade crítica subjetiva de refletir e nos servir como regra para nos auxiliar a pensar uma situação de transição entre conceitos particulares e universais. Sobre isso, na *Lógica* (1800), Kant afirma que “as inferências do poder de julgar consistem em certos modos de inferir servindo para passar de conceitos particulares a conceitos universais. Não são, pois, funções do poder de julgar determinante, mas do poder de julgar reflexionante; por conseguinte, também não determinam o objeto, mas apenas a maneira de refletir sobre ele a fim de se chegar ao seu conhecimento”. (KANT, 1992, p.150. Log, AA 09: 131-132). Sobre a faculdade de julgar reflexionante, na *KU*, especificamente na *Primeira introdução à crítica da faculdade de julgar*, Kant afirma que “a faculdade de *julgar* pode ser considerada ou como mera faculdade de *refletir* segundo um certo princípio sobre uma dada representação, com vistas a um conceito assim tornado possível, ou como uma faculdade de *determinar*, através de uma dada representação empírica, um conceito que serve de fundamento. No primeiro caso ela é a *faculdade de julgar reflexionante*; no segundo, é a *determinante*. Mas *refletir* (ponderar) é: comparar e interconectar dadas representações, em vista de um conceito assim tornado possível, ou com outras representações, ou com a sua faculdade de conhecimento. A faculdade de julgar reflexionante é aquela a que também se costuma chamar faculdade de julgamento (*facultas dijudicandi*)”. (KANT, 2018, p.27-28. EEKU, AA 20: 211-212).

<sup>13</sup> Cf. KANT, 2008, p.151. ZeF, AA 08: 360.

Kant define o conceito de natureza enquanto *destino* e enquanto *providência*. Ambos são conceitos diferentes e possuem funções distintas. Desse modo, tem-se que *destino* é a compulsão de uma causa necessária dos efeitos de acordo com leis desconhecidas e que *providência*, no que se refere à finalidade que existe no curso do mundo, é tida como “sabedoria profunda de uma causa mais elevada que tem em vista o fim último objetivo do género humano e predetermina o devir do mundo”<sup>14</sup>. No entanto, não é possível *reconhecer* nem *inferir* a providência a partir do que ele chama de artifícios da natureza. Só é possível *pensar* acerca dela para formar um conceito acerca da sua possibilidade.<sup>15</sup> Segundo Kant, a relação da providência com o fim que a razão prescreve aos seres humanos, a saber, o fim moral, é a de representar para si uma *ideia* e pode ser tida como precipitada no âmbito teórico, mas pode ser bem fundada no plano dogmático<sup>16</sup> e, segundo sua realidade, no propósito prático.<sup>17</sup> Segundo Kleingeld, “[a] visão teleológica da natureza tem um *status* meramente regulador, não constitutivo, ou seja, serve de guia para conectar os conhecimentos empíricos em um todo sistemático, mas não determina ela mesma a experiência”<sup>18</sup>. E ressalta que, para Kant, olhar para a natureza como se fosse uma ordem sistemática requer admitir o uso da *ideia reguladora* de uma

---

<sup>14</sup> KANT, 2008, p.152. ZeF, AA 08: 361.

<sup>15</sup> Cf. KANT, 2008, p.153. ZeF, AA 08: 362.

<sup>16</sup> O termo dogmático nesse contexto está relacionado com a distinção feita por Kant na *Crítica da Razão Pura* entre *procedimento dogmático da razão* e o dogmatismo. Mais sobre isso, ver (KANT, 2018a, p.30. KrV, B XXXVI. KrV, AA 03: 21).

<sup>17</sup> Cf. KANT, 2008, p. 153-154. ZeF, AA 08: 362.

<sup>18</sup> KLEINGELD, 2001, p. 206 – tradução nossa.

inteligência superior. Desse modo, tem-se que a ideia da natureza como produto de um arquiteto é meramente uma *ideia*, isto é, uma espécie de modelo que é utilizado quando se busca encontrar ordem na natureza<sup>19</sup>.

À primeira vista, parece contraditório que Kant, o filósofo crítico, trate sobre conceitos tão carregados de aparente determinismo, entretanto, ao ler o *Suplemento Primeiro* da *ZeF* não se pode perder de vista o conjunto de sua obra e os pressupostos necessários para interpretar a relação entre esses conceitos e a liberdade em Kant.<sup>20</sup> É possível afirmar que não há um determinismo ou até mesmo um fatalismo nas afirmações de Kant sobre a relação entre natureza e liberdade e como essa combinação pode corroborar com a garantia da paz. Não se deve entender que se a natureza assim o quer, assim acontecerá. Mesmo que algumas afirmações de Kant possam parecer “fatalista”, não é correto interpretar desse modo pois seria

---

<sup>19</sup> “[n]o contexto de sua discussão sobre a teleologia, Kant fornece a chave hermenêutica para a interpretação de seu uso personificado de ‘Natureza’. Porque precisamos apenas da ideia de uma inteligência superior e não temos justificativa para supor a existência de uma causa tão sobrenatural, e porque usamos essa ideia para fins de pesquisa e não para religião, é melhor falar de ‘Natureza’ do que ‘Deus’. (...) Assim, a ideia de uma ‘Natureza’ personificada é na verdade a *ideia reguladora* de Deus, mas por causa de seu fraco *status* epistêmico como ideia reguladora e para destacar o fato de que essa ideia é usada meramente a serviço da investigação da natureza, ‘Natureza’ é preferível a ‘Deus’”. (KLEINGELD, 2001, p. 207 – *tradução nossa*).

<sup>20</sup> A não contradição das afirmações de Kant na *ZeF* sobre providência se dá por, no mínimo, dois motivos: (i) as demonstrações da *KrV* estão baseadas em uma perspectiva da filosofia teórica, já na *ZeF* baseadas em sua filosofia prática; (ii) A passagem *ZeF*, AA 08: 361-362, evidência essa divisão de âmbitos já que esses conceitos não podem ser reconhecidos ou inferidos, mas apenas *pensados* enquanto uma *ideia*.

baseada apenas em um fragmento textual. Não devemos esquecer que Kant é um filósofo sistemático. Para ele, o ser humano é livre para agir e depende da sua própria liberdade para alcançar o seu fim.

Kant concebe a natureza de modo que, por um lado, ela é entendida enquanto um dispositivo produtor de unidade por meio da existência das disposições naturais. Por outro, enquanto providência, conecta-se com o fim último, o gênero humano, e visa o fim terminal da humanidade, a saber, os seres humanos sob leis morais.<sup>21</sup> Desse modo, a relação entre natureza e liberdade no âmbito prático da filosofia kantiana está interligada ao agir humano. Na *terceira proposição*<sup>22</sup> da *Ideia de uma história universal com o propósito cosmopolita* (1784), Kant evidencia essa relação quando afirma que a natureza nada faz em vão e não é excessiva no emprego dos meios para seus fins, já que “dotou o homem de razão e da liberdade da vontade que nela se funda, isso já era

---

<sup>21</sup> Nota-se que há uma distinção entre fim último e fim terminal em Kant. Sobre isso, Klein (2016) evidencia que “enquanto o *fim último* ainda pertence à natureza, ainda que ele seja o seu último elemento, o *fim terminal* é um fim absoluto, que não exige mais nenhuma determinação. Para estabelecer um sistema de fins na natureza, Kant precisa seu fim último, mas com base no fim terminal, que transcende a ordem dos fins naturais. Para se estabelecer que o fim último da natureza é o homem, mas apenas tendo em vista o desenvolvimento da cultura e, em especial, a *cultura da disciplina*, é preciso pressupor a determinação do fim terminal. Como o fim terminal nada mais é que o homem sob as leis morais, pode-se dizer que o fim terminal da história também deveria ser a espécie humana desenvolvendo sua disposição para a moralidade”. (KLEIN, 2016, p.79).

<sup>22</sup> “A natureza quis que o homem tire totalmente de si tudo o que ultrapassa a arranjo mecânico / da sua existência animal, e que não participe de nenhuma outra felicidade ou perfeição excepto a que ele conseguiu para si mesmo, liberto do instinto, através da própria razão” (KANT, 2008, p.22-23. IaG, AA 08: 19).

indício claro da sua intenção no tocante ao seu equipamento”<sup>23</sup>. Desse modo, a racionalidade e a liberdade compõem a natureza humana, possibilitando, assim, que os seres humanos ajam de acordo com seus fins.

A natureza humana é também composta pelo antagonismo social, ele é o meio pelo qual a natureza se serve para desenvolver as disposições naturais. Esse antagonismo é o que Kant chama na *IaG* de sociabilidade insociável dos seres humanos, ou seja, “a sua tendência para entrarem em sociedade, tendência que, no entanto, está unida a uma resistência universal que ameaça dissolver constantemente a sociedade”.<sup>24</sup> De um lado, tem-se a sociabilidade, a qual se constitui enquanto uma tendência para entrar em sociedade, pois é nesse estado em que os seres humanos conseguem desenvolver suas disposições naturais que visam o uso da razão e, dessa maneira, se sentem mais humanos.<sup>25</sup> Do outro lado, tem-se a insociabilidade que se caracteriza enquanto uma propensão ao isolamento. Uma vez que os indivíduos querem dispor de tudo ao seu modo, acaba por encontrar resistência de todos os lados, visto que os outros também querem tudo ao seu gosto. Segundo Kant, essa resistência

---

<sup>23</sup> KANT, 2008, p. 22-23. *IaG*, AA 08: 19.

<sup>24</sup> KANT, 2008, p. 24. *IaG*, AA 08: 20.

<sup>25</sup> Ainda sobre a sociabilidade, Kant no *Início Conjectural da História Humana* (1786), ao discorrer sobre os passos do desenvolvimento da razão, afirma também que essa disposição está ligada ao desenvolvimento moral dos seres humanos: “A *decência* [*Sittsamkeit*] – uma inclinação que através das boas maneiras (como o encobrimento daquilo que poderia provocar menosprezo) inspira nos outros respeito em relação a nós – oferece, como fundamento real de toda verdadeira sociabilidade, o primeiro aceno para a formação do homem como uma criatura moral.” (KANT, 2009, p.160. *MAM*, AA 08: 113).

gerada pela insociabilidade induz os indivíduos a sair de seu estado de ociosidade. Isso significa que por mais que da insociabilidade possa brotar males, ela quando disciplinada, além de gerar o desenvolvimento das disposições, pode ser a mola propulsora do progresso, pois “toda a cultura e toda a arte, que ornamentam a humanidade, e a mais bela ordem social são furtos da insociabilidade que por si mesma é forçada a disciplinar-se e, deste modo, a desenvolver por completo, mediante uma arte forçada, os germes da Natureza”.<sup>26</sup>

A Natureza tem a intenção de que os seres humanos desenvolvam suas disposições, mas também possui a liberdade como fim. Para que haja a coexistência das liberdades em sociedade é preciso uma constituição civil. Para Kant, é no estado civil que as inclinações produzem um melhor resultado já que nela a liberdade não é irrestrita.<sup>27</sup> A constituição civil é necessária para que todos possam exercer suas liberdades de uma forma que respeitem a existência e o direito do outro de também exercer a sua. Assim, constitui-se um dever que os indivíduos saiam do estado de natureza e ingressem no estado civil. Do mesmo modo, é um dever que os Estados saiam do estado de natureza entre Estados e entrem em uma relação jurídica internacional e cosmopolita. O mecanismo da natureza por meio da sociabilidade insociável, “pode ser utilizado pela razão como um meio de criar espaço para o seu próprio fim, a regulação jurídica, e assim também, tanto quanto depende do próprio Estado, de fomentar e garantir a paz interna e externa”<sup>28</sup>. Segundo Klein (2016), a

---

<sup>26</sup> KANT, 2008, p. 27. IaG, AA 08: 22.

<sup>27</sup> KANT, 2008, p. 26. IaG, AA 08: 22.

<sup>28</sup> KANT, 2008, p.159. ZeF, AA 08: 366-367.

dialética existente no antagonismo não opera apenas entre os indivíduos, mas se estende também para a relação entre os Estados, “já que estes novos corpos formados por seres humanos tendem a reproduzir o mesmo esquema. A mesma insociabilidade que obrigou os homens a criar um Estado, atua novamente na relação exterior”<sup>29</sup>. Desse modo, a própria natureza humana é um meio para a praticabilidade do ideal de paz kantiano.

Portanto, além destes pressupostos, na *ZeF*, Kant apresenta a questão da natureza e sua relação com os seres humanos de dois modos: a) enquanto a relação natureza e natureza humana animal; e b) natureza e natureza humana enquanto racional e livre. No primeiro modo, a natureza exerce três contribuições para o seu próprio fim: “1) providenciou que os homens em todas as partes do mundo possam aí mesmo viver; 2) através da guerra, levou-os mesmo às regiões mais inóspitas, para as povoar; 3) também por meio da guerra, obrigou-os a entrar em relações mais ou menos legais”.<sup>30</sup> Essa passagem, analisada segundo uma perspectiva teleológica, demonstra os passos segundo os quais há um desenvolvimento da cultura, no qual os seres humanos devem cultivar e civilizar-se, ou seja, deve estar sob um estado de direito, regular suas relações por meio de um sistema jurídico capaz de regular os conflitos e deve perseguir a ideia de direito. Já acerca do segundo modo, Kant elenca a seguinte questão:

---

<sup>29</sup> KLEIN, 2016, p.107.

<sup>30</sup> KANT, 2008, p. 154. *ZeF*, AA 08: 363.

O que a natureza neste designio faz em relação ao fim, que a razão impõe ao homem como dever, por conseguinte, para a promoção da sua *intenção moral*, e como a natureza subministra a garantia de que aquilo que o homem *devia* fazer segundo as leis da liberdade, mas que não faz, fica assegurado de que o fará, sem que a coacção da natureza cause dano a esta liberdade; e isto fica assegurado precisamente segundo as três relações do direito público, o *direito político*, o *direito das gentes*, e o *direito cosmopolita*.<sup>31</sup>

Para Kant, dizer que a natureza quer que determinada coisa ocorra não significa dizer que ela impõe um *dever*, pois isso cabe somente à razão prática. Tem-se que uma vez que a natureza dotou os seres humanos de razão e liberdade, ela é favorável ao fim terminal e subministra a garantia de que os indivíduos devem, segundo as leis da liberdade, instaurar um sistema jurídico cosmopolita.

Kant afirma que, mesmo se determinado povo não fosse coagido por conflitos internos a se submeterem à coacção de leis públicas, o faria a partir de uma guerra externa. Pois “todo o povo encontra diante de si um outro povo que se impõe como vizinho e contra o qual ele deve constituir-se internamente num *Estado* para assim, como *potência*, estar armado contra aquele”<sup>32</sup>. Para Kant, a ideia do direito das gentes pressupõe “a *separação* de muitos Estados vizinhos, independentes uns dos outros”<sup>33</sup>. Ele afirma que, embora uma situação semelhante a essa possa ser em

---

<sup>31</sup> KANT, 2008, p. 157. ZeF, AA 08: 365.

<sup>32</sup> KANT, 2008, p. 158. ZeF, AA 08: 366.

<sup>33</sup> KANT, 2008, p. 159. ZeF, AA 08: 366-367.

si já uma situação de guerra, é melhor, segundo a ideia da razão, do que uma união por meio de uma potência que exercesse controle sobre os outros e transformasse essa união no que ele chama de monarquia universal. Segundo Kleingeld (2001), conflitos e guerras podem ser interpretados como estágios de desenvolvimento do progresso. As consequências negativas do antagonismo social levarão os seres humanos a estabelecer Estados com poderes coercitivos para administrar a justiça, e a se juntarem a uma liga que visa preservar a paz internacional. “A paz e o estado de direito, por sua vez, possibilitam e promovem o desenvolvimento das predisposições humanas para o uso da razão, que culmina na transformação da sociedade em um ‘todo moral’”<sup>34</sup>.

Entretanto, salienta-se que o fato de Kant mencionar a guerra não o faz um defensor dela. Kant propõe um tratado de paz com o objetivo de cessação das guerras e a instauração de uma República Mundial. A guerra é contrária ao ideal republicano, ela não apenas desestabiliza os Estados, como tem a tendência de destruir as repúblicas e a liberdade dos cidadãos. A concessão feita por Kant sobre a guerra é histórica. As guerras existem e possuem um papel nos contextos históricos, logo elas precisam ser reguladas e essa regulação além de ser por uma ordem jurídica, deve também advir do povo. Portanto, é preciso que “[...] todo o Estado esteja de tal modo internamente organizado que não seja o chefe de Estado, a quem a guerra nada custa (porque a subvenciona à custa de outrem, a saber, do povo), mas o povo, que a paga, a ter o voto decisivo sobre se deve ou não haver

---

<sup>34</sup> KLEINGELD, 2001, p. 208 – tradução nossa.

guerra”.<sup>35</sup> Para Kant, a resolução dos conflitos e disputas entre Estados devem se resolver por meio de relações jurídicas internacionais e cosmopolitas. A guerra, além de gerar ciclos viciosos, é imoral, contra-prudencial e economicamente prejudicial. “A guerra é má porque faz mais gente má do que a que leva”.<sup>36</sup> Ela pode ser evitada por meio de estruturas jurídicas republicanas, pois os cidadãos participam das decisões políticas, desenvolvem a razão pública, dão voz a pluralidade, a diversidade e autonomia dos cidadãos. O projeto de paz de kantiano não é apenas um projeto de direito internacional, mas cosmopolita. O cosmopolitismo é comprometido com o ideal normativo de paz e uma vez que os cidadãos se entendem enquanto cidadãos do mundo, construindo sua identidade cosmopolita, devem buscar a paz duradoura e criar condições de possibilidade dela. O caminho que Kant propõe, enquanto uma condição de possibilidade da paz, é a criação de uma constituição republicana.

No *primeiro artigo definitivo para a Paz Perpétua*, tem-se que “a constituição civil em cada Estado deve ser republicana”.<sup>37</sup> Kant pensa a constituição republicana como condição de possibilidade para a paz, pois além da pureza de sua origem, qual seja, a pura fonte do conceito de direito, tem por fundamento a paz perpétua. Ela é fundada segundo princípios da *liberdade*, *igualdade jurídica* e da *dependência* de todos em relação a uma legislação comum. Ela requer o consentimento dos cidadãos perante questões como a guerra, garantindo assim a liberdade política, pois a relação com

---

<sup>35</sup> KANT, 2008, p. 107. TP, AA 08: 311.

<sup>36</sup> KANT, 2008, p. 157. ZeF, AA 08: 365.

<sup>37</sup> KANT, 2018, p. 137. ZeF, AA 08: 349.

consentimento livre e consciente para a criação das leis está na base da constituição republicana, já que, nas palavras de Kant, “[a] liberdade exterior (jurídica) deve antes explicar-se assim: é a faculdade de não obedecer a quaisquer leis externas senão enquanto lhes pude dar o meu consentimento”.<sup>38</sup> Para Kant, a constituição republicana é a única constituição adequada ao direito dos seres humanos, mas é também a mais difícil de ser estabelecida, e mais ainda de ser conservada, de tal modo que muitos a consideram como um Estado de *anjos* porque os indivíduos, com as suas tendências insociáveis indisciplinadas, não estão capacitados para esta constituição.<sup>39</sup> As constituições existentes cujas regras são retiradas da contingência ou “trocadas” abruptamente continuam defeituosas, apenas uma constituição inferida *a priori* pela razão que propõe reformas paulatinas e princípios sólidos, são para Kant, capazes de uma paz duradoura.<sup>40</sup>

Segundo Kant, a problemática do estabelecimento do *Estado* tem solução até mesmo para um povo de demônios<sup>41</sup>, desde que tenham entendimento.

Ordenar uma multidão de seres racionais que, para a sua conservação, exigem conjuntamente leis universais,

---

<sup>38</sup> KANT, 2018, p. 138. ZeF, AA 08: 350.

<sup>39</sup> Cf. KANT, 2008, p. 158. ZeF, AA 08: 366.

<sup>40</sup> Ver KANT, 2017, p. 244-245. MS, AA 06: 355.

<sup>41</sup> Isso não significa que possa haver uma república de demônios. Kant concebe Estado e República como coisas distintas, de modo que é possível que um povo de demônios forme um Estado, mas eles não atendem aos princípios de liberdade, igualdade jurídica e da dependência para que seja possível a formação de uma República. Mais sobre isso ver: Klein, 2016.

às quais, porém, cada um é inclinado no seu interior a eximir-se, e estabelecer a sua constituição de um modo tal que estes, embora opondo-se uns aos outros nas suas disposições privadas, se contêm no entanto reciprocamente, de modo que o resultado da sua conduta pública é o mesmo que se não tivessem essas disposições más<sup>42</sup>.

Em última instância, Kant sugere que para a instauração de uma constituição civil não é necessário somente cidadãos morais, pois até mesmo demônios são capazes de instaurar e seguir leis, por meio do controle de suas disposições más. Essa problemática não se refere ao aperfeiçoamento moral do ser humano, ao invés disso, se refere ao mecanismo da natureza. Em outras palavras, trata-se de saber como utilizar tal mecanismo para coordenar o antagonismo das disposições humanas pacíficas de um modo tal que se tenha uma obrigação mútua a se submeterem a leis coercitivas, suscitando assim o estado de paz em que as leis têm força.<sup>43</sup>

Segundo Allison (2012), na garantia da paz perpétua há dois fundamentos, um teleológico e um não-teleológico. O fundamento não-teleológico “é a reflexão de que o problema de encontrar uma ordem política justa deve ser solúvel, pois não requer nenhuma mudança moral, mas é essencialmente uma questão de racionalidade técnica. Este é o ponto que a referência à nação dos demônios inteligentes”.<sup>44</sup> Por sua vez, o fundamento teleológico parte da tese kantiana de que há na sociabilidade

---

<sup>42</sup> KANT, 2008, p. 159. ZeF, AA 08: 366.

<sup>43</sup> Cf. KANT, 2008, p. 159. ZeF, AA 08: 366-367.

<sup>44</sup> ALLISON, 2012, p. 10 - *tradução nossa*.

insociável uma possibilidade para encontrar as soluções necessárias para seguir ruma a paz perpétua e que uma dessas soluções é a instauração de uma ordem jurídica estatal, do direito das gentes e do direito cosmopolita. A garantia, em última instância, é de que o fim é alcançável, de que é possível se aproximar do ideal de paz e de uma paz duradoura.

Assim, o mecanismo das inclinações humanas é utilizado pela natureza para garantir a paz perpétua. “Sem dúvida, com uma segurança que não suficiente para *vaticinar* (teoricamente) o futuro mas que chega, no entanto, no propósito prático, e transforma num dever o trabalhar em vista desse fim (não simplesmente quimérico)”<sup>45</sup>. Propor um projeto de paz perpétua em um primeiro momento pode parecer utópico, mas para Kant o que está em questão é o ideal regulador, além do mais, tem-se que uma paz duradoura é um fim realizável. Segundo ele,

[s]e não se pode provar que algo existe, pode tentar-se provar que não existe. Mas se não se consegue nenhuma das duas coisas (caso que ocorre com frequência), pode ainda perguntar-se: há interesse em aceitar (como hipótese) uma ou outra, e isto quer do ponto de vista teórico, quer do ponto de vista prático, vale dizer, seja meramente para explicar um certo fenómeno (como, por exemplo, para o astrónomo, o retorno e a fixidez dos planetas), seja para alcançar um determinado fim, que pode, por seu turno, ser ou pragmático (um mero fim técnico) ou moral, quer dizer, um fim tal que a máxima da sua proposição é em si um dever.<sup>46</sup>

---

<sup>45</sup> KANT, 2008, p. 161. ZeF, AA 08: 366-368.

<sup>46</sup> KANT, 2017, p. 243. MS, AA 06: 354.

O dever a que Kant se refere é o dever de agir de acordo com a ideia do fim proposto, já que teoricamente não há probabilidade de ele ser realizável, assim como não há igualmente demonstração da sua impossibilidade. Soma-se a isso a exigência da razão prático-moral que veta irrevogavelmente a guerra, seja ela no estado de natureza entre os seres humanos, seja ela entre Estados. Mesmo que os Estados internamente já estejam com ordenamento jurídico atuando nos conflitos e nas garantias das liberdades, é necessário que externamente eles também entrem em um estado legal entre si. “Portanto, a questão não é a de se a paz perpétua é uma realidade ou uma quimera e de se não nos enganamos no nosso juízo teórico quando admitimos a primeira hipótese; mas que temos de agir como se fosse real”.<sup>47</sup>

---

<sup>47</sup> KANT, 2017, p. 244. MS, AA 06: 354.

## Referências

- ALLISON, Henry E. The Gulf between Nature and Freedom and Nature's Guarantee of Perpetual Peace. In: *Essays on Kant*. 2012.
- KANT, Immanuel. Início Conjectural da história humana. Trad. Joel Thiago Klein. *Ethic@ Florianópolis* v. 8, n. 1 p. 157 - 168. Jun 2009.
- KANT, Immanuel. *Crítica Da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Introdução e notas de Alexandre Fradique Morujão. Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2018a.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade de Julgar*. Tradução de Fernando Costa Mattos. Vozes. Editora Universitária São Francisco, 2018.
- KANT, Immanuel. *A Metafísica dos Costumes*. Tradução, apresentação e notas de José Lamego. 3º Ed. Fundação Calouste. 2017.
- KANT, Immanuel. À Paz Perpétua. In: *A Paz Perpétua E Outros Opúsculos Filosóficos*. Trad. Artur Morão. Edições 70: Lisboa, p.129-186, 2008.
- KANT, Immanuel. Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita. In: *A Paz Perpétua E Outros Opúsculos Filosóficos*. Trad. Artur Morão. Edições 70: Lisboa, p.19-37, 2008.
- KANT, Immanuel. Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática. In: *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*. Tradução Artur Morão. Pp.59-109. 2008.
- KANT, Immanuel. *Lógica*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992. Trad. Artur Morão. Edições 70: Lisboa, p.129-186, 2008.
- KLEIN, Joel Thiago. *Kant e a Ideia de Uma História Universal*. Edições Loyola: São Paulo, 2016.

KLEIN, Joel Thiago. O cosmopolitismo Jurídico de Kant. *Ethic@*, Florianópolis, v. 19, n. 2, 209-249. Ago, 2020a.

KLEIN, Joel Thiago. Kant e a Livre Federação das Nações como Meio para a República Mundial. *Cadernos de Filosofia Alemã* | v. 25; n.4 | pp.129-148, 2020b.

KLEINGELD, Pauline. Nature or Providence? On the Theoretical and Moral Importance of Kant's Philosophy of History. *American Catholic Philosophical Quarterly*, Vol. LXXV, No. 2., 2001.

### **Bibliografia complementar**

CARANTI, Luigi. Perpetual War for Perpetual Peace? Reflections on the Realist Critique of Kant's Project. *Journal of Human Rights*, 5:341-353, 2006.

ERLT, Wolfgang. The Guarantee of Perpetual Peace in Kant. In Violetta L. Waibel (ed.), *Natur und Freiheit: Akten des XII. Internationalen Kant-Kongresses*. Berlin, Boston: De Gruyter. pp. 2539-2548, 2018.

FLIKSCHUH, Katrin. Reason and Nature: Kant's Teleological Argument in *Perpetual Peace*. In: *A Companion to Kant*. Edited by Graham Bird. Blackwell Publishing, 2006.

GUYER, Paul. *Kant's System of Nature and Freedom*. Claredon Press: Oxford, 2005.

MARQUES, Lorena Fyama Pereira. *A relação entre sociabilidade insociável e teleologia na filosofia prática de Kant*. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Natal, RN, 2018.

NODARI, Paulo César. *A garantia da paz perpétua e a educação em Kant*. IX ANPED Sul. 2012.

YPI, Lea. *Natura Daedala Rerum? On the Justification of Historical Progress in Kant's Guarantee of Perpetual Peace. Kantian Review*, Vol. 14-2, 2010.

## Segundo suplemento: artigo secreto para a paz perpétua

Emanuele Tredanaro\*

O Segundo suplemento de *A paz perpétua* é constituído por pouquíssimas páginas, que Kant acrescenta, em 1796, ao texto da primeira edição, lançada no ano anterior e logo esgotada<sup>1</sup>. Mediante esse acréscimo é introduzido o único artigo secreto admissível, segundo o autor, para a determinação de condições favoráveis à paz entre Estados preparados para a guerra. Torna-se interessante, portanto, tentar compreender – ou, ao menos sugerir – possíveis motivos e circunstâncias que levaram

---

\* Professor adjunto na Universidade Federal de Lavras.

<sup>1</sup> Conforme o original, tratam-se de três páginas e meia (cf. KANT, ZeF 1796a, p. 67-70). A primeira edição de *A paz perpétua* teve uma reimpressão ainda em 1795. No ano seguinte, o editor de Kant, Friedrich Nicolovius, publica a “nova edição acrescida”, lançando também a tradução em francês, em que se avisa explicitamente o leitor de que o acréscimo se refere ao segundo suplemento: *Projet de paix perpétuelle. Essai philosophique par Emanuel Kant, traduit de l'allemand avec un nouveau supplément de l'auteur* (cf. KANT, ZeF 1796b, capa). Uma reconstrução da história editorial de *A paz perpétua* encontra-se na introdução anteposta por Heinrich Maier às notas ao escrito kantiano, no oitavo volume da Akademie-Ausgabe (cf. MAIER, 1923, AA 08: 506-508).

Kant a realizar a inserção do segundo suplemento na versão original de seu escrito sobre a paz.

Conforme visto ao longo deste comentário coletivo, na primeira seção de *A paz perpétua*, Kant define, sob a forma de artigos preliminares, os requisitos mínimos que os Estados precisam observar para, razoavelmente, poderem não apenas celebrar tratados de paz, mas, sobretudo, firmar condições gerais que, sob a forma de proibições<sup>2</sup>, eliminem certos obstáculos à instauração de relações internacionais pacíficas, estáveis e duradouras. Já na segunda seção de *A paz perpétua*, os artigos definitivos sancionam princípios racionais, a serem universalmente reconhecidos como condições necessárias para que a paz seja garantida de um ponto de vista jurídico, a saber, segundo a ideia de liberdade conforme ela é articulada pelo direito público, pelo direito internacional e pelo direito cosmopolita<sup>3</sup>. É ainda no interior dessa seção de *A paz perpétua*, isto é, ainda com relação à definição da garantia jurídica da paz perpétua, que Kant insere o primeiro e o segundo suplemento, dedicados ao papel que, respectivamente, a natureza e a liberdade de pensamento desempenham com relação à instituição da paz.

---

<sup>2</sup> Como já abordado neste comentário coletivo, o próprio Kant apela aos artigos preliminares como a *leges prohibitivae*, isto é, leis que proíbem certas situações juridicamente contrárias à paz. Mesmo quando Kant cuida de distinguir tais leis das permissões ou *leges permissivae*, ele apenas se refere a alguns artigos preliminares como permissões temporárias, devido às circunstâncias historicamente determinadas. Não se trata de abandonar a proibição imposta pela razão, mas só adiá-la, enquanto isso for politicamente razoável e desejável (cf. KANT, 2008e, p. 8-9 e nota de rodapé. ZeF, AA 08: 347.15-30 e nota de rodapé).

<sup>3</sup> Cf. KANT, 2008e, p. 11 nota de rodapé. ZeF, AA 08: 349.06 nota de rodapé.

A própria estruturação da edição de 1796 do escrito kantiano sobre a paz sugere, então, que tanto a natureza como a liberdade de pensamento são concebidas como auxiliares do processo de instauração jurídica da paz e, com isso, sugere também a possibilidade de identificar um fio condutor entre a promoção da paz pela natureza e a promoção da paz pela liberdade de pensamento, apesar do específico *modus operandi* de cada uma, e apesar de o segundo suplemento, quando comparado com o primeiro, se apresentar bem mais breve e, talvez, à primeira vista, alheio à versão de 1795.

Não nos importa aqui uma análise pormenorizada do primeiro suplemento, pois já foi apresentada no capítulo anterior deste comentário coletivo. Só gostaríamos de frisar rapidamente que: 1. o título do primeiro suplemento, *Sobre a garantia da paz perpétua*, apela com todas as letras ao fato de que a natureza é chamada, segundo Kant, à mesma finalidade – a garantia jurídica da paz – visada pelos três artigos definitivos, embora a própria natureza aja além do plano jurídico; 2. a última parte do primeiro suplemento propõe explícita complementação – também devido à sua estrutura tripartida – aos três artigos definitivos. Mesmo a partir de elementos mínimos como os que acabam de ser mencionados, torna-se evidente que a redação do primeiro suplemento foi por Kant concebida em estreita relação com os três artigos definitivos, os quais, por sua vez, são o coroamento necessário dos artigos preliminares. Já o segundo suplemento não parece ter sido enredado por Kant de modo tão estreito à segunda seção de *A paz perpétua*, e nem, talvez, ao escrito como um todo. No entanto, como tentaremos mostrar, essa folga na trama textual não apenas respeita a arquitetura e a coesão do texto estabelecidos

desde 1795, mas também permite ler o acréscimo de 1796 como interagindo justificadamente com o resto do escrito, quer de um ponto de vista da argumentação, quer de um ponto de vista teórico<sup>4</sup>.

Para tanto, proporemos algumas observações de análise e interpretação, que podem auxiliar a compreensão textual e contextual, observando a seguinte divisão geral do segundo suplemento:

1. parte introdutória, em que Kant define e justifica o artigo secreto (ZeF, AA 08: 368.20-28);
2. parte central, dedicada ao papel que a liberdade de pensamento joga com relação à promoção da paz de um ponto de vista político (ZeF, AA 08: 368.29-369.23); subdividiremos essa parte em dois passos, o primeiro abordando a relação entre Estado e filósofos (ZeF, AA 08: 368.29-369.08), o segundo focando na função pública dos filósofos a partir do cotejo deles com os juristas (ZeF, AA 08: 369.08-23);
3. parte conclusiva, em que Kant sintetiza sua reflexão sobre a relação entre filosofia e política (ZeF, AA 08:369.24-31).

---

<sup>4</sup> Talvez seja redutivo dizer que é precisamente para não prejudicar a arquitetura de *A paz perpétua*, que o artigo secreto é colocado em um suplemento, como elemento esclarecedor do pensamento kantiano (cf. LANDOLFI PETRONE, 2000, p. 234). Parece-nos mais adequado entender que as reflexões sobre liberdade de pensamento oferecidas no artigo secreto não se limitam a tanto, mas são inseridas por Kant no segundo suplemento visando sanar aquela espécie de truncamento – seja na exposição teórica, como no andamento argumentativo – que pode ser percebido, na versão de 1795, entre a segunda seção e os dois apêndices finais (cf. MARINI, 2007, p. 210-211).

1. Nas palavras de Kant, o artigo secreto para a paz perpétua afirma que “as máximas dos filósofos sobre as condições de possibilidade da paz pública devem ser tomadas em consideração pelos Estados preparados para a guerra”<sup>5</sup>. Conforme o artigo, o Estado se compromete a escutar os filósofos, quando estes últimos intervirem na vida pública sugerindo, à autoridade política, preceitos práticos e regras de conduta orientadas à consolidação pública da paz, notadamente no âmbito das relações internacionais. O artigo secreto acaba por se tornar, ele próprio, a máxima mais abrangente que os filósofos podem propor ao Estado sobre as condições de possibilidade da paz pública, a saber, justamente a máxima pela qual os filósofos sugerem que o Estado dê ouvidos às máximas dos filósofos sobre as condições de possibilidade da paz pública. Poderíamos dizer que, mediante o artigo secreto para a paz perpétua, celebra-se uma espécie de acordo fundamental, entre Estado e filósofos, o qual rege todo trato subsequente entre esses mesmos pactuantes, quando estiver em questão a conduta pública a ser adotada com relação às condições de instituição da paz. Tal pacto prevê que os filósofos possam expressar livremente seu pensamento, sem temerem censura ou punições pela autoridade política, mas, ao contrário, recebendo atenção por parte dela.

Kant, que propõe publicamente tal artigo em *A paz perpétua*, o admite, porém, sob a condição de que seja mantido secreto, sem deixar de perceber a contradição que, ao menos à primeira vista, se gera. Por um lado, o artigo é pretendido secreto; por outro lado, o artigo enuncia publicamente uma regra de

---

<sup>5</sup> KANT, 2008e, p. 32. ZcF, AA 08: 368.25-28.

conduta pública. A pretensão de manter secreto esse artigo, então, parece não se coadunar nem com o caráter necessariamente público do disposto contratual – à medida que o diálogo entre Estado e filósofos é ato cumprido em público – nem com o modo como o próprio artigo é proposto, isto é, mediante uma publicação. Em que sentido, então, segundo Kant, é possível legitimar o secretismo desse artigo para a paz perpétua? Ou, formulando a pergunta de outra maneira: por que Kant propõe manter caráter secreto ao artigo que dispõe sobre a postura pública que o Estado deve tomar com relação à expressão, livre e pública, do pensamento?<sup>6</sup>

A tensão interna ao raciocínio se sobressai tão logo Kant se preocupa em oferecer uma justificativa, ainda antes da própria enunciação do artigo secreto:

Um artigo secreto nas negociações do direito público é objetivamente, isto é, considerado segundo o seu

---

<sup>6</sup> Segundo Volker Gerhardt, ao pleitear secretismo para o artigo contido no segundo suplemento de *A paz perpétua*, Kant zomba ironicamente da política de corte e de gabinete. Na mesma direção, a justificativa que Kant propõe para esclarecer em que sentido é possível qualificar como secreto esse artigo para a paz perpétua, para Gerhardt junta sarcasmo à ironia (cf. GERHARDT, 1995, cap. 7 em geral, e notadamente p. 126-129). Admitimos que esse tipo de interpretação é sugestivo, enquanto aponta para o modo kantiano de lidar com o poder político: tão sutil em seus recados, de se tornar explicitíssimo, mesmo dizendo pouco ou até simplesmente aludindo. Entretanto, parece-nos que assim acabam por não serem compreendidas as razões teóricas mais profundas que animam o segundo suplemento, desde sua primeira parte. Em outras palavras, acreditamos que tanto a definição do artigo secreto como sua justificativa, podem ser levadas a sério. Mesmo que com finalidades diferentes das nossas, um exemplo de leitura não irônica do segundo suplemento é oferecida por PALMQUIST, 2008, p. 597-608.

conteúdo, uma contradição; mas pode muito bem ter em si um segredo, subjetivamente, isto é, avaliado segundo a qualidade da pessoa que o dita, por esta achar inconveniente para a sua dignidade manifestar-se publicamente como seu autor<sup>7</sup>.

Com essa justificativa, Kant introduz uma distinção entre conteúdo (*Inhalt*) e autor (*Urheber*), isto é, entre duas perspectivas a partir das quais podemos avaliar um artigo, bem como o acordo nele estabelecido. Quando um trato, ou negociação (*Verhandlung*), entre dois contratantes for considerado no que se refere ao conteúdo, não há dúvida de que não pode haver reservas secretas. Se, ao celebrarem um acordo, os contratantes admitissem tais reservas quanto ao objeto sancionado, o próprio acordo seria nulo, pois incluiria em si o pretenso direito à inobservância do disposto contratual. Se tornaria, assim, mero *flatus vocis*.

Ao realçar tal distinção, Kant já nos oferece um primeiro elemento em favor da incorporação estrutural do segundo suplemento à obra como um todo, pois também no segundo suplemento é retomado aquele mesmo repúdio ao secretismo que subjaz a *A paz perpétua* toda, e que recebe destaque no primeiro artigo preliminar e no primeiro apêndice. Nessas duas alturas da obra, Kant deslegitima com todas as letras “a reserva secreta” (*der geheime Vorbehalt*) nos tratados inerentes à paz. A *reservatio mentalis*<sup>8</sup>, conforme a qual os pactuantes arrogam-se a si mesmos

---

<sup>7</sup> KANT, 2008e, p. 32. ZeF, AA 08: 368.20-24.

<sup>8</sup> Trata-se daquela reserva mental que é secreta por não ser declarada, ao contrário do que ocorre, por exemplo, com as cláusulas explícitas de derrogação a um contrato. Kant usa a expressão “*reservatio mentalis*” uma única vez, datada 1776-1778, ao comentar o §169 da Seção VIII, *Os graus de*

o pretense direito de desrespeitar o pacto, deve ser rejeitada, enquanto contraditória ao próprio conceito de contrato como fonte de obrigatoriedade. Mesmo que o artigo secreto proposto por Kant no segundo suplemento se refira a um acordo interno ao Estado – isto é, pertença ao âmbito do direito político, e não ao âmbito do direito internacional, ao qual se refere só indiretamente –, mesmo assim, também o artigo secreto tem de aderir à condição fundamental exigida por todo contrato em geral enquanto expressão de direito público (*öffentliches Recht*). Desde as primeiras páginas de *A paz perpétua*, Kant afirma que “não deve considerar-se como válido nenhum tratado de paz que se tenha

---

*imputabilidade*, dos *Initia philosophiae practicae primae* publicados por Alexander Gottlieb Baumgarten, em 1760 (cf. HN, AA 19: 265 Refl. 7180). Nas anotações preparatórias a *A metafísica dos costumes*, mais exatamente à *Introdução à Doutrina do direito*, Kant une latim e alemão na expressão “*reservatio negativ*”, para descrever a propensão do ser humano a servir-se, deliberadamente, da dissimulação astuciosa – “*List versipellis*”, outra expressão que une latim e alemão – visando à fraude. Kant complementa esclarecendo que tal reserva negativa consiste em um ato omissivo radicalmente contraditório: “Falar é a capacidade de comunicar os próprios pensamentos junto – concomitantemente – à vontade de que a comunicação esteja inteiramente de acordo com o que se pensa. É, então, ao mesmo tempo, promessa desse acordo. A sinceridade é a condição sem a qual falar conteria uma utilidade sem nenhum uso possível” (NH, AA 23: 267.13-21). Em *Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática*, de 1793, Kant explicita a impossibilidade de haver reserva secreta no direito, pois que “nenhum direito no Estado pode ser dissimulado, por assim dizer, com perfídia mediante uma restrição secreta (*durch einen geheimen Vorbehalt*); e menos ainda o direito que o povo se arroga como concernente à sua constituição, pois todas as suas leis se devem pensar como emanadas de uma vontade pública (KANT, 2008d, p. 35 nota de rodapé. TP, AA 08: 303 nota de rodapé).

feito com a reserva secreta de elementos para uma guerra futura”<sup>9</sup>. Se tal requisito inicial fosse negligenciado, o acordo – notadamente o referente à paz – nada seria senão “uma palavra sem conteúdo”<sup>10</sup>. Devido à sua natureza contratual, o artigo secreto para a paz perpétua, assim como os artigos preliminares e definitivos, pressupõem que um acordo que promova juridicamente a paz ocorra, ele próprio, já como evento pacífico, a saber, despojado de qualquer conteúdo objetivo que cause conflito, primeiramente por dissimular a intenção de os contatantes infringirem a obrigatoriedade e validade do próprio acordo. Em outras palavras, a *reservatio mentalis* nada representa senão uma atitude à beligerância, na tentativa de se justificar a inobservância unilateral dos termos contratuais.

Segundo o conteúdo do artigo, então, Kant rechaça sem hesitação a menor intromissão de elementos secretos. E é, portanto, segundo o conteúdo do artigo secreto que Kant admite que haveria contradição, se fosse permitida alguma reserva secreta. Já, para Kant, não gera contradição o autor do conteúdo sancionado não se manifestar como autor, ou – como veremos – até permitir que outrem assumia a autoria quer de um artigo quer do acordo assim estabelecido. Desde que, segundo seu conteúdo, o artigo seja objetivamente vinculante, isto é, mantenha intacta sua obrigatoriedade jurídica por impedir qualquer abertura astuciosa ao seu descumprimento, parece quase se tornar de secundária importância quem propuser o conteúdo sancionado. Aliás, sugere Kant, se a publicização do autor pode prejudicar, em

---

<sup>9</sup> KANT, 2008e, p. 4. ZeF, AA 08: 343.17-18, primeiro artigo preliminar.

<sup>10</sup> KANT, 2008e, p. 42. ZeF, AA 08: 377.31, primeiro apêndice.

alguma medida, a efetivação do acordo, na conduta pública do Estado, notadamente com relação à paz, não é contraditório, e, portanto, nem lesivo à validade do disposto contratual, o próprio autor permanecer secreto. O esforço argumentativo de Kant consiste justamente em tentar mostrar que é possível evitar contradição ao se propor um acordo público, sem que seja revelado seu autor.

2. Quando um trato entre dois pactuantes for considerado no que se refere à “qualidade da pessoa que o dita”, isto é, ao seu autor, Kant abre para a possibilidade de que o próprio autor pondere o quão inoportuno (*bedenklich*) seria ele se manifestar como ideador da proposta. Cabe ao próprio autor avaliar, subjetivamente – ou seja, segundo sua personalidade – se a publicização de sua autoria prejudicaria a aceitação e realização de suas sugestões. É só nesse sentido que Kant admite secretismo para o artigo que rege a relação entre Estado e filósofos quanto às condições de instituição da paz. O argumento que Kant articula aponta com clareza ao pressuposto de sua postura teórica e política:

Parece, porém, minimizar a autoridade legisladora de um Estado, ao qual naturalmente se deve atribuir a máxima sabedoria, procurar conselho nos seus súbditos (os filósofos) sobre os princípios do seu comportamento em relação aos outros Estados; no entanto, é muito aconselhável fazê-lo<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> KANT, 2008e, p. 32. ZeF, AA 08: 368.32-369.01.

Por definição, o Estado deve ter sua autoridade suprema reconhecida, caso contrário seria lesado o conceito mesmo de Estado enquanto soberano, a saber, independente de outras autoridades, tampouco assujeitado a elas, mas, sim, capaz de se reger e conduzir de forma autônoma. Trata-se de um reconhecimento, antes de tudo, lógico – puro e *a priori* – o qual, ocorrendo de modo natural (*natürlicherweise*), permite detectarmos, de pronto, sua violação conceitual. Nessa perspectiva, seria contraditório se o Estado precisasse ser orientado, quanto à sua conduta, por seus súditos, pois, assim, a estes últimos seria outorgada, mesmo que parcial e temporariamente, aquela autoridade suprema que, por definição, só compete ao próprio Estado. Contudo, a vida pública de um Estado e suas dinâmicas internas não são apenas determinadas conforme os princípios racionais puros e *a priori* do direito, mas também norteadas pelos princípios prudenciais próprios da política.

Kant não ignora que o caráter público de um artigo – no caso específico, um artigo que define um acordo entre Estado e filósofos sobre a conduta pública para a instituição da paz – deve ser avaliado não apenas segundo a racionalidade pura e *a priori* própria do direito, mas também segundo a razoabilidade sugerida pela prudência política. Assim, também no segundo suplemento, Kant não deixa de recorrer àquele duplo ponto de vista a partir do qual há de se ler a vida pública. Como veremos nos capítulos seguintes deste comentário coletivo, as seções de *A paz perpétua* em que tal abordagem se destaca de modo mais vagaroso e

explícito são os dois apêndices. Aqui baste notar – já apontando para mais um elemento de diálogo entre o segundo suplemento e a sequência do escrito – que Kant admite certo secretismo para o artigo secreto para a paz perpétua, apenas a partir de considerações referentes à conveniência política, jamais de um ponto de vista estritamente jurídico.

O raciocínio faz sentido se for pressuposta aquela distinção entre o caráter puro e *a priori* da racionalidade do direito e o caráter prudencial da racionalidade política, conforme será abordado no primeiro apêndice. Ao mesmo tempo, podemos observar também como o autor, já no segundo suplemento, aponta para a possibilidade de que a conduta política subjetiva não contradiga a necessidade objetiva de observância do direito, as quais podem se harmonizar entre si, como será indicado no segundo apêndice<sup>12</sup>.

No segundo suplemento, o fato de Kant decidir adjetivar a postura do Estado que escute as máximas dos filósofos como “muito aconselhável” (*sehr rathsam*), e não como necessária nem obrigatória, é a evidência textual que indica que é justamente a dimensão política das relações públicas que está em foco quando refletimos sobre a possibilidade de manter certo secretismo no que tange à autoria de atos públicos. Não se trata de contradizer a coerência e coesão jurídica de um artigo ou de um contrato, mas apenas de encontrar o modo mais adequado para que o próprio

---

<sup>12</sup> Sobre a relação entre o segundo suplemento e os dois apêndices cf., por exemplo, CAVALLAR, 1992, p. 337-343, e PALMQUIST, 2008, p. 600-601. Sobre a relação, em especial, entre o segundo suplemento e o segundo apêndice, cf. MARINI, 2007, p. 210.

contrato seja reconhecido e, sobretudo, executado. No intuito comum de não lesar a autoridade do Estado e a validade de suas decisões – inclusive, as que acolherem as sugestões feitas pelos filósofos –, Kant está apenas sugerindo que os atores envolvidos na vida pública saibam ponderar suas manifestações, eles estando cientes de seu próprio papel.

O Estado *convidará*, pois, *tacitamente* os filósofos (fazendo disso, portanto, um segredo), o que significa tanto como *deixá-los falar* livre e publicamente sobre as máximas gerais da condução da guerra e do estabelecimento da paz (pois eles farão isso por si mesmos, sempre que não lhes for proibido)<sup>13</sup>.

Ao Estado só está sendo proposto reconhecer que os filósofos filosofem. E, pensando bem, apenas em um sentido mínimo se trata de concessão por parte do Estado. Se, por um lado, é verdade que o Estado tem o poder político (*potestas*) de impedir, de fato, a livre expressão pública, censurando e perseguindo os infratores; ao mesmo tempo, por outro lado, não há lei positivada que possa negar o poder (*facultas*) que, para Kant, naturalmente “reside já na obrigação mediante a razão humana universal (moral e legisladora)”<sup>14</sup>.

Para entendermos essa dupla abordagem, precisamos levar em conta a concepção kantiana da liberdade de pensamento. Quando considerada no âmbito do direito natural, a liberdade de pensamento reenvia à sua fundamentação transcendental pura

---

<sup>13</sup> KANT, 2008e, p. 32. ZeF, AA 08: 369.01-05.

<sup>14</sup> ZeF, AA 08: 369.07-08.

prática, isto é, ao fato de que o ser humano se apercebe como livre ao mesmo tempo em que se apercebe como legislador, graças à forma de sua racionalidade pura prática<sup>15</sup>. Enquanto transcendentemente fundamentada na própria racionalidade pura prática do ser humano, isto é, na forma legisladora que a racionalidade pura assume para o ser humano de um ponto de vista prático, a liberdade de pensamento não pode se configurar senão como direito inato: é impossível negar inalienabilidade à liberdade de pensamento, já que ela simplesmente se nos apresenta como congênita à medida que determinamos nossa vontade de modo racional<sup>16</sup>. Nesse sentido, não se faz necessário que o Estado se manifeste como o autor de um convite à liberdade de pensamento, pois a esta última nos convida em primeiro lugar já nossa própria racionalidade. Aliás, seria insensato que o Estado pretendesse positivar a permissão ao pensamento, pois o Estado estaria tentando legislar sobre algo que nos pertence por simplesmente sermos humanos. De certo, seria extremamente

---

<sup>15</sup> A síntese exemplar das reflexões kantianas sobre a relação entre forma da razão pura prática, caráter legislador da racionalidade, e liberdade, encontra-se nos célebres Problema I e Problema II, apresentados respectivamente nos §5 e §6 da *Analítica da razão pura prática* (cf. KANT, 2012. KpV, AA 05: 28.30-29.20).

<sup>16</sup> Já em *Resposta à pergunta: O que é Iluminismo?*, de 1784, Kant declara com todas as letras que a liberdade de pensamento é “o sagrado direito da humanidade” (KANT, 2008a, p. 5. WA, AA 08: 39.32). Deste direito inato depende “a ampliação dos seus [da humanidade] conhecimentos (sobretudo os mais urgentes), a purificação dos erros e, em geral, o avanço progressivo na ilustração”, sendo que qualquer lei positiva que se opusesse a tal avanço “seria um crime contra a natureza humana” (KANT, 2008a, p. 4-5. WA, AA 08: 39.01-10).

inconveniente de um ponto de vista político que o Estado vetasse a livre expressão do pensamento, pois, assim, iria de encontro à própria natureza humana. Ao contrário, é muito aconselhável que o Estado adote condutas favoráveis à expressão das faculdades naturais do ser humano, deixe falar livremente seus súditos e os escute.

Analogamente, seria ilógico os filósofos tentarem se substituir ao Estado em sua autoria legislativa e deliberativa, pois, ao minarem assim a autoridade do Estado, antes de tudo contradiriam o próprio conceito de Estado que nossa razão nos impõe como garantia contra a provisoriedade do direito natural<sup>17</sup>. Tampouco se faz necessário que os filósofos se manifestem como autores que legislam, à medida que eles atuarem, na vida pública do Estado, como meros porta-vozes da racionalidade humana. Conforme Kant deixa claro na conclusão da parte central do segundo suplemento de *A paz perpétua*, a função pública dos filósofos pede que estes sempre escrevam, falem e ajam *super partes*, jamais como facção partidária ou em nome de interesses particulares. Esse baixo perfil no cumprimento de sua função pública cabe aos filósofos, justamente por eles apenas lembrarem, mediante o uso público da razão, que é a princípios racionais e racionalizadores que apela toda atividade humana, tanto em foro íntimo, como no foro externo das relações públicas.

No entanto, quando considerada no interior do direito positivo e em uma dimensão mais especificamente política, a expressão livre do pensamento necessariamente sofre positivação

---

<sup>17</sup> Cf. KANT, 2013, p. 50-52 e p. 77. MS - RL, AA 06: 264-266 e 305.30-307.05, respectivamente §15 e §41.

mediante leis particulares, como ocorre com qualquer direito real. Conforme os arranjos institucionais específicos, o direito à livre expressão do pensamento já não é mais inviolável, pois pode haver limitações ao seu exercício, as quais sejam legalmente dispostas. A célebre distinção kantiana entre uso público e uso privado da razão, proposta em *Resposta à pergunta: O que é Iluminismo?*<sup>18</sup>, gera-se justamente pela tensão oriunda da passagem do direito natural para a lei positiva. A liberdade de pensamento, enquanto direito inato do ser humano, é plenamente exercida no uso público da razão, ao passo que é limitada no uso privado, conforme leis positivadas. Em contrapartida, quanto mais o Estado promulgar leis positivas respeitadas do direito inato à liberdade de pensamento, mais pacífica será sua relação com seus súditos em geral, e, em especial, com os porta-vozes da racionalidade, os filósofos, até o ponto em que, por exemplo, nem seja mais preciso declarar a autoria dos pactuantes, uma vez que for patente a positivação, pelas leis particulares, dos princípios que nos dita a razão pura prática<sup>19</sup>. À medida que representar perigo mínimo para a ordem política existente, a expressão livre

---

<sup>18</sup> “Por uso público da própria razão entendo aquele que qualquer um, enquanto erudito, dela faz perante o grande público do mundo letrado. Chamo uso privado àquele que alguém pode fazer da sua razão num certo cargo público ou função a ele confiado” (KANT, 2008a, p. 3. WA, AA 08: 37.09-13).

<sup>19</sup> Kant conclui seu escrito de 1784 com a observação sobre o caráter paradoxal do “estranho e não esperado curso das coisas humanas”, talvez acenando para aquele andamento da realidade que posteriormente será chamado de dialético: “Um grau maior da liberdade civil afigura-se vantajosa para a liberdade do espírito do povo e, no entanto, estabelece-lhe limites intransponíveis; um grau menor cria-lhe, pelo contrário, o espaço para ela se alargar segundo toda a sua capacidade” (KANT, 2008a, p. 7. WA, AA 08: 41.24-29).

do pensamento adquire capacidade máxima para contribuir para a reforma do Estado, desde que, nesse mesmo intuito, o Estado discrimine com exatidão seus interesses em relação aos da ciência em geral, ou, dito de outro modo, não proíba que os filósofos filosofem, tampouco pretenda desempenhar o papel que cabe a eles.

Quando, ao contrário, o arranjo institucional se degenera em um Estado confessional, no qual é legalizada a interferência do Estado na vida privada dos cidadãos (por exemplo, com a prescrição da observância de dogmas) e na atividade dos intelectuais (por exemplo, com a intensificação da censura de cunho teológico), os filósofos se tornam, na leitura de Kant, os defensores imediatos da liberdade de pensamento, graças ao fato de eles investigarem especificamente a racionalidade humana. É sobretudo em regimes políticos liberticidas da expressão pública da racionalidade que cabe aos intelectuais e, dentre eles, notadamente aos filósofos, engajarem-se para lembrarem publicamente a necessidade – imposta pela própria razão – de se respeitar a liberdade de pensamento como inalienável de um ponto de vista jurídico, e como aconselhável de um ponto de vista político. Por outras palavras, conforme na vida pública recrudescerem tendências contrárias à liberdade, e, portanto, contrárias à natureza racional humana, os autores de um artigo ou de um pacto podem avaliar a conveniência política de reivindicarem sua autoria, mesmo que estejam conscientes de que, a princípio, trata-se de ditames que a mera razão já nos proporciona enquanto seres humanos, desde que prestemos atenção a ela.

O direito inato à livre expressão do pensamento não sofre, portanto, contradição ao ser regrado positivamente em seu exercício político, pois sua finalidade é contribuir para a consolidação do Estado de direito, isto é, para a consolidação de um Estado que, ao prezar por condutas racionais (notadamente no que diz respeito à instituição da paz, interna e internacional), afirma a liberdade como princípio político fundamental. É a partir desse pressuposto que Kant mostra como, ao proporem um artigo ou um acordo, não é contraditório, do ponto de vista da conveniência política, que os autores não se manifestem: longe de qualquer reserva secreta que vise ferir o conteúdo sancionado, o secretismo se refere apenas ao modo tácito (*stillschweigend*) conforme o qual tanto o Estado como os filósofos escolhem lidar com a condição fundamental a toda interação humana, a saber, a liberdade intrínseca à racionalidade legisladora. Dependendo da conjuntura política, pode ser conveniente, ou não, reivindicar autoria das regras públicas que afirmam tal condição fundamental. É evidente que, com relação à forma legisladora da nossa racionalidade, ninguém pode se proclamar autor *stricto sensu*, à medida que ela se dá como *Faktum* originário da razão humana<sup>20</sup>. Mas é justamente esse *Faktum* a permitir que todo ser humano seja capaz de lembrar, publicamente e conforme for politicamente conveniente, o que nossa razão já nos diz objetivamente, a saber: que somos todos seres livres enquanto todos racionalmente legisladores. Se tratará, então, apenas de

---

<sup>20</sup> Referimo-nos à teoria do *Faktum* da razão pura prática, conforme exposta por Kant na *Analítica da razão pura prática*, no §7, *A lei fundamental da razão pura prática*, e suas anotações (cf. KANT, 2012. KpV, AA 05: 30.36-33.05).

considerar subjetivamente, segundo nossa pessoal avaliação da conjuntura política, qual conduta é mais aconselhável para a efetivação pública da liberdade, ou, por outras palavras, para a instituição de condições de vida pública quanto mais aderentes à natureza racional e livre do ser humano. Antes de outras, as condutas públicas que promovam a garantia jurídica da paz.

O apelo à obrigação oriunda da atividade legisladora e moral própria da razão universal humana, bem como o reconhecimento dos filósofos como porta-vozes dela, representam os elementos conceituais mediante os quais Kant amarra o segundo suplemento ao primeiro, além de introduzir o leitor à segunda metade da parte central do próprio segundo suplemento.

O entrelaçamento ao primeiro suplemento se dá à medida que o segundo seja lido como uma espécie de seu complemento por analogia. No primeiro suplemento, a natureza *daedala rerum* representa uma garantia à paz como fim último da História, enquanto trabalhar secretamente – isto é, sem que sua ação seja explicitada aos seres humanos – para que se realize a paz, a qual a própria razão impõe como dever ao ser humano<sup>21</sup>. Algo análogo parece ocorrer no âmbito da política, quando Kant sugere que é aconselhável que o Estado reconheça, tacitamente, que os filósofos expressem livremente seu pensamento. A afirmação política do direito inato à liberdade de pensamento, afinal, promove a paz, pois as elaborações teóricas a partir de princípios racionais são colocadas tacitamente a serviço do interesse coletivo, isto é, sem que o público seja explicitamente avisado de tal

---

<sup>21</sup> Cf. KANT, 2008e, p. 32. ZeF, AA 08: 365.18-20.

repercussão. Tanto a natureza como os filósofos acabam trabalhando em nome da razão, mesmo que em âmbitos diferentes<sup>22</sup>. Assim como é aconselhável que os seres humanos não se oponham à natureza, mas, sim, acompanhem as solicitações dela a atitudes racionais, também é aconselhável que o Estado não se oponha ao debate público, mas, sim, permita a livre expressão pública do pensamento, atendendo, assim, a uma exigência inata à racionalidade do ser humano. Os dois suplementos têm em comum o fato de indicarem as coordenadas que orientam os Estados para a superação da guerra como meio regulador da política internacional, tanto no que diz respeito à racionalidade que o desenho da providência manifesta quanto no que diz respeito à compreensão e elaboração teórica dessa mesma racionalidade por parte dos filósofos.

A partir dessa altura do texto, Kant aproveita o ensejo para não mais se limitar a indicar o que é desejável que os filósofos deixem de fazer em sua atuação na vida pública do Estado – não se manifestarem, conforme for politicamente conveniente, como autores de regras para a conduta do Estado –, mas para também propor como os filósofos devem reger-se em sua relação com o poder político. Se, por um lado, Kant afirma com todas as letras

---

<sup>22</sup> O segundo suplemento tem, a este respeito, uma função simétrica à desempenhada pela nona tese da *Ideia para uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, de 1784, em que Kant, pretendendo justificar a tentativa filosófica de elaborar uma história universal de acordo com o desígnio da natureza, também mostra como a filosofia acaba promovendo a intenção da natureza (cf. KANT, 2008b, p. 17-19. IaG, AA 08: 29.01-31.09).

que aos filósofos não compete nenhum tratamento especial<sup>23</sup>, por outro lado, não nega que os filósofos têm uma responsabilidade especial, a saber, a de representarem a voz da razão, e, com isso, propiciarem, no interior da sociedade, condições de vida mais adequadas à nossa natureza de seres racionais e livres. Como já dito, os princípios e ditames da razão qualquer um pode acessar, desde que use da própria razão; e qualquer um que cultive a investigação sistemática de tais ditames pode submeter suas elaborações teóricas ao livre julgamento público. Nesse sentido, não há justificativa para atribuir aos filósofos um *status* juridicamente diferente, isto é, conceder-lhes privilégios perante o Estado. No entanto, é pelo modo peculiar de sua atuação pública que os filósofos se colocam em uma posição de destaque no interior da sociedade. Na concepção kantiana, os filósofos devem conjugar a livre expressão de seu pensamento ao reconhecimento da autoridade do Estado. Só dessa forma, para Kant, os filósofos podem exercer a liberdade de escrever e defenderem os direitos do povo<sup>24</sup>.

É significativa nesse sentido a caracterização dos filósofos que Kant oferece na segunda metade da parte central do segundo

---

<sup>23</sup> Cf. KANT, 2008e, p. 32. ZeF, AA 08: 369.08-11.

<sup>24</sup> “Visto que todo o homem tem os seus direitos inalienáveis, a que não pode renunciar, mesmo se quisesse, [...] é preciso conceder ao cidadão e, claro está, com a autorização do próprio soberano, a faculdade de fazer conhecer publicamente a sua opinião sobre o que, nos decretos do mesmo soberano, lhe parece ser uma injustiça a respeito da comunidade. [...] Por isso, a liberdade de escrever – contida nos limites do respeito e do amor pela constituição sob a qual se vive, mediante o modo liberal de pensar dos súbditos que aquela mesma constituição ainda inspira (e aí são os próprios escritores que se limitam reciprocamente, a fim de não perderem a sua liberdade) – é o único paládio dos direitos do povo” (KANT, 2008d, p. 35-36. TP, AA 08: 304.04-18).

suplemento, ao cotejá-los com os juristas: “o jurista, que adotou como símbolo a balança do direito e também a espada da justiça, serve-se comumente desta última não só para apartar da balança toda a influência estranha, mas também para a pôr na balança, quando um dos pratos não se quer baixar (*vae victis* [‘Ai dos vencidos!’])”<sup>25</sup>. Kant nega aos juristas a capacidade de julgarem de modo independente, considerando-os tendenciosos devido à estreita obediência que eles devem ao Estado. Na leitura kantiana, os juristas representam, por antonomásia, a racionalidade a serviço do poder constituído, pois eles se adaptam antes de tudo aos mandamentos dos governantes, que cumprem sem questioná-los. Ademais, olhando para a simbolização romana da *Iustitia* como uma deusa com os olhos vendados, a espada na mão direita e a balança na mão esquerda, Kant insinua que os juristas não hesitam a recorrer ao peso do braço armado do poder político toda vez que a racionalidade do direito se demonstrar por si só ineficaz ao cumprimento da justiça. Na atuação dos juristas, o uso privado da razão é tão pervasivo, que parece não haver espaço, nem tempo, para escutar só a voz da mera razão. Dão-se ouvidos

---

<sup>25</sup> KANT, 2008e, p. 32-33. ZeF, AA 08: 369.11-15. Kant refere-se aqui ao episódio – narrado na *História de Roma* de Tito Lívio – da negociação entre Breno, chefe dos gauleses que haviam ocupado Roma, e o tribuno militar Quinto Sulpício, encarregado pelo Senado de representar os romanos. Os gauleses aceitam pôr fim à ocupação em troca de um tributo de mil libras de ouro. Ao pesar o ouro, Sulpício reclama que os gauleses haviam trazido pesos falsos, e Breno, em resposta, coloca também sua espada na balança e, com insolência, diz: “Ai dos vencidos”, avisando que a única lei válida é a do mais forte (cf. TITO LÍVIO, 1989, p. 444-445; Livius, *Ab urbe condita*, V 48.9).

apenas àquilo que o Estado mandar, e, caso for preciso, a sentença é rápida e curta, como a resposta de Breno aos romanos.

Para Kant, a função pública dos filósofos deve ser compreendida como um contramodelo, que possa repercutir também na prática dos juristas. Afinal, a adaptação, pelos juristas, ao poder político, é tão profunda que os juristas negligenciam até as perguntas que a própria ciência do direito lhes permite, cabendo aos filósofos cuidar das investigações fundamentais sobre o que é justo ou injusto<sup>26</sup>. Estabelecer princípios de justiça, assim como sugerir máximas para a boa condução da vida pública, acabam se tornando tarefas filosóficas, uma vez que os juristas se limitem à execução de ordens.

O raciocínio kantiano continua da forma seguinte: “o jurista que não é ao mesmo tempo filósofo (mesmo segundo a moralidade), sente a tal respeito [a respeito de impor a espada] a maior tentação, porque é próprio do seu ofício aplicar apenas as leis existentes, mas não investigar se estas necessitam de um melhoramento”<sup>27</sup>. Mesmo que de forma corrida, Kant deixa claro o que, antes de mais nada, significa ser filósofo. A princípio, não

---

<sup>26</sup> “O jurisconsulto pode ainda muito bem declarar o que é de direito (*quid sit iuris*), quer dizer, o que dizem ou disseram as leis em certo lugar e em certo tempo. Mas a questão de também ser justo àquilo que as leis prescreviam, ou a questão do critério universal pelo qual se pode reconhecer em geral o justo e o injusto (*iustum et iniustum*), permanecem-lhe totalmente ocultas se ele não abandona durante algum tempo aqueles princípios empíricos e busca as fontes desses juízos na mera razão (embora para tal aquelas leis lhe possam servir perfeitamente como fio condutor) de modo a estabelecer os fundamentos de uma possível legislação positiva” (KANT, 2013, p. 27-28. MS - RL, AA 06: 229.11-230.05).

<sup>27</sup> KANT, 2008e, p. 33. ZeF, AA 08: 369.15-18.

se trata de uma categoria social ou profissional, ou, ao menos, não se trata apenas disso, nem em primeiro lugar disso. Consequentemente, nem se trata de o Estado atribuir alguma preferência especial a tal suposta categoria. Filósofos são todos os que seguirem, em primeiro lugar, os ditames da razão, à medida que lhes prestem atenção. A princípio, até os juristas – isto é, os que Kant assume como paradigma de funcionários públicos integrados ao poder político – podem ser também filósofos, desde que pensem, falem e ajam segundo a obrigação que a razão legisladora e moral apresenta. Ou, em outras palavras, desde que façam uso público da razão. É nesse sentido que Kant não especula sobre nenhum privilégio – nem político, tampouco jurídico – para os filósofos, mas apenas, mais uma vez, enfatiza a necessária independência deles. Aos filósofos é suficiente poderem filosofar.

Pelo mesmo motivo, os filósofos devem depender não só do poder político, mas também do povo. Trata-se de uma postura implícita na responsabilidade dos filósofos, que não podem falar com aqueles que não leem seus escritos, nem devem ser porta-vozes de interesses particulares. Neste caso, os filósofos deixariam de ser livres representantes da razão, para se tornarem representantes partidários. A melhor maneira para os filósofos se constituírem como único paládio também dos interesses do povo, é reconduzir tais interesse no âmbito dos direitos fundamentais que dizem respeito ao ser humano em geral, e aos quais a própria racionalidade nos coage. Aos filósofos só resta e cabe participar da razão e interpretar seus mandamentos em sua consciência. Mas isso inclui o requisito de saber do que se está falando. Não podem,

os filósofos, se entregar ao improviso do achismo, mas sim, têm que cultivar a investigação científica e sistemática da racionalidade humana. Sem essa dedicação, os filósofos deixariam de ser livres representantes da razão, para se tronarem meros opinionistas ou demagogos.

Mais uma vez, parecem ecoar as reflexões de *Resposta à pergunta: O que é Iluminismo?*<sup>28</sup>. No segundo suplemento de *A paz perpétua*, os filósofos não deixam de cumprir o papel atribuído por Kant aos eruditos no escrito de 1784: qualquer um pode filosofar, apesar de sua específica categoria e especialização profissional, desde que opte por falar e agir em nome de princípios de razão, à cuja investigação tenha se dedicado com rigor. Também juristas e demagogos podem fazer uso público da razão, mas, nesse caso,

---

<sup>28</sup> “Seria, pois, muito pernicioso se um oficial, a quem o seu superior ordenou algo, quisesse em serviço sofismar em voz alta acerca da inconveniência ou utilidade dessa ordem; tem de obedecer, mas não se lhe pode impedir de um modo justo, enquanto perito, fazer observações sobre os erros do serviço militar e expô-las ao seu público para que as julgue. O cidadão não pode recusar-se a pagar os impostos que lhe são exigidos; e uma censura impertinente de tais obrigações, se por ele devem ser cumpridas, pode mesmo punir-se como um escândalo (que poderia causar uma insubordinação geral). Mas, apesar disso, não age contra o dever de um cidadão se, como erudito, ele expuser as suas ideias contra a inconveniência ou também a injustiça de tais prescrições. Do mesmo modo, um clérigo está obrigado a ensinar os instruendos de catecismo e a sua comunidade em conformidade com o símbolo da Igreja, a cujo serviço se encontra, pois ele foi admitido com esta condição. Mas, como erudito, tem plena liberdade e até a missão de participar ao público todos os seus pensamentos cuidadosamente examinados e bem-intencionados sobre o que de errôneo há naquele símbolo, e as propostas para uma melhor regulamentação das matérias que respeitam à religião e à Igreja” (KANT, 2008a, p. 3-4. WA, AA 08: 37.24-38.07).

deixariam de ser o que são, para se tornarem filósofos. É indicador o fato de que tanto os juristas como os demagogos são fiscalizados por seu respectivo “empregador”, seja ele o poder constituído ou o povo, os quais exigem obediência em nome do mandato particular a seus representantes. Os filósofos não precisam ser fiscalizados por ninguém, à medida que é a própria livre expressão do pensamento completamente independente que constitui, para eles, a única e mais segura censura. Ao estarem sujeitos apenas à razão, ao investigarem-na cientificamente, e ao se tornarem porta-vozes dela, os filósofos se supervisionam e se corrigem por si mesmos, desde que lhes seja permitido julgamento público.

Do ponto de vista intelectual, qualquer pessoa que escute as falas dos filósofos, leia seus escritos e pense que está compreendendo-os, pode – e deve – tentar refutá-los, se tiver argumentos para isso. Os filósofos, parece sugerir Kant, não pontificam *ex cathedra*, mas vivem da crítica e da dialética pública que eles mesmos instigam, desde que não sejam impedidos. O inverso ocorre para quem, como os juristas, está estruturalmente incorporado ao poder, ou – podemos acrescentar – para quem, como os opinionistas e os demagogos, precisa satisfazer a plateia, saciando-a, seja quais forem seus apetites. Nestes últimos casos, não há público propriamente dito, nem contraditório entre pares, mas apenas submissão obsequente ao “empregador”. Ao contrário, ao evanescer a necessidade de obedecer ao poder constituído antes que à mera razão, os filósofos podem até escolher não atribuir autoria a seus raciocínios, deixando que seus interlocutores – notadamente, o próprio poder político –

esbarrem na voz da racionalidade humana, contra a qual frequentemente é difícil argumentar alguma coisa. Quando for possível contra-argumentar, é preciso, de todo modo, aceitar as regras do diálogo público, e, em primeiro lugar, a regra pela qual deve ser possível a livre expressão do pensamento. Fora da arena pacífica a que a racionalidade nos obriga, só resta a violência da espada, mesmo que positivada.

Essa é a violência que, como é sabido, o próprio Kant sofreu, em 1792, quando a censura de Estado vetou a publicação de um segundo ensaio sobre a religião na “*Berlinische Monatsschrift*”<sup>29</sup>. Kant apelou então à permissão que a lei lhe

---

<sup>29</sup> Johann Erich Biester – editor da revista junto com Friedrich Gedike, bibliotecário real e colaborador do precedente ministro da cultura, Karl Abraham von Zedlitz a quem Kant dedica a *Crítica da razão pura* – recebe o segundo ensaio de Kant sobre a religião, em junho de 1792. Logo o submete à comissão para a avaliação imediata, liderada pelo censor filosófico, Hermann Daniel Hermes, e pelo censor teológico, Gottlob Friedrich Hillmer. Este último, tendo constatado que o assunto cabia totalmente no campo da teologia bíblica, pede a colaboração de seu colega Hermes, ou seja, do membro da comissão de censura responsável pelos assuntos apresentados como filosóficos. Hermes recusa a permissão à publicação e Hillmer concorda com a decisão. Numa carta a Biester, Hermes diz que, ao decidir pela negativa, seguiu o edito religioso de 1788, promulgado pelo ministro Johann Christoph von Wollner (o qual – diga-se de passagem – em 1786 havia conseguido o afastamento do próprio Zedlitz). Apesar da sua posição de funcionário régio, Biester, indignado (cf. BW, AA 11: 343, carta de Biester a Kant, de 18 de junho de 1792), não hesita em dirigir imediatamente um recurso ao rei, pedindo que o recurso seja apreciado pelo plenário dos ministros do Estado, de modo a provocar uma decisão de princípio. Mas o momento não era favorável, pois, em 21 de fevereiro de 1792, o Conselho dos Ministros havia recebido uma ordem irritada do gabinete real por ter ousado expressar dúvidas quanto à severa conduta censória que o próprio imperador Frederico Guilherme II recomendara em consideração dos eventos revolucionários na França. Tal rescrito régio reprovava os ministros por falarem a favor da assim chamada

concedia, como docente universitário, de reunir suas contribuições em livro, e a submetê-las, assim reelaboradas, à avaliação das faculdades universitárias chamadas em causa, a saber, a de teologia e a de filosofia. Das duas faculdades contatadas, ou seja, a Faculdade teológica de Königsberg e a Faculdade filosófica de Jena, a primeira declara sua incompetência na avaliação, a segunda aprova a publicação de *A religião nos limites da simples razão*, que Kant publica em 1793<sup>30</sup>. A

---

*Aufklärung* e, convocando os ministros à unidade, os avisava que zelassem pela defesa da religião positiva e, por meio dela, pela ordem política. O recurso de Biester foi declarado improcedente, sendo confirmado o veto à publicação. Sobre o ocorrido, cf., por exemplo, CAVALLAR, 1992, p. 13-23, e KUEHN, 2001, p. 363-365.

<sup>30</sup> Não possuímos os documentos produzidos pelas duas faculdades, mas há registro do episódio nos esboços da carta que Kant escreve para a Faculdade teológica de Königsberg ao fim de agosto de 1792 (cf. BW, AA 11: 358-359 e AA 13: 326-328). Seja como for, a estratégia adotada por Kant em defesa de sua obra representa uma aberta denúncia da ilegitimidade do regime confessional que autoriza e defende a censura, conforme podemos ler no prefácio à primeira edição de *A religião nos limites da simples razão*: “o teólogo que pronuncia um juízo sobre livros ou pode estar em tal lugar como alguém que vela simplesmente pela salvação das almas, ou ainda como quem deve ao mesmo tempo ocupar-se da salvação das ciências; o primeiro juiz só como eclesiástico, o segundo simultaneamente como erudito. Ao último, como membro de uma instituição pública à qual (sob o nome de Universidade) estão confiadas todas as ciências para o seu cultivo e preservação contra preconceitos, incumbe-lhe restringir as pretensões do primeiro à condição de que a sua censura não cause qualquer perturbação no campo das ciências; e se ambos são teólogos bíblicos, a censura superior caberá então ao último como membro universitário daquela Faculdade que foi encarregada de tratar desta teologia; pois, no tocante ao primeiro assunto (a salvação das almas), ambos têm igual missão; mas, quanto ao segundo (a salvação das ciências), o teólogo como sábio universitário tem ainda de desempenhar uma função especial. Se se abandona esta regra, então ir-se-á, por fim, desembocar necessariamente no ponto em que já noutra tempo se esteve (por exemplo, na época de *Galileu*), a saber: que o

vitória de Kant na luta contra a censura é tão significativa como parcial, já que a reação das autoridades imperiais não demora: não obstante a regularidade do processo, em 12 de outubro de 1794, Kant recebe um rescrito régio que contém a advertência formal que, de fato, lhe impõe abster-se de novas publicações sobre assuntos religiosos<sup>31</sup>.

O episódio, desde seu começo, tem repercussão no desenvolvimento da teoria kantiana da liberdade de pensamento. A partir daquele momento, Kant pormenoriza as reflexões de 1784, apontando para o papel central da universidade como zona franca do uso público da razão pelos intelectuais e acadêmicos em geral e, entre eles, pelos filósofos em particular. É nesse sentido que, na segunda metade da parte central do segundo suplemento, Kant não apenas resgata sua concepção do erudito, conforme propôs em 1784, mas a define mais estreitamente, ao focar no tipo específico de erudito que é o filósofo. A caracterização dos filósofos no segundo suplemento de *A paz perpétua* assume, portanto, uma dupla face, que nos parece acompanhar o duplo ponto de vista, já frisado com relação à abordagem da liberdade

---

teólogo bíblico, para humilhar o orgulho das ciências e se poupar ao esforço delas, permita a si mesmo incursões na Astronomia ou nas outras ciências” (KANT, 2008c, p. 15. RGV, AA 06: 08.12-09.01).

<sup>31</sup> O revés sofrido por Hermes e Hillmer contribui a exacerbar a censura contra as universidades prussianas nos anos seguintes. A campanha de normalização refere-se especialmente às faculdades de teologia e filosofia, onde os *Aufklärer* dão as maiores preocupações ao governo. O próprio rescrito régio de 1794 será tornado público por Kant só em 1798 no prefácio a *O conflito das faculdades* (cf. KANT, 2008f, p. 19-20. SF, AA 07: 06.06-07.06).

de pensamento, como direito inato e como direito real positivado por leis particulares.

Por um lado, em 1796, Kant caracteriza os filósofos de modo semelhante ao modo como, em 1784, desenha os eruditos: trata-se de quem, fazendo uso público da razão, preza por sua autonomia intelectual e de raciocínio; cuida de adquirir conhecimento científico, quanto mais minucioso e exaustivo, do objeto de suas investigações; submete em público suas sistematizações teóricas para que os pares possam avaliá-las e possivelmente refutá-las. Conforme visto, o uso público da razão permite expressar plenamente a liberdade de pensamento qual direito que nos pertence de forma inalienável como seres humanos, isto é, seres que se descobrem livres enquanto racionais. Nesse sentido, o ser humano, em geral, pode filosofar, também os juristas, apesar de serem juristas. Por outro lado, no segundo suplemento de *A paz perpétua*, Kant caracteriza os filósofos como os eruditos por excelência, isto é, como aqueles eruditos específicos para os quais se afina a divergência entre uso privado e uso público da razão. Ainda em 1784, Kant, com todas as letras, aponta para o docente (*Lehrer*) nos mesmos termos do oficial militar (*Offizier*), do cidadão (*Burger*) em qualidade de contribuidor de impostos, e do clérigo (*Geistlicher*): enquanto professor contratado ele tem que atuar como qualquer outro funcionário público; apenas como erudito, assim como ocorre com qualquer outra categoria, o docente pode fazer uso público da razão<sup>32</sup>. Kant se refere ao professor em geral, inclusive, ao docente universitário, mesmo que este, já no uso privado da razão

---

<sup>32</sup> Cf. KANT, 2008a, p. 4. WA, AA 08: 38.19-27.

em seu âmbito profissional, seja chamado a garantir o mais alto grau científico e maior rigor possível. Já, em 1796, Kant pressupõe uma distinção conceitual entre os filósofos e os outros acadêmicos no interior das próprias universidades. A caracterização destes últimos – representados de modo paradigmático pelos juristas – não se afasta significativamente da teorização kantiana de 1784; ao passo que os filósofos ganham um destaque para cuja compreensão precisamos mencionar o escrito de Kant sobre *O conflito das faculdades*.

Esse é o escrito em que Kant sistematiza suas reflexões sobre a necessidade de salvaguardar a independência da universidade das ingerências pelo poder político. Kant começa a escrever *O conflito das faculdades* desde a segunda metade de 1793, mas, devido ao endurecimento da censura, o publica só em 1798<sup>33</sup>. Na primeira parte dessa obra – que é cronologicamente a mais antiga, e se debruça sobre a relação entre universidade e liberdade de pensamento – estão presentes elementos que auxiliam a compreensão da segunda metade da parte central do

---

<sup>33</sup> As três seções de *O conflito das faculdades* foram redigidas por Kant em momentos diferentes e para finalidades diferentes. A princípio, Kant havia elaborado, com esse título, apenas o texto que acabou por constituir a primeira seção da obra e que remonta ao período entre a segunda metade de 1793 e o final de 1794. É o próprio Kant que, em 4 de dezembro de 1794, relata a Carl Friedrich Stäudlin de ter consigo “pronto há um tempo, um ensaio com esse título”, e que, no entanto, é forçado a adiar sua publicação devido ao endurecimento da censura (cf. BW, AA 11: 52-54). Em 1797, Kant vê impedida a publicação do texto que constituirá a segunda seção da obra, por causa da manifesta – embora ponderadíssima – adesão à Revolução francesa (cf. KANT, 2008f, p. 104-107. SF, 07: 85.01-87.02). Só entre abril e maio de 1798, Kant decide dar a forma atual a seu escrito. Sobre a história da redação e publicação de *O conflito das faculdades*, cf. BRANDT, 1987 p. 31-87.

segundo suplemento de *A paz perpétua*, de outra maneira pouco inteligível ao leitor. A ideia norteadora que inspira Kant em *O conflito das faculdades* é a de que a sede institucional onde o progresso científico se realiza, é a universidade; que o instrumento que o implementa, é o debate livre e o confronto constante entre os estudiosos que atuam nas faculdades; e que a liberdade concedida aos especialistas nas universidades, sem ser subversiva, já que o povo permanece alheio às diatribes acadêmicas, é, contudo, indispensável para subsidiar as decisões dos governantes. É conveniente, então, que os governantes ouçam os especialistas das universidades. Indo além da simples escuta, ao se intrometer nas disputas científicas, o Estado abalaria por si mesmo sua própria autoridade: Kant deixa claro que as disputas científicas cabem apenas à parcela erudita de seus súditos, em especial, os acadêmicos, aos quais, de qualquer forma, não é côsono que o Estado se torne íntimo<sup>34</sup>.

Além de lembrar que Kant retorna aqui uma tese amadurecida há pelo menos uma década, conforme pode se ler em *Resposta à pergunta: O que é Iluminismo?*<sup>35</sup>, não podemos deixar

---

<sup>34</sup> “Um governo que se ocupasse das doutrinas, portanto, da ampliação ou melhoria das ciências, por conseguinte, ele próprio, na suprema pessoa, pretendesse brincar aos sábios, perderia apenas, graças a tal pedantismo, o respeito que lhe é devido, e está abaixo da sua dignidade tornar-se íntimo do povo (com a sua classe de eruditos)” (KANT, 2008f, p. 30. SF, AA 07: 19.12-16).

<sup>35</sup> “Constitui até um dano para a sua majestade imiscuir-se em tais assuntos, ao honrar com a inspeção do seu governo os escritos em que os seus súbditos procuram clarificar as suas ideias, quer quando ele faz isso a partir do seu discernimento superior, pelo que se sujeita à censura ‘*Caesar non est supra grammaticos*’ quer também, e ainda mais, quando rebaixa o seu poder supremo

de notar como as considerações de 1793 apelam àquele cuidado pela salvaguarda da autoridade do Estado, que observamos estar presente na primeira metade da parte central do segundo suplemento. À luz das sugestões oferecidas por Kant, em 1784 e 1793, podemos retomar que o caráter secreto invocado no segundo suplemento pressupõe a distinção de papéis entre poder político e intelectuais, notadamente os que atuam na universidade, papéis estes que nunca devem ser confundidos um com o outro.

Mas é outra passagem – localizada na segunda metade da parte central do segundo suplemento – que sugere que o acréscimo de 1796 depende das páginas de 1793 de *O conflito das faculdades*. Referimo-nos exatamente às linhas conclusivas do cotejo entre filósofos e juristas em *A paz perpétua*. Diz Kant que o jurista

considera como superior este nível da sua faculdade que, efetivamente, é inferior, por estar acompanhado do poder (como também acontece nos outros dois casos). – O poder da filosofia está num nível muito inferior por baixo deste poder associado. Diz-se assim, por exemplo, que a filosofia é a serva da teologia (e o mesmo se afirma acerca das outras duas). – Mas não se vê muito bem «se ela vai à frente da sua digna senhora com a tocha, ou se segue atrás pegando na cauda do seu vestido»<sup>36</sup>.

---

a ponto de, no seu Estado, apoiar o despotismo espiritual de alguns tiranos contra os demais súditos” (KANT, 2008a, p. 5-6. WA, AA 08: 40.10-14).

<sup>36</sup> KANT, 2008e, p. 33. ZeF, AA 08: 369.20-25.

A este raciocínio está implicitamente pressuposta a divisão entre as faculdades universitárias em superiores (teologia, jurisprudência e medicina) e inferior (filosofia), conforme apresentado na primeira parte de *O conflito das faculdades*. Aqui, Kant mostra como a organização do conhecimento precisa seguir um critério que permita ao Estado perseguir seus objetivos, ou seja, reger a vida de sua população da melhor maneira possível. O Estado dá maior ênfase às faculdades de teologia, jurisprudência e medicina, considerando-as superiores à faculdade de filosofia, que é tida por inferior, já que é do interesse mais imediato dos seres humanos preservarem a esperança na vida eterna, defenderem seus bens e se manterem com saúde, antes mesmo de cultivarem a verdade. As primeiras constituem o melhor suporte para os fins políticos essenciais. Isso significa, aliás, que o Estado sanciona as doutrinas que emanam dessas faculdades, e nem pode fazer de outra forma, uma vez que o Estado não ensina<sup>37</sup>, para evitar ser objeto de escárnio pelo povo.

Sem o esclarecimento que a primeira parte de *O conflito das faculdades* proporciona, permaneceriam obscuras, no segundo suplemento de *A paz perpétua*: 1. a referência kantiana às outras duas faculdades; 2. a afirmação destas estarem vinculadas ao poder assim como acontece com os juristas; 3; a apresentação das três faculdades como “poder associado” a serviço da autoridade política; 4. o nível inferior atribuído à filosofia. A primeira parte de *O conflito das faculdades* deixa claro que Kant está repropondo, no segundo suplemento, reflexões já sistematizadas entre 1793 e

---

<sup>37</sup> Cf. KANT, 2008f, p. 29. SF, AA 07: 18.26-19.06.

1794. As faculdades superiores, que na leitura kantiana expressam determinados interesses do Estado, constituem, assim, o lugar de formação dos futuros funcionários públicos do Estado, os quais, por sua própria função, devem obediência antes de tudo aos mandamentos de seu empregador. Enquanto dependentes do poder político, teólogos, juristas e médicos estão sujeitos aos limites impostos pelo uso privado da razão, que envolve não raciocinar, mas obedecer: os teólogos não elaboram suas doutrinas respaldando-as em princípios da razão, mas apenas nas verdades reveladas da Bíblia; os juristas não elaboram suas doutrinas respaldando-as no direito natural, mas no código civil; os médicos não elaboram suas doutrinas respaldando-as na física do corpo humano, mas no manual médico<sup>38</sup>. Os filósofos são os únicos que realmente podem recorrer apenas à razão, pois nenhuma prescrição é imposta a eles pelo governo, que nada tem a sancionar a esse respeito. Eles têm direito a uma autêntica liberdade de pensamento, que deve ser exercida como uma função de controle no que diz respeito às ciências em geral, e, portanto, também no que diz respeito às ciências que especificamente estão ligadas aos interesses políticos do Estado. É por necessidade intrínseca à elaboração filosófica, e não por concessão do Estado, que os filósofos desempenhas uma função *eminenter* pública, pois lhes cabe, antes de tudo, o dever de orientar a política segundo a racionalidade legisladora e moral, e,

---

<sup>38</sup> Ainda na primeira parte de *O conflito das faculdades*, Kant esquematiza, nas subseções da seção I, *Conceito e Divisão das Faculdades superiores*, as peculiaridades (A) da Faculdade teológica, (B) da Faculdade de direito, (C) da Faculdade de Medicina (cf. KANT, 2008f, p. 34-38. SF, AA 07: 23.21-27.09).

só após cumprida tal obrigação para com a razão humana, também lhes cabe o dever de obedecer às ordens do Estado.

As linhas conclusivas da parte central do segundo suplemento apresentam, por fim, uma correspondência textual com a passagem, ligeiramente modificada, que também pode ser lida em *O conflito das faculdades*<sup>39</sup>. Trata-se da imagem canônica da *philosophia ancilla theologiae*<sup>40</sup>, que Kant reaproveita para evidenciar o caráter fundacional – portanto, superior – que a filosofia desempenha com relação às outras ciências, a partir da própria teologia, cujas doutrinas são iluminadas pela luz da razão. A própria hierarquização das ciências, assim como o reconhecimento de suas vantagens práticas, podem ser realizadas apenas com base em uma elaboração teórica que só pode ser chamada de filosófica. Enquanto lhe couber a reflexão sobre as condições de possibilidades da ciência em geral e das ciências particulares, é que a filosofia anda à frente levando a tocha nas mãos, apesar de sua inferioridade em termos produtivistas de retorno tangível e imediato.

3. Igual papel a filosofia desempenha com relação à política, quando esta não for reduzida a meras relações de poder ou a querelas entre simples opiniões, mas, sim, pretender

---

<sup>39</sup> “Pode, sem dúvida, conceder-se ainda à Faculdade teológica a orgulhosa pretensão de ver na filosófica a sua serva (mas então subsiste sempre a questão de saber se esta *precede com a tocha* a sua graciosa dama ou *pega na cauda do seu vestido*); se apenas a não expulsar ou não lhe fechar a boca” (KANT, 2008f, p. 40. SF, AA 07: 28.06-10).

<sup>40</sup> Uma história sintética da expressão e de suas variações mais relevantes é oferecida por ILLANES, 2004, p. 13-35.

encontrar condutas adequadas ao bom andamento da vida associada e respeitosa à racionalidade e à liberdade humana. Quando for preciso tomar decisões e atitudes públicas, é aconselhável que o Estado não se prive daquele esclarecimento que a voz da razão pode proporcionar mediante seus embaixadores: é conveniente que os filósofos não reiviniquem a autoria de suas sugestões ao Estado, por respeito à autoridade deste último, mas devem poder se expressar sem temerem censura ou punição quando reivindicarem tal direito em defesa da racionalidade; é conveniente que aos filósofos o Estado reconheça a responsabilidade política que lhes pertence, única em seu gênero, mas devem se manter separados da estrutura do poder político. Justamente, é nesse sentido que Kant conclui o segundo suplemento, ao sumular o espírito do inteiro acréscimo de 1796 ao escrito sobre *A paz perpétua*:

Não é de esperar nem também de desejar que os reis filosofem ou que os filósofos se tornem reis, porque a posse do poder prejudica inevitavelmente o livre juízo da razão. É imprescindível, porém, para ambos que os reis ou os povos soberanos (que se governam a si mesmos segundo as leis de igualdade) não deixem desaparecer ou emudecer a classe dos filósofos, mas os deixem falar publicamente para a elucidação dos seus assuntos, pois a classe dos filósofos, incapaz de formar bandos e alianças de clube pela sua própria natureza, não é suspeita da deformação de uma propaganda<sup>41</sup>.

---

<sup>41</sup> KANT, 2008e, p. 33. ZeF, AA 08: 369.24-31.

Ao retomar o caráter pacífico, não subversivo, do papel que os filósofos desempenham na vida política do Estado, Kant frisa, uma última vez, a natureza não partidária de quem exercer o uso público da razão. Conforme já dito, é o próprio uso público da razão que já implica por si só um compromisso com a autocensura que a própria racionalidade exige a si mesma. É nesse sentido que aos filósofos é impraticável a propaganda, que nada é senão uma manifestação faciosa do poder político. No mesmo instante em que se assujeitassem à propaganda, deixariam de falar, de escrever, de atuar como filósofos.

O afastamento de Kant do modelo platônico dos reis filósofos é decisivo: que os filósofos não assumam cargos de governo, nem sejam membros de partidos, nem sejam propagandistas, não é apenas desejável, mas, sim, implícito ao ser filósofo a tal ponto que o contrário seria inesperado. Há, por parte de Kant, uma reserva pragmática junto a uma objeção de princípio. Novamente, ao contemplar quer a referência aos fatos empíricos, quer a normatividade da razão legisladora e moral, Kant propõe um duplo ponto de vista na investigação da dimensão política.

Na conclusão do segundo suplemento, Kant mostra que a referência à situação conjuntural é requisito indispensável para compreender o que é política. Quem quiser atuar na política, e possivelmente com sucesso, deve ser capaz de julgar as circunstâncias e ser prudente, ou seja, deve saber reconhecer o momento certo para realizar suas intervenções, inclusive, as reivindicações de autoria de determinadas sugestões. As práticas políticas não derivam de meros princípios. Ao mesmo tempo,

para Kant, todo agir humano, inclusive o que especificamente pertence à dimensão política, não deriva de uma mera descrição dos fatos empíricos, mas sempre da consciência original da obrigação, mais exatamente, graças àquele *Faktum* de razão, necessário e imediato, com que o sujeito agente se reconhece a si mesmo como sujeito livre à medida que responsável, ou seja, racionalmente imputável de suas escolhas e ações. O agir político exitoso alcança esse raro equilíbrio entre moral e prudência, princípios e fatos, teoria e praxe. Não há possibilidade, segundo Kant, de que uma conduta política que vise tornar a vida associada o mais adequada possível à natureza humana, não envolva essas componentes. A boa política não pode ser reduzida a uma só de suas componentes, nem estas, por sua vez, podem ser confundidas, mas devem ser mantidas distintas para que possam se complementarem mutuamente. Então, poderíamos considerar filósofos e governantes como representantes exemplares de mais uma dupla conceitual mediante a qual se torna possível enxergar a natureza híbrida da política: liberdade de pensamento e poder constituído. Ou, dito de outro modo: uso público e uso privado da razão.

Kant aceita a dimensão especificamente pragmática da política como separada da razão pura prática que dá forma à moral e ao direito. Ao mesmo tempo, deixa claro que a primeira, em última instância, sempre tem que se defrontar com a segunda, à medida que participa da racionalidade prática do ser humano. É de tal chamado que, na leitura kantiana, devem incumbir-se os filósofos em sua relação pública com o Estado, em especial, quando o próprio Estado parece ensurdecer frente às demandas racionais e razoáveis de sua população. No interior da

racionalidade legisladora e moral existe uma divisão e organização do trabalho<sup>42</sup>, a partir da qual filosofar e governar se tornam atividades que não devem coincidir, mas apenas completar uma à outra, graças ao espaço de diálogo que lhes é dado em praça pública.

Essa concepção da relação entre filosofia e poder permite a Kant teorizar a produção plural da unidade política a qual, por estar constante e internamente sujeita à verificação, não só dispensa como desnecessária a identidade platônica entre reis e filósofos, mas até a torna indesejável de um ponto de vista político, devido ao perigo que nem só a política correria, mas a filosofia também. Como visto, Kant considera que o poder corrompe inevitavelmente o livre juízo da razão, que é o único patrimônio à disposição dos filósofos. Os governantes julgarem, antes de tudo, segundo princípios de razão, ou os filósofos julgarem, antes de tudo, segundo a razão de Estado, são posturas suspeitas. Poderíamos legitimamente perguntar se, agindo assim, tanto os governantes como os filósofos não estariam assumindo uma reserva secreta conflitante com o interesse público. No caso em que, pois, tanto os governantes como os filósofos estivessem agindo com sinceridade, eles simplesmente estariam deixando uma função para assumirem outra: ao representarem, antes de tudo, a voz da razão, os governantes deixariam de ser tais e atuariam como filósofos, ao passo que, ao representarem, antes de tudo, a razão de Estado, os filósofos deixariam de ser tais e atuariam como governantes.

---

<sup>42</sup> Cf. KANT, 2008f, p. 27. SF, AA 07: 17.01-04.

Finalizando, cabe-nos uma última observação. A delimitação proposta entre a política e a filosofia, que Kant apenas esboça na parte conclusiva do segundo suplemento, introduz o leitor aos dois apêndices que constituem o desfecho de *A paz perpétua*. Kant cuida que o acréscimo de 1796 leve – mais gradativamente que a versão de 1795 – para os apêndices finais. Graças à ponte argumentativa e teórica proposta por Kant ao longo do segundo suplemento, de modo particular em sua parte conclusiva, os dois apêndices acabam por se encadear com mais fluidez ao resto do texto. Com a nova estruturação se perde aquela passagem um pouco abrupta entre o suplemento e o primeiro apêndice, que caracterizava a versão de 1795 de *A paz perpétua*; e se ganha a importante sinalização, por parte do autor, de que os apêndices, longe de serem meras partes acessórias, ao contrário, integram a obra como partes essenciais, conforme será mostrado nos próximos capítulos deste comentário.

## Referências

KANT, I. *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*. Neue vermehrte Auflage (ZeF 1796a). Königsberg: Friedrich Nicolovius, 1796.

Disponível em:  
<https://books.google.it/books?id=dlnhtfkddr4C&printsec=frontcover&hl=pt-BR#v=onepage&q&f=false>.

KANT, I. *Projet de paix perpétuelle. Essai philosophique*. Traduit de l'allemand avec un nouveau supplément de l'auteur (ZeF 1796b). Königsberg: Friedrich Nicolovius, 1796.

Disponível em:  
[https://books.google.it/books?id=B2REAAAAcAAJ&printsec=frontcover&dq=Projet+de+paix+perp%C3%A9tuelle.+Essai+philosophique+par+Emanuel+Kant&hl=pt-BR&sa=X&redir\\_esc=y#v=onepage&q=Projet%20de%20paix%20perp%C3%A9tuelle.%20Essai%20philosophique%20par%20Emanuel%20Kant&f=false](https://books.google.it/books?id=B2REAAAAcAAJ&printsec=frontcover&dq=Projet+de+paix+perp%C3%A9tuelle.+Essai+philosophique+par+Emanuel+Kant&hl=pt-BR&sa=X&redir_esc=y#v=onepage&q=Projet%20de%20paix%20perp%C3%A9tuelle.%20Essai%20philosophique%20par%20Emanuel%20Kant&f=false)

Projet+de+paix+perp%C3%A9tuelle.+Essai+philosophique+par+Emanuel+Kant&hl=pt-BR&sa=X&redir\_esc=y#v=onepage&q=Projet%20de%20paix%20perp%C3%A9tuelle.%20Essai%20philosophique%20par%20Emanuel%20Kant&f=false.

KANT, I. *Gesammelte Schriften – Akademie Ausgabe* (AA). Preußische Akademie der Wissenschaften (Vol. 01-22); Deutsche Akademie der Wissenschaften (Vol. 23); Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (Vol. 24-29), 1900-1997:

KANT, I. 1784 *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (WA, AA 08). Trad. de Artur Morão. *Resposta à pergunta: O que é Iluminismo?* Covilhã: LusoSofia Press, 2008a.

Disponível em:  
[http://www.lusosofia.net/textos/kant\\_o\\_iluminismo\\_1784.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/kant_o_iluminismo_1784.pdf).

KANT, I. 1784 *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (IaG, AA 08). Trad. de Artur Morão. *Ideia para uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Covilhã: LusoSofia Press, 2008b.

Disponível em:  
[http://www.lusosofia.net/textos/kant\\_ideia\\_de\\_uma\\_historia\\_universal.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/kant_ideia_de_uma_historia_universal.pdf).

KANT, I. *Kritik der praktischen Vernunft* (KpV, AA 05). Trad. de Monique Hulshof. *Crítica da razão prática*. Petrópolis: Vozes, 2012.

KANT, I. 1793 *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (RGV, AA 06). Trad. de Artur Morão. *A religião nos limites da simples razão*. Covilhã: LusoSofia Press, 2008c.

Disponível em:  
[http://www.lusosofia.net/textos/kant\\_immanuel\\_religiao\\_limites\\_simples\\_razao.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/kant_immanuel_religiao_limites_simples_razao.pdf).

KANT, I. 1793 *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (TP, AA 08). Trad. de Artur Morão. *Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática*. Covilhã: LusoSofia Press, 2008d.

Disponível em:  
[http://www.lusosofia.net/textos/kant\\_immanuel\\_correcto\\_na\\_teorica.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/kant_immanuel_correcto_na_teorica.pdf).

KANT, I. 1795 *Zum ewigen Frieden* (ZeF, AA 08). Trad. de Artur Morão. *A paz perpétua. Um projeto filosófico*. Covilhã: LusoSofia Press, 2008e.

Disponível em:  
[http://www.lusosofia.net/textos/kant\\_immanuel\\_paz\\_perpetua.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/kant_immanuel_paz_perpetua.pdf).

KANT, I. 1797 *Die Metaphysik der Sitten – Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* (MS – RL, AA 06). *A metafísica dos Costumes – Primeiros princípios metafísicos da Doutrina do direito*. Trad. de Clélia Aparecida Martins. Petrópolis: Vozes, 2013.

KANT, I. 1798 *Der Streit der Fakultäten* (SF, AA 07). Trad. de Artur Morão. *O conflito das faculdades*. Covilhã: LusoSofia Press, 2008f.

Disponível em:  
[http://www.lusosofia.net/textos/kant\\_immanuel\\_conflito\\_das\\_faculdades.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/kant_immanuel_conflito_das_faculdades.pdf).

KANT, I. *Briefwechsel* (BW, AA 11 e 13). Cartas n. 518, 526 e 644. Trad. nossa.

KANT, I. *Handschriftlicher Nachlass* (HN, AA 19). Refl. n. 7180. Trad. nossa.

BRANDT, R. “Zum Streit der Fakultäten”. In: Reinhard Brandt und Werner Stark (hrsg.), *Neue Autographen und Dokumente zu Kants Leben, Schriften und Vorlesungen*. Hamburg: Meiner Verlag, p. 31-87, 1987.

CAVALLAR, G. *Pax kantiana. Systematisch-historische Untersuchung des Entwurfs “Zum ewigen Frieden” (1795) von Immanuel Kant*. Wien - Köln: Böhlau, 1992.

GERHARDT, V. *Immanuel Kants Entwurf >Zum ewigen Frieden<*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, notadamente o capítulo 7, “Philosophie und Politik”, p. 126-145, 1995. Uma versão mais breve desse capítulo foi publicada em seguida com o título: “Der Thronverzicht der Philosophie. Über das moderne Verhältnis von Philosophie und Politik bei Kant”. In: Otfried Höffe (hrsg.), *Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden*. Berlin: Akademie Verlag, p.171-194 (capítulo 9 do comentário), 2004. Uma versão em inglês foi publicada com o título: “Refusing Sovereign Power - The Relation between Philosophy and Politics in the Modern Age”. In: Karl Ameriks and Otfried Höffe (eds), *Kant’s Moral and Legal Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 284-304, 2009.

KUEHN, M. *Kant. A biography*. Cambridge: Cambridge University Press, notadamente o capítulo 8, “Problems with Religion and Politics (1788-1795)”, p. 329-385, 2001.

ILLANES, J. L. «Philosophia ancilla theologiae». Límites y avatares de un adagio. *Scripta theologica*, v. 36, n. 1, p. 13-35, 2004.

LANDOLFI PETRONE, G. “La libertà di pensiero in *Zum ewigen Frieden*”. In: Lorenzo Bianchi e Alberto Postigliola (a cura di), *Un «progetto filosofico» della modernità. Per la pace perpetua di Immanuel Kant*. Napoli: Liguori Editore, 233-250, 2000.

MAIER, H. *Einleitung*. In: AA ZeF, AA 08: 506-508. Berlin - Leipzig: De Gruyter, 1923.

MARINI, G. *La filosofia cosmopolitica di Kant*. Roma - Bari: Laterza, 2007.

PALMQUIST, S. “The Philosopher as a „Secret Agent“ for Peace: Taking Seriously Kant’s Revival of the Old Question”. In: Valerio Rohden, Ricardo R. Terra, Guido A. de Almeida und Margit Ruffing (hrsg.) *Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses*. Berlin - New York: Walter de Gruyter, v. 4, p. 597-608, 2008.

TITO LÍVIO, *História de Roma – Livro V*. Trad. de Paulo Matos Peixoto. São Paulo: Editora Paumape, v. 1, p. 381-456, 1989.

### **Bibliografia complementar**

BIESER, F. C. *Enlightenment, Revolution and Romanticism. The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800*. Cambridge - London: Harvard University Press, em especial o capítulo 2, p. 27-56, 1992.

DELGIORGI, K. *Kant and the culture of enlightenment*. Albany: State University of New York Press, em especial os capítulos 2 e 3, p. 55-131, 2005.

LOSURDO, D. *Autocensura e compromisso nel pensiero politico di Kant*. Napoli: Bibliopolis, 2007(1983), em especial os capítulos 3 e 4, p. 131-246. Trad. para o português: *Autocensura e compromisso no pensamento político de Kant*. São Paulo: Ideias e Letras, 2015.

O'NEILL, O. *Constructions of reason. Explorations of Kant's practical philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, em especial os ensaios 1 e 2, p. 3-50, 2000 (1989).

PINHEIRO WALLA, A. "Kant on Freedom of Thought". In: Anna Tomaszewska and Hasse Hämäläinen (eds). *The Sources of Secularism. Enlightenment and Beyond*. London: Palgrave Macmillan, p. 189-206, 2017.

ROHDEN, V. (org.). *Kant e a instituição da paz*. Porto Alegre: Editora da UFRGS - Goethe-Institut - ICBA, em especial os ensaios de: Georg Cavallar, Wolfgang Thierse e João Carlos Brum Torres, 1997.

## Sobre o primeiro apêndice de *À paz perpétua*

Pedro Henrique de Freitas Ferreira\*

Um dos temas mais caros a Kant gira em torno da relação entre moral e política. Mesmo uma análise breve de sua obra conduz os leitores a uma conclusão inequívoca: qualquer atividade política, em que pesem as suas inevitáveis particularidades históricas, deve ter como base um conjunto de normas morais universais. Em alguns momentos, esse raciocínio surge quase imperceptivelmente, nas entrelinhas de uma discussão mais ampla, tal como quando Kant afirma que “[o] maior problema para a espécie humana [...] é alcançar uma sociedade civil que administre universalmente o direito”, ou seja, uma sociedade em que se encontra “uma constituição civil perfeitamente justa”<sup>1</sup>. Sob um tom descritivo, essas palavras não deixam de conter um teor moral, o qual, por ser parte de uma ideia que nos diz “como deveria ser o curso do mundo”, serve também para alertar os chefes de Estado para o que realmente tem de ser feito em seus empreendimentos<sup>2</sup>. Reflexões

---

\* Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná.

<sup>1</sup> KANT, 2011, p. 10. IaG, AA 08: 22.

<sup>2</sup> Cf. KANT, 2011, p. 20 ss. IaG, AA 08: 29 ff.

semelhantes, com uma carga normativa implícita, perpassam praticamente toda a filosofia kantiana.

No texto que aqui nos interessa, Kant, longe de fugir ao assunto, dá-lhe uma atenção exclusiva. A proposta do primeiro apêndice de *À paz perpétua* (ZeF) é clara: sustentar a submissão da política à moral, detalhando-a e, dessa forma, expondo as suas consequências para a busca de um Estado adequado às exigências racionais. Prova dessa clareza está já no título: “Sobre o desacordo entre a moral e a política a propósito da paz perpétua”<sup>3</sup>. Esse “desacordo” - não poderia ser diferente - representa a tese a ser contestada. Daí, de antemão, Kant asseverar que “[...] não pode haver nenhum conflito da política, como doutrina aplicada do direito, com a moral, como doutrina do direito, mas teórica (por conseguinte, nenhum conflito da prática com a teoria) [...]”<sup>4</sup>.

No que se segue, introduziremos o leitor a um dos textos mais profícuos da filosofia política de Kant. Devido à amplitude dos temas que o compõem, assim como à diversidade de interpretações em seu entorno, ressaltamos que não pretendemos esgotar todas as perspectivas nele cabíveis. Seja como for, acreditamos que ao final deste artigo, sobretudo em virtude da dimensão dos conceitos que serão analisados, teremos uma adequada porta de entrada para quem desejar, posteriormente, aprofundar suas pesquisas não somente acerca do apêndice inicial de ZeF, mas também da totalidade do republicanismo defendido por Kant.

---

<sup>3</sup> KANT, 2015, p. 57. ZeF, AA 08: 370.

<sup>4</sup> KANT, 2015, p. 57. ZeF, AA 08: 370.

O texto está organizado em três partes centrais. Na primeira, destacamos o que não se deve entender pela defesa da concordância entre a moral e a política. Há de se reconhecer previamente que, ao fazer essa defesa, Kant não se torna um partidário de projetos políticos utópicos, de práticas descomprometidas com as especificidades conjunturais próprias da política. A segunda parte ilustra, pois, a atenção dada por Kant a essas especificidades, especialmente mediante o reformismo vinculado à prudência do político moral. Afastadas as possibilidades de erros interpretativos mais comuns, na terceira parte, enfatizamos diretamente o principal traço da argumentação de Kant: a razão, com seus princípios morais, como fundamento da política.

Por fim, cabe dizer que, embora tenhamos o primeiro apêndice como objeto de estudo eminente, quando necessário, recorreremos a outros escritos kantianos, principalmente aos que podem contribuir para um exame sistemático das dificuldades identificadas.

### **Os inevitáveis conflitos entre a moral e a política**

A defesa de uma política que não possui “nenhum conflito” com a moral pode causar estranheza a quem, pela primeira vez, se depara com as obras de Kant. O mesmo pode ocorrer quando se lê que “é um evidente absurdo”, dada a “autoridade” do conceito de dever, “ainda querer dizer que, porém, não se *pode* obedecer”<sup>5</sup>. Trata-se, evidentemente, de uma

---

<sup>5</sup> KANT, 2015, p. 57. Zef, AA 08: 370.

estranheza compreensível. Ao fazer essas afirmações, Kant supõe um conhecimento dos seus demais escritos. Recordemos que *À paz perpétua* é um texto tardio, e que, portanto, tem como base, embora indiretamente, todo o arcabouço crítico da filosofia kantiana. O fato de serem afirmações feitas no começo de uma seção antes da qual, no mesmo livro, pouco havia sido dito acerca dos seus tópicos, sem dúvidas, também contribui para uma leitura menos fluida.

Mais condizentes com o que é apresentado por Kant são, por exemplo, as observações contidas no prefácio de *Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática* (TP), opúsculo publicado em 1793, dois anos antes de ZeF. Com elas, Kant esclarece o que não pode se perder de vista já nos parágrafos que abrem o apêndice em questão, principalmente ao enfatizar a transição de um âmbito, composto por regras universais, para um outro, caracterizado pela “efetuação de um fim conseguida como adesão a certos princípios de conduta [...]”. Se na teoria há “um grande número de condições” que são abstraídas, com aquela transição, complementa Kant, essas mesmas condições, impostas pela experiência, “têm necessariamente influência”<sup>6</sup>.

Em primeiro lugar, é necessário ter em mente que negar, em “sentido objetivo”, a existência de conflitos entre a política e a moral não equivale a negá-la em sua completude. Em segundo lugar, exatamente como consequência da manutenção de um âmbito político conflituoso, não se deve ceder à vontade, um tanto ou quanto comum, de enxergar Kant na qualidade de um

---

<sup>6</sup> KANT, 2013, p. 59. TP, AA 08: 275.

filósofo preso a uma vulgar formalidade da razão, supostamente apartado do mundo tal como o conhecemos.

Antecipemos, então, um comentário que se encontra na conclusão do primeiro apêndice. De fato, segundo Kant, reforçando o que fora dito acima, “[n]ão há [...] *objetivamente* (na teoria) nenhum conflito entre a moral e a política”. Todavia, “*subjetivamente*, [...] permanecerá e possa ele sempre permanecer, porque serve de pedra de afiar a virtude [...]”<sup>7</sup>. Os desacordos entre as normas racionais e as atividades políticas efetivas existem e são, inclusive, desejáveis. Eles existem porque, em última instância, os seres humanos, como seres racionais finitos, permanecerão sempre sob as influências sensíveis. Não por acaso, o conselho atribuído à política: “*Sede astutos como serpentes*”<sup>8</sup>.

Ligado a essa finitude está o aspecto positivo mencionado, a “pedra de afiar a virtude”, cuja hipotética ausência proporcionaria, antes de tudo, um prejuízo aos fins pensados por Kant. Ora, a “verdadeira coragem”, uma das molas propulsoras do desenvolvimento das disposições humanas, fundamenta-se não em uma utópica negação dos males vinculados à “propensão egoísta dos homens”, mas no reconhecimento e no esforço de superação de um “princípio mau” presente em qualquer indivíduo<sup>9</sup>. Ainda que haja aí uma problematização ética, não precisamos nos afastar completamente da facticidade política para visualizar aquele aspecto positivo. Em uma nota de rodapé, Kant declara que, “embora se possa duvidar de uma certa maldade

---

<sup>7</sup> KANT, 2015, p. 73. ZeF, AA 08: 379.

<sup>8</sup> KANT, 2015, p. 57. ZeF, AA 08: 370.

<sup>9</sup> Cf. KANT, 2015, p. 73. ZeF, AA 08: 379.

enraizada na natureza humana de homens que vivem conjuntamente em um Estado [...]”, exteriormente, entre os Estados, contudo, “ela se mostra aos olhos inteiramente descoberta e incontroversa”<sup>10</sup>. Qual a solução, conquanto parcial? Para além da aposta formal em sujeitos autônomos, Kant nos recorda a “coerção das leis civis” no “interior de cada Estado”. Com essa coerção, que não é outra coisa senão a administração do admitido conflito subjetivo entre teoria e prática, pode ser dado, enfim, “um grande passo para a moralidade”<sup>11</sup>.

Aliás, a essa altura do texto, Kant já havia dado ênfase aos - em seus próprios termos - “grandes desvios daquela ideia (da teoria) na experiência efetiva”<sup>12</sup>. Nesse caso, tinha-se em conta a necessidade de uma “unidade *coletiva* da vontade unificada” para uma constituição em consonância com a possibilidade da paz perpétua. Uma vez que essa vontade precisa de um legislador como “causa unificante do querer”, o qual terá as mesmas tendências egoístas de seus semelhantes, constata Kant, “não se conta, [...] para a *execução* daquela ideia (na prática)” com nenhum outro princípio diferente do uso da “*força*”<sup>13</sup>.

Fica nítido, e é isto o que nos importa no momento, que a defesa de uma moral prevalecente não representa, conforme Kant, nem um esquecimento, nem um absoluto rebaixamento das condições empíricas inerentes a quaisquer discussões políticas. Cabe-nos, agora, detalhar os exemplos cruciais dessas condições.

---

<sup>10</sup> KANT, 2015, p. 66. ZeF, AA 08: 375.

<sup>11</sup> KANT, 2015, p. 66. ZeF, AA 08: 375.

<sup>12</sup> KANT, 2015, p. 59. ZeF, AA 08: 371.

<sup>13</sup> KANT, 2015, p. 59. ZeF, AA 08: 371.

## Razão e prudência política

A todo momento, Kant salienta que a consecução dos objetivos de sua teoria política depende de uma constituição republicana. É essa constituição que, como colocado no primeiro artigo definitivo, “por ter-se originado da fonte pura do conceito de direito, tem [...] a perspectiva da consequência desejada, a saber, a paz perpétua”<sup>14</sup>. Decisiva, para tanto, é a participação ativa dos cidadãos, ou, mais especificamente, o seu consentimento, “requerido para decidir ‘se deve ou não ocorrer guerra’”<sup>15</sup>. Em oportunidades distintas, em escritos até mesmo não voltados para temas políticos, Kant mantém este que é um dos pilares do seu sistema filosófico: o republicanismo como *conditio sine qua non*. Ao republicanismo se opõe o despotismo, no qual, conforme consta em *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (Anth), há “lei e poder sem liberdade”<sup>16</sup>. Em TP, Kant vai além, caracterizando o despotismo como uma constituição que “suprime toda a liberdade dos súditos, os quais, por conseguinte, não têm direito algum”<sup>17</sup>.

No primeiro apêndice de ZeF, não obstante, Kant afirma que um Estado pode ter “um poder soberano despótico, até que o povo se torne gradualmente apto à influência da simples ideia da autoridade da lei”<sup>18</sup>. E mais: “[...] no que concerne à relação

---

<sup>14</sup> KANT, 2015, p. 26. ZeF, AA 08: 351.

<sup>15</sup> KANT, 2015, p. 26. ZeF, AA 08: 351.

<sup>16</sup> KANT, 2006, p. 225. Anth, AA 07: 330.

<sup>17</sup> KANT, 2013, p. 80. TP, AA 08: 291.

<sup>18</sup> KANT, 2015, p. 61. ZeF, AA 08: 372.

exterior dos Estados, não pode ser exigido de um Estado que deva renunciar à sua constituição, ainda que despótica [...]”<sup>19</sup>. De maneira emblemática, esses trechos apresentam o olhar reformista que Kant tem acerca da política, olhar que naturalmente condiz, entre outros fatores, com a verificada aceitação de uma política imbuída de componentes empíricos.

É verdade que “o que se tem de fazer para permanecer na trilha do dever [...], a razão ilumina por toda a parte com suficiente clareza para nós”<sup>20</sup>. Acontece que é também verdade que dessa suficiência se deriva uma permissão para a “protelação da execução” dos propósitos republicanos “até uma melhor oportunidade de tempo”<sup>21</sup>. Nos comentários sobre os artigos preliminares, mencionou-se algo semelhante. Ali se falou em “adiamento” e em “retardamento” para que, com a aplicação de algumas leis, nada ocorresse “contrariamente à própria intenção”<sup>22</sup>. Resumidamente, saber como e quando se deve avançar em concordância com aqueles propósitos é questão determinante.

O “político moral” sobressai justamente ao lado desse reformismo. Ciente da importância de promover uma forma de governo republicana, ele, todavia, reconhece os obstáculos materiais capazes de transformar suas propostas, pensadas como benéficas, em elementos opostos ao fim pretendido. O seu princípio é explicado no seguinte excerto:

---

<sup>19</sup> KANT, 2015, p. 62. ZeF, AA 08: 373.

<sup>20</sup> KANT, 2015, p. 58. ZeF, AA 08: 370.

<sup>21</sup> KANT, 2015, p. 62. ZeF, AA 08: 373.

<sup>22</sup> KANT, 2015, p. 21. ZeF, AA 08: 347.

Se forem encontrados defeitos na constituição do Estado ou na relação entre Estados que não se pôde prevenir, então é dever, sobretudo para os chefes de Estado, estar atento a partir daí a como pode ser melhorada, tão logo quanto possível, e ser adequada ao direito natural, tal como ele figura aos nossos olhos como modelo na ideia da razão, e isto também deve custar o sacrifício do egoísmo. Ora, como o rompimento de um vínculo de Estado ou de coligação cosmopolita, antes de estar à disposição, em seu lugar, uma constituição ainda melhor, é contrário a toda prudência de Estado, concorde isto com a moral, seria então certamente absurdo exigir que aquele defeito tenha de ser modificado imediata e impetuosamente [...]”<sup>23</sup>.

Aqui, dois pontos merecem ser destacados. O primeiro se refere à “prudência de Estado [*Staatsklugheit*]”. Ela não pode ser confundida com o que Kant, no início do apêndice, denomina “doutrina geral da prudência [*allgemeine Klugheitslehre*]”<sup>24</sup>. O político moral é, sim, um político prudente, ou seja, alguém que avalia as particularidades de seu contexto, buscando fazer uso dos meios favoráveis aos seus projetos. Esse uso, contudo, deve ter sempre a moral e todas as suas normas puras como guia maior. A “doutrina geral da prudência”, por outro lado, conquanto também torne possível a escolha dos melhores meios, tem como fundamento a mera vantagem, independentemente de qualquer moral limitante. Voltaremos a esse tópico mais à frente.

---

<sup>23</sup> KANT, 2015, p. 60-61. ZeF, AA 08: 372.

<sup>24</sup> KANT, 2015, p. 57. ZeF, AA 08: 370.

O segundo ponto se refere ao “rompimento de um vínculo de Estado”, cuja rejeição, no excerto, está diretamente vinculada à prudência. O espaço cedido por Kant aos mecanismos da natureza em sua filosofia política encontra nisso a sua principal justificativa. Uma mudança precipitada, a despeito de sua provável compatibilidade com os ideais republicanos, pode resultar em uma completa negação das relações jurídicas instituídas, algo indefensável para quem afirma que “uma constituição jurídica, ainda que somente em pequeno grau conforme ao direito, é melhor do que nenhuma”<sup>25</sup>.

É válido lembrar que a contundente e polêmica oposição de Kant ao direito de resistência baseia-se igualmente na recusa do estado de natureza, estado em que não há nenhuma constituição jurídica, como uma alternativa política legítima. Uma reforma precipitada e uma resistência ativa levada às últimas consequências se aproximam: ambas são capazes de promover um retorno, embora momentâneo, a uma situação destituída de leis positivas.

Em *Princípios metafísicos da doutrina do direito* (RL), Kant resume sua compreensão em torno desse “estado de liberdade sem lei externa”. Nele, devido à ausência de um soberano apto a solucionar os impasses com base em deveres legalmente estabelecidos, não se pode dizer que os indivíduos “são injustos uns com os outros ao se hostilizarem entre si”<sup>26</sup>. Ao mesmo tempo, porém, é válido dizer que “são injustos em grau supremo

---

<sup>25</sup> KANT, 2015, p. 62. ZcF, AA 08: 373.

<sup>26</sup> KANT, 2014, p. 122. RL, AA 06: 307.

por querer estar [...] num estado que não é um estado jurídico”<sup>27</sup>. Há, nesse cenário, um tipo específico de injustiça, em seu “mais alto grau”, com a qual se manifesta uma subversão “geral” do “direito dos homens”, a partir de então entregue “à violência selvagem”<sup>28</sup>.

As “leis permissivas da razão”, citadas no primeiro apêndice, sustentam o reformismo político kantiano antagônico, exatamente, a qualquer possibilidade de voltar ao estado de natureza. Tais leis, afinal, deixam “permanecer a situação de um direito público acometido de injustiça até que a completa reviravolta de tudo esteja amadurecida por si mesma ou seja trazida por meios pacíficos próximo à maturidade”<sup>29</sup>. O mesmo antagonismo está por trás da defesa que Kant faz, inclusive, de um estado jurídico oriundo de uma revolução. Não obstante a incondicional condenação da resistência, uma vez negada uma constituição “pelo arrufo de uma revolução”, e, por esse caminho, alcançada uma nova ordem jurídica, não deve ser tentado um retorno à legalidade anterior<sup>30</sup>.

Vê-se que aquele político moral é o paradigma que reúne em si os requisitos que compõem o próprio núcleo da filosofia política kantiana: a necessidade de vincular suas atividades à moral, tendo em vista a ausência de conflitos insuperáveis entre teoria e prática, e a necessidade de manter um comportamento prudencial, nos moldes descritos, obrigatório para uma correta e inevitável inserção das limitações empíricas em seus projetos. Ele

---

<sup>27</sup> KANT, 2014, p. 122. RL, AA 06: 308.

<sup>28</sup> KANT, 2014, p. 122. RL, AA 06: 307.

<sup>29</sup> KANT, 2015, p. 62. ZeF, AA 08: 373.

<sup>30</sup> Cf. KANT, 2015, p. 61-62. ZeF, AA 08: 372-373.

não é nem um revolucionário nem um reformista precipitado, cujas práticas, por vias distintas, conduzem um estado jurídico ao que Kant mais rejeita em suas reflexões políticas.

Pois bem, de todas as concessões dadas à experiência, até aqui postas em destaque, subsiste o que foi exposto no início deste texto, a saber, a razão detentora de uma estrutura moral que recai sobre a política. Como já observado, é a essa estrutura que Kant dedica a maior parte do primeiro apêndice de ZeF, em uma tentativa de mostrar a sua legitimidade. Sem impedir a inserção de princípios materiais em seus assuntos, sem nem mesmo classificá-los como atributos pouco relevantes, a doutrina política kantiana os legitima pela própria formalidade racional. Se deve existir espaço significativo para experiência na administração de um estado jurídico, é porque assim a moral *a priori* o determina, e não a própria experiência, como suposta fonte de normas políticas. O contrário disso representaria uma plena inversão do que propõe Kant, quer dizer, a aceitação de uma “prática [...] fundada em princípios empíricos da natureza humana”<sup>31</sup>, ponto de partida para a negação da almejada paz perpétua.

Essa primazia da razão se explicitou nitidamente nas permissões referentes ao adiamento de reformas políticas, sendo o reformismo uma consequência da nomeada suficiência racional na “trilha” rumo ao “fim último”<sup>32</sup>. É também essa primazia que embasa a crítica ao estado de natureza. Em RL, novamente, Kant esclarece: “Não é porventura pela experiência que aprendemos a máxima da violência dos homens e sua animosidade em se

---

<sup>31</sup> KANT, 2015, p. 60. ZeF, AA 08: 371.

<sup>32</sup> KANT, 2015, p. 58. ZeF, AA 08: 370.

guerrearem mutuamente enquanto não surge uma legislação externa [...]”<sup>33</sup>. Na verdade, uma situação desse tipo “encontra-se sempre *a priori* na ideia racional de um tal estado (não jurídico) [...]”<sup>34</sup>. O resultado direto de tamanha autoridade da moral não poderia ser outro diferente de uma decidida reprovação de uma política que obtém suas normas unicamente da experiência.

### A predominância da moral

No primeiro apêndice, é no “moralista político” que se encontram sintetizados os aspectos contrários ao que Kant defende ser uma prática política legítima. Diferentemente do que acontece com o político moral, com o moralista político prevalece a “vantagem do homem de Estado”, a qual é garantida pela negação da moral e do direito como esferas limitantes da política. Essas esferas perdem o protagonismo para uma forjada “natureza humana *incapaz do bem*”<sup>35</sup>, agora, portanto, não mais acompanhada pelos princípios da liberdade, mas por exemplos históricos de “constituições de Estado mais estáveis [...], embora a maior parte seja contrária ao direito”<sup>36</sup>.

As críticas de Kant são incisivas. Quando é invocada a proposição “*fiat iustitia, pereat mundus*, que significa: ‘domine a justiça, ainda que por isso pereçam em seu todo os celerados do mundo’”<sup>37</sup>, tem-se em mente todos que se assemelham àquele

---

<sup>33</sup> KANT, 2014, p. 126. RL, AA 06: 312.

<sup>34</sup> KANT, 2014, p. 126. RL, AA 06: 312.

<sup>35</sup> KANT, 2015, p. 63. ZeF, AA 08: 373.

<sup>36</sup> KANT, 2015, p. 64. ZeF, AA 08: 374.

<sup>37</sup> KANT, 2015, p. 71. ZeF, AA 08: 378.

moralista, os “homens maus”, citados logo depois, sem os quais “[o] mundo não perecerá [...]”<sup>38</sup>. Não descabidamente, nessas palavras enérgicas, Losurdo visualizou até mesmo elementos do “radicalismo jacobino”, supostamente reunidos por Kant em sua própria teoria:

Do ponto de vista dos teóricos da reação, o princípio *Fiat iustitia, pereat mundus* não era o lema que definia a política dos jacobinos e o seu gélido fanatismo destruidor? Mas é precisamente dessa justiça timbrada como ‘abstrata’ que Kant assume a defesa<sup>39</sup>.

A justiça “abstrata”, no caso, seria o fundamento e também o resultado de uma “verdadeira política” que, diz Kant, “não pode [...] dar um passo sem antes prestar homenagem à moral”<sup>40</sup>, e que, conseqüentemente, “deve dobrar-se diante do direito”, “por maiores que sejam os sacrifícios que custem ao poder dominante”<sup>41</sup>.

Entendamos melhor o arcabouço da argumentação empregada por Kant acerca desses problemas. Ele conta, como se pôde notar, com os três domínios já referidos, quais sejam, a política, o direito e a moral, que se encontram interligados. Na introdução deste texto trouxemos as definições iniciais do primeiro apêndice: a política foi classificada, então, como “doutrina aplicada do direito”, ao passo que a moral foi

---

<sup>38</sup> KANT, 2015, p. 72. ZeF, AA 08: 379.

<sup>39</sup> LOSURDO, 2015, p. 52.

<sup>40</sup> KANT, 2015, p. 74. ZeF, AA 08: 380.

<sup>41</sup> KANT, 2015, p. 74-75. ZeF, AA 08: 380.

interpretada como “doutrina do direito, mas teórica”<sup>42</sup>. Em suma, a submissão da política à moral, imprescindível para Kant, envolve um componente intermediário, o direito, uma das espécies da moral, ao lado da ética. O trecho abaixo elucida parcela importante desses vínculos:

[...] [As] leis da liberdade chamam-se *morais*, à diferença de leis naturais. Na medida em que incidem apenas sobre ações meramente externas e sua legalidade, chamam-se *jurídicas*; mas, se exigem também que elas (as leis) sejam mesmo os fundamentos de determinação das ações, elas são *éticas* [...]<sup>43</sup>.

Direito e ética possuem a mesma fonte, as leis da liberdade, diferenciando-se, em linhas gerais, somente pelo âmbito ao que se direcionam e, assim, pelo móbil do qual fazem uso para efetivar suas normas. Se a legislação ética, porque “inclui em sua lei o móbil interno da ação (a ideia do dever)”, “não pode ser externa”, a legislação jurídica opera com deveres que “só podem ser deveres externos”, isto é, com “fundamentos *passionais* de determinação do arbítrio [...]<sup>44</sup>.

A política lida diretamente com esses “fundamentos passionais”. Por isso aquela sumária caracterização como esfera “aplicada”. A ela, mais do que a qualquer outro âmbito estritamente normativo da filosofia kantiana, cabe o trato com sujeitos em permanente conflito uns com os outros, conflito que ameaça a estabilidade do Estado. A preocupação de Kant está aí:

---

<sup>42</sup> KANT, 2015, p. 57. ZcF, AA 08: 370.

<sup>43</sup> KANT, 2014, p. 15. RL, AA 06: 214.

<sup>44</sup> KANT, 2014, p. 20-21. RL, AA 06: 219.

limitar e orientar tal trato, impedindo a redução da política a uma área vinculada, exclusivamente, às leis da natureza. Não que estas não devam ser consideradas, como ressaltamos nas seções anteriores, mas que sejam submetidas à liberdade instauradora da legislação jurídica:

Sem dúvida, se não há nenhuma liberdade e lei moral fundada nela, mas tudo o que acontece ou pode acontecer é puro mecanismo da natureza, a política é, então (como arte de utilizar tal mecanismo para o governo dos homens), toda a sabedoria prática, e o conceito de direito é um conceito vazio. Se se considera, porém, inevitavelmente necessário ligar este conceito com a política, elevando-o à condição limitante da última, então a conjugabilidade de ambos deve ser admitida<sup>45</sup>.

Ao estabelecer esses alicerces políticos, Kant basicamente retoma sua objeção a quem, por diferentes meios, recai na falácia naturalista, aspecto que havia sido sublinhado ainda na *Crítica da razão pura* (KrV), quando se falava acerca da importância da ideia de uma “constituição da *máxima liberdade humana*”<sup>46</sup>. No que diz respeito à natureza, afirma Kant, “a experiência fornece-nos a regra e é a fonte da verdade”, “no que tange às leis morais”, contudo, “a experiência é (infelizmente) a mãe da ilusão”<sup>47</sup>. Como consequência, conclui-se que “é sumamente reprovável tirar as

---

<sup>45</sup> KANT, 2015, p. 60. ZeF, AA 08: 372.

<sup>46</sup> KANT, 1983, p. 187. KrV, AA 03: 247.

<sup>47</sup> KANT, 1983, p. 188. KrV, AA 03: 249.

leis sobre o que *devo fazer* daquilo que *é feito* ou querer limitar a primeira coisa pela segunda”<sup>48</sup>.

Que faz, então, o moralista político além de ir na contramão de todos os princípios mais básicos da filosofia kantiana? Nada mais que perpetuar suas “práticas”, o que é o mesmo que perpetuar a “infração ao direito”<sup>49</sup>, já que, ao recusar a legislação moral, se limita às constituições existentes, as quais podem ser “pensadas apenas pelo que bajulam o poder agora dominante (para não perder sua vantagem privada) em descurar o povo e, quando possível, o mundo inteiro [...]”<sup>50</sup>.

Mais apropriadamente, compreende-se, aqui, as distintas concepções de uma política prudencial. A prudência do moralista político em nada se parece com o reformismo defendido por Kant, exemplificado pela figura do político moral. Sem liberdade, não há reformas, assim como não há propriamente uma prudência, mas, no máximo, uma “doutrina geral da prudência”, ou ainda uma “doutrina imoral da prudência”<sup>51</sup>. Esta, porquanto conduzida pelos mecanismos da natureza, se refere a um problema “técnico”, de acordo com o qual a paz perpétua é interpretada como um simples “bem físico”<sup>52</sup>.

Nessa perspectiva, a política submete-se a “leis pragmáticas”, que são adequadas aos “fins que nos são recomendados pelos sentidos”, e que são incapazes de “munir-nos de leis puras determinadas completamente a priori”. Quais são

---

<sup>48</sup> KANT, 1983, p. 188. KrV, AA 03: 249.

<sup>49</sup> KANT, 2015, p. 63. ZeF, AA 08: 373.

<sup>50</sup> KANT, 2015, p. 63. ZeF, AA 08: 373.

<sup>51</sup> KANT, 2015, p. 67. ZeF, AA 08: 375.

<sup>52</sup> KANT, 2015, p. 69. ZeF, AA 08: 377.

esses fins? Todos que podem ser compreendidos pelo conceito de felicidade. Assim explica Kant na KrV:

Na doutrina da prudência toda a ocupação da razão consiste em unificar todos os fins que nos são impostos pelos sentidos num único fim, o da *felicidade*, e em coordenar os meios de alcançá-la<sup>53</sup>.

O empecilho a essa concepção prudencial, entretanto, é nítido, na medida em que a felicidade, sobretudo por não ser um conceito universalizável, não está incluída entre as noções que devem fornecer regras para os Estados, ao menos não primordialmente. No primeiro apêndice, pois, é dito:

[A]s máximas políticas têm de provir não do bem-estar e felicidade de cada Estado, esperados a partir do seu cumprimento, portanto não do fim que cada um deles dá a si por objeto (do querer), como o princípio superior (porém empírico) da sabedoria de Estado, mas do conceito puro do dever legal (do dever cujo princípio *a priori* é dado pela razão pura), quaisquer que sejam também as consequências físicas disso<sup>54</sup>.

As diferentes prudências do primeiro apêndice, por conseguinte, podem ser visualizadas também a partir desta questão: “[N]os problemas da razão prática, deve-se partir do princípio material, o fim (como objeto do arbítrio), ou do princípio formal [...]”<sup>55</sup>? A resposta de Kant favorece o último,

---

<sup>53</sup> KANT, 1983, p. 391. KrV, AA 03: 520.

<sup>54</sup> KANT, 2015, p. 72. ZeF, AA 08: 379.

<sup>55</sup> KANT, 2015, p. 68. ZeF, AA 08: 376-377.

que, precisamente, independe de princípios empíricos, tem “necessidade incondicionada” e “que se enuncia assim: age de tal forma que tu possas querer que tua máxima deva tornar-se uma lei universal (seja qual for o fim que se quiser)”<sup>56</sup>. Ora, nessa discussão, o problema do moralista político se encontra na subordinação dos princípios puros e formais a um fim material. Dado que tais fins são dependentes de múltiplas condições particulares, caso os tenha como principal referência em suas atividades, o político se vê obrigado a ter “muito conhecimento da natureza”, e mais: um conhecimento incerto “com respeito ao seu resultado concernente à paz perpétua”<sup>57</sup>, afinal de contas:

É incerto se o povo pode ser mais bem mantido em obediência e ao mesmo tempo na prosperidade interna, por longo tempo, pela severidade ou pelo engodo da futilidade, ou se pode ser mantido internamente, e por muito tempo, pelo poder supremo de um único chefe ou pela reunião de vários chefes, talvez também simplesmente por uma nobreza de função, ou pelo poder do povo. Tem-se, de todos os modos de governo (exceto o único genuinamente republicano, que, contudo, somente pode ser concebido por um político moral), exemplos do contrário na história<sup>58</sup>.

Essas palavras explicam os motivos que levam Kant a caracterizar a paz perpétua, para o moralista, como uma questão “técnica”, um “bem físico”, como há pouco citamos. Nesse

---

<sup>56</sup> KANT, 2015, p. 68. ZeF, AA 08: 377.

<sup>57</sup> KANT, 2015, p. 69. ZeF, AA 08: 377.

<sup>58</sup> KANT, 2015, p. 69. ZeF, AA 08: 377.

contexto bastante delimitado, a “prudência de Estado” é vista negativamente, ou, no mínimo, como ferramenta insuficiente. Ela não representa somente uma abertura para ações moralmente reprováveis, mas um meio ineficiente, contanto, claro, que se tenha como objetivo a concordância com a moral. É a esse sentido negativo que Kant faz alusão ao criticar uma “política” fundada “simplesmente em manobras da prudência”<sup>59</sup>. Ao contrário, se se parte daquele “princípio formal” universalizável, a prudência volta a ser valorizada. Com a sua “memória”, os políticos são levados para o fim, para a paz perpétua, entendido “como um estado proveniente do reconhecimento do dever”<sup>60</sup>, “segundo a natureza das circunstâncias favoráveis”<sup>61</sup>. Em outros termos, uma política moral tende ao objetivo maior proposto pela razão, lembra-nos Kant: “visai primeiramente ao reino da razão pura prática e à *justiça*, assim vos será dado por si mesmo vosso fim (o benefício da paz perpétua)”<sup>62</sup>.

A priorização da moral como âmbito puro fornecedor de princípios é tão expressiva que, se fizermos o exercício de imaginar por qual extremo Kant optaria, por um político que favorece as normas *a priori* da razão sem dar atenção às barreiras históricas ou por um governante que orienta suas ações unicamente em acordo com essas barreiras, obteremos uma resposta em defesa daquele político. Enquanto os moralistas políticos, os “políticos moralizantes”, anulam qualquer

---

<sup>59</sup> KANT, 2015, p. 67. ZeF, AA 08: 376.

<sup>60</sup> KANT, 2015, p. 69. ZeF, AA 08: 377.

<sup>61</sup> KANT, 2015, p. 70. ZeF, AA 08: 378.

<sup>62</sup> KANT, 2015, p. 70. ZeF, AA 08: 378.

possibilidade de aperfeiçoamento jurídico, os “moralistas despotizantes” contam com a “divindade tutelar da moral”<sup>63</sup>, a qual, por si só, é capaz de moldar parte considerável das medidas a serem tomadas<sup>64</sup>. A experiência, está nítido, deve surgir como um complemento secundário, mas jamais determinante, gerador de normas. Diz-nos Kant:

Sempre pode ocorrer, portanto, que os moralistas despotizantes (que malogram na execução) violem variadas vezes a prudência de Estado (por medidas tomadas ou preconizadas precipitadamente). Assim, a experiência deve levá-los, nessa sua violação contra a natureza, cada vez mais a uma trilha melhor<sup>65</sup>.

Daí Kant ter ressaltado que a proposição “*a honestidade é melhor do que toda política*” está “acima de toda objeção”<sup>66</sup>. Por “honestidade” entenda-se uma política em consonância com os vínculos entre teoria e prática, entre práticas efetivas e princípios puros, cujas diretrizes devem ser privilegiadas. Tem-se aqui o

---

<sup>63</sup> Veja-se o trecho completo: “A divindade tutelar da moral não cede a Júpiter (a divindade tutelar do poder), pois este se encontra ainda sob o destino, isto é, a razão não está suficientemente iluminada para apreciar a série de causas predeterminantes que anunciam antecipadamente com segurança o resultado (embora espere que seja conforme ao desejo) bom ou ruim do agir e sofrer dos homens, segundo o mecanismo da natureza. Mas o que se tem de fazer para permanecer na trilha do dever (segundo as regras da sabedoria), para com isso chegar ao fim último, a razão ilumina por toda a parte com suficiente clareza para nós” (KANT, 2015, p. 58. ZeF, AA 08: 370.).

<sup>64</sup> O que escapa ao controle da razão, ademais, não se encontra em um curso destituído de um sentido favorável à paz perpétua. Isso fica claro nos textos que compõem a filosofia kantiana da história.

<sup>65</sup> KANT, 2015, p. 62. ZeF, AA 08: 373.

<sup>66</sup> KANT, 2015, p. 58. ZeF, AA 08: 370.

indispensável, quando não o suficiente, para a paz perpétua, visto que é a própria razão a responsável por atribuir legítimos valores à experiência. Dessa honestidade se distanciam os moralistas políticos, presos, obrigatoriamente, ao que Kant reprova como pretensão referencial normativo digno de respeito, ao “modo como as coisas se passam no mundo”<sup>67</sup>.

A impossibilidade de se chegar à paz pretendida por essa recusa de acordos entre a moral e a política, enfim, se evidencia pelas dificuldades que recaem sobre o direito internacional. É sabido que o objetivo maior da teoria política kantiana consiste no estabelecimento de relações legais entre Estados. Conforme Kant, cada Estado, “em vista de sua segurança, pode e deve exigir do outro entrar com ele em uma constituição similar à civil, em que cada um pode ficar seguro de seu direito”<sup>68</sup>. Pois bem, em que pesem as incertezas acerca de uma solução por meio de uma “liga de povos” ou de um “Estado de povos”, é certo que não é cabível, novamente, conceber a consecução desse fim sob uma política regulada por regras retiradas exclusivamente da experiência. Não se trata aqui de afirmar que o direito internacional proposto por Kant se mantém por princípios morais, muito mais do que pelo direito positivo, mas sim de reafirmar a necessidade de um aparato conceitual apto a vetar um “fortalecimento” dos Estados mediante “espoliação ou mesmo dominação”<sup>69</sup>. Posto de outro modo: quando se ignora a citada lei moral fundada na liberdade, inevitavelmente, “se desfazem [...] todos os planos da teoria para

---

<sup>67</sup> KANT, 2015, p. 60. Zef, AA 08: 371.

<sup>68</sup> KANT, 2015, p. 31. Zef, AA 08: 354.

<sup>69</sup> KANT, 2015, p. 60. Zef, AA 08: 371.

o direito de Estado, internacional e cosmopolita em ideais vazios e inexecutáveis”<sup>70</sup>. A suposta inexecutabilidade passa a ser incontornável, já que se pressupõe um ser humano marcado pela injustiça em suas diferentes manifestações, tal como pode ser apreendido pela história.

Ao defender, ademais, quando necessário, o perecimento dos “celerados do mundo”, dando relevância ao “princípio de direito” antagônico à “perfidia”<sup>71</sup>, Kant incluía preocupações de mesmo teor. Abordava-se, ali, também a “obrigação dos detentores do poder de não recusar a ninguém seu direito”, para o que se apresentava como componente fundamental, além de uma “constituição interna do Estado”, uma constituição encarregada “da união do mesmo [Estado] com outros Estados vizinhos ou também distantes [...] para um ajuste legal de suas desavenças”<sup>72</sup>. Nessa tarefa, os parâmetros não mudam: “os princípios puros do direito”<sup>73</sup>.

Faz sentido que todas as “máximas sofisticadas”<sup>74</sup> criticadas por Kant toquem de alguma maneira as pretensões internacionais de ZeF. Os políticos que desconsideram os vínculos com o direito racional não veem os Estados vizinhos como potenciais membros de uma comunidade pacífica. Em completa oposição ao que estabelece a razão legisladora universal, as relações entre os povos servem apenas como meios adequados à dominação que um moralista pretende exercer, com quaisquer custos alheios, em seu

---

<sup>70</sup> KANT, 2015, p. 60. ZeF, AA 08: 371.

<sup>71</sup> KANT, 2015, p. 71. ZeF, AA 08: 378-379.

<sup>72</sup> KANT, 2015, p. 72. ZeF, AA 08: 379.

<sup>73</sup> KANT, 2015, p. 72. ZeF, AA 08: 379.

<sup>74</sup> KANT, 2015, p. 64. ZeF, AA 08: 374.

território. A primeira das três máximas, “*fac et excusa*”<sup>75</sup>, visa legitimar a “usurpação [...] de um direito do Estado sobre seu povo ou sobre um povo vizinho”, contando com uma “ocasião favorável” que possa impedir a publicidade das verdadeiras intenções do governante. A segunda máxima, “*si fecisti nega*”<sup>76</sup>, se apoia, talvez mais visivelmente que as outras, na recusa de uma única moral normativa, posto que forja uma “indocilidade”, uma “natureza do homem” apta a justificar a “conquista [...] de um povo vizinho [...]”. A última, “*divide et impera*”<sup>77</sup>, propõe um conflito forçado com o intuito de promover uma arbitrária dominação “sob pretexto de maior liberdade”. Isso vale, claro, tanto para o âmbito interno quanto para o âmbito externo, para o qual prevalece este conselho: “[S]e há Estados exteriores, o incitamento à discordância entre eles, sob a aparência de auxílio ao mais fraco, é um meio razoavelmente seguro de submetê-los a ti um após o outro”.

## Considerações finais

A leitura do primeiro apêndice, sobretudo se feita sem os devidos elos com as demais obras do sistema filosófico kantiano, pode levar intérpretes a uma conclusão equivocada, segundo a qual Kant submeteria indistintamente os campos da política e do direito às normas morais. Comentários enfáticos, como “[a] verdadeira política não pode [...] dar um passo sem antes prestar

---

<sup>75</sup> KANT, 2015, p. 64. ZeF, AA 08: 374.

<sup>76</sup> Cf. KANT, 2015, p. 65. ZeF, AA 08: 374-375.

<sup>77</sup> KANT, 2015, p. 65. ZeF, AA 08: 375.

homenagem à moral [...]”<sup>78</sup> e “[o] direito deve ser considerado sagrado ao homem, por maiores que sejam os sacrifícios que custem ao poder dominante”<sup>79</sup>, dão margem a uma baixa tolerância para com as divergências entre as leis positivas e as leis naturais do direito.

A moral não deixa de ser prevalecente na teoria política kantiana. Há, todavia, pormenorizações que envolvem o Estado e os limites existentes na relação entre ele e os princípios *a priori* do direito. No que concerne a esses tópicos, as duas primeiras partes deste texto foram úteis: da caracterização do direito como esfera limitante da política não é derivada uma teoria negadora da legitimidade de Estados que apresentam quaisquer desacordos com os critérios racionais. A prudência do político moral, respaldada pelas leis permissivas da razão, corrobora esse raciocínio. Faz-se necessário preservar um Estado, mesmo defeituoso, objetivando reformá-lo, sem pôr em risco sua existência, quer dizer, sem propor um retorno ao estado de natureza, expressão da máxima injustiça derivada da anulação do direito.

O dever de conservação de uma ordem jurídica realça, por seu turno, uma atenção às diferentes conjunturas, o que afasta a imagem de um Kant pejorativamente formalista. A normatividade racional, nessa lógica, ao invés de ser sinônimo de uma imposição antidemocrática de regras, é a garantia da multiplicidade, da inserção desta nas decisões tomadas pelos governantes.

---

<sup>78</sup> KANT, 2015, p. 74. ZeF, AA 08: 380.

<sup>79</sup> KANT, 2015, p. 74-75. ZeF, AA 08: 380.

O que não é facilmente determinado é a fronteira que separa um Estado legítimo, embora detentor de falhas, de um Estado ilegítimo, que não é mais que uma organização fundamentada no uso da força. Essa falta de clareza, de todo modo, não é acidental. A razão estabelece critérios gerais, orientados principalmente pela ideia de liberdade, sendo de competência do povo, por meio de seus representantes, a construção de leis adequadas às realidades singulares. Sem a liberdade intrínseca à moral, sem a universalização de normas próprias de um direito puro, tudo seria reduzido a uma natureza limitante, e a defesa do progresso, cujo núcleo está exatamente na capacidade transformadora de cidadãos ativos, deixaria de fazer sentido.

## Referências

- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- KANT, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- KANT, Immanuel. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Trad. Rodrigo Naves e Ricardo Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- KANT, Immanuel. Sobre a expressão corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática. Trad. Artur Morão. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: 70, 2013.
- KANT, Immanuel. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*. Trad. Joãozinho Beckenkamp. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- KANT, Immanuel. *À paz perpétua*. Trad. Marco Zingano. Porto Alegre: L&PM, 2015.
- LOSURDO, Domenico. *Autocensura e compromisso no pensamento político de Kant*. Trad. Ephrain Ferreira Alves. São Paulo: Ideias & Letras, 2015.

## Bibliografia complementar

- BECKENKAMP, Joãozinho. O direito como exterioridade da legislação prática em Kant. *Ethic@*. Florianópolis, v. 2, n. 2, p. 151-171, 2003.
- BECKENKAMP, Joãozinho. Sobre a moralidade do direito em Kant. *Ethic@*. Florianópolis, v. 8, n. 1, p. 63-83, 2009.
- BYRD, Sharon; HRUSCHKA, Joachim. *Kant's doctrine of right: a commentary*. New York: Cambridge University Press, 2010.
- KLEIN, Joel. Kant on legal positivism and the juridical state. *Kant Yearbook*, v. 13, n. 1, p. 73- 105, 2021.

KLEIN, Joel. On serpents and doves: the systematic relationship between prudence and morality in Kant's political philosophy. *Kant-Studien*, v. 112, n. 1, p. 78-104, 2021.

TERRA, Ricardo. *A política tensa*. São Paulo: Iluminuras, 1995.

TERRA, Ricardo. *Passagens: estudos sobre a filosofia de Kant*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2003.

WALDRON, Jeremy. Kant's theory of the state. In: KLEINGELD, Pauline (Ed.). *Toward Perpetual Peace and other writings on politics, peace, and history*. New York: Yale University Press, 2006.

# Comentário do segundo apêndice: do acordo [*Einhelligkeit*] da política com a moral segundo o conceito transcendental do direito público

Ricardo Terra\*

## Introdução<sup>1</sup>

O título do segundo apêndice “Do acordo (*Einhelligkeit*) da política com a moral segundo o conceito transcendental do direito público” já deixa clara a questão a ser desenvolvida, ou seja: como é possível pensar o acordo da política com a moral? O título também aponta o caminho: por meio do conceito transcendental do direito público. O texto, por sua vez, é dividido em três partes: a primeira elabora o princípio negativo que possibilita reconhecer o que não é justo e desenvolve sua aplicação no direito político<sup>2</sup>, no direito das gentes e no direito

---

\* Professor na Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia. Pesquisador CEBRAP e bolsista de produtividade em pesquisa do CNPq.

<sup>1</sup> Agradeço à Ana Cláudia Lopes pelas sugestões e revisão do texto.

<sup>2</sup> *Staatsrecht* é traduzido frequentemente por “direito do Estado”, mas para unificar com a tradução de outras palavras compostas por *Staat*, como *Staatsklugheitsproblem* (problema da prudência política) e *Staatsweisheitsproblem*

cosmopolita; a segunda parte elabora o princípio afirmativo que possibilita reconhecer o que promove o acordo da política com a moral, e, a terceira, bastante curta, defende muito rapidamente que a paz perpétua não é uma ideia vazia, mas uma tarefa<sup>3</sup>.

Os dois apêndices de *À paz perpétua* estão bem articulados, o que já fica claro em seus títulos: “Sobre o desacordo (*Misshelligkeit*) entre a moral e a política no propósito da paz perpétua” e “Do acordo (*Einhelligkeit*) da política com a moral segundo o conceito transcendental do direito público”.<sup>4</sup> Alguns comentadores dão mais peso a um ou outro dos apêndices; já outros tratam os dois apêndices juntos, como no comentário de Monique Castillo na obra coletiva publicada na Alemanha na série *Klassiker Auslegung*<sup>5</sup>. Mas tomemos o caso da longa e interessante resenha de Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) publicada no *Philosophische Journal* (Bd. IV - 1796). Nas últimas linhas da resenha que ocupa dez páginas da edição de Hermann Fichte, podemos ler:

---

(problema da sabedoria política) e pelo *Staatsrecht* tratar do “direito interno”, direito do povo, opto por traduzir como direito político.

<sup>3</sup> A divisão das três partes é assinalada no próprio texto: KANT, 2020, 83, 85. ZeF, AA 08: 384, 386.

<sup>4</sup> Bruno Cunha traduz *Einhelligkeit* como “consenso”. Outros tradutores optam por harmonia (Morão e Zingano), outros por unanimidade (Guinsburg). Para ressaltar a contraposição presente nas palavras *Misshelligkeit* e *Einhelligkeit*, seguindo o caminho dos tradutores para o francês Jean-François Poirier e Françoise Proust que traduziram por *discordance* e *concordance*, e a de Mary Gregor para o inglês propondo *disagreement* e *agreement*, traduzi por desacordo e acordo, conservando, assim, a raiz comum de ambos os termos, e desse modo, ressaltando o contraste e a relação entre os dois apêndices.

<sup>5</sup> Cf. CASTILLO, 1995.

O apêndice sobre o *desacordo entre a moral e a política, em relação à paz perpétua*, contém muitas verdades corretamente ditas, as quais todos os que têm a verdade e a retidão no coração devem querer levar a sério<sup>6</sup>.

Sobre o segundo apêndice, nenhuma palavra. É interessante contrapor a recepção feita por Fichte à recepção inicial na França, onde se ressalta o caráter público do texto. Era corrente na época que, em virtude da censura, textos políticos fossem anônimos. O fato de Kant publicar o texto colocando seu nome na publicação chamou a atenção dos autores das resenhas na França revolucionária. Em duas resenhas os Apêndices são levados em conta e, em ambas, destaca-se o fato de Kant assinar o livro.

A brochura intitulada: *Projeto de Paz Perpétua*, apareceu sob seu nome em Königsberg, na Prússia, editada por Nicolavius; e estas características de completa publicidade são notáveis, pois indicam a força da opinião que apoia a liberdade de pensamento em algumas partes da Alemanha<sup>7</sup>. *La Gazette Nationale* ou o *Moniteur Universel* do 13 nivôse de l'an IV (3 de Janeiro de 1796)<sup>8</sup>.

Esse parágrafo foi quase completamente retomado em outra resenha, desta vez no *Le Magazin Encyclopédique* (1796).

---

<sup>6</sup> Fichtes Werke VIII - Vermische Schriften und Aufsätze. Berlin, Walter de Gruyter, 1971 pag. 436. (Philos. Journal Bd IV. 1796).

<sup>7</sup> Ver - Ferrarri, Jean e Goyard -Fabre 1998, pag. 145

<sup>8</sup> idem, pag. 149.

Kant só vai publicar sua filosofia do direito em 1797, portanto depois da publicação de *À paz perpétua*, mas é importante ressaltar que ele se ocupou do direito muito cedo. Entre as várias disciplinas que ministrou ao longo de sua carreira como professor consta a de Direito Natural; também encontramos já no chamado período pré-crítico – anterior à publicação da *Crítica da Razão Pura* (1791) – uma série de anotações de Kant sobre textos referentes ao direito. Muitas das notas tomadas pelos alunos foram preservadas e publicadas na grande edição alemã das obras de Kant. Infelizmente, apenas um manuscrito relativo aos cursos sobre Direito Natural foi preservado, o curso do ano de 1784<sup>9</sup>. De qualquer forma, esse manuscrito tem um enorme valor, pois o curso foi oferecido em um ano particularmente importante na produção filosófica de Kant. Em 1784, Kant termina a *Fundamentação das metafísica dos costumes*, se ocupa do curso de direito natural, e publica dois textos fundamentais – “Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita” e “Resposta à questão: O que é esclarecimento?”. Esses textos auxiliam muito na análise de uma obra complexa como *À paz perpétua* em todas as suas dimensões jurídicas, políticas, morais, éticas e relativas à filosofia da história. As teses daquelas obras, bem como de obras posteriores a 1784, como a *Crítica da faculdade de julgar*, publicada em 1790, tornaram possível o entrecruzamento do direito, política, moral e filosofia da história envolvidas na obra que estamos analisando.

Levando em conta as publicações e cursos de Kant anteriores a 1795, analisaremos o segundo Apêndice, mas ficando

---

<sup>9</sup> Ver “Direito natural Feyerabend”, 2010. Ver também Terra, R. 2003 e 2004.

muito próximo ao texto. Em uma segunda parte, serão apresentadas passagens de obras de Kant, assim como de comentadores que possam ajudar a entender o texto comentado, também serão apresentados trechos que realizam alguma forma de atualização do pensamento kantiano. Não pretendo na segunda parte fazer nenhum levantamento sistemático nem uma análise dos trechos escolhidos, mas apenas sugerir novas leituras a quem se interessar pelas passagens recolhidas.

## **1 - Reconstrução dos argumentos principais.**

### **Primeira parte – princípio transcendental negativo**

Já pelo título do Apêndice sabemos que o que está em causa é o direito público, e não o direito privado. O direito privado é aquele que trata dos contratos, da propriedade, da família. O direito público trata do direito político, do direito das gentes (direito internacional) e do direito cosmopolita. As três partes do direito público foram tratadas nos artigos definitivos, e as “garantias” que facilitaríamos a realização desses artigos foram apresentadas no “Primeiro Suplemento”.

No “Segundo Apêndice”, Kant retoma as três partes do direito público de um outro ponto de vista e propõe uma solução para o conflito entre a política e a moral desenvolvido no “Primeiro Apêndice”.

É importante ressaltar que se trata do conceito transcendental do direito público e não do conceito empírico do direito, do direito positivo de um país determinado, das constituições, códigos e leis vigentes, mas trata-se de um princípio

*a priori* e formal, um princípio filosófico que poderia servir de fundamento para qualquer legislação político-jurídica empírica.

Como se pode chegar a esse princípio? Fazendo a seguinte pergunta: retirando todo conteúdo empírico de uma regra jurídica, o que restaria? Sobraria uma pura forma que é condição para a avaliação das regras, o que resta é uma pura forma, a forma da publicidade, chega-se assim a uma proposição transcendental. A publicidade é uma condição apriorística da possibilidade de qualquer lei jurídica, já que não faz sentido uma lei jurídica secreta, desconhecida. As leis vigentes em um país têm que ser proclamadas para terem validade, e, apenas assim, a desobediência às normas poderia ser considerada crime.

Desta forma, toda pretensão jurídica - digamos, um projeto de lei -, toda pretensão de estabelecer uma norma pode ser testada por um experimento da razão no qual se avalia a “capacidade de publicidade” desta pretensão. Se uma lei para se efetivar e produzir os efeitos desejados precisar ser secreta, ela é contra o direito, ela vai contra a exigência da publicidade. Com o processo acima mencionado de abstração do conteúdo empírico do direito político e do direito das gentes, pode-se chegar à proposição da fórmula transcendental do direito público: “Todas as ações relacionadas ao direito de outros seres humanos cuja máxima é incompatível com a publicidade são injustas”<sup>10</sup>.

A publicidade fornece um critério para reconhecer o caráter contrário ao direito de uma pretensão: caso o efeito esperado necessite do segredo para se efetivar, a pretensão é injusta.

---

<sup>10</sup> KANT, 2020, 79. ZeF, AA 08: 381.

Vale a pena um pequeno desvio para analisar esse princípio do direito público. A formulação do imperativo categórico pode nos ajudar, desde que levemos em conta a diferença do imperativo categórico, do imperativo ético e do imperativo jurídico.<sup>11</sup> A distinção entre ética e direito será feita adiante.

Tomemos uma das formulações do imperativo categórico da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*: “Age apenas segundo a máxima pela qual possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal”<sup>12</sup>.

“Máxima” é uma regra que o sujeito elabora para regular sua ação; é, nas palavras de Kant “o princípio subjetivo do querer”<sup>13</sup>. Dada uma certa situação o sujeito elabora uma regra para si mesmo, uma regra subjetiva, mas o problema é de como se pode saber que essa regra é conforme à ética e à moral. O imperativo categórico é, para usar um termo anacrônico, um procedimento para testar as máximas: elas serão éticas se forem passíveis de universalização, ou seja, caso possam tornar-se leis universais, que tenham valor não só para mim, mas para toda a humanidade. Kant dá um exemplo de formulação de uma máxima: devido a uma situação embaraçosa posso fazer uma promessa mesmo que não pretenda cumprir? Nesse caso formularíamos uma regra do seguinte tipo: quando estou em uma

---

<sup>11</sup> Para a aproximação dos conceitos de esfera pública e de publicidade com o imperativo categórico ver: Cavallar 1992, pag. 362 e ss. Cavallar cita reflexões de Kant da época pré-crítica (1773-1775) como a Reflexão 7822, AA 19: 526: “O principium do dever jurídico é: devo agir como se minhas máximas fossem vistas por todos, assim como por Deus”.

<sup>12</sup> KANT, 2009, 215. GMS, AA 04: 421.

<sup>13</sup> KANT, 2009, 129. GMS, AA 04: 400.

situação muito difícil posso prometer algo que não poderei cumprir. A maneira de “testar” a regra é perguntando se eu quereria que ela se tonasse lei universal. A resposta é não, não posso querer que se torne lei universal, pois se todas as pessoas agissem segundo essa regra todas mentiriam e não poderia mais haver confiança entre as pessoas.

O princípio do direito público tem uma forma com aspectos similares ao imperativo categórico, mas, no lugar do teste da universalização, isto é, da possibilidade de que a máxima se torne lei universal, encontramos o teste da possibilidade da publicidade, ou seja, a possibilidade da máxima se tornar pública sem destruir seus propósitos.

No parágrafo seguinte à formulação do princípio transcendental do direito público, Kant explicita três de seus aspectos.

Em primeiro lugar,

esse princípio não é para ser considerado meramente como princípio *ético* (pertencente à doutrina da virtude), mas também como princípio *jurídico* (que diz respeito ao direito dos seres humanos)<sup>14</sup>.

O princípio ético exige que se siga a lei por ela mesma, pois uma ação virtuosa respeita lei por ela mesma, já o princípio jurídico exige que a lei seja seguida mesmo que seja por medo. No plano do direito há uma coerção externa, diferentemente da ética em que a coerção é interna (o respeito pela lei). Uma ação pode

---

<sup>14</sup> KANT, 2020, 80. ZeF, AA 08: 381. Ver Terra 1995, pags. 77 e ss.

ser conforme a lei, mas ser executada por medo de punição, esta ação é juridicamente correta, e, embora não seja imoral, não é uma ação virtuosa<sup>15</sup>.

Se uma máxima não pode ser dita em voz alta, não pode ser tornada pública sem que todos os outros envolvidos se voltem contra mim, ela é injusta. Pode-se chegar a esse resultado sem necessidade de se fazer a experiência, sabe-se *a priori*. O princípio da publicidade é fundamental para se avaliar a justiça das máximas do direito público.

Em segundo lugar, “o princípio é meramente *negativo*, isto é, serve apenas para reconhecer, através dele, o que não é *justo* para com os outros”<sup>16</sup>.

E, finalmente, “tal como um axioma, ele é indemonstrável, certo, e, ademais fácil de aplicar, como se pode ver nos seguintes exemplos do direito público”<sup>17</sup>.

Na sequência do texto o princípio é aplicado em cada parte do direito público.

O primeiro exemplo diz respeito ao direito político<sup>18</sup>, direito que Kant chama aqui de direito interno, em contraposição às relações externas do direito das gentes e do direito cosmopolita. Trata-se da questão tradicional do direito de resistência: “é a

---

<sup>15</sup> Kant vai desenvolver esta questão de maneira detalhada na obra *Metafísica dos Costumes*, publicada integralmente em 1797.

<sup>16</sup> KANT, 2020, 80. ZeF, AA 08: 381.

<sup>17</sup> KANT, 2020, 80. ZeF, AA 08: 381.

<sup>18</sup> Para a tradução de *Staatsrecht* por direito político ver nota 2 acima. Sobre Kant e Revolução Francesa conferir Terra 2003.

rebelião um meio legítimo para um povo se libertar do poder opressivo de um assim chamado tirano?”<sup>19</sup>.

Kant já tinha tratado desta questão em outros textos, mas, principalmente, em “Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática”, um texto anterior *À paz perpétua*, publicado em 1793,<sup>20</sup>. Ele também retoma a questão na “Doutrina do direito”, em 1797.

Vejamos algumas passagens<sup>21</sup>. O povo não pode se rebelar, pois,

é fácil de se ver que se, ao estabelecer uma constituição do Estado, se quisesse assumir por condição, em certos casos exercer a força contra o chefe supremo, o povo teria de se arrogar um poder legítimo sobre aquele. Nesse caso, no entanto, ele não seria o chefe supremo ou, se ambos tomassem a si mesmos como condição do estabelecimento do Estado, de modo algum um Estado seria possível, o que era, contudo, a intenção do povo<sup>22</sup>.

O chefe supremo está fora de qualquer coerção, “o povo não dispõe de nenhum direito de coerção (*Zwangsrecht*) (de resistência em palavras ou em atos) a respeito do chefe de Estado”<sup>23</sup>.

Também não faz sentido que o direito positivo afirme o direito de resistência:

---

<sup>19</sup> KANT, 2020, 80. ZeF, AA 08: 382.

<sup>20</sup> KANT, 1990. TP, AA 08.

<sup>21</sup> Retomo aqui Terra (2003) pag. 115, 116.

<sup>22</sup> KANT, 2020, 80, 81. ZeF, AA 08: 382.

<sup>23</sup> KANT, 1990, 89. TP, AA 08: 303.

com efeito, é uma contradição evidente que a constituição contenha a respeito deste caso uma lei que autoriza a derrubar a constituição existente, da qual decorrem todas as leis particulares (supondo também que o próprio contrato é violado); pois ela deveria então conter também um poder oposto *publicamente constituído*, por conseguinte, um segundo chefe de Estado, que defendesse os direitos do povo contra o primeiro, em seguida, também um terceiro, que decidisse entre os dois de que lado está o direito (...) Se a propósito das minhas asserções ninguém me censurar por eu, mediante essa inviolabilidade, adular excessivamente os monarcas, é de se esperar também que me poupem a censura de favorecer excessivamente o povo, ao afirmar que ele possui também seus direitos imprescritíveis perante o chefe do Estado, embora estes não possam ser direitos de coerção<sup>24</sup>.

O princípio transcendental da publicidade do direito público esclarece a questão proposta sem ter que ir aos fundamentos do direito. O povo não pode tornar pública a disposição de derrubar o governante, mesmo que esse seja um tirano, pois a publicidade teria como consequência imediata a repressão dos possíveis revoltosos. Já o chefe do governo pode tornar pública a intenção de reprimir qualquer revolta.

A posição de Kant a esse respeito é de grande interesse, principalmente devido ao fato de ser cidadão prussiano e ser, de

---

<sup>24</sup> KANT, 1990, 89,89. TP, AA 08: 303. A distinção entre direito coercitivo e uma outra forma de direito que não é coercitiva é da maior importância para a possibilidade da fundamentação de um direito cosmopolita e para a defesa dos direitos humanos.

certa forma, defensor da Revolução Francesa. Ao mesmo tempo, ele era contrário ao direito de resistência, ou seja, considerava as revoluções injustas, e defendia o governo atual francês. O paradoxo se resolve da seguinte maneira: derrubar o soberano (mesmo sendo injusto) não é legal, mas uma vez estabelecido o novo poder, o antigo soberano não pode legalmente atacar o poder dominante. Uma vez que o soberano é derrubado ele deixa de ser soberano e como tal ele não pode ser punido por seus atos quando era soberano, nem pode pretender fazer uma contrarrevolução. Desta forma, mesmo tendo sido injusta a revolução na França os cidadãos têm que seguir o novo governo.

Nas palavras de Kant:

se a rebelião do povo triunfa, aquele chefe supremo deveria voltar à posição de súdito sem começar nenhuma contrarrevolução, mas também não teria que temer ser levado a prestar contas devido à sua governança anterior<sup>25</sup>

O segundo exemplo diz respeito ao Direito das gentes. O direito das gentes, direito internacional entre os Estados, pressupõe o Estado, a situação jurídica vigente no interior dos Estados. Diferentemente do direito público político que pode surgir através de leis coercitivas, o direito das gentes,

tem de proceder de algum contrato que não precisa ser baseado exatamente em leis coercitivas (como aquele a partir do qual o Estado surge), mas em todo caso pode ser o de uma associação *permanentemente livre* como a

---

<sup>25</sup> KANT, 2020, 80. ZeF, AA 08: 383.

do federalismo de diferentes estados citada anteriormente<sup>26</sup>.

Também no direito das gentes pode surgir o conflito da política com a moral, no caso, moral entendida como doutrina do direito. Kant apresenta três casos desse conflito, e o princípio da publicidade apresentando a solução.

No primeiro caso, um Estado para não cumprir uma promessa a outro Estado pretende ser considerado como uma dupla pessoa: como soberano e como primeiro funcionário do Estado. E, desta forma, o que uma pessoa prometeu a outra não precisa cumprir. Se se torna pública, a máxima com esta astúcia levaria os outros Estados a se precaverem; desse modo, a máxima é injusta.

No segundo caso, um Estado menos poderoso vizinho de um muito poderoso poderia atacar junto com outros Estados menores o maior? Se esta máxima fosse tornada pública ela levaria o Estado mais forte a tomar providências contra o ataque, e, assim, a máxima se frustraria, logo é injusta.

No terceiro caso, um estado maior que precisa de um menor pode subjugar o menor se este rompe a coalisão? Ora, se o Estado maior tornar pública esta máxima os Estados menores se uniriam e a publicidade tornaria a máxima impraticável; logo, ela é injusta.

O terceiro exemplo diz respeito ao Direito cosmopolita. Kant apenas afirma: “eu passo aqui em silêncio, uma vez que,

---

<sup>26</sup> KANT, 2020, 81. ZeF, AA 08: 383.

devido a sua analogia com o direito das gentes, suas máximas são fáceis de indicar e de avaliar”<sup>27</sup>.

## Segunda parte – princípio transcendental positivo

Uma parte de nossa questão foi resolvida com o primeiro princípio, mas apenas de forma negativa e, mesmo assim, parcial. Sabemos que as máximas que se autodestroem com o fato de tornarem-se públicas são injustas. Dá-se então a não concordância (*Nichtübereinstimmung*) da política com a moral (entendida como doutrina do direito e não como ética vinculada à virtude).

Mas surge uma dificuldade: o fato de a máxima poder se tornar pública não significa que ela esteja de acordo com a moral, com o direito. Um Estado muito poderoso não precisa esconder suas intenções, pode tornar públicas suas máximas, mesmo sendo injustas. O Estado muito menos poderoso não tem como enfrentar a injustiça. Fica a questão: “é preciso saber também qual é, pois, a condição sob a qual suas máximas concordam (*übereinstimmen*) com o direito das gentes”<sup>28</sup>.

Antes de responder a essa questão é necessário ampliar a reflexão. Ainda no parágrafo que está sendo analisado, discute-se as condições de possibilidade do direito das gentes e é feito um breve exame de exemplos característicos de estratégias injustas que poderiam ser utilizadas pelos moralistas políticos.

Kant retoma teses já discutidas nos artigos definitivos. Nos artigos definitivos já ficou estabelecido que a constituição

---

<sup>27</sup> KANT, 2020, 83. ZeF, AA 08: 384.

<sup>28</sup> KANT, 2020, 83. ZeF, AA 08: 384.

republicana é a mais favorável à paz no plano do direito político-civil<sup>29</sup>, e que, além disso, a federação de Estados livres é a mais favorável no plano do direito das gentes. O estabelecimento do direito das gentes depende de haver uma situação (*Zustand*) de direito com o direito público já estabelecido, o que não ocorre no estado de natureza. Para se estabelecer a federação é necessário que já existam Estados constituídos, ou seja, que já se tenha estabelecido uma situação, um Estado de direito e será o federalismo de Estado livres que pode levar à concordância da política com a moral.

Portanto a concordância da política com a moral é possível em uma associação federativa (que, portanto, é dada *a priori* e é necessária segundo princípios do direito) e toda prudência política tem por base jurídica o estabelecimento dessa federação<sup>30</sup>.

Kant ressalta mais uma vez o caráter apriorístico racional dos fundamentos do direito. O político para agir com justiça deveria seguir esses princípios e desta forma fazer a política estar de acordo com a moral (entendida como direito) – Kant sintetiza a questão caracterizando a “política como doutrina do direito em execução” (*Politik als ausübender Rechtslehre*<sup>31</sup>)

Contraposta a essa perspectiva vem uma posição injusta que pretende com certos truques fugir das dificuldades. Kant a denomina de pseudopolítica e enumera exemplos do tipo de

---

<sup>29</sup> *Staatsbürgerrecht* KANT, 2020, 38. ZeF, AA 08: 349.

<sup>30</sup> KANT, 2020, 83. ZeF, AA 08: 385.

<sup>31</sup> KANT, 2020, 65. ZeF, AA 08: 370.

argumentação utilizado. Trata-se, como ele escreve, de uma “casuística”, uma argumentação falaciosa justificando qualquer posição. Kant destaca três desses estratagemas: a *reservatio mentalis*, o *probabilismo* e o *peccatum philosophicum*. A reserva mental (*reservatio mentalis*), para Kant, consiste na formulação de textos ambíguos que podem ser interpretados de diferentes maneiras segundo a conveniência. O probabilismo consiste aqui em atribuir falsas intenções aos outros, ou em articular probabilidades fantasiosas para encontrar motivos contra Estados pacíficos. Já o *Peccatum philosophicum*, para Kant, aqui, consiste em considerar ações contra pequenos Estado como sendo sem importância.

No parágrafo seguinte, Kant esclarece um aspecto importante para entender esses estratagemas argumentativos. O uso perverso da distinção da moral em ética e direito, entre dever incondicionado e dever condicionado. O dever incondicionado deve ser seguido necessariamente, já o condicionado é um dever meritório. O respeito pelo direito é um dever incondicionado; já a beneficência – o “amor aos seres humanos” – é um dever condicionado. O “moralista político” confunde os dois para fugir do dever jurídico (incondicionado) levando ao desacordo da política com a moral entendida como direito.

O estratagema do “moralista político” consiste em transformar todos os deveres em benevolência e, assim, escapar dos deveres incondicionados, dos deveres jurídicos que têm de ser observados. Transforma-se o obrigatório em apenas em algo meritório. A máxima que subjaz a esse procedimento não pode ser explicitada publicamente e facilmente pode ser denunciada

pelos filósofos, desde que esses não sejam censurados. É nesse contexto que Kant apresenta uma outra formulação do princípio do direito público. Esse princípio é transcendental, como o primeiro, mas agora a formulação é afirmativa: “Todas as máximas que *necessitam* de publicidade (para não falhar em seu fim) concordam com o direito e a política unidos”<sup>32</sup>.

O primeiro princípio transcendental do direito público, como vimos, era negativo, isto é, estabelecia o procedimento para saber se uma máxima seria *injusta*. Agora é apresentado um princípio afirmativo, isto é, um procedimento para indicar se uma determinada máxima é justa. Se uma máxima precisa da publicidade para atingir seu fim está de acordo com a expectativa do povo, ou seja, a felicidade, o povo espera da política o incremento de seu estado de satisfação, este sendo a tarefa da política.

Concluindo o argumento:

Mas se esse fim deve ser alcançável apenas pela publicidade, isto é, pelo afastamento de toda desconfiança contra as máximas da política, então estas também devem estar em concordância com o direito do público [*Recht des Publikum*], pois apenas no direito é possível a união dos fins de todos<sup>33</sup>.

O segundo princípio, diferentemente do primeiro, é positivo; mas, como o primeiro, é transcendental. Ou seja, as condições empíricas são afastadas, não são desenvolvidas as

---

<sup>32</sup> KANT, 2020, 85. ZeF, AA 08: 386.

<sup>33</sup> KANT, 2020, 85. ZeF, AA 08: 386.

condições empíricas de uma doutrina da felicidade. O princípio é elaborado considerando somente “a forma da legalidade universal”<sup>34</sup>.

### **Terceira parte – paz perpétua como tarefa**

A terceira parte do segundo apêndice é constituída apenas por um pequeno parágrafo. Apesar disso, trata de uma questão da maior relevância. Em todo o texto, Kant pretende deixar claro que não elabora uma utopia, mas uma ideia prática, que não é realizável em um tempo determinado, mas que é possível haver uma aproximação contínua dela, e, como ideia prática, “não é uma ideia vazia, mas uma tarefa”<sup>35</sup>, e é um dever procurar sua realização.

### **2 - Trechos escolhidos de Kant e de comentadores que podem ajudar na compreensão do texto e na continuidade da reflexão sobre os temas desenvolvidos em *À paz perpetua*.**

A exigência da liberdade de pensamento, escrita e ensino perpassa a filosofia kantiana e vai com o tempo ampliando suas dimensões. Na última parte de *À paz perpetua* a publicidade torna-se uma exigência básica para o princípio transcendental do direito público, tanto em sua forma negativa como em sua forma positiva.

---

<sup>34</sup> KANT, 2020, 85. ZeF, AA 08: 386.

<sup>35</sup> KANT, 2020, 85. ZeF, AA 08: 386.

O conjunto das passagens selecionadas a seguir começa com trechos da *Crítica da razão pura* que tratam da necessária liberdade de tornar públicas as ideias. Continua com “O que significa orientar-se no pensamento?”, em que Kant desenvolve a ideia do vínculo entre liberdade da comunicação pública e liberdade de pensar. Com “Resposta à questão: O que é o esclarecimento?” é estabelecida a distinção entre uso público e uso privado da razão, questão que será tratada na perspectiva histórica por Soraia Nour (2004).

Na sequência apresentamos algumas passagens que são ao mesmo tempo atualizações e análises do texto kantiano: trecho de um artigo que apresenta a recepção de *À paz perpétua* durante o período revolucionário na França, Habermas fazendo uma reflexão histórica e filosofia, que terá grande repercussão, o exemplo de leitura parcial e equivocada de Hannah Arendt, e, finalmente, algumas maneiras de apropriação/análise mais recentes em trechos de Seyla Benhabib e James Bohman.

Espero que estas passagens possam dar uma ideia da riqueza das questões envolvidas no conceito de publicidade, na relação da esfera pública com a liberdade, no cosmopolitismo, na esfera pública internacional e na busca comunicativa da verdade e justiça que estão presentes no Segundo Apêndice.

***Crítica da razão Pura* (1781, 1786) Tradução de Fernando Costa Mattos**

“A razão tem de submeter-se à crítica em todos os seus empreendimentos, e não pode comprometer a liberdade desta, através de proibições, sem prejudicar-se a si mesma e levantar uma

suspeita desvantajosa contra si. E não há nada tão importante, no que diz respeito à sua utilidade, nem nada tão sagrado, que pudesse eximir-se dessa inspeção de controle e exame que não leva em conta a reputação das pessoas. **Nessa liberdade está baseada a própria existência da razão**, que não tem uma autoridade ditatorial, e cuja sentença, pelo contrário, nunca é outra senão o **livre consenso dos cidadãos**, que têm de poder sempre, cada um deles, expressar tanto suas reservas como também seu *veto* sem qualquer resistência”<sup>36</sup>.

“A essa liberdade pertence também, portanto, a liberdade de oferecer ao julgamento público os próprios pensamentos e dúvidas, que não conseguimos solucionar por nós mesmos, sem sermos acusados por isso de sermos cidadãos revoltosos ou perigosos. Isso já faz parte do direito originário da razão humana, que **não reconhece outro juiz senão a própria razão humana universal**, em que cada um tem sua voz; e como dela deve brotar todo melhoramento de que nosso estado é capaz, tal direito é sagrado e não pode ser restringido.”<sup>37</sup>.

***Que significa orientar-se no pensamento?* (1786) Tradução de Floriano de Souza Fernandes**

“Ouve-se dizer: a liberdade de *falar* ou de *escrever* pode nos ser tirada por um poder superior, mas não a liberdade de *pensar*. Mas quanto e com que correção poderíamos nós *pensar* se, por

---

<sup>36</sup> KrV A 738-9/B 766; p. 546. Ênfase minha.

<sup>37</sup> KrV A 752/B 780; p. 554.

assim dizer, não pensássemos em conjunto com outros, a quem *comunicamos* nossos pensamentos, enquanto eles comunicam a nós os deles! Portanto, podemos com razão dizer que este poder exterior que retira dos homens a **liberdade de *comunicar publicamente seus pensamentos*** rouba-lhes também a liberdade de *pensar*".<sup>38</sup>

“*Pensar por si mesmo* <Selbstdenken> significa procurar em si mesmo a suprema pedra de toque da verdade (isto é, em sua própria razão); e a máxima de pensar sempre por si mesmo é o **esclarecimento**”<sup>39</sup>.

***Resposta à questão: O que é o esclarecimento?* 1784. Tradução de Vinicius de Figueiredo**

O lema do esclarecimento é: “*Sapere aude!* Ousa fazer uso de teu próprio entendimento! Eis o lema do Esclarecimento”<sup>40</sup>.

“Para este esclarecimento, não é exigido nada mais senão liberdade; e, aliás, a mais inofensiva de todas as espécies, a saber, aquela de fazer em todas as circunstâncias *uso público* da sua razão. Só que ouço clamarem de todos os lados: *não raciocineis!* O oficial diz: não raciocineis, mas exercitai! O conselheiro fiscal diz: não raciocineis, mas pagai! O sacerdote: não raciocineis, mas crede! (Somente um único senhor no mundo diz: *raciocinai* tanto quanto

---

<sup>38</sup> WDO, AA 08: 144; p. 92. Ênfase minha.

<sup>39</sup> WDO, AA 08: 146; p. 98.

<sup>40</sup> WA, AA 08: 35; p. 407.

quiserdes, e sobre o que quiserdes; *mas obedeei!*) Por toda parte, o que se vê é limitação da liberdade. Porém, qual limitação à liberdade é contrária ao esclarecimento? Qual não o é, sendo-lhe, antes, favorável? – Repondo: o **uso público de sua razão** deve sempre ser livre, e ele apenas pode difundir o esclarecimento entre os homens; o *uso privado* da mesma pode, contudo, ser estreitamente limitado, sem, todavia, por isso prejudicar sensivelmente o progresso do esclarecimento. **Compreendo, porém, sob o uso público de sua própria razão** aquele que alguém faz dela como *instruído* diante do público do *mundo letrado*. Denomino uso privado aquele que ele pode fazer de sua razão em determinado posto ou *encargo público* a ele confiado. Ora, em alguns ofícios, que concernem ao interesse da coisa pública, um determinado mecanismo faz-se necessário, através do qual alguns membros da república precisam comportar-se de modo puramente passivo, para que, através de uma unanimidade artificial, sejam orientados pelo governo a fins públicos, ou ao menos para impedirem a destruição destes fins. Aqui, evidentemente, não é permitido raciocinar; antes, deve-se obedecer. Porém, tão logo esta parte da máquina se considera como membro de uma inteira república, sim, até mesmo da **sociedade civil cosmopolita** (*Weltbürgergesellschaft*), portanto, na qualidade de alguém instruído, que se dirige por meio de escritos a um público em sentido próprio, pode naturalmente raciocinar sem que, por isso, prejudique os ofícios a que em parte está ligado como membro passivo”<sup>41</sup>

---

<sup>41</sup> WA, AA 08: 37; 2009, 408-410.

## Uso Público e uso privado da Razão

Soraia Nour *À paz perpétua de Kant. Filosofia do direito internacional e das relações internacionais*. São Paulo, Martins Fontes, 2004.

“No texto *Resposta à questão: o que é o Esclarecimento*, Kant o conceitua como ‘a saída do homem do estado de menoridade pelo qual ele próprio é responsável’. O conceito de menoridade, conceito jurídico, é redefinido em termos não-jurídicos (Goethschel, *Willi Kant als Schriftsteller*. Wien, Passagen Verlag, 1990, p.130) como a ‘incapacidade de se servir de seu próprio entendimento sem a condução do outro’ (Auf., VII,35). A atuação do ser pensante como ser social, ‘membro de uma comunidade inteira, mesmo da sociedade cosmopolita’ (Auf., VII, 37), é distinguida de sua passiva situação como ‘peça de uma máquina’. No primeiro caso, o ser pensante *raciocina*, criticando publicamente a lei que considera injusta, o que Kant chama de ‘uso público da razão’, exercido como ‘sábio’ diante do público leitor. Como peça de uma máquina, o ser humano obedece, o que Kant chama de ‘uso privado da razão’, feito no exercício de um cargo civil ou de funções civis. Como diz Torres Filho: ‘duas jurisdições que (...) poderão incidir sobre o mesmo sujeito, sem entrar em conflito entre si’ (Torres Filho, R. “À sombra do iluminismo- Respondendo à pergunta: quem é a Ilustração? In: *Ensaio de filosofia ilustrada*. São Paulo. Brasiliense, 1987, p. 98). A propriedade da razão de escolher seu ponto de vista significa, quando a razão se volta para a práxis social, a escolha de divergentes papéis sociais. Um oficial militar deve seguir ordens;

um clérigo, ensinar os mandamentos de sua igreja; um cidadão (que exercia uma atividade econômica como privilégio concedido pelo Estado), pagar impostos. No entanto, como ‘sábios’ diante do público leitor, devem criticar essas atividades, a fim de que sejam julgadas pelo público. Como qualquer um pode agir ‘como sábio’, Kant estende o prestígio e a legitimidade de que o sábio alemão desfrutava – ao contrário dos escritos da corte, dependentes do mecenas, e dos livres escritores (freie Schriftsteller), que sobreviviam de seus escritos – para qualquer membro da sociedade.<sup>42</sup>

Os termos ‘uso público da razão e ‘uso privado da razão’ adquirem em Kant o sentido inverso tanto do que eles tinham em seu tempo como do que eles têm até hoje – o que Hölscher considera uma ‘provocativa inversão da terminologia jurídica usual’(Hölscher, Lucian „Öffentlichkeit“. In: Brunner, O.; Conze, W.;e Kosellek, R. (eds) *Historische Grundbegriffe*, v. 4.Stuttgart, 1978, p.445), Kant chama de uso privado da razão não aquele que é feito particularmente , mas sim no exercício de um cargo público – o que justamente se esperaria que fosse chamado de uso público da razão (Laursen, J. “The subversive Kant. The vocabulary of “Public’ and Publicity””. *Political Theory*. Sage, v. 14, n.4, nov.1986, pp. 585-6) Com isso, Kant ataca a terminologia jurídica então usual, que associava ‘publico’ a ‘estatal’, recuperando seu sentido original. Com efeito, *Publicum* ou *Publikum* em alemão deriva do latim *publicus*, que por sua vez deriva de *populus*, uma comunidade natural de seres humanos, mas que também passou a significar o que é de uso geral na

---

<sup>42</sup> NOUR, 2004, p. 74 -76.

sociedade: o teatro, as praças e os viadutos. Cícero distingue entre o direito público (*ius publicum*), referente às leis do Senado, e o direito privado (*ius privatum*), referente aos contratos e às vontades particulares. No Império, *publicus* se referia ao poder do magistrado – *imperium publicum, clementia publica, servus publicus* -, que possuía *potestas publica* e era *persona publica*. Na definição de Ulpiano, público seria “*ius in sacris, in sacerdotibus, in magistratus*. Além disso, chamava-se também de *publicus* qualquer coisa fora da casa ou de uso público. Na Idade Média, público, na Alemanha, era o que se dava em aberto. O elemento público no processo legal era a revelação por meio da tortura da falta cometida. A redescoberta do Direito Romano na Itália, no século XII, contudo, e a crescente atenção que este passou a receber na Alemanha no século XV tornaram mais estreito o sentido de público. No século XVII, os alemães, principalmente juristas, restringiram o sentido de *publicus* e *öffentlich* ao que fosse estatal *staatlich*. Um processo público passou a significar assim um processo em uma corte estatal. Esse fenômeno atingiu seu ponto máximo no século XVIII. Na tradução de Grotius por Schütz, em 1707, *publica persona* são os funcionários públicos – *öffentlich Ämter*. Nos volumes do dicionário Zedler da década de 1740, *öffentlich Personen* são ‘no direito, legisladores, magistrados e outros em cargos e serviços públicos’. *Das Publicum* é, “no direito, propriamente, o que pertence ao príncipe ou às altas autoridades e não a meras pessoas particulares”. Em 1762 o jurista Georg Wiesand definiu como *res publicae* rios e floresta por pertencerem ao príncipe, e não por serem de uso geral. Kant, por sua vez, recusa a associação dos juristas entre público e príncipe, tomando

o uso da palavra feito nos livros e periódicos literários que buscavam recuperar a associação ente ‘público ‘e o povo, numa atitude subversiva ao absolutismo”<sup>43</sup>.

**Os textos clássicos são interpretados e atualizados de diversas maneiras em países e épocas diversas.** A seguir alguns exemplos.

**Texto anônimo – *La Gazette Nationale* (1796)**

"Vemos, a seiscentas léguas de Paris, um filósofo que professa generosamente o republicanismo, não da França, mas de todo o mundo. O famoso Kant, aquele homem que produziu na Alemanha uma revolução na mente dos homens semelhante àquela que os vícios do antigo regime permitiram que acontecesse na França na realidade, acaba de apoiar com o peso de seu nome a causa da constituição republicana: depois de ter estabelecido as bases sólidas e científicas de uma reforma da filosofia, ele pensou poder proclamar alguns dos resultados dessa reforma, que até então tinham sido mais sentidos do que admitidos; ele não temeu se expressar com lealdade e franqueza; sua idade avançada tendo que levá-lo logo ao final de sua gloriosa carreira, ele desprezou os alarmes que poderiam ser concebidos por essa falsa prudência que fertiliza o mal ao deixá-lo acontecer, e a hipocrisia do erro e do despotismo”<sup>44</sup>.

---

<sup>43</sup> NOUR, 2004, p.76, 77.

<sup>44</sup> Ver Ferrari/Goyard-Fabre, 1998, p. 144.

**Jürgen Habermas *Mudança Estrutural da esfera pública*. Trad. Denilson Werle. São Paulo, Unesp, 2014. # 13 – A publicidade como princípio de mediação entre política e moral (Kant)**

“Ainda antes de o *tópos* da opinião pública (*öffentlich Meinung*) ganhar cidadania no domínio da língua alemão, a ideia de uma esfera pública burguesa (*Idee der bürgerlichen Öffentlichkeit*) encontra sua forma teórica madura no desdobramento do princípio da publicidade (*des Prinzips der Publizität*) em Kant, nos termos de uma Filosofia do Direito e de uma Filosofia da história.”<sup>45</sup>

“O processo crítico contra a dominação absolutista conduzido por pessoas privadas que discutem a política mediante razões compreende a si mesmo como apolítico: a opinião pública quer racionalizar a política em nome da moral. No século XVIII, a tradição aristotélica de uma filosofia da política se dissolve significativamente em uma filosofia moral, em que o fenômeno “moral”, já pensado de todo modo em conjunção com a “natureza” e a “razão”, estende-se também à esfera conceitual do “social” que estava prestes a surgir – entrando assim no horizonte semântico do termo inglês *social*, tão peculiarmente acentuado na época. Não por acaso, o autor de *A riqueza das nações* possuía uma cátedra de Filosofia moral. Nesse contexto encontra-se a frase (de Kant):

A verdadeira política, portanto, não pode dar nenhum passo sem antes prestar homenagem à moral, e embora

---

<sup>45</sup> HABERMAS, 2014, p. 264.

a política por si mesma seja uma arte difícil, contudo, de modo algum a sua união com a moral é arte, pois tão logo ambas entram em conflito uma com a outra, a moral corta o nó que a política não é capaz de desatar<sup>46</sup>.

“Kant escreveu essa frase no apêndice a seu projeto *À paz perpetua*. Nesse ponto, ele retoma dois postulados deduzidos em *Doutrina do Direito*: a constituição civil de todo Estado deve ser republicana, e a relação dos Estados entre si deve ser pacifista no âmbito de uma federação cosmopolita. Todas as obrigações jurídicas que asseguram a liberdade civil no plano interno e a paz cosmopolita no âmbito externo unem-se na ideia de uma ordem plenamente justa. A coerção não pode mais ser exercida na forma de uma dominação pessoal ou de autoafirmação violenta, mas apenas de tal modo “que unicamente a razão tenha poder”. As próprias relações jurídicas, que se desenvolveriam a ponto de se tornar dominação exclusiva e podem ser representadas como possibilidade de uma coerção recíproca em concordância com a liberdade de cada um segundo leis universais, originam-se da razão prática – máximo contragolpe ao princípio: *autoritas non veritas facit legem*.”<sup>47</sup>

Para Habermas, quando Kant reabilita a discussão mediante razões “na forma de leis da razão prática, de modo que até mesmo a legislação política deveria ser submetida a seu controle, aquelas pessoas privadas burguesas já haviam formado um público (*Publikum*), e sua esfera de discussão, a saber, a esfera

---

<sup>46</sup> KANT, 2020, 77. ZeF, AA 08: 380.

<sup>47</sup> HABERMAS, 2014, p. 265.

pública (*Öffentlichkeit*), se institui em suas funções políticas de mediar o Estado e a sociedade. Por isso, a publicidade (*Publizität*) em Kant vale como aquele único princípio que pode afiançar a consonância da política com a moral. Kant apreende a “publicidade” (*Öffentlichkeit*) como princípio da ordem jurídica e, sobretudo, como método do Esclarecimento”<sup>48</sup>.

Algumas páginas adiante encontramos mais uma passagem de Habermas que vale a pena ser reproduzida:

“Cada um está convocado a ser um “publicista” que fala, ‘através de escritos para o público (*Publikum*) propriamente dito, isto é, o mundo’<sup>49</sup>. “Com o “mundo” (*Welt*), no qual se constitui o público (*Publikum*), a esfera pública (*Öffentlichkeit*) é caracterizada como esfera: Kant fala de conhecimento do “mundo”(*Weltkenntnis*), refere-se ao homem do mundo. Esse sentido de mundanidade (*Weltläufigkeit*) articula-se no conceito de cidadania cosmopolita, enfim, no conceito de melhor para o mundo (*Weltbesten*), tornando-se a ideia de um mundo que ressalta de forma mais clara no “conceito mundano (*Weltbegriff*) de ciência – pois em sua pureza o mundo é produzido na comunicação dos seres racionais. Enquanto o conceito acadêmico de ciência significa uma “habilidade para certos fins arbitrários”, seu conceito mundano “concerne àquilo que interessa necessariamente a todos”<sup>50</sup>. Não é o mundo no entendimento

---

<sup>48</sup> HABERMAS, 2014, p. 266.

<sup>49</sup> KANT, 2009, p. 411. WA, AA 08: 38.

<sup>50</sup> KANT, 2012, p. 604 nota. KrV, AA 03: 543.

transcendental como sumário de todos os fenômenos, a totalidade de sua síntese e, nesse sentido, uno com a “natureza”. Esse mundo remete muito mais à humanidade como gênero, mas de modo que sua unidade se apresenta no fenômeno: o mundo do público leitor (Lesepublikum) que discute mediante razões e que naquela época se desenvolvia nas amplas camadas burguesas”<sup>51</sup>.

“O público dos “seres humanos” que discute mediante razões constitui-se no público dos “cidadãos”, no qual ele se entende sobre assuntos da “coletividade”. Essa esfera pública politicamente ativa torna-se, sob uma “constituição republicana”, o princípio organizador do Estado de direito liberal. Em seu âmbito, a sociedade civil é estabelecida como esfera da autonomia privada (cada um deve procurar sua felicidade pelo caminho que lhe parecer mais auspicioso). As liberdades civis são asseguradas por lei universais; a liberdade do “ser humano” corresponde à igualdade dos cidadãos perante a lei (revogação de todos os direitos inatos). A própria legislação se deve “à vontade do povo oriunda da razão”, pois as leis se originam, do ponto de vista empírico, da “concordância pública” do público que discute mediante razões”<sup>52</sup>.

---

<sup>51</sup> HABERMAS, 2014, p. 270.

<sup>52</sup> HABERMAS, 2014, p. 271.

**Hannah Arendt *Lições sobre a filosofia política de Kant.*** (tradução de André Duarte de Macedo) Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1993.

“Os ensaios que compõem *On History*<sup>53</sup> ou a recente coletânea chamada *Kant’s Political Writing’s* não se comparam aos outros escritos kantianos quanto à qualidade e à profundidade; certamente não constituem uma ‘quarta crítica’, como os denominou um autor ansioso por conferir-lhes aquela estatura desde que eles se tornaram seu objeto de estudo. (Borries, K. *Kant als Politiker: Zur Staats und Gesellschaftslehre des Kritizismus*, Leipzig, 1928.) Kant chamara alguns deles de mero ‘jogo de ideias’, ou ‘mero passeio agradável’. E o tom irônico de *À paz perpétua*, de longe o mais importante dentre todos esses ensaios, mostra claramente que o próprio Kant não os levava muito a sério. Em uma carta a Kiesewetter (de 15 de outubro de 1795), ele diz que o tratado é um ‘devaneio’ (como se pensasse em sua antiga brincadeira com Swedenborg, seus *Sonhos de um visionário elucidados pelos sonhos da metafísica*, de 1776). No que concerne à *Doutrina do Direito* (ou da Lei) – que se encontra apenas no livro editado por Reiss, e que, se o lerem, provavelmente irão achar um tanto cansativa e pedante – é difícil não concordar com Schopenhauer, que dizia: ‘É como se não fosse obra desse grande homem, mas produto de um homem simples e banal’ (*gewöhnlicher Erdensohn*). O conceito de lei é de grande

---

<sup>53</sup> Hannah Arendt se refere a duas coletâneas de textos de Kant traduzidos para o inglês. A primeira organizada por Lewis White Beck e, a segunda, por Hans Reiss.

importância na filosofia prática de Kant, na qual o homem é entendido como um ser legislador; mas se quisermos estudar a filosofia da lei em geral, devemos certamente recorrer não a Kant, mas a Puffendorf, Grotius ou Montesquieu.”

**Seyla Benhabib *Another Cosmopolitanism*. Oxford University Press, 2006.**

“Arendt e Jaspers estão debatendo com um legado kantiano: nem o positivismo legal nem a lei natural (...) Seguindo a visão de Heidegger de que *Dasein* é o único ser para quem a questão de sua existência é significativa, eles preferem a linguagem da ‘existenz humana’ ou da ‘condição humana’ àquela da natureza humana. A condição humana se refere às circunstâncias em que a vida é dada aos seres humanos. Estas circunstâncias limitam nossas escolhas, mas, entretanto, somos livres para escolher nosso destino. No entanto, se a lei natural não é defensável e o positivismo legal é moralmente suspeito, como se pode dar sentido a conceitos como ‘crime contra a humanidade’? A doutrina do direito cosmopolita de Kant mostra o caminho aqui”<sup>54</sup>.

---

<sup>54</sup> BENHABIB, 2006, p. 20-21. Ver também: Benhabib, 2004, capítulo 1º “On hospitality: rereading Kant’s cosmopolitan right”.

**James Bohman “The public spheres of the world citizen” in: James Bohman e Matthias Lutz-Bachmann *Perpetual Peace. Essays on Kant’s Cosmopolitan Ideal*. The MIT Press, 1997.**

“Minha tese aqui é que seu principal objetivo é criar as condições institucionais necessárias para uma esfera pública cosmopolita e para uma sociedade civil internacional. De fato, é principalmente a força das opiniões dos cidadãos do mundo, como as opiniões dos cidadãos republicanos no Estado, que trará as limitações do poder militar necessárias para a paz. A perspectiva de um direito internacional unificado emergindo do estado atual da natureza entre as nações é remota. Para Kant, isto significa que é necessária uma federação. Como ele nega qualquer analogia com a forma de governo dos recém-formados Estados Unidos, o pluralismo desta associação cosmopolita não tem um verdadeiro análogo na forma republicana de governo. No caso cosmopolita, o supremo poder coercitivo do direito público no Estado é substituído pelo poder inicialmente muito fraco da opinião pública dos cidadãos do mundo, ou seja, o poder do público *crítico*. Mesmo sob as condições de pluralismo político, o princípio formal da publicidade tem uma influência constrangedora, ainda que indireta, sobre as já constituídas formas de poder político e autoridade civil. Defendo que esta federação cria as condições para uma sociedade civil internacional de organizações não-governamentais e uma esfera pública cosmopolita, ambas capazes de moldar e finalmente reorganizar as instituições republicanas e identidades políticas existentes”<sup>55</sup>.

---

<sup>55</sup> BOHMAN, 1997, p. 180-181.

"Conclusão - uma das intuições centrais de *À paz perpetua* é que mecanismos não intencionais, mas que operam publicamente estão tornando inevitável o surgimento de uma estrutura institucional internacional. A análise que acabo de fazer substitui a teleologia natural de Kant por diversos processos sociais e históricos de globalização - processos que já fazem com que uma forma de direito cosmopolita seja um componente necessário dos estados-nação multiétnicos e multiculturais"<sup>56</sup>.

---

<sup>56</sup> BOHMAN, 1997, p. 197.

## Referências

### Traduções em português de *Zum ewigen Frieden*:

*À paz perpétua*. Trad. Marco Zingano. Porto Alegre, L&PM, 2008 (1ª ed. 1989)

*A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa, edições 70, 1990.

*A paz perpétua. Um projeto para hoje*. Kant, Derrida, Rosenfeld, Romano. (org. e tradução do texto de Kant e o de Derrida por J. Guinburg). São Paulo, Perspectiva, 2004. (Além da tradução da obra de Kant, consta do volume artigos de J. Derrida, A. Rosenfeld e R. Romano.)

*À paz perpétua. Um projeto filosófico*. Trad. Bruno Cunha. Petrópolis, Editora Vozes, 2020.

### Traduções de outras obras de Kant citadas.

(KrV) *Crítica da razão pura*. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis, Editora Vozes, 2012.

(V-NR/Feyerabend) *Direito natural* Feyerabend. Trad. Fernando Costa Mattos. In: *Cadernos de Filosofia Alemã XV*, 2010.

(GMS) *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. e notas Guido A. Almeida. São Paulo, discurso editorial/Barcarolla, 2009.

(MS) *Metafísica dos Costumes*. Primeira parte tradução de Clélia Martins, segunda parte tradução de Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof. Petrópolis Editora Vozes, 2013.

(WDO) *Que significa orientar-se no pensamento?* In: *Textos Seletos*. Tradução de Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis, Vozes 1974.

(WA) *Resposta à questão: o que é o esclarecimento?* Tradução de Vinicius Figueiredo, in: *Antologia de textos filosóficos*. Org. Jairo Marçal. Curitiba, SEED, 2009.

(TP) *Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática*, in: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa, edições 70, 1990.

### **Bibliografia em português**

ARENDDT, Hannah *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Trad. André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro, Relume Dumara, 1993.

HABERMAS, Jürgen *Mudança estrutural da esfera pública*. Trad. Denilson Werle. São Paulo, editora unesp, 2014.

HABERMAS, Jürgen “A ideia kantiana de paz perpétua – à distância histórica de duzentos anos” in: *A inclusão do outro*. Trad. Denilson Werle. São Paulo, editora unesp, 2018.

MORI, Massimo *A paz e a razão. Kant e as relações internacionais: direito, política, história*. Edições Loyola, 2012

NADAI, Bruno *Progresso e moral na filosofia da história de Kant*. Editora UFABC, 2017.

NOUR, Soraya *À paz perpétua de Kant. Filosofia do direito internacional e das relações internacionais*. São Paulo, Martins Fontes, 2004.

PERES, Daniel *Kant: Metafísica e Política*. Salvador, EDUFBA-UNESP, 2004.

ROHDEN, Valério (org.) *Kant e a instituição da paz*. Porto Alegre, Editora da UFRGS e Goethe-Institut, 1997. (II Encontro de Filosofia Brasil-Argentina, comemorativo do bicentenário do texto de Kant *À paz perpétua*, entre os dias 16 e 19 de outubro de 1995).

TERRA, R. *A Política Tensa. Ideia e realidade na Filosofia da História de Kant*. São Paulo, Iluminuras, 1995.

TERRA, Ricardo “Determinação e reflexão em *À paz perpétua*” in: *Passagens. Estudos sobre a filosofia de Kant*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2003.

TERRA, Ricardo “É possível defender a legalidade e ter entusiasmo pela revolução? Notas sobre Kant e a Revolução Francesa” in *Passagens. Estudos sobre a filosofia de Kant*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2003.

TERRA, Ricardo *Kant e o direito*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2004.

### **Bibliografia em outras línguas**

A bibliografia sobre *À paz perpétua* é muito grande, apresento apenas alguns títulos.

BENHABIB, Seyla. *Another Cosmopolitanism*. Oxford University Press, 2006.

BENHABIB, Seyla. *The Rights of Others*. Cambridge University Press, 2004.

BOHMAN, James “The public spheres of the world citizen” in: James Bohman e Matthias Lutz-Bachmann *Perpetual Peace. Essays on Kant’s Cosmopolitan Ideal*. The MIT Press, 1997.

CASTILLO, Monique „Moral und Politik: Misshelligkeit und Einhelligkeit“ in Höffe, O. (org.) *Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden*, 1995.

CAVALAR, Georg *Pax Kantiana. Systematisch-historische Untersuchung des Entwurfs “Zum ewigen Frieden“ (1795) von Immanuel Kant*. Wien, Böhlau Verlag, 1992.

GERHARDT, Volker *Immanuel Kants Entwurf „Zum ewigen Frieden“. Eine Theorie der Politik*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.

HÖFFE, Otfried (org.) *Kant Zum ewigen Frieden*. Klassiker Ausleger. Berlin, Akademie Verlag 1995. (Monique Castillo

analisa os dois apêndices no capítulo: „Moral und Politik: Misshelligkeit und Einhelligkeit”.)

LABERGE, P., LAFRANCE, G., e DUMAS, d. (orgs) *L'année 1795. Kant Essai sur la paix*. Paris, Vrin, 1997. Josiane Boulad-Ayoub analisa os dois apêndices conjuntamente no capítulo intitulado : “La prudence du serpent et la simplicité de la colombe... Sur le deux Appendices de l'Essai sur la paix perpétuelle ».)

FERRARI, Jean e GOYARD-FABRE, Simone (orgs.) *L'année 1796. Sur la paix perpétuelle. De Leibniz aux héritiers de Kant*. Paris, Vrin, 1998. (volume muito útil com reprodução de textos da recepção imediata do livro de Kant na Alemanha e na França, além de textos anteriores aos de Kant sobre a paz perpétua).

# O conceito de providência em Kant

Keberson Bresolin\*  
Carolina Moreira Paulsen\*

## Considerações iniciais

A ideia de que a história segue um plano da natureza perpassa diversas obras filosóficas kantianas. Na obra *À Paz Perpétua* (*zum ewigen Frieden*), Kant anuncia que a paz será garantida, em última instância, por ninguém menos que a grande artista, a natureza e que a discórdia entre seres humanos está subordinada a um propósito cujas leis de atuação desconhecemos, mas que se pode chamar *providência*<sup>1</sup>.

A obra à paz perpétua está estruturada em artigos preliminares e artigos definitivos. Os artigos preliminares são considerações de caráter prático sob as condições de possibilidade da realização da paz perpétua. Não há considerações de caráter filosófico profundo. Em contrapartida, os artigos definitivos apresentam as ideias maduras de Kant sobre uma organização

---

\* Professor do Programa de Pós-graduação em Filosofia na Universidade Federal de Pelotas. E-mail: keberon.bresolin@gmail.com.

\* Mestranda em Filosofia na Universidade Federal de Pelotas, bolsista da CAPES. E-mail: carolina.paulsen@gmail.com.

<sup>1</sup> KANT, 2020, p. 53. Zef, AA 08: 361.

“hierárquica” de direitos, embora, não, de fato, um submetido ao outro. As três formas de direito, Estado sob Constituição republicana, direito internacional e direito cosmopolita, representam o refinamento da evolução democrático-institucional.

Kleingeld destaca que “natureza” seria o termo mais adequado para sustentar a ideia de que o progresso é garantido por meios naturais; mas “providência” seria a expressão ideal para designar que esta ordem da natureza é orquestrada por uma sabedoria maior<sup>2</sup>.

Neste sentido, a ideia de providência perpassa a filosofia da história de Kant como um fim da natureza, uma direção que dá sentido às guerras e às calamidades como um estágio rumo a uma humanidade mais evoluída e moralizada. Deste modo, a visão progressiva da história em Kant está, assim, intimamente relacionada à sua teoria da paz.

A providência vem acrescentar, então, que os esforços da raça humana por um mundo mais justo e pacífico são necessários, em uma perspectiva histórica. A filosofia política kantiana (tanto no que tange às instituições domésticas quanto às instituições internacionais) tem como núcleo a ideia de que a humanidade, apesar de suas muitas deficiências, está destinada a um futuro de governo representativo, estado de direito e paz permanente. Essa visão, embora controversa, é uma parte importantíssima da teoria política kantiana.

---

<sup>2</sup> KLEINGELD, 2001, p. 219.

Por óbvio, para uma melhor compreensão do conceito de providência, far-se-á aproximações com outras obras histórico-políticas do filósofo de Königsberg.

### **Providência e progresso**

Como se sabe, Kant olha para o futuro com a esperança de construção de uma paz perpétua alcançada por meio da ordem cosmopolita, em que prevaleça a paz e a civilidade entre as nações e os indivíduos. Neste sentido, O projeto da *Paz Perpétua* é uma das obras centrais na filosofia política e jurídica de Kant e, em muitos aspectos, é seu trabalho mais inovador na área. Embora a obra tenha sido considerada destituída de validade prática e com caráter idealista, ela mostra a lucidez de um pensador para além de seu tempo, o qual considera o direito, em suas variações, o único caminho para a estabilidade doméstica e internacional.

A paz perpétua emerge do estado de natureza entre as nações com uma nova forma de direito cosmopolita e uma federação pacífica entre todos os povos da Terra. Como a história recente deixou claro, a violência entre Estados e entre pessoas ainda é uma realidade e os mecanismos atuais de um Direito racional são insuficientes para cumprir suas promessas de paz, democracia e progresso. Daí que, mesmo transcorridos 200 anos de sua publicação, “*À Paz Perpétua*” ainda é um ensaio de grande importância teórica e prática. Kant demonstra que os ideais cosmopolitas ainda estão vivos e são relevantes na marcha histórica da humanidade.

Nesta perspectiva, Kant propõe mecanismos práticos pelos quais a paz pode ser alcançada, não apenas como uma

demanda moral ou uma utopia, mas como um objetivo factível no horizonte da história. Nessa ordem de ideias, a natureza em sua perspectiva regulatória é o que garante a marcha inexorável do progresso. Conforme aduz Kant:

O que presta essa *garantia* é nada menos do que a grande artista, a *natureza* (*natura daedala rerum*), de cujo curso mecânico irradia visivelmente uma conformidade a fins com propósito de permitir que, através da discórdia dos seres humanos, surja a concórdia mesmo contra a sua vontade e, por isso, ela é chamada *destino*, enquanto necessitação [*Nöthigung*] por uma causa desconhecida a nós segundo suas leis de atuação, mas é chamada providência, considerando a sua conformidade a fins no curso do mundo como a profunda sabedoria de uma causa suprema dirigida pelo fim terminal objetivo do gênero humano e predeterminando, enquanto causa, este curso do mundo, causa esta que, decerto, propriamente, não *conhecemos* nessas instituições artísticas da natureza ou tampouco *inferimos* a partir delas, mas que (como em toda relação da forma das coisas com fins em geral) só podemos e devemos *projetar em pensamento* a fim de nos formar um conceito de sua possibilidade segundo a analogia com as práticas artísticas humanas (...) <sup>3</sup>

Kant cuidou de demonstrar ainda como opera essa garantia da natureza. Primeiramente, ela cuidou para que todos os seres humanos pudessem viver em todas as partes da Terra. Depois, por meio da guerra, cuidou para que os seres humanos alcançassem os pontos mais inóspitos do planeta e que se

---

<sup>3</sup> KANT, 2020, p. 53-54. ZeF, AA 08: 360-362.

engajassem em relações pautadas por um mínimo de legalidade. A provisão da natureza fez com que o ser humano habitasse o Ártico, a Sibéria e outros pontos longínquos da Terra. No gelo do Ártico crescem musgos e as renas podem se tornar alimento. Focas, morsas e baleias fornecem alimento e óleo para combustão no Ártico. Mas o que levou o ser humano a esses lugares foi a guerra. Com o surgimento da vida agrícola, foi necessário o estabelecimento da propriedade, além de leis e costumes pacíficos. Com a descoberta do sal e do ferro, os seres humanos foram impelidos a estabelecer relações pacíficas e ao entendimento entre povos distantes<sup>4</sup>.

Para alcançar esse fim, o de instalar os seres humanos em todos os lugares, a natureza escolheu a guerra. E, assim, se o ser humano não faz aquilo que sua razão lhe impõe como dever, a natureza o fará, independentemente de sua vontade. Se um povo não for impelido, por discórdias internas, a submeter-se à coerção de leis públicas, a ameaça de guerra externa o fará.

No direito das gentes, a separação entre Estados distintos, apesar de ser um fator de guerra, é melhor do que a fusão entre todos eles sob um império universal. A natureza garante isso por meio da diversidade de línguas e religiões, que trazem a propensão para o ódio recíproco e a guerra. O que poderia gerar a paz, nesse contexto, é a concordância em relação a princípios maiores e o equilíbrio de forças que vivem em constante competição (e não o enfraquecimento de todas as forças).

A providência coloca obstáculos e problemas para o ser humano, de modo que esses problemas o obrigam a se adaptar e

---

<sup>4</sup> KANT, 2020, p. 56. ZetF, AA 08: 363-364.

se superar. A Natureza impele o ser humano à evolução, obrigando-o a criar soluções engenhosas para os problemas e situações da vida no mundo. É assim que ela extrai o melhor da humanidade e essa tarefa cumpre, ademais, um outro objetivo da providência: que o ser humano tenha o mérito pelo desenvolvimento de suas próprias capacidades.

A natureza dotou o ser humano de razão para que ele possa desenvolvê-la ao máximo; e esse desenvolvimento levará à melhoria das condições de vida da humanidade em todos os sentidos, tornando-a mais agradável. Neste sentido, Kant expõe na terceira proposição da *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*:

A natureza nada faz em vão e não é perdulária no emprego dos meios para os seus fins. Que tenha dotado o homem de razão e da liberdade da vontade, que nela se funda, era já um indício claro da sua intenção no tocante ao seu equipamento. Ele não deveria ser dirigido pelo instinto ou ser objeto de cuidado e ensinado mediante conhecimentos adquiridos; deveria, pelo contrário, extrair tudo de si mesmo. A invenção do seu vestuário, da sua proteção, da sua segurança e defesa exterior (para a qual ela não lhe deu nem os cornos do touro, nem as garras do leão, nem os dentes do cão, mas apenas as mãos), de todo o deleite que pode tornar a vida agradável, inclusive o seu discernimento e a sua subtileza, e até a bondade da sua vontade, deviam integralmente ser obra sua.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> KANT, 1995, p. 24-25. IaG, AA 08: 19.

Complementando a terceira proposição, a primeira proposição advoga que todas as disposições naturais de uma criatura estão destinadas a desenvolver-se de modo completo e apropriado porque tudo na natureza tende a uma finalidade: admitir o contrário seria um contrassenso na doutrina teleológica da natureza.<sup>6</sup> A Natureza tenciona que o ser humano tenha o mérito de extrair de si o seu melhor, o uso da razão; ele deve obter por si mesmo a superação dos instintos mais primitivos.

A Natureza não deu ao ser humano garras e dentes para cuidar de sua defesa, como ao leão, tampouco qualquer outra característica física que pudesse facilitar a sua existência, a busca por alimentos e a segurança. A Natureza quer que o ser humano extraia o melhor de si e tenha mérito por isso. Como afirma Kant: "É como se a ela importasse mais a sua auto-estima racional do que qualquer bem-estar"<sup>7</sup>.

Nesse sentido, eventos que poderiam parecer, à primeira vista, catastróficos, podem ser a mola propulsora para o progresso moral da humanidade. Como afirma Pauline Kleingeld:

Conflitos e guerras – testemunhas-chave daqueles que negam o progresso da história - podem agora ser interpretados como estágios em um processo de desenvolvimento abrangente. As consequências negativas do seu antagonismo levarão os humanos a estabelecer estados com poderes coercitivos para administrar justiça, e isso levará os estados a ingressarem em uma liga que visa a preservar a paz internacional. A paz e o império do direito, por sua vez,

---

<sup>6</sup> KANT, 1995, p. 23. IaG, AA 08: 18.

<sup>7</sup> KANT, 1995, p. 25. IaG, AA 08: 20.

permitem e promovem o desenvolvimento das predisposições humanas para o uso da razão, que culmina na transformação da sociedade em uma “unidade moral.”<sup>8</sup>

Essa visão é compartilhada por Genevieve Lloyd. Para essa autora, “a boa notícia é que, quanto piores as coisas parecem, melhores elas estão se tornando”<sup>9</sup>. As melhores capacidades e possibilidades humanas afloram em um processo de aparente desordem, destinado a promover o avanço da humanidade e das instituições juspolíticas, domésticas e internacionais.

Neste sentido, Kant dirá que a história da humanidade, em seu conjunto, pode ser considerada como a execução de um plano oculto da natureza que tem por finalidade a concretização de um estado de paz. “Vê-se que a filosofia também pode ter seu quiliasmo tal que sua ideia pode ser igualmente estimulante, portanto, de nenhum modo fantasiante”<sup>10</sup>. Ele não nos diz que será através de três, dez ou quinze gerações que a humanidade chegará à sua destinação, mas uma “série incontável de gerações”<sup>11</sup>. Vale mencionar, considerando essa tese, que é possível aproximar com o ideal kantiano da educação de modo que cada pessoa “de posse dos conhecimentos das gerações precedentes, está sempre melhor aparelhada para exercer uma educação que desenvolva todas as disposições naturais”<sup>12</sup>.

---

<sup>8</sup> KLEINGELD, 2001, p. 208.

<sup>9</sup> LLOYD, 2008, p. 301.

<sup>10</sup> KANT, 1995, p.33. IaG, AA 08: 27.

<sup>11</sup> KANT, 1995, p.24. IaG, AA 08: 19.

<sup>12</sup> KANT, 2002, p.19. Päd, AA 09: 446.

O roteiro kantiano da paz, resumidamente, é este: o comportamento belicoso e irascível do indivíduo leva a consequências negativas que, por sua vez, geram o estabelecimento de um Estado. Esse comportamento individual, transposto à esfera do Estado, leva às guerras, com sua inerente dor e sofrimento. Isso, por seu turno, conduzirá os estados, mesmo a contragosto, a ingressarem em uma federação internacional que tenha entre seus objetivos a promoção da paz mundial.

### **Providência e liberdade**

Dado o conceito de providência como uma força que preside a marcha do universo e que estabelece “leis” que regem os acontecimentos do mundo, resta indagar como conciliar esse conceito com a liberdade individual, outro cânone da filosofia kantiana. Dada a ênfase que Kant deu à liberdade humana, a ideia de providência, em uma rápida guinada, parece não ser compatível com o sistema kantiano.

Todavia, não se pode deixar de mencionar o grande papel que a natureza realiza para “ajudar” a humanidade no progresso para o melhor. Faz-se mister dizer, entretanto, que essa natureza não é entendida no mesmo sentido que Ihe é atribuído na primeira crítica, mas é entendida como uma espécie de “providência”, ou, mais acertadamente, como um princípio regulativo. É como se a natureza tivesse um plano oculto que permeia todas as ações humanas, impelindo os indivíduos ao estado de cultura.

Kant designa organizações provisórias da natureza, ou seja, é como se a natureza tomasse algumas providências para “ajudar” os homens a se desenvolver. Estas providências não agridem o princípio da liberdade, mas perfilam-se como horizonte material do mesmo.

Logo, ao mesmo tempo em que os indivíduos buscam satisfazer seus desejos particulares, acabam realizando o plano oculto da natureza, pois o antagonismo gerado pela satisfação desses desejos torna-se a mola propulsora do progresso. De antemão é importante ressaltar que esta concepção de natureza (teleológica) não contradiz de forma alguma a liberdade.

Cabe perguntar, contudo: Se há mesmo uma providência orquestrando a marcha da história do universo, qual o papel reservado ao indivíduo no palco da história? Como não recair na indolência? Vejamos o que diz Kant:

O homem que pensa traz consigo uma inquietação capaz de transformar-se em perversão moral; algo que o homem que não pensa ignora totalmente. O primeiro é, com efeito, um descontente com a providência, que preside do alto a marcha do universo, quando considera os males que pesam sobre o gênero humano, sem que para eles, parece, haja esperança de remédio. Ora, é da mais alta importância *estarmos satisfeitos com a providência* (mesmo se ela nos traçou uma via penosa sobre o mundo), em parte para guardarmos coragem em meio às dificuldades e, em parte, para nos impedir de atribuir ao destino nosso erro, perdendo de vista, assim, nossa própria falta, que poderia muito bem ser a única causa de todos esses

males, negligenciando, por outro lado, o remédio: nosso próprio aperfeiçoamento.<sup>13</sup>

A providência garante o desenvolvimento do curso da história rumo à paz perpétua, mas isso não exige o indivíduo de aperfeiçoar-se e moralizar-se, para que possa dar a sua contribuição a esse desenvolvimento. Nesse sentido, a providência explica como as leis especiais da natureza e a liberdade humana são interdependentes; ela soluciona a questão da compatibilidade entre a liberdade humana e o determinismo causal natural<sup>14</sup>.

O progresso é possível e é garantido pela natureza, mas não prescinde de nossos esforços para que possamos dar nossa contribuição para a construção de sociedades pacíficas e moralizadas. Como Kant destaca no *Começo conjectural da história humana*, apenas a interpretação da história que logra atribuir ao ser humano, e não à providência, os males que o afligem, será proveitosa e útil para sua instrução e aperfeiçoamento<sup>15</sup>.

Desse modo, é possível reconciliar a liberdade individual com a ideia da providência como uma ordem teleologia regulativa, fruto das ações desarticuladas e egoístas dos indivíduos, na medida em que buscam seu sucesso pessoal. Ocorre que a evolução individual e a evolução da sociedade não são *pari passu* e, assim, ações individuais que podem parecer, à primeira vista, caóticas, cruéis ou teratológicas, podem ser, do

---

<sup>13</sup> KANT, 2010, p.35-36. MAM, AA 08: 120-121.

<sup>14</sup> ERTL, 2018, p.2539.

<sup>15</sup> KANT, 2010, p. 38. MAM, AA 08: 123.

ponto de vista da evolução da espécie, um curso guiado pela natureza para o desabrochar das capacidades humanas.

No âmbito estritamente individual, um ato que poderia parecer egoísta ou destrutivo, quando analisado no contexto maior da história e do desenvolvimento da espécie humana, pode ser um ato ordenado pela providência para promover o avanço da humanidade. Assim, o egoísmo, a guerra e os atos desvairados dos seres humanos têm seu papel a desempenhar na emergência da maturidade moral. Há um propósito da natureza por trás do curso aparentemente caótico dos eventos humanos.

A história será o palco onde a humanidade, em um todo, será a protagonista das ações, sejam estas boas ou más. A ela (história) permitirá, por ser “um conceito apriorístico da natureza, ordenar, orientar e, portanto, entender o conjunto de fenômenos da liberdade”<sup>16</sup>. E, tudo isso, segundo Kant, encaminha a história à sociedade cosmopolita e à paz universal. Por isso, de uma forma ou de outra, a natureza realizará o fim da razão, pois “todas as disposições naturais de uma criatura estão determinadas a se desenvolverem de modo completo”<sup>17</sup>. Neste sentido, diz Kant:

O que a natureza neste desígnio faz em relação ao fim, que a razão impõe ao homem como dever, por conseguinte, para a promoção de sua intenção moral, e como a natureza subministra a garantia de que aquilo que o homem devia fazer segundo as leis da liberdade, mas que não faz, fica assegurado de que fará, sem que a coação da natureza cause dano a essa liberdade; e isto fica assegurado precisamente segundo as três relações

---

<sup>16</sup> HERRERO, 1991, p.135.

<sup>17</sup> KANT, 1995, p.24. IaG, AA 08: 18.

do direito público, o direito político, o direito das gentes e o direito cosmopolita. Quando digo que a natureza quer que isto ou aquilo ocorra não significa que ela nos imponha um dever de o fazer (pois isso só o pode fazer a razão prática isenta de coação), mas que ela própria o faz quer queiramos quer não (*Fata volenteum discunt, nolentem trahunt*).<sup>18</sup>

Se a história for inquirida, enquanto fatos ocorridos, encontrar-se-á, não uma inscrição da sabedoria humana, mas uma junção de loucura, vaidade e maldade humana. Por outro lado, afirma Rohden, “subjacente à irracionalidade individual dos fatos e independente das vontades individuais conflitantes, atua uma força racional”<sup>19</sup>. Assim, mesmo em meio às atrocidades que a humanidade cometeu no percurso da história, percebe-se um plano oculto, que subjaz a todos os fatos ocorridos. Tal plano é incutido no homem pela *natureza*, e esta se torna a “ferramenta” que conduz o homem para o melhor. A natureza providencialista trabalha para a razão.

Portanto, enquanto os homens querem viver comodamente no ócio, na satisfação de seus desejos, ou seja, “enquanto o homem quer a concórdia, a natureza sabe melhor o que é bom para a espécie, e quer a discórdia (*Zwietracht*)”<sup>20</sup>. A *Zwietracht*<sup>21</sup> que existe entre os homens, mesmo parecendo má

---

<sup>18</sup> KANT, 2020, p. 58. ZeF, AA 08: 365.

<sup>19</sup> RODHEN, 1981, p. 164.

<sup>20</sup> KANT, 1995, p.26. IaG, AA 08: 21.

<sup>21</sup> De acordo com Lacroix: “A filosofia kantiana da história é a marcha da humanidade na direção de um estado cosmopolita universal, que a natureza prepara utilizando aquilo mesmo que existe de insociável no homem para uma maior sociabilidade, e que a liberdade termina, dando este sentido moral a este

para o conjunto daqueles (sociedade), será, de um ponto de vista individual, a mola propulsora do progresso para o desenvolvimento de todas as disposições incutidas no homem pela natureza e, de um ponto de vista estatal, um impulso na concretização de um estado de paz.

Desse modo, para Kant, a natureza utiliza-se da luta de interesses pessoais que existe na sociedade, para fomentar a saída do indivíduo de um estado de brutalidade para entrar em um estado de cultura. Da mesma forma, obriga os Estados a se acomodar, em uma primeira ordem, em uma situação não beligerante. O estado de paz perpétua começará não por uma decisão racional e deliberada, mas, talvez, por medo e decisões estratégicas. É natureza, por meio de seu plano oculto, cumprindo os desígnios da razão e consolidando a liberdade em seu mais amplo sentido.

Assim, o “confuso emaranhado de fenômenos humanos pode ser visto como a realização de um plano oculto da natureza, que finalmente coincide com o fim da razão”<sup>22</sup>. Vê-se, pois, entre as agitações dos acontecimentos, um progresso “produzido” por um mecanismo natural que torna cada vez maior (mesmo que ainda seja pouco) a capacidade de uma decisão racional.

O fim da história, para Kant, é uma espécie de harmonia e equilíbrio das liberdades reguladas por leis: o fim do homem é o estabelecimento da liberdade. Tal liberdade será apenas possível

---

plano ‘oculto’ da natureza. Mas é preciso repetir que esta realização da comunidade jurídica dos homens não esgota sua vocação moral. Há no gênero humano uma espécie de vocação jurídica e vocação moral da pessoa, a primeira sendo, por outro lado, exigida pela segunda” (LACROIX, 1989, p.48).

<sup>22</sup> HERRERO, 1991, p.134.

em um Estado Republicado e um Estado de paz perpétua, com o respeito do direito cosmopolita.

No dizer de Lebrun, “*Weltgeschichte*, longe de ser uma noção marginal ante a razão prática, contribui para garantir a supremacia da razão”<sup>23</sup>. Desta maneira, o fim da natureza dá o itinerário do desenvolvimento e a garantia de que a história se dirige para o fim prescrito pela razão. Todavia, mesmo postulando um plano oculto da natureza não será esta a protagonista da história, mas sim a liberdade humana.

Consequentemente, a pergunta que nos assolava parece estar respondida, a saber, não estaria Kant maculando a liberdade concebendo este conceito de providência? A liberdade, em momento algum, será prejudicada, pelo contrário, é a própria razão que nos indica essa conexão na história fenomênica e irracional com o “mecanismo” de intenção da natureza que unifica todos os fenômenos. A natureza, desse modo, calibra as capacidades e potencialidades dos seres humanos em meio a um processo de aparente desordem.

Por sua vez, Kleingeld explica que a finalidade da história é o pleno desenvolvimento da razão humana e não a criação do Estado perfeito:

Kant concebe a história como um processo teleológico, como a observação em *Gothaische gelehrte Zeitung* confirma, e ele atribui um papel crucial para o estabelecimento de uma constituição perfeitamente justa. Mas ele não considera o estado perfeito como o *telos* da história. O verdadeiro fim da história, em sua

---

<sup>23</sup> LEBRUN, 2004, p.72.

visão, é o desenvolvimento completo das predisposições humanas para o uso da razão (laG 8:18, 27). Este desenvolvimento envolve todas as áreas da aplicação das faculdades racionais humanas, incluindo não somente a esfera política, mas também as artes e ciências, vida social e moralidade. O completo o desenvolvimento da razão requer desenvolvimento moral, e o fim da história é a transformação da sociedade em um "todo moral" (*ein moralisches Ganze*)<sup>24</sup>.

Conforme expõe a autora, o fim último da natureza, na filosofia kantiana, é o aperfeiçoamento da razão humana. Que os seres humanos desenvolvam plenamente suas capacidades racionais e morais, por suas próprias forças e por seu próprio mérito, é liberdade no grau mais alto que se pode conceber.

Esse desenvolvimento ideal da razão humana levará ao estabelecimento da constituição perfeita. Por isso, a concepção de uma arquitetura político-institucional perfeita, tanto no nível estatal quanto no internacional, não é o fim último da história, mas desempenha um papel importantíssimo no alcance desse fim. Em um Estado livre, com liberdade de imprensa, acesso às artes, ciências, educação, além de debates públicos e qualificados sobre esses temas, o indivíduo pode desenvolver suas capacidades, livrando-se de preconceitos e superstições.

Lea Ypi afirma que “a realização do bem maior no mundo pode ser considerada possível não só devido ao trabalho secreto de uma força providencial, mas também por meio do engajamento ativo de cidadãos (como parte de um público

---

<sup>24</sup> KLEINGELD, 2012, p. 214.

esclarecido) e políticos (como legisladores moralmente inspirados)”<sup>25</sup>.

As instituições políticas desempenham, assim, um papel crucial na história, mas não se confundem com a sua finalidade. A moralização do ser humano e o desenvolvimento pleno de suas capacidades, isto sim constitui o *telos* da história, para o qual o Estado e a constituição civil contribuem sobremaneira, ao garantir a liberdade e o acesso a uma esfera pública qualificada.

### Considerações finais

É possível constatar, diante do exposto, alguns postulados sobre a providência em Kant: (i) é um conceito intimamente relacionado com o de natureza; (ii) é um conceito diretamente relacionado ao progresso dos assuntos humanos e ao alcance da paz perpétua; e (iii) providência e liberdade não conflitam entre si. Pelo contrário, os indivíduos retêm sua liberdade, ao mesmo tempo em que trabalham pela evolução coletiva.

No que tange ao progresso da marcha humana rumo à paz perpétua, a noção de providência, como a causa da ordem na natureza, justifica a esperança da passagem de um estado de conflitos entre indivíduos a um estado de coexistência pacífica, como parte de um processo natural e teleológico.

A depender da interpretação (e do grau de otimismo ou pessimismo do interpretador), a história mostra que Kant estava certo ao prever o desenvolvimento natural da humanidade rumo a instituições mais justas e livres, tanto no plano doméstico

---

<sup>25</sup> YPI, 2010, p.141.

quanto no internacional, embora longe dos auspícios ideais da razão.

Alguns filósofos e historiadores veem as três ondas de democratização e o surgimento de instituições universais e regionais (como a ONU, a União Europeia e a Organização dos Estados Americanos), com mandatos para promover uma cultura global de direitos humanos, como demonstrações eloquentes da teleologia de Kant.

Nesse sentido, a história da humanidade pode ser encarada como a realização do plano da providência para a espécie humana. O aperfeiçoamento do uso da razão e da moralidade dos indivíduos leva ao estabelecimento de uma constituição cada vez mais perfeita. A busca egoísta dos interesses dos indivíduos e dos Estados conduz à criação de condições para uma constituição republicana justa e a uma federação de Estados livres. Os desenvolvimentos recentes da história parecem apontar nessa direção.

Nesse cenário, cabe ao indivíduo, na medida que realiza sua concepção de bem na sociedade democrática, trabalhar pelo bem coletivo, dando a sua contribuição à causa da humanidade, para que as gerações seguintes possam retomar a marcha do progresso de um ponto mais próximo do horizonte de paz perpétua visualizado por Kant.

## Referências

- CARANTI, Luigi. *Kant's political legacy: human rights, peace, progress*. Cardiff: University of Wales Press, 2017.
- ERTL, Wolfgang. The Guarantee of Perpetual Peace in Kant: Remarks on the Relationship between Providence and Nature,”. In: WAIBEL, Violetta (ed.). *Natur und Freiheit. Akten des XII. Internationalen Kant-Kongresses*. Berlin and Boston: De Gruyter, p.2539–2548, 2018.
- HERRERO, Francisco Javier HERRERO, F. J. *Religião e história em Kant*. São Paulo: Loyola, 1991.
- KANT, Immanuel. *À paz perpétua: um projeto filosófico*. Rio de Janeiro: Vozes, 2020.
- KANT, Immanuel. *Lições sobre a Doutrina Filosófica da Religião*. Petrópolis: Vozes, 2019.
- KANT, Immanuel. *Começo conjectural da história humana*. São Paulo: Editora Unesp, 2010.
- KANT, Immanuel. Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita. In: KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, p.21-37, 1995.
- KANT, Immanuel. *Sobre a pedagogia*. 3. ed. Piracicaba: Editora INIMEP, 2002.
- KLEINGELD, Pauline. Kant's Cosmopolitan Law: World Citizenship for a Global Order. *Kantian Review*, vol 2, p. 72-90, 1998.
- KLEINGELD, Pauline. Nature or providence? On the theoretical and moral importance of Kant's philosophy of history. *American Catholic Philosophical Quarterly*, 75, p. 201-219, 2001.
- KLEINGELD, Pauline. *Kant and Cosmopolitanism*. The philosophical ideal of world citizenship. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

LACROIX, Jean. *História e mistério*. São Paulo: Duas Cidades, 1967.

LACROIX, Jean. *Kant e o kantismo*. Porto: RÉS, 1989.

LEBRUN, Gérard. Uma escatologia para a moral. IN: KANT, Immanuel. *Idéia de história universal de um ponto de vista cosmopolita*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

LLOYD, Genevieve. *Providence lost*. Cambridge: Harvard University Press, 2008.

ROHDEN, Valério. Razão prática e direito. IN: ROHDEN, Valério. *Racionalidade e ação*. Porto Alegre: UFRGS; Instituto Goethe, 1992.

ROHDEN, Valério. *Interesse da razão e liberdade*. São Paulo: Ática, 1981.

YPI, Lea. *Natura Daedala Rerum? On the Justification of Historical Progress in Kant's Guarantee of Perpetual Peace*. In: *Kantian Review*, vol. 14-2, p. 118-148, 2010.

# A prudência como “sabedoria política” no projeto kantiano da paz perpétua: um elo entre teoria e prática

Bruno Cunha\*

## 1. Considerações iniciais

É possível constatar, mesmo em uma leitura superficial, que Kant tem o propósito de empreender em seu opúsculo de 1795, *À Paz Perpétua*, uma defesa dos princípios normativos do direito em todas as esferas da vida pública. Isso se evidencia na tentativa de desenvolver uma teoria da paz erigida sobre uma teoria tríplice do direito público, dividida nos âmbitos do direito estatal, das gentes e cosmopolita. Mas, se a questão é, por um lado, adequar os princípios puros da doutrina do direito à teoria da paz, por outro, o problema com o qual Kant tem de lidar é essencialmente histórico. Não se trata apenas de justificar, em um contexto abrangente, a normatividade dos princípios do direito, mas também de demonstrar a sua aplicabilidade. Por conseguinte, em seu empreendimento, Kant encontra-se diante do desafio de demonstrar a inconsistência da “expressão corrente”, com a qual

---

\* Professor adjunto na Universidade Federal de São João del-Rei, Departamento de Filosofias e Métodos.

teve que lidar antes, que diz que “isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática”. Tal preocupação pode ser observada direta e indiretamente, em várias passagens, no decorrer do texto, explicitando-se ,sobretudo, na discussão apresentada no *Suplemento Primeiro* no qual a questão suscitada pelo problema da teoria e prática, acerca das condições de possibilidade de realização do ideal da paz, é discutida no contexto de sua filosofia da história e também no *Apêndice I*, no qual, através de uma reflexão sobre o consenso entre moral e política, o que se põe em questão é a possibilidade da concordância entre teoria e prática no contexto da filosofia e da prática política.

Ocupar-me-ei nesse texto apenas em tratar da questão sob esse segundo aspecto, tentando destacar que a estratégia kantiana para superar o problema da teoria e prática, no âmbito da filosofia política, depende do desenvolvimento de uma “renovada” doutrina da prudência. Como observa Castillo<sup>1</sup>, “[p]ara provar que a teoria jurídica da paz se aplica na teoria e na prática ao mesmo tempo”, Kant “deve fazer um exame crítico do conceito de prudência do Estado”<sup>2</sup> . Esta análise deve nos permitir concluir, em primeiro lugar, que, bem diferente da visão antes difundida de que a filosofia política de Kant é expressão de um moralismo “que é certamente sincero, mas basicamente ingênuo”<sup>3</sup>, o objetivo de Kant, na verdade, nunca foi o de se afastar da realidade concreta da política em nome de um ideal abstrato de virtude política. Sua preocupação foi, em vez disso, a

---

<sup>1</sup> CASTILLO, 2004, p. 200.

<sup>2</sup> CASTILLO, 2004, p. 200.

<sup>3</sup> CASTILLO, 2004, p. 197.

de ajustar os contextos de justificação e aplicação da política, evidenciando como a teoria (determinada pela razão) pode se realizar na prática (da vida política). Esta análise deve nos ser útil para refletir, em segundo lugar, se Kant estaria assumindo, em sua filosofia política, uma renovada doutrina de prudência, e em que medida o conceito de “prudência” como “sabedoria política” está de acordo com as definições de prudência usuais de sua filosofia. Para levar a cabo este objetivo, eu dividirei o texto em três partes. Na primeira parte, introduzirei o status do problema da teoria e prática a partir do ensaio de 1793, intitulado *Sobre a Expressão Corrente, isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática*. Na segunda, meu foco será investigar o conceito de prudência, como sabedoria política, e seu importante papel no que diz respeito à ligação entre teoria e prática no âmbito da filosofia política. Essa discussão terá como base o *Apêndice I* de *À Paz Perpétua*, mas também farei remissões aos *Artigos Preliminares* e *Definitivos*. Por fim, na última seção, sem me aprofundar em uma discussão sobre se há uma função sistemática de tal conceito no pensamento kantiano, confrontarei alguns dos sentidos do conceito de prudência, evidenciando a consistência entre eles.

## **2. O pano de fundo do problema político: o problema da relação entre teoria e prática**

Parece não ser exagero afirmar que o problema da teoria e prática perpassa todo o tratado kantiano sobre a paz perpétua, deixando-se notar em praticamente todas as suas seções. Ele se mostra enunciado desde as linhas iniciais nas quais Kant redige

uma *clausula salvatoria* com o objetivo de se resguardar contra uma possível censura. Kant faz menção ao letreiro de uma pousada holandesa cujo lema é a paz perpétua e sobre o qual está pintado um cemitério, perguntando para quem a mensagem está dirigida, para os seres humanos em geral, para os políticos ou para os filósofos. Embora esta seja apenas uma pergunta retórica, ficando subentendido que tal mensagem se dirige a toda humanidade, ela é a ocasião para Kant introduzir a questão que havia sido levantada em um pequeno opúsculo publicado dois anos antes, em 1793, no periódico *Berlinische Monatschrift* com o título *Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática*. Se a “expressão corrente” é mesmo verdadeira, Kant argumenta, em tom provocativo, que o político prático, que costuma desdenhar do filósofo político, não deveria se preocupar com as suas opiniões expressas publicamente, uma vez que suas “ideias vazias” não podem representar nenhum perigo real para o Estado.

Embora não sejam exatamente claras as circunstâncias que levaram Kant a redigir o ensaio de 1793<sup>4</sup>, claro está o seu

---

<sup>4</sup> Segundo Wood (1996, p.295-296), “Quanto ao motivo pelo qual Kant escolheu enfocar essa expressão corrente e estendê-la, não há evidências concretas. Há, entretanto, espaço para conjecturas, especialmente no que diz respeito à Parte II”. O fato é que alguns entusiastas da revolução francesa, como Edmund Burke, desdenharam da importância da “metafísica política” de teóricos que “se opõem a qualquer Estado não estabelecido por seus princípios”. Por outro lado, a análise de August Wilhelm Rehberg, apresentada em 1793, “declarava que a ‘metafísica’ havia provocado a revolução, algo nunca ouvido antes”. Em suas notas preliminares ao texto de *Teoria e Prática* (AK 23: I27), Kant menciona esta acusação, nunca ouvida antes, de que a metafísica pode causar uma revolução, e “questiona se isso lhe confere uma honra não

propósito, que é o de refutar o “dizer comum” que geralmente é sustentado pelos “práticos” em geral de que a teoria é insuficiente para lidar com questões concretas. Mais do que uma reação à opinião popular, no entanto, a posição de Kant em *Teoria e Prática* parece ser, sobretudo, uma reação diante daqueles que fazem o uso das perspectivas filosóficas como forma de proporcionar sustentação teórica para a “expressão corrente”<sup>5</sup>. Este é o motivo pelo qual Kant busca, em seu ensaio, a interlocução com filósofos como Garve, Hobbes e Mendelssohn com o propósito de empreender uma defesa de sua própria teoria nas esferas práticas da moralidade, do direito estatal e do direito das gentes.

O status do problema da teoria e prática já se encontra bem definido desde o prefácio da obra. Kant começa definindo “teoria” como “um conjunto de regras práticas” pensadas “como princípios numa certa universalidade”. A teoria abstrai-se de “um grande número de condições que, todavia, têm necessariamente influência sobre a sua aplicação”. Por outro lado, a “prática” é definida não simplesmente como a execução de “cada operação”, mas como “a realização de um fim pensada como execução de certos princípios de procedimento, representados na sua

---

merecida ou uma culpa não merecida, uma vez que "homens práticos" por muito tempo fizeram por princípio banir a metafísica para as escolas”.

<sup>5</sup> Como Murphy (1995, p.49) observa, “há muito pouco que o filósofo possa fazer diretamente para combater a venalidade comum dos seres humanos e o auto-engano, mas o filósofo pode assumir a tarefa de desmascarar as pretensões intelectuais daqueles que fariam uso ou mal uso de doutrinas filosóficas em apoio à venalidade e ao auto engano”. O objetivo de Kant então seria o de “demonstrar como teorias ruins (ou o mal uso de boas teorias tais como a sua própria) podem auxiliar na corrupção da vida e da sociedade humanas”.

generalidade”<sup>6</sup>. Entre teórica e prática, é preciso admitir, como Kant argumenta, uma “instância mediadora” que está representada na “faculdade de julgar”, cujo objetivo é o de julgar se determinado caso se adéqua ou não à regra proposta pela teoria.

É evidente que entre a teoria e a prática se requer ainda um elemento intermédio de ligação e da transição de uma para a outra, por mais completa que a teoria possa também ser; ao conceito de entendimento, que contém a regra, deve efetivamente acrescentar-se um ato da faculdade de julgar, mediante o qual o prático distingue se algo é, ou não, um caso da regra<sup>7</sup>.

Kant compreende que a inadequação entre teoria e prática pode acontecer por duas razões. Em primeiro lugar, por causa de uma deficiência da faculdade de julgar. Considerando o fato de que não se pode “propor sempre de novo regras pelas quais tenha de se orientar na subsunção (porque isso iria até ao infinito)”<sup>8</sup> e que, portanto, a faculdade de julgar não tem um conjunto de regras fixas no que diz respeito a sua aplicação<sup>9</sup>, alguém pode se mostrar inapto a julgar ao se deparar com questões práticas. Nesse caso, “pode haver teóricos que na sua vida jamais conseguem tornar-se práticos, porque a sua faculdade de juízo é deficiente”.

---

<sup>6</sup> TP, AA 08: 295.

<sup>7</sup> TP, AA 08: 295.

<sup>8</sup> TP, AA 08: 275.

<sup>9</sup> Nesse caso, uma vez que é o entendimento que dá a regra e não a faculdade de julgar, julgar seria uma arte. A “arte” pode ser definida, segundo Louden (2000, p.16), como uma “prática” que “depende” de “regras” para a qual “não há regra” sobre como aplicá-las. Ver nota 96.

Este exemplo é encontrado, como relata Kant, no caso de “médicos ou juristas, que fizeram bons estudos, mas que ao terem de dar um conselho não sabem como se devem comportar”<sup>10</sup>. Kant menciona que, em segundo lugar, o problema pode não estar diretamente ligado ao uso da faculdade de julgar, mas a uma falta de desenvolvimento da teoria. Mesmo para quem possui a aptidão para julgar, à qual Kant chama “dom da natureza”, pode acontecer de haver “lacunas nas premissas”, de modo que ainda seja necessário “completar” a sua teoria por meio de “tentativas” e “experiências” a se fazer. Nesse caso, o médico, o agricultor ou o fiscal deve extrair de sua própria experiência “novas regras e completar assim a sua teoria” de tal maneira que tenha teoria o “bastante” para garantir a sua aplicação<sup>11</sup>. Dirigindo-se ao “homem prático (Geschäftsmann)”, ao “homem político (Staatsmann)”, e ao “homem do mundo (ou cidadão do mundo em geral)”, “três personagens” que se referem “ao homem da escola [...] como um pedante que, impróprio para a prática, apenas barra o caminho à sua sabedoria experimentada”<sup>12</sup>, a intenção de Kant, ao expor estas duas situações, é mostrar que o problema da práxis não tem necessariamente a sua origem na teoria. Pelo contrário, a despeito da dificuldade de adequação entre uma e outra, a prática não pode prescindir da teoria, posto que a teoria é responsável por reunir “certos princípios” e constituir uma “totalidade” ou “sistema” de conhecimentos mediante os quais a prática deve se orientar. Portanto, segundo ele, é ignorância desprezar a teoria e se pretender “versado na

---

<sup>10</sup> TP, AA 08: 275.

<sup>11</sup> TP, AA 08: 275.

<sup>12</sup> TP, AA 08: 277.

prática de uma ciência”, apenas mediante o conhecimento empírico. Contudo, Kant vê o “ignorante” como assumindo um papel menos prejudicial do que o do “espertalhão” que afirma que a teoria só é “valiosa para a escola (a fim de exercitar a cabeça)”; que ela se constitui em “ideias vazias” e “sonhos filosóficos”, proposições que valem “decerto in thesi, mas não in hypothesi”. Esse tipo de acusação, como Kant destaca, costuma se dirigir à filosofia em geral, uma vez que ela não lida com “objetos da intuição”, mas com “conceitos” e, especialmente, à filosofia prática, cujos princípios são estabelecidos pela razão. É aqui que se alega, com “maior dano” e para “escândalo da filosofia”, que a teoria é sem valor para a prática<sup>13</sup>. Mas, ao contrário disso, Kant argumenta que é justamente pelo fato dos conceitos da filosofia prática serem estabelecidos, como normas, de maneira incondicional pela razão, é que se deve presumir, caso a razão não deva contradizer a si mesma, que ele deve ser realizável na experiência. Em suas palavras, “[n]ão seria, pois, um dever intentar um certo efeito da nossa vontade, se ele não fosse possível também na experiência (quer se pense como realizado ou como aproximando-se constantemente do seu cumprimento)”<sup>14</sup>. Portanto, no campo da filosofia prática, seja na ética ou no direito, onde a razão é “cânone”<sup>15</sup>, “o valor da prática se funda

---

<sup>13</sup> TP, AA 08: 276-277.

<sup>14</sup> TP, AA 08: 276-277.

<sup>15</sup> Na *Crítica da Razão Pura*, “cânone” é “o conjunto completo dos princípios *a priori* do uso correto de certas faculdades de conhecimento em geral”. Contudo, visto que “todo conhecimento sintético da *razão* pura em seu uso especulativo é, segundo todas as provas até aqui produzidas, inteiramente impossível” e, portanto, não existe “um cânone do seu uso especulativo (pois este é sempre dialético), Kant acredita que, “se por acaso há um uso correto da

inteiramente na sua conformidade com a teoria” e é, portanto, absurdo pretender, em nome da expressão corrente, “reformular, mediante a experiência, a própria razão”. Nas palavras de Kant, portanto, “tudo está perdido se as condições empíricas e, por conseguinte, contingentes do cumprimento da lei se tornarem condições da própria lei e se uma prática que se avalie por um sucesso provável segundo a experiência até agora adquirida pretender, pois, controlar a teoria”<sup>16</sup>.

### 3. A prudência como “sabedoria política”: um elo entre teoria e prática

Certamente este é o pano de fundo frente ao qual Kant desenvolve toda a sua discussão com o homem político (Staatsmann) em *À Paz Perpétua*, o que é notável desde as suas linhas iniciais.

[...]o político prático desdenha do político teórico e o olha de cima, com grande autocomplacência, como um acadêmico que, com suas ideias vazias, não oferece nenhum perigo ao Estado, o qual tem de provir de princípios da experiência, e a quem sempre se pode permitir lançar suas onze bolas de uma vez sem que o estadista, *conhecedor do mundo*, precise lhe demandar atenção

---

razão pura, caso em que tem de haver também um cânone da mesma, então este não dirá respeito ao uso especulativo da razão, mas *ao prático*” (KrV B 824).

<sup>16</sup> TP, AA 08: 277.

Embora Kant faça referências a isso em outras partes do texto, como nos artigos preliminares, ao sugerir que as exigências de uma política de paz saltam aos olhos do político prático como escolásticas e pedantes<sup>17</sup>, essa discussão só toma lugar, de fato, no *Apêndice I* sobre a discordância entre moral e política no propósito da paz perpétua. Kant ataca diretamente o político prático, “para quem a moral é mera teoria”. O político prático desacredita que aquilo que a razão prescreve seja factível, presumindo “de antemão, a partir da natureza do ser humano, que este não *vai querer* nunca aquilo que é exigido para realizar aquele fim que conduz à paz perpétua”<sup>18</sup>. O político prático é identificado, então, com o “moralista político”, aquele que, ao tentar estabelecer os princípios do direito segundo o mecanismo da natureza, “forja uma moral como é conveniente ao homem de Estado”<sup>19</sup>. Com isso, são estabelecidos os pressupostos de uma “prudência política” que procede a partir do conhecimento do mundo e utiliza de todos os meios necessários para alcançar certos propósitos que, calculados segundo a vantagem, costumam se dirigir à manutenção do poder. Mediante o conhecimento da natureza, portanto, o “moralista político” acredita ser capaz de julgar, partindo de modelos historicamente estabelecidos e segundo certas máximas sofisticadas, sobre a constituição do Estado, mesmo que todos estes modelos empiricamente dados sejam contrários ao direito. O problema disso é que, como Kant havia observado em *Teoria e Prática*, nesse caminho, “mediante tateios

---

<sup>17</sup> ZeF, AA 08: 344.

<sup>18</sup> ZeF, AA 08: 371.

<sup>19</sup> ZeF, AA 08: 372.

em tentativas e experiências, sem reunir certos princípios (que constituem justamente o que se chama teoria) e sem formar para si, a propósito da sua ocupação, uma totalidade”<sup>20</sup>, o político moral, com os “olhos de toupeira fixados na experiência”, faz da política nada mais do que uma “pseudosabedoria”<sup>21</sup>.

Se de fato se assume que a prudência política é “toda” a “sabedoria política”, a conseqüência é que o conceito de direito se torna um “pensamento vazio”. Mas, a despeito das “manobras sinuosas” dessa “doutrina imoral da prudência”<sup>22</sup>, Kant acredita que os seres humanos não podem, seja em suas relações privadas ou públicas, se “subtrair” do conceito do direito, conceito para o qual mesmo o “moralista político” se sente impelido a prestar reconhecimento, ainda que tentando evitá-lo na prática. Kant argumenta, nos mesmos termos de *Teoria e Prática*, que, depois de a razão ter concedido “autoridade” ao conceito de direito, é um absurdo manifesto dizer que não se pode cumpri-lo. Se, de fato, é verdadeiro o “moto” da razão prática que eu “posso” aquilo que “devo”, não pode haver um conflito entre teoria e prática, a saber, entre a moral, compreendida como “doutrina pura” do direito, e a política, compreendida como “doutrina aplicada” do direito. No que diz respeito à relação entre ambas, a sugestão de Kant é que a moral ou o direito seja acrescentado como “condição limitante” da política. Dessa forma, se a política diz “Sede prudentes como as serpentes”, a moral deve acrescentar “sem falsidade como as pombas”. É notável que, com isso, Kant não

---

<sup>20</sup> TP, AA 08: 276.

<sup>21</sup> TP, AA 08: 277.

<sup>22</sup> ZeF, AA 08: 375.

está empreendendo uma rejeição da prudência política, entendida como a “arte” de usar o mecanismo da natureza para o governos dos seres humanos<sup>23</sup>, mas, em vez disso, está submetendo a prudência política aos preceitos da moral. A prudência passa a ser assimilada pela moral e reconhecida, por conseguinte, como aspecto de uma “sabedoria política” genuína. Parece emergir daí, na teoria kantiana, uma “reformulada” doutrina da prudência, a partir da qual tem de se pressupor a possibilidade do acordo entre teoria e prática.

Essa doutrina da prudência é apresentada por meio da figura do “político moral”, quem “assume os princípios da prudência política de modo que possam coexistir com a moral”<sup>24</sup>. O papel do político moral é, portanto, o de “julgar” como a teoria pode se adequar à práxis no campo político. Em *Teoria e Prática*, Kant já havia apontado o “juízo” como aspecto intermediário entre teoria e prática. No campo da prática política, o juízo de prudência é o que assume a função intermediária de discernir não apenas “quais”, mas “como” os casos concretos podem ser subsumidos à regra ou aplicados em vista do “propósito”<sup>25</sup>. Podemos observar a aplicação do julgamento prudencial, por exemplo, no dever do político moral de encontrar defeitos na constituição e na relação dos Estados, buscando seu aprimoramento segundo o direito racional. Cabe ao político

---

<sup>23</sup> ZeF, AA 08: 372.

<sup>24</sup> ZeF, AA 08: 372.

<sup>25</sup> Muito tem sido discutido sobre a natureza do juízo político em Kant, a saber, se ele seria um “juízo determinante” ou “reflexionante”. Embora não seja meu objetivo me aprofundar nessa discussão, mencionarei algo sobre isso na última seção do texto. Ver notas 94 e 96.

moral “julgar” como os princípios do direito podem ser aplicados, da melhor forma, na experiência política de modo a se alcançar o fim proposto. Segundo esse pressuposto, por exemplo, seria contrário a toda prudência política, como Kant assevera, “a ruptura de uma liga estatal ou união cosmopolita” antes de “uma melhor constituição estar à disposição para assumir o seu lugar”<sup>26</sup>. Para Kant, é “absurdo” propor que o “defeito” seja “imediate e impetuosamente modificado”, porque um erro de aplicação pode desviar a prática do fim proposto pela teoria. Por outro lado, contudo, é um dever do “político moral” assumir a “máxima da necessidade” de tal “modificação” de modo a “continuar se aproximando constante do fim”. Em referência aos “artigos definitivos para a paz perpétua”, essa máxima da prudência política, subordinada à moral<sup>27</sup>, é usada então para justificar, no campo do direito do Estado, a própria situação da Prússia de Frederico II, o déspota esclarecido, que, esperando o momento oportuno para fazer emergir a vontade geral, governava de maneira republicana apesar de uma constituição despótica<sup>28</sup>. Kant

---

<sup>26</sup> ZeF, AA 08: 372.

<sup>27</sup> Para Klein (2017, p.162), além de uma relação de subordinação, essa seria uma relação de “complementação da moralidade pela prudência” que pode ser encontrada por exemplo em passagens da *Doutrina do Direito* nas quais Kant afirma que a prudência precisa estar presente na aplicação do direito à casos particulares, ou ainda reconhecendo que a modificação das circunstâncias pode ser um elemento decisivo para considerar a forma como o direito deve ser realizado”

<sup>28</sup> No primeiro artigo definitivo para a paz perpétua, ao tratar das formas de governo e soberania, Kant argumenta que, com exceção da constituição democrática, as outras constituições, mesmo sendo defeituosas, abrem a possibilidade, como no caso do governo de Frederico II, para um modo de governo “em conformidade ao espírito de um sistema representativo” (ZeF, AA 08: 352).

também se remete ao julgamento prudencial para mostrar quão impróprio seria, no campo do direito das gentes, exigir a reforma “imediate” de uma constituição despótica, a mais adequada para a guerra, quando um Estado, situado em um estado de natureza e sem uma garantia jurídica, corre o risco de ser “devorado” pelos outros<sup>29</sup>. Kant aceita que, em vista do cumprimento do propósito, seja permitido o “adiamento” da “execução” de certas exigências do direito até “um momento mais oportuno”. Com isso, torna-se mais compreensível o significado do que Kant chama de “leis permissivas da razão”, aquelas que foram antes apresentadas nos “artigos preliminares”<sup>30</sup>. Baseadas essencialmente no julgamento prudencial, estas leis permitem que “a situação de um direito público, afligido com injustiça, persista até o ponto de que tudo amadureça por si mesmo em direção a uma mudança completa

---

<sup>29</sup> Poder-se-ia dizer, além disso, que, no âmbito do direito das gentes, também é com base na “prudência” que Kant desenvolve um de seus argumentos que justificam a preferência do “substituto *negativo*”, a saber, a “liga dos povos, em detrimento da “ideia positiva *de uma república mundial*” (ZeF, AA 08: 357). Como Kant argumenta, muito embora o conceito de um “Estado mundial” pareça correto “*in thesi*”, isto é, na teoria, o conceito de uma “liga dos povos” parece melhor adequado a práxis (*in hypothesis*), uma vez que o aumento da extensão da governança em um Estado mundial poderia, na prática, enfraquecer a eficácia das leis (ZeF, AA 08: 357). No âmbito do direito cosmopolita, também parece ser uma “máxima de prudência” limitar o direito às condições da “hospitalidade universal”, ou seja, limitar esse direito à “autorização [...] de tentar um intercuro com os velhos habitantes” (ZeF, AA 08: 358), uma vez que, como Kant assevera, o “direito de visita” tem sido utilizado como pretexto para a conquista e para a colonização dos povos (ZeF, AA 08: 358-359). Este é o motivo pelo qual Kant aprova, usando o exemplo dos países orientais (ZeF, AA 08: 359), a “restrição” do direito cosmopolita, admitindo que, em alguns casos, o visitante pode ser mandado “embora”, “se isso puder ocorrer sem a sua ruína” (ZeF, AA 08: 358).

<sup>30</sup> ZeF, AA 08: 347.

ou se aproxime da maturidade mediante meios pacíficos”<sup>31</sup>. Em outras palavras, estas leis carregam “permissões para *adiar* a execução, sem contudo perder de vista o fim, de modo que esse adiamento [...] não seja suspenso para o dia de São Nunca”<sup>32</sup>.

Podemos observar, então, que da mesma forma que a prudência desempenha um papel importante no contexto dos “artigos definitivos”, no que diz respeito à instituição das três dimensões do direito público, ela também assume, na forma das leis permissivas, uma importante função no âmbito dos “artigos preliminares”. Os artigos preliminares se dividem em dois grupos. Enquanto o primeiro grupo se caracteriza por representar “leis proibitivas” que exigem a supressão “imediate” de determinada condição, dentre os quais podemos incluir o primeiro artigo que se posiciona contra a “reserva secreta” no ato de “conclusão” dos tratados de paz, o quinto artigo que se posiciona contra o “intervencionismo” e o sexto que se posiciona contra a “conduta desonrosa” na guerra, os demais artigos se incluem no grupo das “leis permissivas”. Nesse sentido, podemos citar o segundo artigo preliminar, que se posiciona contra a aquisição patrimonial de Estados: “Nenhum Estado que existe de forma independente (pequeno ou grande, aqui isso tanto faz) pode ser adquirido por outro Estado mediante herança, troca, compra ou doação”<sup>33</sup>. Kant argumenta, baseado no imperativo categórico, que os Estados são “corpos morais” e, por esta razão, não podem ser adquiridos ou anexados como se fossem “coisas”. Contudo, ele

---

<sup>31</sup> ZeF, AA 08: 373.

<sup>32</sup> ZeF, AA 08: 343.

<sup>33</sup> ZeF, AA 08: 344.

admite, com base em sua teoria da propriedade, que a “obrigação” em torno da “restituição da liberdade subtraída a certos Estados” pode ser “adiada”. Se, por um lado, é preciso reconhecer que, uma vez implementada a proibição, nenhum Estado poderia mais ser “patrimoniado” por quaisquer meios que sejam, por outro lado, toda posse “anterior” poderia gozar de uma legitimidade “provisória”, uma vez que no momento da “primeira” posse, ocorrida em uma condição destituída de lei (no estado de natureza), essa apropriação (compreendida como posse putativa ou de boa fé) foi reconhecida de alguma forma pelos outros Estados. Não obstante, a despeito do fato de o título de posse gozar nesse caso de uma legitimidade “provisória” e ganhar uma “permissão” segundo o “direito natural”, uma vez instituída a condição jurídica, tornar-se-ia uma obrigação dos Estados proprietários “restituir”, tão logo seja possível (segundo o julgamento prudencial), a liberdade dos países apropriados. Embora Kant se esforce, nos artigos preliminares, para proporcionar uma justificativa teórica baseada no direito para esta situação, ele não nos proporciona nenhum caso concreto de aplicação dessa lei permissiva. Contudo, poderíamos pensar tal caso na máxima de prudência política de adiar a “restituição” da liberdade de certos Estados com base no fato de tais Estados ainda não possuírem a capacidade econômica e política para se tornarem Estados totalmente independentes. Nesse caso, pois, a restituição “apressada” de tal condição poderia resultar totalmente contrária ao fim, uma vez que, sem as condições políticas e econômicas adequadas, um país poderia acabar se direcionado à temida condição de anarquia.

A aplicação das máximas prudenciais mediante as leis permissivas também tem lugar no terceiro e no quarto artigo preliminar. O terceiro artigo advoga a favor do desaparecimento dos “exércitos permanentes”<sup>34</sup>. A partir de seu enunciado, já se presume a necessidade do julgamento prudencial, pois, como Kant enfatiza, tais exércitos “devem desaparecer completamente com o tempo”. O argumento a favor da necessidade de “supressão” dos exércitos permanentes é justificado com base em duas premissas. A primeira premissa é a de que, considerados como os instrumentos que equilibram a balança de poder, os próprios exércitos profissionais acabam se tornando a causa das guerras. Como Kant explica em *Teoria e Prática*, com o avanço da cultura dos Estados, as guerras se multiplicam, o que origina “despesas cada vez mais elevadas por causa dos exércitos sempre mais numerosos (com soldo permanente)”. Estes exércitos oneram o orçamento estatal e a economia não é capaz de se recuperar de seu alto custo nos tempos curtos de paz. É nesse sentido que Kant afirma em *Teoria e Prática* que “nenhuma paz dura também o suficiente, de modo a permitir que a economia iguale, enquanto ela dura, as despesas para a guerra [...]”<sup>35</sup>. Por este motivo, como Kant explica, “o armamento para a defesa [...] muitas vezes torna a paz ainda mais opressiva e mais prejudicial para a prosperidade interna do que a própria guerra”<sup>36</sup>. Então justamente porque “a paz torna-se finalmente ainda mais opressiva do que uma guerra curta”, os próprios exércitos são,

---

<sup>34</sup> ZeF, AA 08: 345.

<sup>35</sup> TP, AA 08: 311.

<sup>36</sup> TP, AA 08: 311.

como Kant observa em *À Paz Perpétua*, “a causa de guerras ofensivas para se livrar desse fardo”<sup>37</sup>. Daí decorre a primeira justificativa da necessidade de eliminá-los. A segunda é baseada no fato de que, segundo o imperativo categórico, o emprego de seres humanos como “máquinas” ou “instrumentos”, através dos quais o Estado realiza seus interesses e mantém seu poder, é contrário à “humanidade”<sup>38</sup> na pessoa de cada um. Nesse caso, pois, como já enunciado no segundo artigo preliminar, os “súditos” são “usados e abusados a bel prazer” como “coisas manuseáveis”<sup>39</sup>. Diante da necessidade de supressão dos exércitos, não obstante, a prudência política “aconselha”, mediante a aplicação das leis permissivas, que isso seja realizado “oportuna” e “gradualmente”, de modo que o Estado não corra nenhum perigo. O artigo também assume, além disso, a máxima prudencial de não se posicionar contra a supressão “completa” do “exercício militar”, pois, segundo Kant, o “exercício militar periódico voluntário” com o propósito de “proteger” a si mesmo e o Estado contra “ataques externos”<sup>40</sup> além de necessário, não está em desacordo com a moralidade.

O quarto artigo preliminar, que exige que “dívidas públicas” não devam ser contraídas em relação aos “interesses externos dos Estados”<sup>41</sup>, também requer a aplicação da mesma máxima de prudência, que “aconselha” a supressão “oportuna” e “gradual” das condições. O problema de Kant, neste artigo, é com

---

<sup>37</sup> ZeF, AA 08: 345.

<sup>38</sup> ZeF, AA 08: 345.

<sup>39</sup> ZeF, AA 08: 344.

<sup>40</sup> ZeF, AA 08: 345.

<sup>41</sup> ZeF, AA 08: 345.

o sistema de crédito internacional, o qual ele considerado, em *À Paz Perpétua*, um “tesouro para se dirigir à guerra”, e, em *Teoria e Prática*, “um remédio engenhoso mas, ao fim e ao cabo, auto-aniquilador”<sup>42</sup>. Isso porque, ao proporcionar financiamento aos países desgastados, em vez de forçar os armistícios, este sistema promove a perpetuação da condição de guerra. Aqui, contudo, mesmo expondo o problema, mais uma vez Kant não nos proporciona nenhum exemplo de aplicação da lei permissiva. Podemos supor, para esse caso, que estes empréstimos não podem ser imediatamente cancelados e as dívidas abolidas, porque, por um lado, essa “ajuda externa” poderia estar supostamente sendo usada “com vistas à economia do país” e, por outro, porque a supressão imediata de tal sistema poderia causar um prejuízo generalizado nos países envolvidos, algo que Kant nos permite supor, em *À Paz Perpétua*, ao afirmar que a falência de um Estado “deve envolver no prejuízo muitos outros Estados sem culpa”<sup>43</sup>.

Nesse processo de julgamento prudencial, que leva em conta as diversas variáveis de uma situação, Kant não se mostra indiferente ao fato de que o político pode se equivocar, ao adotar de “forma precipitada” medidas que infringem a prudência do Estado. Isso acontece porque, embora o princípio do direito se enuncie imediatamente pela razão, através do imperativo categórico, a sua aplicação exige o discernimento teórico das variáveis e o cálculo de conseqüências em relação às situações da prática política. Essa situação se enuncia de algum modo em uma passagem de *Teoria e Prática* na qual Kant explica que “na

---

<sup>42</sup> TP, AA 08: 311.

<sup>43</sup> ZeF, AA 08: 346.

apreciação de se foi com prudência que se tomou, ou não, determinada medida, o legislador pode decerto enganar-se”, mas este engano não pode ocorrer “quando ele se interroga sobre se a lei se harmoniza, ou não, também com o princípio do direito”, porque nesse caso, isto “claro está, a priori” e ele não precisa “esperar por experiências que tenham primeiro de aconselhar acerca da conveniência dos seus meios”<sup>44</sup>. Mas, por outro lado, como ele mesmo admite, no que diz respeito ao uso da prudência, pode acontecer que, por falta de prática, o político (chamado por Kant de “moralista despótico”) se equivoque em relação aos meios para se alcançar o fim. Como Kant argumenta, no entanto, este erro de julgamento pode ser corrigido com a prática e esta prática pode ser aprimorada. Parece ser nesse sentido que Kant acredita, em *À Paz Perpétua*, que a “experiência” deve ser responsável por trazer o político “pouco a pouco a um melhor caminho”<sup>45</sup>. Parece estar subentendido também, contudo, no mesmo raciocínio, uma vez que Kant considera o erro de julgamento uma “infração contra a natureza”, que este “aprimoramento” pressupõe na “experiência” uma ajuda ou “garantia” da “natureza”. Certamente isso não fica suficientemente claro nesse ponto, uma vez que a discussão apresentada no *Apêndice I* parece estar essencialmente preocupada com o problema “político”. Por outro lado, no entanto, essa passagem nos remete à discussão apresentada antes no *Suplemento Primeiro*, no qual Kant empreende a transição da filosofia política para a filosofia da história. Neste suplemento, a

---

<sup>44</sup> TP, AA 08: 299.

<sup>45</sup> ZeF, AA 08: 373.

“natureza” é compreendida em analogia com a “providência”<sup>46</sup> “como se” atuasse teleologicamente, na experiência histórica, em vista da realização dos fins da razão prática.

Mesmo admitindo que o juízo prudencial não é isento de erros, Kant insiste em defender que muito diferente da situação do “político moral”, que pode se equivocar em seu juízo, é a do “moralista político”, que nega a teoria baseado na prática e, por conseguinte, perpetua a “violação do direito” e torna impossível o “melhoramento”. Todo o “mal” causado pelo “moralista político” resulta, como Kant esclarece, do fato de que ele “começa” de onde o político moral “termina”. Isto é, ele começa pelo “princípio material” ou pelo “fim arbitrário” da vontade. Considerada desta perspectiva, a prudência política se mostra como uma “prática contingente”, uma vez que seu princípio só é necessário sob as “condições empíricas” do fim proposto. Ao mesmo tempo, sob este ponto de vista, a política é reduzida a um problema meramente “técnico” no qual se exige “muito conhecimento da natureza” com o propósito de “fazer uso de seu mecanismo para o fim pensado”. O problema denunciado por Kant, mais pontualmente, é que, sem se orientar por um fim necessário, todo esse “conhecimento da natureza” conduz a um resultado “incerto”. Mais uma vez Kant se remete aos “artigos definitivos” para evidenciar que, sem o discernimento do critério moral, mostra-se incerto, por exemplo, qual modo de governo adotar no âmbito do direito do Estado e ainda mais incerto como estabelecer uma fundação segura para o direito das gentes, uma vez que, como a prática tem mostrado, um direito das gentes

---

<sup>46</sup> ZeF, AA 08: 360-361.

fundado em “estatutos” de acordo com “planos ministeriais”, que são nada mais do que expressão de uma vontade privada e arbitrária, já contêm “no ato mesmo de sua conclusão [...] a reserva secreta de sua transgressão”<sup>47</sup>.

Ao contrário do moralista político, o político moral “começa” pelo “princípio formal” que expressa uma necessidade incondicionada da razão, enunciando-se na forma de um “imperativo categórico”. Kant cita, no *Apêndice I*, o princípio formal do direito, que é estabelecido “pela liberdade na relação externa”<sup>48</sup> e, depois, no *Apêndice II*, o princípio formal do “direito público”, a saber, o “princípio de publicidade”, que exige, em sua formulação negativa, que se abstenha de máximas não publicáveis<sup>49</sup> e, em sua formulação positiva, que se busque em todas as máximas a concordância com o direito e a política unidas<sup>50</sup>. Mas, ao enunciar o princípio formal do direito como fundamento da prática política, à primeira vista, a impressão que temos é a de que, em *À Paz Perpétua*, Kant está de algum modo promovendo a renúncia da prudência política. Ele faz várias afirmações que parecem apoiar esta hipótese. Em primeiro lugar, ele afirma que o “político moral” não lida com um “problema técnico”, solucionável através do cálculo de conseqüências, mas com um “problema moral”. Ele também advoga a favor de uma “política cognoscível a priori” e insiste que o político moral não deve depender da “vantagem intencionada, seja física ou moral”<sup>51</sup>.

---

<sup>47</sup> ZeF, AA 08: 377.

<sup>48</sup> ZeF, AA 08: 377. Ver também MS, AA 06: 230-231.

<sup>49</sup> ZeF, AA 08: 381.

<sup>50</sup> ZeF, AA 08: 386.

<sup>51</sup> ZeF, AA 08: 378.

Além disso, ele ainda afirma que as “máximas políticas” não devem provir do “bem estar e da felicidade de cada Estado”<sup>52</sup>, ou seja, do “princípio supremo (embora empírico) da sabedoria política”, mas do “conceito puro do dever de direito”, independente de quais forem as “conseqüências físicas”. Por fim, vale mencionar ainda a sua afirmação de que o “princípio da política” de acordo com o qual um povo deve se unir em um Estado, “segundo os conceitos jurídicos únicos da liberdade e da igualdade”<sup>53</sup>, “não se baseia na prudência, mas exclusivamente no dever”. Estas afirmações soam aparentemente contraditórias, uma vez que parecem negar justamente aquilo que a argumentação de Kant se mostrou disposta a defender, a saber, o papel da prudência como aspecto da sabedoria política. Ao lermos essas

---

<sup>52</sup> Em *Teoria e Prática*, o motivo pelo qual Kant critica a prudência e o princípio da felicidade como fundamentos do Estado se baseia no fato de que é, apoiado nos juízos sobre a felicidade, que uma comunidade pode pretensamente se arrogar um direito de “resistir” ao soberano, algo que ameaçaria o próprio direito<sup>52</sup>: “o povo não se quer deixar privar da pretensão humana universal à própria felicidade e torna-se rebelde” (TP, AA 08: 302). O poder do soberano deve ser considerado como “irresistível”, pois é sua autoridade coercitiva, legitimada pelo contrato originário e pela lei pública, que garante a possibilidade de termos direitos (públicos) Assim, “aqui não se trata da felicidade que o súbdito pode esperar de uma instituição ou de um governo da comunidade, mas sobretudo apenas do direito que, por este meio, se deve garantir a cada qual” (TP, AA 08: 298). Uma vez que da felicidade não pode emanar “nenhum princípio universalmente válido”, a máxima da felicidade, “uma vez universalizada, aniquilaria toda a constituição civil e o estado em que unicamente os homens podem estar na posse dos direitos em geral” (TP, AA 08: 302). Disso Kant conclui que “toda a oposição ao poder legislativo supremo, toda a sedição para transformar em violência o descontentamento dos súbditos [...] é num corpo comum o crime mais grave e mais punível, porque arruína o seu próprio fundamento” (TP, AA 08: 299).

<sup>53</sup> ZeF, AA 08: 378.

passagens contextualmente, contudo, logo se reconhece que o propósito de Kant com elas é apenas o de distinguir o contexto de “justificação” daquele de “aplicação”, empreendendo uma defesa dos princípios racionais do direito. No que diz respeito à justificação, ou seja, do ponto de vista da teoria, a prudência não pode assumir nenhuma função essencial, pois ela não é relevante para a fundamentação da moralidade, seja para a doutrina da virtude ou do direito. Contudo, quando levamos em conta o problema da “aplicação”, logo a reconhecemos como um elemento indispensável. A prudência deve ser admitida, portanto, como parte da “sabedoria política”. E aqui se distinguem o “moralista político” e o “político moral”, pois enquanto o primeiro concebe a “prudência” como a “própria sabedoria”, o segundo a concebe como apenas “parte” dela. Isso se evidencia na “solução” que Kant propõe para o problema da “sabedoria política”. Se, por um lado, a “sabedoria política” reconhece que os fins do direito e da política, segundo os quais a prática deve se orientar, são evidentes, porque são estabelecidos *a priori*, ela também reconhece que a prudência é essencial para que a teoria possa se realizar na prática. A prudência é necessária para “extrair” de acordo com as “circunstâncias favoráveis”<sup>54</sup> o “fim” proposto

---

<sup>54</sup> Do mesmo modo, em *Teoria e Prática*, Kant também admite o papel positivo da prudência na prática política do Estado: “Ora, contra isto nada se pode alegar a não ser o seguinte: os homens podem, sem dúvida, ter na cabeça a ideia dos direitos que lhes são devidos, porém, em virtude da dureza do seu coração, seriam incapazes e indignos de ser tratados em conformidade com eles e, por conseguinte, só um poder supremo que proceda segundo regras de prudência os pode e deve manter na ordem” (TP, AA 08: 299).

pela razão , promovendo um acordo entre os fins do direito e o mecanismo da natureza. Nas palavras de Kant,

[...] a solução do segundo problema, a saber, o da *sabedoria política*, impõe-se, por assim dizer, por si mesma; ela é evidente para todo mundo [...]; leva, com isso, diretamente ao fim, lembrando, contudo, da prudência de não extrair esse fim de maneira precipitada com violência, mas de se aproximar dele, incessantemente, de acordo com a condição das circunstâncias favoráveis.<sup>55</sup>

Essa posição é apresentada de maneira explícita quando Kant afirma a necessidade de que o princípio do Estado de direito, baseado na “união da vontade de todos”, possa se realizar “de acordo com o mecanismo da natureza”, condição possível “apenas” na medida em que “se procede de maneira conseqüente na execução”<sup>56</sup>.

[...] é precisamente a vontade universal dada *a priori* (em um povo ou na relação de diversos povos uns com os outros) a única que determina o que é de direito entre os seres humanos; no entanto, essa união da vontade de todos, apenas se se procede de maneira conseqüente na execução, pode ser também, ao mesmo tempo, de acordo com o mecanismo da natureza, a causa para produzir o efeito pretendido e levar a cabo o conceito de direito<sup>57</sup>.

---

<sup>55</sup> ZeF, AA 08: 377-378.

<sup>56</sup> ZeF, AA 08: 378.

<sup>57</sup> ZeF, AA 08: 378.

O conceito de “sabedoria política” pressupõe, portanto, como a argumentação tentou mostrar, certos aspectos teóricos e práticos, princípios formais e materiais. A razão prática pura lida com os aspectos teóricos-rationais, enquanto a razão prudencial lida com os aspectos práticos-materiais, sendo ambos aspectos essenciais para que haja uma experiência política genuína. Com isso estabelecido, Kant conclui a sua argumentação indicando mais precisamente, segundo a crítica que já havia sido apresentada em *Teoria e Prática*, o erro do moralista político e o prejuízo que sua posição causa para o conceito de direito. Já estava claro que o erro do “moralista político”, se encontrava no fato dele inverter o caminho, negligenciando a teoria, o “princípio formal”, ao começar da prática, do “princípio material”. Ao proceder assim, como Kant observa, o “moralista político” acredita ser capaz de extrair do “mecanismo da natureza” os princípios do direito e da política. O problema é, contudo, que por mais que ele tente “sutilizar” sobre o “mecanismo da natureza”, buscando confirmar suas suposições por meio da experiência, ao fim, ele frustra sua própria intenção. Ao precipitar os “seres humanos”, mediante o mecanismo natural, na “classe de máquinas vivas restantes”<sup>58</sup>, seu procedimento exclui justamente a “liberdade” racional sobre a qual deve se fundamentar o princípio do direito que ele mesmo tenta justificar. Sem o conceito de liberdade não há o conceito de direito e, conseqüente, não há nenhuma prática política genuína. Talvez esta seja uma forma de entender o motivo pelo qual Kant havia afirmado em *Teoria e Prática* que, ao manter seus “olhos de

---

<sup>58</sup> ZeF, AA 08: 378.

toupeira fixados na experiência”, o “moralista político” faz da política apenas uma “pseudosabedoria”<sup>59</sup>.

Ora, por mais que os moralistas políticos possam, contudo, sutilar [vernünfteln] sobre o mecanismo da natureza de uma multidão de seres humanos entrando em sociedade, mecanismo que debilitaria aqueles princípios e impediria a sua intenção, ou também tentem, contudo, demonstrar sua afirmação por meio de modelos de constituições mal organizadas de tempos antigos e modernos (por exemplo, de democracias sem sistema de representação), eles não merecem ser ouvidos; especialmente porque uma teoria perniciosa desse tipo produz ela mesma justamente o mal que prevê, de acordo com o qual o ser humano é lançado em uma classe com as máquinas vivas restantes, às quais bastaria estar conscientes de que não são seres livres para se tornarem, em seu próprio juízo, os seres mais miseráveis do mundo<sup>60</sup>.

#### **4. Prudência e sabedoria política: aproximações conceituais**

A filosofia prática de Kant é, freqüentemente, criticada por seu excessivo formalismo e por rejeitar um papel positivo da prudência no âmbito da moralidade. Ao contrário disso, o que observamos, ao analisar um pouco melhor a questão, é que a prudência se estabelece em vários tipos de conexão com a moralidade<sup>61</sup>. Talvez o tipo de conexão mais especial seja

---

<sup>59</sup> TP, AA 08: 277.

<sup>60</sup> ZeF, AA 08: 378.

<sup>61</sup> Para a sugestão de algumas possibilidades de conexão, ver Klein (2017, p. 159).

justamente aquele que encontramos no conceito de “sabedoria política”, no qual a prudência não desempenha apenas um papel indireto e auxiliar para a realização da moralidade<sup>62</sup>, mas é uma condição indispensável, uma vez que na filosofia política, na medida em que ela leva em conta tanto aspectos racionais quanto empíricos, é imprescindível a correta escolha dos meios para a realização dos fins. Meu objetivo nessa última seção não é o de me aprofundar na discussão a respeito do lugar do conceito de prudência, como sabedoria política, no interior do sistema kantiano, mas apenas de tentar indicar algumas aproximações do conceito ora investigado com as noções de prudência mais convencionais de seu pensamento.

Em primeiro lugar, é importante notar que, no pensamento de Kant, o conceito de “sabedoria” geralmente não está associado à prudência, mas à moralidade. Nas *Lições de Metafísica*, por exemplo, Kant observa que o ser humano dispõe de “três meios de conhecimento: *habilidade, prudência e sabedoria*”. A “*habilidade* é o conhecimento dos meios para um fim qualquer. A *prudência* é um conhecimento do uso dos meios em vista dos fins que nunca estão completamente em nosso poder.” A essas definições, Kant acrescenta que a “*habilidade* é aplicada a coisas, enquanto a *prudência* a pessoas”. A “*sabedoria*”, por sua vez, é considerada apenas como “uma idéia que não pode ser alcançada”, mas que toma sua parte no ser humano através da

---

<sup>62</sup> Tal como, por exemplo, na *Doutrina do Direito*, onde Kant admite que a moral “apenas se serve dessas considerações [de prudência] (enquanto conselhos) como um contrapeso contra as tentações opostas, de modo a compensar com antecedência o erro de uma *ponderação* parcial no juízo prático” (MS, AA 06: 216).

“moralidade”. Nesse sentido, Kant admite que “a moralidade está [...] incluída na sabedoria. Ela é também a verdadeira sabedoria”<sup>63</sup>. A mesma ideia é desenvolvida muitos anos depois na *Metafísica dos Costumes*, onde Kant admite que o “autoconhecimento moral [...] é o início de toda sabedoria humana”. Esta “sabedoria [...] consiste na concordância da vontade de um ser com o fim terminal”, algo que “demanda do homem, em primeiro lugar, a remoção dos obstáculos internos (de uma vontade má aninhada nele) e, em seguida, o desenvolvimento da disposição originária inalienável de uma boa vontade”<sup>64</sup>. Portanto, a “virtude” deve ser concebida como “a genuína *sabedoria*, a saber, a sabedoria prática; pois ela torna seu o *fim terminal* da existência do ser humano sobre a Terra”<sup>65</sup>.

A mesma divisão do “conhecimento” apresentada nas *Lições de Metafísica* é exposta também nas *Lições sobre a Doutrina Filosófica da Religião*, em outros termos, enquanto divisão da “perfeição prática”. Então a “perfeição prática” é apresentada como sendo de três tipos, 1) a “habilidade”, “a “perfeição no conhecimento para escolha dos meios de acordo com os fins arbitrários que são ainda problemáticos”, 2) a prudência, “o conhecimento dos meios para fins dados na medida em que os meios não se encontram totalmente em meu poder “ Compreendida nesse sentido – salienta Kant - a “prudência não é nada mais do que uma habilidade para servir-se de seres que agem livremente em vista de fins dados”. E, por fim, Kant apresenta a

---

<sup>63</sup> V-Met-L1/Pöhlitz, AA 28: 333.

<sup>64</sup> MS, AA 06: 441.

<sup>65</sup> MS, AA 06: 405.

“sabedoria”, que é concebida como a “perfeição do conhecimento na derivação de todo fim a partir de um sistema de fins”<sup>66</sup>.

O estabelecimento da “moralidade” como “sabedoria”, em detrimento das outras duas divisões, encontra certamente sua justificativa, no pensamento de Kant, na famosa distinção entre “imperativos hipotéticos” e “imperativo categórico” apresentada na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Os imperativos hipotéticos são “qualitativamente” distintos do imperativo categórico porque, enquanto o último busca um modo de determinação necessário e imediato da vontade através da razão prática<sup>67</sup>, a estrutura com a qual os imperativos hipotéticos

---

<sup>66</sup> V-Phil-Th/Pölitz, AA 28: 1156-1057. A explicação apresentada nas *Lições sobre a Doutrina Filosófica da Religião* é teológica, ou seja, Kant está discutindo a divisão da perfeição prática em relação ao conceito de Deus. Nas obras de Kant, o conceito de sabedoria também é assumido, muitas vezes, em sentido teológico para designar o conceito de providência. Na maioria desses casos, sabedoria e providência também são identificadas com a finalidade moral. Podemos citar, por exemplo, a discussão da *Crítica da Faculdade de Julgar* acerca da necessidade de transição da teleologia física para a moral. Como Kant salienta, em relação a isso, pensar o mundo, através de nossas constatações empíricas, como criação de uma inteligência artística, ainda não nos permite apreender o conceito de uma verdadeira sabedoria divina. Ora, o conceito de um entendimento artístico é deficiente em relação ao conceito de Deus, uma vez que nos alude tão somente a um tipo de inteligência destituída de consciência do motivo pelo qual cria (KU, AA 05: 441). Portanto, não seria adequado atribuir a essa inteligência uma sabedoria, pois para tal é necessária uma intenção que, para além da mera existência das coisas inanimadas, seja capaz de justificar a razão última da criação, o “fim término”, de um mundo tecnicamente perfeito e belo. Sem as qualidades morais e a referência ao “fim término”, o entendimento artístico é deficiente e indiferente, já que não é capaz de justificar aquilo que representa o valor interno do mundo, a saber, a existência de seres livres no mundo e seu valor moral (KU, AA 05: 443).

<sup>67</sup> Na *Fundamentação*, em aparente contraposição à prudência, Kant vai estabelecer o conceito do imperativo categórico, uma regra da práxis

determinam a práxis moral é teleológica e consequencialista e, portanto, dependente da razão teórica e de seu conhecimento da natureza. Ou seja, o modo como os imperativos hipotéticos necessitam a vontade - sua necessidade prática - depende de um fim pré-estabelecido e da correta disposição dos meios em vista desse fim<sup>68</sup> 1. Dentro dos imperativos hipotéticos, enquanto a “regra de habilidade” dispõe os meios para a realização de um “fim qualquer”, sendo concebida por Kant como “problemática”, por outro lado, a “regra de prudência” é compreendida como “assertórica” pelo fato de não estar condicionada por uma “intenção incerta”, meramente possível”, mas sim por “uma intenção que se pode pressupor com segurança e a priori”<sup>69</sup>, como pertencente à essência do ser humano, a saber, a felicidade. Portanto, por definição, a prudência é, compreendida no sentido

---

estruturada não mediadamente, segundo o cálculo de meios e fins, mas segundo a forma racional da máxima (GMS, AA 04: 420-421). Por este caminho, a racionalidade prática determina formalmente e imediatamente a vontade sem o auxílio do discernimento teórico das razões naturais ou das inclinações, resguardando o caráter absoluto da obrigação e garantindo a universalidade do agir (GMS, AA 04: 421). A estrutura formal do imperativo categórico admite, contudo, um único fim, que é “o ser humano – e de modo geral todo ser racional” (GMS, AA 04: 428). Kant parece convencido de que este fim pode ser assimilado à estrutura formal do imperativo categórico, porque, diferente dos fins subjetivos dos imperativos hipotéticos, tal fim é objetivo (GMS, AA 04: 429), na medida em que se funda no único objeto que a razão prática pode discernir como dotado de “valor absoluto”. É admissível que, ao distinguir bilateralmente a estrutura da práxis moral, colocando o imperativo categórico “formal” em oposição aos imperativos hipotéticos “consequencialistas”, os escritos kantianos ocupados com a “fundamentação” da ética parecem dar uma conotação negativa tanto para a habilidade quanto para a prudência ao excluí-las do âmbito da moralidade.

<sup>68</sup> GMS, AA 04: 414.

<sup>69</sup> GMS, AA 04: 415.

mais estrito, como “a habilidade na escolha dos meios para o seu maior bem estar próprio”<sup>70</sup>. Contudo, mesmo afirmando que, do ponto de vista racional, a prudência possui um fim mais nobre do que os fins da habilidade, Kant admite que este fim, a saber, a felicidade, é subjetivo, teoricamente indeterminado<sup>71</sup> e constituído por elementos empíricos. Trata-se, mais especificamente, de um ideal da “faculdade de imaginar” que repousa “tão-somente sobre razões empíricas”<sup>72</sup>. Daí se segue o veredicto de que os imperativos de prudência, chamados também imperativos “pragmáticos”, “de modo algum podem comandar, isto é, exibir objetivamente as ações como praticamente necessárias; que eles devem antes ser tidos como conselhos (consilia) do que por mandamentos (praecepta) da razão”<sup>73</sup>.

Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, ao lado da conhecida definição de prudência como “habilidade” na escolha dos “meios” para a própria “felicidade”<sup>74</sup>, Kant também atribui um “sentido social” para prudência ao apresentar sua distinção entre “prudência mundana” e “prudência privada”, entendidas respectivamente como a “habilidade” para “influenciar os outros a fim de usá-los para suas intenções” e o “discernimento para reunir todas essas intenções em vista de seu próprio e duradouro proveito”<sup>75</sup>. Podemos pensar que o “influenciar” e o “reunir” as “intenções dos outros” para “proveito próprio” são características

---

<sup>70</sup> GMS, AA 04: 416.

<sup>71</sup> GMS, AA 04: 417-418.

<sup>72</sup> GMS, AA 04: 418.

<sup>73</sup> GMS, AA 04: 418.

<sup>74</sup> GMS, AA 04: 416.

<sup>75</sup> GMS, AA 04: 416.

intrínsecas à própria sociabilidade que solidificam a relação entre os seres humanos. Pode-se supor, além disso, que o “proveito próprio” nem sempre diz respeito exclusivamente ao “bem estar pessoal” na sociedade, uma vez que para alcançar o meu bem estar muitas vezes eu preciso promover o bem estar de outros. Talvez por esta razão, Kant admita na *Fundamentação* que o termo “pragmático”, se determinado de maneira mais exata, diz respeito à “*providência* do bem estar geral” e que uma história concebida “pragmaticamente” é “prudente” no sentido de que “ensina o mundo como cuidar de seu proveito da melhor maneira”<sup>76</sup>.

Este “sentido social” sugerido na *Fundamentação* já está delimitado nas definições de prudência apresentadas, como vimos antes, nas *Lições de Metafísica*, quando Kant afirma que a “habilidade é aplicada a coisas, enquanto a prudência a pessoas”, e nas *Lições sobre a Doutrina Filosófica da Religião*, onde a prudência é definida como “uma habilidade para servir-se de seres que agem livremente em vista de fins dados”. Este “sentido social” é desenvolvido, sobretudo, nas *Lições de Pedagogia*, onde a “*prudência* consiste na arte de aplicar aos homens a nossa habilidade, ou seja, de nos servir dos demais para os nossos objetivos”<sup>77</sup>. Kant também a define, nas mesmas *Lições*, como a “faculdade de usar a habilidade de alguém de uma maneira socialmente efetiva”<sup>78</sup>. Estas definições fundamentam a ideia de que a educação <sup>79</sup> “pragmática” ou seja “a formação da *prudência*”

---

<sup>76</sup> GMS, AA 04: 417.

<sup>77</sup> Päd, AA 09: 486.

<sup>78</sup> Päd, AA 09: 455.

<sup>79</sup> A meta da educação consiste em desenvolver todas as disposições naturais da espécie humana de modo a guiá-la a sua destinação final (Päd, AA 09: 446).

é, portanto, aquela que prepara o indivíduo “para se tornar um cidadão, uma vez que lhe confere um valor público. Por este caminho, ele aprende tanto a tirar partido da sociedade civil para os seus fins como a conformar-se com a sociedade”<sup>80</sup>. O mesmo sentido é encontrado também nas *Lições de Antropologia*. Na *Antropologia Mrongovius*, por exemplo, a “prudência” é definida como “a capacidade ou conhecimento de se chegar aos seus propósitos e de fazer uso da habilidade ou servir-se de outros seres humanos para se atingir seus propósitos”<sup>81</sup>. Nas *Lições de Antropologia*, este “sentido social” também vai aparecer atrelado ao sentido de “pragmático”, compreendido como aquilo que se relaciona ao modo como se pode usar os seres humanos de acordo com nossas próprias intenções<sup>82</sup>. Esta é, por exemplo, a definição

---

Estas disposições são: “1. A disposição para a *animalidade* do homem como ser vivo; 2. A sua disposição para a *humanidade* enquanto ser vivo e *racional*; 3. A disposição para a *personalidade*, como ser racional e, simultaneamente, *susceptível* de imputação (RGV, AA 06: 26)”. A primeira é uma “disposição técnica” para “o manejo das coisas”. A ela diz respeito a educação “escolástica” ou “mecânica” que se relaciona à “habilidade”. A segunda é uma “disposição pragmática (de empregar habilmente para seus propósitos outros seres humanos)”. Trata-se, mais especificamente, da disposição “para civilizar-se por meio da cultura, principalmente por meio do cultivo das peculiaridades do trato social” (Anth, AA 07: 323). A ela convém a educação “pragmática que diz respeito à prudência” (Päd, AA 09: 455). A última das disposições é a “moral” (Anth, AA 07: 322), a saber, a disposição “de atuar em relação a si mesmo e aos demais segundo o princípio da liberdade” (Anth, AA 07: 322). A educação moral dá “um valor que diz respeito à espécie humana como um todo” (Päd, AA 09: 455).

<sup>80</sup> Päd, AA 09: 455.

<sup>81</sup> Blatt 2. Segundo as *Lições de Pedagogia* é “pragmática [...] a formação em consideração à prudência” (Päd, AA 09: 455).

<sup>82</sup> V-Anth/Pillau, AA 25: 733.

encontrada em *Menschenkunde oder philosophische Anthropologie*, onde Kant compreende a “antropologia pragmática” como “o conhecimento prático do ser humano que nos torna prudentes. Trata-se do tipo de conhecimento no qual o ser humano tem influência sobre o outro e pode conduzi-lo de acordo com seu propósito”<sup>83</sup>. Temos aqui basicamente o mesmo sentido apresentado na *Antropologia do ponto de vista pragmático*, na qual Kant admite que é “pragmático” a habilidade humana “de usar outros seres humanos para o seus propósitos”<sup>84</sup>.

Considerando estas definições, é importante perguntar: em que sentido estas definições se aproximam ou não do conceito de prudência como “sabedoria política”? No conceito de prudência, como sabedoria política, a primeira característica marcante que é assumida a partir da definição convencional de prudência apresentada na *Fundamentação* é a estrutura da práxis baseada na relação entre meios e fins. Como na definição da *Fundamentação*, a prudência política pressupõe um conhecimento teórico do mecanismo da natureza de modo que seja possível a escolha dos meios adequados para a execução dos fins. É nesse sentido que podemos compreender a política como “arte da prudência” ou arte de usar o “mecanismo da natureza” para o “governo dos seres humanos”<sup>85</sup>, de modo que este “mecanismo da natureza” possa concordar com o “princípio do direito” que é baseado na “vontade universal dada *a priori*”<sup>86</sup>. A prudência se mantém aqui como um aspecto diretamente vinculado à razão

---

<sup>83</sup> V-Anth/Mensch, AA 25: 855.

<sup>84</sup> Anth, AA 07: 322.

<sup>85</sup> ZeF, AA 08: 372.

<sup>86</sup> ZeF, AA 08: 378.

teórica, embora submetido necessariamente à razão prática. Kant também parece aceitar, de acordo com a definição convencional, que as máximas de prudência na filosofia política não são “mandamentos” ou leis, mas “conselhos” que podem ou não ser empregados em vista do fim. Por outro lado, considerando a definição convencional de prudência como “habilidade” na escolha dos “meios” para a “felicidade”, a prudência, como sabedoria política, parece não poder adotar o mesmo “fim”, uma vez que Kant insiste em defender, como vimos antes em *À Paz perpétua*, uma “política cognoscível a priori” e que as “máximas políticas” não devem provir do “bem estar e da felicidade de cada Estado”<sup>87</sup>. O motivo pelo qual a felicidade não pode ser o fundamento da política está no fato, como vimos em *Teoria e Prática*, de que, tendo o debate do direito de resistência em mente<sup>88</sup>, Kant acredita que, uma vez que da felicidade não pode emanar “nenhum princípio universalmente válido”, a máxima da felicidade, “uma vez universalizada, aniquilaria toda a constituição civil e o estado em que unicamente os homens podem estar na posse dos direitos em geral”<sup>89</sup>. Contudo, se é verdade que na filosofia política a felicidade não pode se estabelecer como o “fim” do Estado, por outro lado, Kant parece aceitar que em algumas situações o “bem estar” e a “felicidade” podem ser assumidos como máxima de prudência do Estado. Nesse caso, contudo, como ele observa em *Teoria e Prática*, se “o poder supremo estabelece leis que visam diretamente a felicidade

---

<sup>87</sup> ZeF, AA 08: 378.

<sup>88</sup> Ver também MS, AA 06: 320-322.

<sup>89</sup> TP, AA 08: 298.

(o bem-estar dos cidadãos, a população, etc.), isso não acontece com o fito de estabelecer uma constituição civil, mas como meio de garantir o estado jurídico sobretudo contra os inimigos externos do povo”<sup>90</sup>. Ou seja, apenas de maneira indireta a felicidade pode ser assumida como propósito na política, a saber, não como “fim” de uma constituição, mas como “meio” para a instituição de uma constituição segundo o direito. Nesse sentido, o soberano deve decidir prudentemente quais políticas são necessárias “para a prosperidade do corpo comum, [...] para garantir a sua força e solidez, tanto internamente como contra os inimigos exteriores”<sup>91</sup>. Como exemplo, Kant cita, em *Teoria e Prática*, a política de “certas proibições de importação” cujo objetivo seria o de “fomentar a produção dos meios de vida no interesse dos súbditos, e não para vantagem dos estrangeiros”<sup>92</sup>. Kant considera tal ação necessária, pois, “sem o bem-estar do povo”, o Estado “não disporia de forças suficientes para se opor aos inimigos externos ou se manter a si mesmo como comunidade”. O objetivo disso, portanto, como Kant observa, não é o de “tornar o povo feliz, por assim dizer, contra a sua vontade” mas antes apenas “fazer que ele exista como comunidade”<sup>93</sup>.

A prudência, como sabedoria política, também assume muito do sentido social do conceito de prudência tal como sugerido na *Fundamentação* e exposto nas *Lições*. Como vimos, nesse sentido, a prudência é a habilidade segundo a qual o ser

---

<sup>90</sup> TP, AA 08: 298.

<sup>91</sup> TP, AA 08: 298-299.

<sup>92</sup> TP, AA 08: 300.

<sup>93</sup> TP, AA 08: 298-299.

humano estabelece seu valor e seu lugar na sociedade a partir do trato com os outros. Esse sentido pode ser certamente aplicado à política, uma vez que a política consiste justamente em uma relação intersubjetiva na qual os seres humanos se influenciam mutuamente. Como tem sido destacado nas discussões sobre o caráter do juízo político em Kant<sup>94</sup>, existe uma exigência de que a

---

<sup>94</sup> Há muito tem sido discutida a natureza do juízo político em Kant. Desde a interpretação de Hannah Arendt da filosofia política de Kant, tem-se tornado comum a opinião de que o juízo político é um tipo de “juízo reflexionante”, compreendido como uma capacidade de discriminar e decidir sem recorrer a nenhuma regra ou lei específica. Para Arendt, a política diz respeito à relação entre seres humanos e à pluralidade de seu agir na esfera pública. Consequentemente, a principal preocupação da prática política não é propriamente a legislação e o governo. Por isso, para ela, nem a *Crítica da razão teórica* e nem a prática podem ser diretamente relevantes para o tratamento da política, uma vez que o juízo do qual elas tratam se constituem como um processo de subsunção do particular sob uma regra universalmente determinada. Arendt acredita que apenas com a publicação da *Crítica da Faculdade de Julgar* e com a apresentação da análise da faculdade de julgar estética, a estrutura do juízo tornou-se essencialmente política em Kant, pois a atividade do juízo passou a estar relacionada com a pluralidade de indivíduos cujos juízos particulares adquirem um significado universal sem que isso aconteça a partir da subsunção do particular sob um princípio dado. Ela vai basear sua reivindicação da natureza política do juízo reflexivo, sobretudo, em sua reinterpretação do conceito de *sensus communis* apresentado na análise da faculdade de julgar estética. Para Arendt, o *sensus communis*, que fundamenta o juízo de gosto, reivindica à necessidade de um mundo público compartilhado no qual somos capazes de transcender a nossa própria individualidade e nos colocar na perspectiva dos outros. Portanto, o juízo de gosto, que deve ser modelo para o juízo político, é uma capacidade de comunicabilidade universal, de pensar a partir do ponto de vista de outros de modo que essa subjetividade “alargada” possa se estender para toda a humanidade. Contudo, diante da posição de Arendt, Nelson (2004, p. 307) acredita que o juízo político em Kant não é uma forma de juízo determinante nem uma forma de juízo reflexionante, porque, enquanto juízo prudencial, a política é uma arte envolvendo variedade empírica e indeterminação conceitual. É uma arte na qual o universal,

política seja considerada como uma dimensão “aberta” e “intersubjetiva”, caracterizada, sobretudo, pela possibilidade do “debate” e da “negociação”. O conceito de prudência, em sua dimensão social, ajuda a caracterizar a prudência política nestes termos, visto que abre espaço para se pensar a política como esse tipo de “negociação” ou processo “intersubjetivo” no qual se tenta “direcionar as intenções” e o comportamento dos outros segundo as “nossas próprias intenções”. Mas, nesse processo, nós também acabamos influenciados pelas intenções dos outros, uma vez que a “arte” da prudência, que consiste em “escrutar os demais”<sup>95</sup>, é uma habilidade que acontece e se desenvolve na experiência <sup>96</sup>. Da perspectiva da filosofia política, presume-se, contudo, que a

---

compreendido como princípio regulativo, deve determinar os aspectos empíricos particulares. E, nesse sentido, o juízo político deve ser compreendido, segundo Nelson, como um tipo de “senso de adequação” que significa “uma habilidade para considerar o caráter contextual de uma situação moral particular”.

<sup>95</sup> Päd, AA 09: 486.

<sup>96</sup> É importante aqui a percepção de que “[a] política é, de acordo com Kant, uma arte em vez de uma ciência ou doutrina” (NELSON, 2004, p. 307). A “arte” pode ser definida, como Loudon (2000, p.16) nos sugere, como uma “prática” que “depende” de “regras” para a qual “não há regra” sobre como aplicá-las. Essa “indeterminação” na aplicação das regras para determinado propósito é o que torna a política, segundo Kant, uma “arte difícil”, porque é necessário um “adequado” uso da razão teórica, a saber, o uso pragmático/prudencial da razão, para que as regras possam ser aplicadas em vista de um fim. Para Nelson, essa caracterização da política como arte faz com que a política tenha “uma independência relativa” da moralidade, porque, embora ela seja limitada e orientada pela moralidade, sua materialidade e conteúdo empírico faz com que ela não seja constituída e definida por ela. Nesse sentido, como Nelson observa, “a política está, portanto, apenas indiretamente determinada pelas categorias do direito”. Para uma defesa da autonomia do político diante do moral, ver Schmitz, 1990.

habilidade de submeter as “intenções” dos outros às nossas, deve pressupor que nossas intenções não devam ser movidas essencialmente pelo auto-interesse ou pela felicidade própria, mas pelos princípios do direito, uma vez que, como vimos, o objetivo do “político moral” é justamente o de empregar a “prudência” a favor dos fins da moralidade e não de sua própria felicidade. Como argumenta Nelson<sup>97</sup>, nesse caso, não se trataria mais de um raciocínio hipotético sobre os meios para se alcançar o propósito da felicidade. Agora a prudência aparece como um “sentido e arte de juízo apropriado”, que se aproxima da *phronesis* aristotélica, na medida em que adquire “uma importante função na deliberação, na educação e na política”. Nesse sentido, a prudência seria “a negociação das exigências da moralidade com as realidades culturais, políticas e sociais de uma forma particular de vida”. Por outro lado, no entanto, parece que, do ponto de vista da filosofia da história, não haveria problemas em pensar, de acordo com os pressupostos do pensamento de Kant, a prudência como aplicada à realização de intenções ligadas ao auto-interesse, visto que, sob a perspectiva de uma “natureza” concebida como “providência”, mesmo a realização do auto-interesse conduz de algum modo à realização dos fins da moralidade<sup>98</sup>. Esta posição evidencia-se, em

---

<sup>97</sup> NELSON, 2004, p. 220.

<sup>98</sup> Para a filosofia da história de Kant é importante a introdução dos juízos reflexionantes. Os juízos reflexionantes, em vez de assumirem a função de subsumir, tal como os juízos determinantes, o particular sob uma regra ou princípio já “estabelecido”, possuem o papel de “encontrar” a regra sob a qual um particular dado deve ser subsumido. A “reflexão”, sob este ponto de vista, é o ato de “comparar e interconectar dadas representações” (KU, AA 05: 211), mas de modo a colocar estas representações “não esquematicamente, mas tecnicamente, não de maneira meramente mecânica [...], mas artisticamente”

*À Paz Perpétua*, sobretudo, na famosa suposição do “povo de demônios”, apresentada no *Suplemento Primeiro*, na qual se pensa o “auto-interesse” como “móbil” para a instituição de uma comunidade organizada segundo leis jurídicas coercitivas. Em relação a isso, sob a perspectiva da filosofia da história, Kant pressupõe que o “mecanismo da natureza” atua, no plano interno de uma comunidade, equilibrando, através da racionalidade técnica e prudencial de seus indivíduos, o antagonismo de suas inclinações e interesses. É nesse sentido que Kant acredita que o problema do estabelecimento do Estado e de sua constituição, a despeito de suas dificuldades, deve ser “solúvel” mesmo para um “povo de demônios”<sup>99</sup>. Ou seja, se os membros desta hipotética comunidade forem dotados de “entendimento”, ou seja, daquilo que podemos chamar de razão prudencial, com efeito eles devem ser capazes de se organizarem de modo que suas inclinações egoístas se equilibrem e a “malignidade” de sua natureza seja “encoberta” ao menos na relação social-pública dos indivíduos.

## 5. Considerações finais

Como observamos, o conceito de prudência, como sabedoria política, assume muitas das características do conceito kantiano de prudência em seu significado convencional, a saber:

---

segundo um “principal universal” que é, contudo, “indeterminado” (KU, AA 05: 213-214). Este princípio é aquilo que Kant chama de princípio da “ordenação finalística da natureza” (KU, AA 05: 214). Em outras palavras, os juízos reflexionantes buscam o universal sob o qual as representações podem ser subsumidas, operando, “em benefício de nossa faculdade de julgar”, “como se” a natureza operasse segundo um plano ou fim determinado.

<sup>99</sup> ZeF, AA 08: 366.

1) ele se apresenta na estrutura consequencialista de meios e fins; 2) suas premissas não são “mandamentos”, mas “conselhos”; 3) observada certas condições, ele pode ter como referência à felicidade, tanto no que diz respeito à filosofia política (como no caso da aplicação de políticas que visam o bem estar do povo), quanto à filosofia da história (no âmbito das ideias regulativas e dos juízos reflexionantes); 4) ele também se adéqua ao “sentido social” do conceito de prudência, na medida em que admite a possibilidade do intercurso de intenções, algo que nos alude à dimensão intersubjetiva que é própria da política. Além dessas características, observamos também que o conceito de prudência política é concebido em analogia com a “faculdade de julgar” como sendo uma “instância mediadora” entre “teoria e prática”. Como tentamos mostrar, nesse sentido, a prudência foi concebida como “arte” de aplicar o “mecanismo da natureza” a favor dos fins do direito, algo que se materializou, em *À Paz Perpétua*, sobretudo, na aplicação das leis permissivas, tanto em relação ao âmbito dos *artigos preliminares* quanto em relação ao âmbito dos *artigos definitivos*, em vista das três dimensões do direito público. Ao mesmo tempo, a prudência foi concebida, nessa caracterização, como necessariamente submetida à moralidade ou ao direito. De acordo com os aspectos aqui levantados, parece não ser um equívoco sugerir que este “vínculo” se estabelece de um modo bastante “próprio”, uma vez que, diferente das outras possibilidades de vinculação entre prudência e moralidade, no âmbito da filosofia política, no que diz respeito à relação entre teoria e prática, embora a moralidade deva ser

considerada certamente como o fim, a prudência adquire, por sua vez, o status de uma *condição indispensável* [*conditio sine qua non*].

## Referências

- CASTILLO, Monique. Moral und Politik: Mißhelligkeit und Einhelligkeit. Em: Höffe, Otfried (org). *Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden*. Berlim: Akademie Verlag GmbH, p.195-220, 2004.
- CUNHA, Bruno. Estudo Introdutório. Em: *À Paz Perpétua: um projeto filosófico*. Petrópolis: Vozes, 2020.
- DOS SANTOS, Robinson. O Conceito de *Klugheit* em Kant. Em: *Philosophica*, 38, p. 91-106, 2011.
- KANT, Immanuel. *Gesammelte Schriften*. v. LXXIX. Editado por Akademie der Wissenschaften. Berlim: Reimer (DeGruyter), 1902-1983.
- KANT, Immanuel. Sobre a expressão corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática. Em: *À paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Guido de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial/Barcarolla, 2009.
- KANT, Immanuel. *A Religião nos Limites da Simples Razão*. Tradução de Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 1992.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Fernando Mattos. Petrópolis: Vozes, 2012.
- KANT, Immanuel. *Metafísica dos Costumes*. Traduzido por Grupo de Traduções Kantianas. Petrópolis: Vozes, 2013.
- KANT, Immanuel. *Lições sobre a Doutrina Filosófica da Religião*. Tradução de Bruno Cunha. Petrópolis: Vozes, 2019.
- KANT, Immanuel. *À Paz Perpétua: um projeto filosófico*. Tradução de Bruno Cunha. Petrópolis: Vozes, 2020.
- KANT, Immanuel. *Lições de Metafísica*. Tradução de Bruno Cunha. Petrópolis: Vozes, 2021.

- KLEIN, Joel Thiago. Prudência e moral na filosofia política de Kant. Em: *Estudos Kantianos*, 5 (1), p. 159-178, 2017.
- LOUDEN, Robert. *Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings*. New York/Oxford: Oxford University Press, 2000.
- MURPHY, Jeffrie. Kant on Theory and Practice. Em: *Nomos*, 37, p. 47-78, 1995.
- NELSON, Eric Sean. Kant and the Art of Political Prudence. Em: R. Horstmann V. Gerhardt (ed.), *Kant und die Berliner Aufklärung*. Berlin: Walter de Gruyter, p. 220-227, 2001.
- NELSON, Eric Sean. Moral and Political Prudence in Kant. Em: *International Philosophical Quarterly*, 44 (3), p. 305-319, 2004.
- SCHMITZ, Heinz-Gerd. Moral oder Klugheit? Überlegungen zur Gestalt der Autonomie des Politischen im Denken Kants. Em: *Kant Studien*, 81, p. 413-434, 1990.
- WOOD, Allen. Introduction (On the common saying: That may be correct in theory, but it is of no use in practice). In: *Practical philosophy* (The Cambridge edition of the works of Immanuel Kant). Editado por Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, p. 275-276, 1996.



## *A relação entre A religião nos limites da simples razão e À paz perpétua*

Leticia Spinelli\*

Kant contava com 71 anos de vida quando publicou suas reflexões acerca da paz. Esse tema, por si só envolvente e provocante, já havia sido explorado por nomes notáveis em que se destacam Abade Saint Pierre e Rousseau. Embora se trate de um texto tardio e de um tema aparentemente isolado, a questão da paz (sobretudo por Kant abordá-la como sendo um projeto), se apresenta em conexão com temas centrais e caros ao que denominamos de filosofia kantiana. As noções de direito, contrato, dever moral, natureza humana, mal e teleologia (para citar apenas algumas abordagens) são instrumentos conceituais corriqueiros na exposição do autor no escrito sobre a paz perpétua, de maneira a pôr em realce o nexu entre filosofia do direito, filosofia da história, política, religião e moral<sup>1</sup>.

---

\* Professora Assistente IV na Universidade Franciscana.

<sup>1</sup> “Na obra kantiana, o problema da paz perpétua reentra, em primeiro lugar, na filosofia do direito, já que a solução que Kant propõe para este problema é eminentemente jurídica. Além disso, visto que Kant atribui à paz perpétua o valor de fim último ao qual tende o curso histórico da humanidade, o problema ocupa um lugar central na sua filosofia da história. E, por fim, este

Na abordagem do escrito sobre a paz, Kant se serve da análise contratualista explorando a tríade estado de natureza, contrato e sociedade. O que observamos nesse escrito, contudo, é que embora o expediente político seja fundamental e necessário para pensar a paz perpétua, não se converte em um recurso suficiente. Essa análise se extrai, sobretudo, a partir do apêndice da obra no qual consta a distinção entre político moral [*moralische Politiker*] e moralista político [*politischen Moralisten*].

Na busca de relacionar os escritos *A religião nos limites da razão* (1793) e *À paz perpétua* (1795), o artigo que segue pretende confrontar as questões relativas à política e à ética na filosofia de Kant tomando como paradigma reflexivo as noções de Estado de natureza ético e de comunidade ética, buscando traçar que a instauração de uma comunidade ética é fundamental para pensar a realização da paz perpétua. O Estado de natureza ético - presente quer na relação entre os homens quer na relação entre os Estados - é um empecilho para o estabelecimento do sumo bem político, notadamente, a paz perpétua. Tal se justifica em vista de que a instauração da paz pode ser obtida quer pela prudência quer pelas artimanhas da natureza, mas uma paz perpétua exige uma performance moral e, portanto, um ambiente favorável para a sua manutenção. A proposta kantiana de uma paz perpétua pede e passa pela instauração de uma comunidade ética, em que se destaca que para além de pressupostos prudenciais ou arranjos do

---

representa um dos lugares em que aparece com maior clareza o nexo indissolúvel entre moral e política” (BOBBIO, 2017, p.224).

mecanismo da natureza, a paz envolve pressupostos éticos em que se supõe a interconexão entre ética e política.

## 1- A comunidade ética

Kant apresenta o conceito de comunidade ética [*ethisches gemeinsames Wesen*] na terceira parte da obra *A religião nos limites da simples razão*, definindo-a como “uma união sob leis de virtude”<sup>2</sup>. A temática da comunidade ética aparece imbricada com as noções de mal moral e Estado de natureza ético. Assim como na investigação do escrito sobre a paz, o escrito sobre a religião faz referência ao modelo contratualista, à ideia do mal e, ainda, à noção de progresso. O escrito sobre a religião, contudo, traz algumas peculiaridades, sobretudo, quanto a uma nova abordagem frente à definição de Estado de natureza em que se destacam duas facetas, a jurídica (tradicional) e a ética.

Considerando que o escrito sobre a religião se ocupa, de modo amplo, a refletir sobre os limites e possibilidades do humano frente à moral, destacando de modo mais específico, o estágio de moralidade e as condições de moralização do homem, pode-se afirmar que os conceitos de mal e Estado de natureza ético traduzem a situação moral do homem, enquanto que as condições de moralização são exploradas a partir do conceito de comunidade ética. Daí a estrita relação entre esses conceitos: são complementares uma vez que enquanto as noções de mal e estado de natureza ético são empregadas para traduzir a degradação

---

<sup>2</sup> RGV, AA 06: 94. “Man kann eine Verbindung der Menschen unter bloßen Tugendgesetzen (...) ein ethisches gemeinsames Wesen nennen”.

moral do homem, a comunidade ética se constitui em uma noção que protagoniza a reabilitação moral humana.

Dentro desse amplo espectro de reflexão, questões relativas ao direito e à sociedade civil aparecem com certa frequência e com um protagonismo que merece ser investigado com certo apuro. Servindo-se do molde clássico da superação do estado de natureza, Kant trata da transição do que denomina de estado de natureza ético (uma condição de corrupção coletiva na qual os princípios da moralidade são constantemente abalados) para a chamada comunidade ética. O que se põe em questão a partir dessa sua investigação é a transição da selvageria para a civilidade sob a alçada da moral. Ou seja, Kant aplica um modelo de reflexão próprio da filosofia política para o domínio da filosofia moral, de modo a concluir que, assim como a sociedade civil representa a superação do estado de natureza, a comunidade ética representa a superação do estado de natureza ético. Ele, inclusive, adota nessa investigação expressões características da reflexão política. A esse respeito, Adela Cortina chama atenção “que a comunidade ética constitui o que o próprio Kant denomina um <<Estado civil ético>>, expressão que não é usual no mundo da filosofia moral”<sup>3</sup>. O fato é que para compreender o conceito de comunidade ética e os conceitos chave a ele associados - notadamente estado de natureza ético e legislação divina - pede pela compreensão e domínio de questões referentes

---

<sup>3</sup> CORTINA, 2008, p.115.

à filosofia política de Kant que incluem a passagem do estado de natureza para a sociedade civil.

### 1.1. Estado de Natureza (jurídico) e sociedade jurídica

O estado de natureza, de acordo com o seu uso embrionário na teoria contratualista, diz respeito a uma condição de ausência de leis jurídicas (leis coercitivas). A expressão estado de natureza jurídico [*juridische Naturzustand*] é por Kant apresentada no livro sobre a religião como contraposto a noção de estado de natureza ético [*ethische Naturzustand*]. Ao usar estado de natureza jurídico, Kant pretende se referir ao estado de natureza tal como é concebido na tradição do contratualismo, tanto que, nesse contexto, faz alusão a Hobbes: “o estado de natureza jurídico é um estado de guerra de todos contra todos”<sup>4</sup>. Não há essa preocupação e apuro (em distinguir estado de natureza ético e estado de natureza jurídico) em outras obras do autor, nas quais geralmente usa o termo estado de natureza simplesmente, isto é, sem o qualificativo “jurídico” e “ético”. Na primeira *Crítica*, por exemplo, ele deixa claro que se refere ao estado de natureza dos contratualistas ao escrever que “tal como Hobbes afirma, o estado de natureza é um estado de violência e prepotência e devemos necessariamente abandoná-lo para nos submetemos à coação da lei”<sup>5</sup>. Na *Metafísica dos Costumes*, por sua vez, Kant define o estado de natureza negativamente: “o estado

---

<sup>4</sup> RGV, AA 06: 95. “...der juridische Naturzustand ein Zustand des Krieges Von jederman gegen jederman ist...”.

<sup>5</sup> KrV, AA 03: 780.

não jurídico, i. e., aquele em que não há justiça distributiva, se chama estado de natureza (*status naturalis*)<sup>6</sup>. Considerando a liberdade ilimitada no estado de natureza, cada um se julga autorizado a fazer o que quer, buscando seus desejos sem preocupação com o outro, pois não há qualquer poder externo coercitivo que limite suas ações. No texto sobre a paz perpétua, Kant mantém a orientação contratualista:

O sistema conceitual dentro do qual Kant constrói a sua teoria da paz perpétua é o dos jusnaturalistas, cujos conceitos fundamentais são o estado de natureza, que é um estado não jurídico ou de direito provisório (como o chama Kant), e, enquanto tal, é um estado de guerra permanente, ou potencial ou efetiva, do qual a humanidade deve sair; o contrato social e/ou de união, mediante o qual os indivíduos, de comum acordo, decidem sair do estado de natureza para constituir um estado jurídico, ou de direito peremptório e, somente enquanto tal, capaz de garantir a paz e em seguida da paz, eventualmente (mas não necessariamente), outros bens, como a liberdade, a propriedade, a igualdade<sup>7</sup>.

No estado de natureza (jurídico) não é deixada aos “homens nenhuma segurança a respeito do que é seu, exceto o seu próprio arbítrio”<sup>8</sup>. Não há garantia de direitos, de modo que

---

<sup>6</sup> MS, AA 06: 306. “Der nicht=rechtliche Zustand, d.i. derjenige, in welchem keine austheilende Gerechtigkeit ist, heißt der natürliche Zustand (*status naturalis*)”.

<sup>7</sup> BOBBIO, 2017, p.225.

<sup>8</sup> RGV, AA 06: 97, nota. “Menschen keine Sicherheit wegen des ihrigen zu lassen, als bloß seine eigene Willkür”.

os indivíduos se instituem como juízes a fim de garantir seus interesses. Cada um, no exercício de seu arbítrio, estabelece para si finalidades e direitos sem consultar ou considerar a coletividade. O choque de interesses é inevitável e, com ele, a força e a astúcia como elemento de “negativamente” conciliador

embora não se conceda igualmente que, entre os homens que não se encontram sob leis externas e públicas, dominem sempre reais hostilidades (...), é um estado em que cada qual quer ele próprio ser juiz sobre o que é o seu direito contra o dos outros, mas também não tem ou fornece para isso nenhuma segurança no que concerne aos outros, a não ser cada um a sua própria força; é um estado de guerra no qual todos precisam estar constantemente preparados contra todos<sup>9</sup>.

Kant define o estado de natureza, sumariamente, como um estado no qual não há uma fonte reguladora da aquisição e conservação dos direitos. Diferentemente de outros teóricos, ele não concede o protagonismo maior às relações hostis entre os homens, admitindo, inclusive, que as hostilidades não são permanentes nesse estado. Embora defina o estado de natureza a partir da ausência de leis, Kant não destitui esse Estado de uma

---

<sup>9</sup> RGV, AA 06: 97, nota. “Denn wenn man gleich nicht einräumt, daß zwischen Menschen, die nicht unter äußern und öffentlichen Gesetzen stehen, jederzeit wirkliche Feindseligkeiten herrschen (...) ein solcher Zustand, in welchem ein jeder selbst Richter über das sein will, was ihm gegen andere Recht sei, aber auch für dieses keine Sicherheit von andern hat oder ihnen giebt, als jedes seine eigene Gewalt; welches ein Kriegszustand ist, in dem jedermann wider jedermann beständig gerüstet sein muß”.

conotação social; tampouco o caracteriza como um estado de injustiça<sup>10</sup>. : “porque o estado de natureza não se opõe ao estado social, mas ao civil: porque nele pode, a bem da verdade, haver sociedade”<sup>11</sup>. O estado social é caracterizado, de modo embrionário, pela convivência, enquanto que o estado civil é caracterizado pela convivência mediada por leis coercitivas. Assim, o estado de natureza, embora não inclua a civilidade, inclui a condição social. Quanto à injustiça, Kant diz: “nos propósitos de estar e permanecer nesse estado de liberdade exterior anárquica [gesetzloser], os homens de modo nenhum são injustos uns com os outros casos combatam entre si; pois o que vale para um, vale também reciprocamente para os outros, como que por um acordo (*uti partes de iure suo disponunt, ita ius est*)”<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> “Na verdade, o estado de natureza não precisa, por ser natural, constituir-se em um Estado de *injustiça (iniustus)*, de tratar-se somente segundo a medida de força que cada um tem. Mas persistiria sendo um estado de ilegalidade (*status iustitia vacuus*), no qual, quando os direitos estão em conflito (*ius controversum*), não houvesse juiz competente para proferir uma sentença detentora de força jurídica ( MS, AA 06: 154. “Zwar durfte sein natürlicher Zustand nicht eben darum ein Zustand der Ungerechtigkeit (*iniustus*) sein, einander nur nach dem bloßen Maße seiner Gewalt zu begegnen; aber es war doch ein Zustand der Rechtlosigkeit (*status iustitia vacuus*), wo, wenn das Recht streitig (*ius controversum*) war, sich kein kompetenter Richter fand, rechtskräftig den Ausspruch zu thun...”.

<sup>11</sup> MS, AA 06: 242. “Denn dem Naturzustande ist nicht der gesellschaftlich, sondern der bürgerliche entgegengesetzt: weil es in jenem zwar gar wohl Gesellschaft geben kann...”.

<sup>12</sup> MS, AA 06: 307. “Bei dem Vorsatze, in diesem Zustande äußerlich gesetzloser Freiheit zu sein und bleiben, thun sie einander auch gar nicht unrecht, wenn sie sich untereinander befehlen; denn was dem Einen gilt, das gilt auch wechselseitig dem Anderen, gleich als durch eine Übereinkunft (*uti partes de iure suo disponunt, ita ius est*)...”.

Considerando essa lógica, os homens não são injustos uns com os outros em razão de que a violência e a hostilização é uma conduta comum e permitida para todos.

A transição do estado de natureza para uma sociedade mediada por leis coercitivas obedece ao princípio contratualista do contrato originário (ideia reguladora que indica como o estado deve ser construído), definido como o “ato pelo qual o próprio povo se constitui como estado, mas só a ideia do mesmo, que é a única pela qual a sua legalidade pode ser pensada”<sup>13</sup>. Kant não concebe a passagem para uma sociedade<sup>14</sup> pautada por um sistema jurídico mediante a eliminação do estado de natureza. Ou seja, o estado de natureza não é eliminado, mas preservado sob alguns aspectos. Isso ocorre a fim de resguardar o chamado *direito privado* (ou natural), o qual se refere aos interesses particulares de um

---

<sup>13</sup> MS, AA 06: 315. “Der Act, wodurch sich das Volk selbst zu einem Staat constituirt, eigentlich aber nur die Idee desselben, nach der die Rechtmäßigkeit desselben allein gedacht werden kann...”.

<sup>14</sup> Kant não padroniza a expressão referente à civilização política, oscilando entre os termos “sociedade política” e “comunidade política”. No entanto, há uma tendência em privilegiar o termo “sociedade” para referir-se à ordem jurídico-civil. J-L. Bruch observa, no que tange a essa terminologia, que a identificação entre “comunidade” [*Gemeinschaft*] e “sociedade” [*Gesellschaft*] “é normal na perspectiva de uma filosofia política de inspiração racionalista”. Conforme Bruch, a distinção entre esses dois termos reside no fato de à comunidade ser concedido “um fundamento mais afetivo do que racional” (BRUCH, 1967, p.160, n.5). “Cette identification é normale dans la perspective d'une philosophie politique d'inspiration rationaliste, - la distinction de ces deux concepts intervenant surtout lorsqu'on donne à la communauté un fondement plus affectif que rationnel”.

sujeito; ao passo que o *direito público*<sup>15</sup>, diz respeito aos interesses coletivos ou comuns. O direito privado, no interior da sociedade jurídica, está garantido mediante uma lei, publicamente reconhecida e acolhida, e, não, sob o signo da força e da astúcia (tal qual no estado de natureza). Embora seja um componente, por assim dizer, “mantido” do estado de natureza, ele vem codificado, no interior de uma sociedade movida por leis coercitivas, em termos de um contrato público ao qual todos devem se submeter.

O abandono do estado de natureza a favor da sociedade civil se dá, segundo Kant, como um dever.

A união de muitos homens em vista de um fim (comum) qualquer (que todos têm) encontra-se em todos os contratos da sociedade; mas a união dos homens, que em si mesma é um fim (que cada um deve ter), portanto, a união em toda relação exterior dos homens em geral, os quais não podem deixar de exercer influência mútua, é um dever incondicionado

---

<sup>15</sup> A distinção entre direito privado e direito público, e as suas correspondências respectivamente ao Estado de natureza e ao Estado civil, vem enleada de problematizações e disputas. A expressão direito privado encerra uma contradição de termos, uma vez que *direito* aparece associado a *Estado de natureza*. Bobbio (1985, p.87) sinaliza a crise a partir da seguinte observação: “se com os juristas o consideramos [o direito privado ou natural] como uma parte do direito estatal, ele não é mais privado, porém público; se com Kant o identificamos com o direito do Estado de natureza, é plenamente distinto do direito público, mas arrisca-se a não ser mais direito”. O entre-colchetes foi acrescentado. Embora seja importante sinalizar essa instabilidade teórica, esse ponto não constitui objeto ou pedra angular para o estudo aqui proposto.

e primordial: semelhante união só é encontrada em uma sociedade na medida em que ela se encontra em um estado civil, i.é., constitui uma comunidade. O fim, que em semelhante relação externa é em si mesmo um dever, e até a suprema condição formal (*conditio sine qua non*) de todos os demais deveres externos, é o direito dos homens sob leis públicas de coerção, em dependência das quais se pode determinar a cada um o que é seu e garanti-lo contra toda a intervenção de outrem<sup>16</sup>.

Kant constantemente enfatiza em seus escritos a ideia de que a civilidade do ponto de vista político ou civil não provoca o mesmo sob uma perspectiva ética. Isso aparece, entre outras obras, na *Antropologia*: “a propensão natural [*Hang natürliche*] de sua espécie de sair da relação social da rudeza da mera autarquia [*Selbstgewalt*] e converte-se em um ser civilizado (porquanto não moral), e destinado à concórdia...”<sup>17</sup>. Contudo, seria apressado

---

<sup>16</sup> TP, AA 08: 289. “Verbindung Vieler zu irgend einem (gemeinsamen) Zwecke (den Alle haben) ist in allen Gesellschaftsverträgen anzutreffen; aber Verbindung derselben, die an sich selbst Zweck ist (den ein jeder haben soll), mithin die in einem jeden äußeren Verhältnisse der Menschen überhaupt, welche nicht umhin können in wechselseitigen Einfluß aufeinander zu gerathen, unbedingt und erste Pflichtist: eine solche ist nur in einer Gesellschaft, so fern sie sich im bürgerlichen Zustande befindet, d.i. ein gemeines wesen ausmacht, anzutreffen. Der Zweck nun, der in solchen äußern Verhältniß an sich selbst Pflicht und selbst die oberste formale Bedingung (*conditio sine qua non*) aller übrigen äußeren Pflicht ist, ist das Recht der Menschen unter öffentlichen Zwangsgesetzen, durch welche jedem das Seine bestimmt und gegen jedes Anderen Eingriff gesichert werden kann”.

<sup>17</sup> Anth, AA 07: 323. “der natürliche Hang seiner Art, im gesellschaftlichen Verhältnisse aus der Rohigkeit der bloßen Selbstgewalt herauszigeihen und ein gesittetes (wenn gleich noch nicht sittliches), zur Eintracht bestimmtes Wesen zu werden...”

afirmar que a sociedade jurídica não oportuniza, ainda que indiretamente, o progresso moral. Conforme Kant,

as belas artes e as ciências, que por um prazer universalmente comunicável e pelas boas maneiras e refinamento na sociedade, ainda que não façam o homem moralmente melhor, tornam-no, porém, civilizado, sobrepõem-se em muito à tirania da dependência dos sentidos e preparam-no assim para um domínio, no qual só a razão deve mandar<sup>18</sup>.

Transitar do estado rude de guerra e de rebeldia para um estado mediado por leis coercitivas representa um passo em vista do fim último e progresso humano. Isso, todavia, não se restringe a uma melhoria apenas do ponto de vista da legalidade e da liberdade exterior. O estado de natureza e as relações que o caracterizam são obstáculos vigorosos ao fim último humano enquanto perfeição moral. Tal estado é alimentado pelo egoísmo e pela rivalidade, contudo, a regulação oriunda da sociedade mediante leis externas de coerção, contribui para o avanço moral na compatibilização dos arbitrios. A sociedade civil, enfatizando a obrigação exterior<sup>19</sup> e a legalidade, atua no aspecto pedagógico

---

<sup>18</sup> KU, AA 05: 395.

<sup>19</sup> “Todos os deveres [*Pflichten*] contêm o conceito de uma necessidade [*Nöthigung*] pela lei; nos éticos, semelhante necessidade é possível na forma de uma necessidade interna, ao passo que nos deveres jurídicos a necessidade também é possível na forma de uma legislação externa. Existe, portanto, em ambos os tipos de deveres uma coerção [*Zwang*], seja auto-coerção, seja coerção mediante um outro” (MS, AA 06: 394). “Alle enthalten einen Begriff der Nöthigung durch das Gesetz; die ethische eine solche, wozu nur eine innere, die Rechtspflichten dagegen eine solche Nöthigung, wozu auch eine äußere

da disciplina da vontade. Mediante suas leis coercitivas, “acostuma” o arbítrio humano ao acolhimento de mandamentos. Tem de se destacar, ainda, que a sociedade civil, à proporção que permite aos indivíduos fins públicos coletivos e bem estar, oportuniza ao indivíduo se colocar fins morais.

## 1.2. Estado de natureza ético e comunidade ética

Ao dissertar sobre a comunidade ética e o estado de natureza ético no escrito sobre a religião, Kant adota a mesma dinâmica reflexiva que aparece na discussão política acerca da passagem do estado de natureza para a sociedade. A comunidade ética é por Kant definida nos termos de “uma união sob leis de virtude”<sup>20</sup>. É interessante salientar que para além dessa definição inicial de comunidade ética, Kant insere ainda dois desdobramentos ou momentos conceituais dessa noção<sup>21</sup>. Com

---

Gesetzgebung möglich ist; beide also eines Zwanges, er mag nun Selbstzwangs oder Zwang durch einen Andern sein...”

<sup>20</sup> RGV, AA 06: 94. “Man kann eine Verbindung der Menschen unter bloßen Tugendgesetzen (...) ein ethisches gemeines Wesen nennen”.

<sup>21</sup> “A partir desse conceito inicial de *comunidade ética*, invocado no sentido de sanar o que é denominado de Estado de natureza ético, Kant é forçado ainda a *desdobrar* a sua proposição em mais duas perspectivas ou estágios conceituais de compreensão. O que denominamos de desdobramento do conceito kantiano de comunidade ética diz respeito justamente a um recurso argumentativo do qual Kant se serviu em sua investigação. Ocorre que à medida que a sua exposição foi fluindo, e também se orientando pelo pressuposto de definir em que termos é possível estabelecer uma união moral pública entre os homens, Kant acabou por carecer de introduzir mais dois momentos argumentativos, os quais foram apresentados ou para melhor esclarecer a problemática ou para responder questões que se impuseram à

efeito, nos deteremos apenas ao conceito de comunidade ética enquanto uma união sob leis de virtude, dado que ele atende plenamente ao nosso objetivo de exposição aqui traçado. Segundo Kant, a edificação de uma comunidade ética deve ser unânime entre todos os homens - inclusive com todos os seres racionais finitos. A comunidade ética detém, por assim dizer, um caráter universal. O entendimento da comunidade ética nos termos de uma união unânime é consequência necessária da unicidade dos deveres morais: “visto que os deveres de virtude se referem a todo o gênero humano, o conceito de uma comunidade

---

argumentação. O que se observa na análise de Kant é uma contínua reconstrução, como se fosse um desdobramento feito por ele, do conceito de comunidade ética. Ele, em três momentos, retoma o conceito de comunidade ética sob novas perspectivas teóricas ao modo de quem tende a aprofundar a mesma questão desenvolvendo-a sob outras e novas perspectivas. Em vista disso, ou seja, desse desdobramento, o que ainda relativo à análise de Kant se observa, é a necessidade que ele teve de, para cada momento de reflexão em que desdobra o conceito de comunidade ética, argumentar em favor de sua própria retomada e aprofundamento em nova perspectiva do conceito. De um lado, pois, ele se ocupa em continuamente desdobrar o conceito; de outro, em justificar o desdobramento deste novo estágio conceitual concebido por ele. Em síntese, são, definitivamente, três estágios, dentro dos quais Kant desdobra o conceito de comunidade ética sob as seguintes arguições: uma, em termos de que a comunidade ética diz respeito a uma união dos homens sob leis de virtude; a segunda, em termos de que diz respeito a um povo de Deus sob leis de virtude; a terceira, que diz respeito a uma igreja igualmente regida sob leis de virtude” (SPINELLI, 2019, p.19).

ética está sempre relacionado ao ideal de uma totalidade de todos os homens”<sup>22</sup>.

O conceito de comunidade ética aparece no escrito sobre a religião como um recurso para a superação do estado de natureza ético. Quando se fala em união sob leis como um meio de superação de um estado de natureza, é inevitável remeter à discussão clássica da fundação da sociedade civil; tema, aliás, por Kant abordado em outros escritos. Com efeito, o que ele propõe no escrito sobre a religião é algo diverso, e, vale dizer, merece ser explorado com cuidado e atenção. Kant, à princípio, não se detém em justificar a razão da necessidade de conceber o estado de natureza também no domínio ético. Adelino Braz (2003) a esse respeito, faz a seguinte declaração: “O interesse da distinção kantiana entre estado de natureza jurídico e o estado de natureza ético reside em demonstrar que o estado civil, ao contrário do que pensa Hobbes, não erradica um Estado implícito de guerra”. Acrescenta, ainda, que se trata de uma crítica “à formulação hobbesiana de estado de natureza na qual se assume que a tão só instauração do estado civil é suficiente para acabar com o estado de guerra, posto que com ela se omite a questão moral do problema”<sup>23</sup>. Harry Van der Linden (1988), por sua vez, afirma

---

<sup>22</sup> RGV, AA 06: 96. “Übrigens, weil die Tugendpflichten das ganze menschliche Geschlecht angehen, so ist der Begriff eines ethischen gemeines Wesens immer auf das Ideal eines ganzen aller Menschen bezogen...”

<sup>23</sup> BRAZ, 2003, respectivamente, p.13, p.19. “El interés de la distinción kantiana entre Estado de naturaleza jurídico y estado de naturaleza ético reside en demostrar que el estado civil, al contrario de lo que piensa Hobbes, no erradica un estado implícito de guerra”. \*\*\*“a la formulación hobbesiana del estado de naturaleza donde se asume que a sola instauración del estado civil,

que “o estado de natureza jurídico é por definição um estado de natureza ético porque é um dever moral obedecer e procurar o estado de Direito”<sup>24</sup>. Esse é um ponto importante, contudo, embora a saída do estado de natureza jurídico possa representar uma concessão de cunho moral, permanece a ideia de que a tão só transição para a sociedade civil não significa um processo moral nos mesmos termos que uma comunidade ética. Parece que a grande “contribuição” do estado de natureza ético é deixar claro que a barbárie moral pode estar presente entre os indivíduos mesmo num contexto de civilidade e até no horizonte da paz. Ou melhor, que a superação do estado de natureza (jurídico) não impede ou não conduz ao mesmo destino do ponto de vista moral. E mais, a superação de um e de outro vem de modo desassociado obedecendo ao distanciamento entre direito e moral. O que não se pode negar, todavia, é que ambos os estados obedecem à mesma lógica.

Pode-se afirmar que Kant se serve, sim, da definição clássica de estado de natureza, porém, sob algumas modificações, as quais frutificam em dois modos de conceber essa condição. Esses modos são figurados em dependência do tipo de leis que são pressupostas. Kant, por assim dizer, rompe com a tradição, na medida em que passa a definir o estado de natureza em

---

es suficiente para acabar com el estado de guerra, puesto que com él se omite la cuestión moral del problema”.

<sup>24</sup> VAN DER LINDEN, 1988, p.154. “The juridical state of nature is by definition an ethical state of nature, because it is a moral duty to obey and seek the rule of law”.

dependência do domínio do fazer humano a que ele se refere: jurídico ou ético. Essa sua inovação (ou giro argumentativo) é inserida sem ferir o entendimento clássico acerca desse conceito, na medida em que não o descarta, mas tão-somente o aprimora para adequá-lo como protagonista de uma nova discussão. Por um lado, Kant mantém a definição clássica de estado de natureza como uma condição na qual não há leis, mas, por outro, a partir dessa definição, repensa tal conceito em função dos diferentes tipos de leis, cuja derivação advém de duas fontes básicas: a moral e o direito. Daí porque a necessidade de relativo ao tipo de lei que está em pauta, definir o tipo de estado de natureza que se trata<sup>25</sup>.

O estado de natureza ético, assim como seu análogo no âmbito civil, diz respeito a uma condição de barbárie e desordem, concebida, contudo, no domínio da moral, isto é, algo que diz respeito ao ânimo interno dos indivíduos e que, portanto, não se elimina num contexto de contrato sob leis coercitivas. O panorama de fundo é que, assim como transitou do estado de natureza (jurídico) para uma sociedade mediada por leis, o homem deve transitar do Estado de natureza ético para uma comunidade ética: “O estado de natureza ético é um público assédio recíproco dos princípios de virtude e um estado de interna amoralidade [*Sittenlosigkeit*], de que o homem natural deve, logo que possível, aprontar a sair”<sup>26</sup>. A fundação de uma comunidade

---

<sup>25</sup> SPINELLI, 2010, pp. 6-7.

<sup>26</sup> RGV, AA 06: 97. “...der ethische Naturzustand eine öffentliche wechselseitig Befehdung der Tugendprinzipien und ein Zustand der innern Sittenlosigkeit, aus welchem der natürliche Mensch so bald wie möglich herauszukommen sich befleißigen soll”.

ética é imposta em vista da superação do estado de natureza ético, definido como uma condição na qual as relações intersubjetivas entre os homens são corruptoras do ponto de vista moral: “Quando se considera as origens e circunstâncias que o arrastam para esse perigo e nele o mantém, então se pode convencer facilmente que elas não tanto advêm de sua natureza bruta, se ele existe isoladamente, mas dos homens, com os quais ele está em relação ou ligação”<sup>27</sup>. Kant não se detém em teorizar a fundo em que termos se dá tal corrupção, com efeito, enfatiza constantemente que a vida social (entendida no seu sentido mais genérico: enquanto a convivência entre pessoas) é permeada pelo medo e pelo receio. Esses sentimentos estão presentes em todos e cada um dos homens, como se fosse uma tendência própria do humano de, perante outro indivíduo, permanecer apreensivo e contrariado<sup>28</sup>. A partir disso se impõe a corrupção moral à medida em que os homens, receosos de não obter o mínimo na vida social ou de ser objeto de ações ardilosas, adiantam no sentido de se precaver e garantir o máximo, adotando uma conduta que os proteja das intempéries da vida em coletividade. Em temendo ser usado e objeto de trapaça, os sujeitos usam de meios ardilosos e

---

<sup>27</sup> RGV, AA 06: 93. “Wenn er sich nach den Ursachen und Umständen umsieht, die ihm diese Gefahr zuziehen und darin erhalten, so kann er sich leicht überzeugen, daß sie ihm nicht sowohl von seiner eigenen rohen Natur, sofern er abgesondert da ist, sondern von Menschen kommen, mit denen er in Verhältniß oder Verbindung steht”.

<sup>28</sup> Impossível se furta da lembrança dessa passagem literária: “Para que possa amá-lo, é preciso que um homem esteja oculto; desde que ele mostra o seu rosto, o amor desaparece” (DOSTOIÉVSKI, *Os irmãos Karamázovi*, p.196).

passam a se servir dos outros como meios para alcançar os seus fins.

Esse ambiente de corrupção moral e desconfiança é por Kant denominado de *estado de natureza ético*. “O estado de natureza ético [diz ele] é um público assédio recíproco dos princípios de virtude e um estado de interna amoralidade [*Sittenlosigkeit*], de que o homem natural deve, logo que possível, aprontar a sair”<sup>29</sup>. É em vista de tal condição, e enquanto um corretivo para os seus efeitos, que é suposta a chamada *comunidade ética*, definida nos termos de “uma união sob leis de virtude”. A comunidade ética diz respeito a um pacto de confiança no qual todos os homens se comprometem no sentido de se aprimorar moralmente e, portanto, instaurar um ambiente mais salubre do ponto de vista moral. Trata-se de um dever de ordem coletiva, em que cada um, sob o pressuposto e a crença de que o outro faça o mesmo, se dedica a se aperfeiçoar moralmente.

A comunidade ética só pode ser entendida enquanto uma união (daí a ideia de uma *unidade comum*) porque ela é suposta como um corretivo para o estado de natureza ético. Isto é, se a corrupção se apresenta sob a alçada coletiva, a sua superação, forçosamente, deve se dar nesse mesmo domínio. Isso se justifica em vista de que o sujeito por si só, isoladamente considerado, resta inapto para progredir moralmente uma vez que ele é constantemente afetado, corrompido e surpreendido nas relações

---

<sup>29</sup> RGV, AA 06: 97. “...der ethische Naturzustand eine öffentliche wechselseitig Befehdung der Tugendprinzipien und ein Zustand der innern Sittenlosigkeit, aus welchem der natürliche Mensch so bald wie möglich herauszukommen sich befleißigen soll”.

intersubjetivas. Aqui se destaca que o sujeito singular não pode progredir moralmente sem o aparato da coletividade. Todavia, e esse é um ponto que merece atenção, essa situação não resulta na tese de que a corrupção coletiva retira do indivíduo a capacidade de agir moralmente. Por um lado, cada indivíduo, enquanto sujeito da moralidade, tem em seu poder a capacidade de agir segundo os pressupostos morais. Por outro lado, porém, se impõe o protagonismo da coletividade quanto ao cultivo ou desenvolvimento de uma conduta moral. Ou seja, quanto a esse último ponto, o indivíduo resta impossibilitado de consolidar uma conduta moral na medida em que está inserido no estado de natureza ético.

J-Louis Bruch é bastante direto em seu comentário quanto a esse ponto: “já que a sociedade é corruptora no seu estado natural, é ela que deve ser convertida para tornar-se a garantia da conversão individual”<sup>30</sup>. Já que o estado de natureza ético se dá no plano coletivo, é nesse mesmo plano que se deve agenciar a possibilidade do progresso moral. Admitido esse pressuposto, não há espaço para pensar um aperfeiçoamento solitário e monológico, mas é necessária uma rede intersubjetiva, na forma de esforço coletivo e objetivo comum, em vista do melhoramento moral. Assim como transitou do estado de natureza (jurídico) para a sociedade pautada por leis coercitivas, cabe ao humano transitar do Estado de natureza ético para uma comunidade ética,

---

<sup>30</sup> BRUCH, 1967, p.159. “...la société est corruptrice dans son état naturel, c'est elle doit être à son tour convertie pour devenir le garant de la conversion individuelle”.

isto é, abandonar o estado de “guerra” e desconfiança no domínio moral em prol de uma união mediante leis de virtude.

## 2. Moral e política: a paz perpétua no horizonte da comunidade ética

O escrito *À paz perpétua* traz como intento a proposta de uma ordem internacional contra a guerra e a favor da paz eterna<sup>31</sup>. Ao examinarmos a estrutura teórica por Kant edificada em *À paz perpétua*, sua “costura” argumentativa se organiza em termos de artigos preliminares, artigos definitivos e apêndice. Nos artigos preliminares são apresentadas, por assim dizer, recomendações na forma de ações prudenciais que orientam a fundamentação da paz. Indicam as condições que devem ser satisfeitas a fim de se agenciar a possibilidade da paz. Os artigos definitivos, diferentemente, apresentam o fundamento da paz a partir da federação dos povos, em que se põe em destaque uma federação internacional. Aqui temos a explicitação dos preceitos a partir dos quais a paz perpétua deve ser construída. Até esse ponto da exposição, parece claro que a instauração e garantia da paz se dão sobre a égide da prudência. Contudo, o apêndice da obra, o qual, inclusive parece revelar a sua verdadeira vocação, aponta que a

---

<sup>31</sup> Conforme observa Ernesto Garsón “o escrito de Kant carrega um título que pode induzir ao erro no que tange ao objetivo que ele persegue. Com efeito, *ewigen Frieden* (<paz perpétua>) significa em alemão também <paz eterna>”(GARSÓN, 1994, p.165). “El escrito de Kant lleva un título que puede inducir a error com respecto al objetivo que em él se persigue. Em efecto, *ewigen Frieden* (<paz perpétua>) significa em alemán también <paz eterna>”.

moralidade constitui papel fundamental no alcance e na garantia da paz.

No referido apêndice, Kant trata, por um lado, da discrepância entre moral e política no que tange à paz perpétua - *Über die Mißhelligkeit zwischen der Moral und der Politik, in Absicht auf den ewigen Frieden*<sup>32</sup> - e, por outro, da harmonia entre moral e política segundo o conceito transcendental de direito público - *Von der Einhelligkeit der Politik mit der Moral nach dem transzendentalen Begriffe des öffentlichen Rechts*<sup>33</sup>. Na sua exposição do primeiro ponto, é apresentada a distinção entre político moral [*moralische Politiker*] e moralista político [*politischen Moralisten*]. Kant afirma que o primeiro toma os princípios da política buscando sua coexistência com os princípios da moral, enquanto que o moralista político busca forjar uma moral que se coadune aos interesses de homem do Estado<sup>34</sup>. O político moral guarda a moralidade como paradigma de reflexão forte de modo a, embora permaneça político, manter a preocupação que a ação política não só deixe de estar em desacordo com a moral, mas se coadune com ela. O moralista político, por sua vez, se serve da moral de modo utilitário, como instrumento para legitimar ações políticas que lhe são convenientes em que se destaca o seu oportunismo. Nesse caso, temos uma “moralidade de ocasião”, pois no exercício do poder e nas relações entre os Estados os princípios morais só são “seguidos” - entre aspas, pois na realidade não há uma adesão à

---

<sup>32</sup> ZeF, AA 08: 370.

<sup>33</sup> ZeF, AA 08: 381.

<sup>34</sup> ZeF, AA 08: 370.

moralidade- quando coincidem com os interesses estratégicos do legislador. Enquanto o político moral deseja a paz perpétua não só por questões técnicas, não só como um bem físico, mas também como uma situação oriunda do reconhecimento do dever, o moralista político adere à paz em vista de suas conveniências e seu modo de proceder constitui em permanentemente ameaça à paz, pois, em dependência de suas aspirações, pode abandoná-la<sup>35</sup>. Kant diz que “a verdadeira política não pode dar nenhum passo sem antes ter prestado homenagem à moral”<sup>36</sup>. Sob os auspícios do moralista político, pode-se alcançar a criação e manutenção do Estado assim como a aplicação correta da lei (justa) por acaso ou por convergência dos interesses estratégicos da ação política com o que orienta a moralidade. Ou seja, tal pode ocorrer sem uma disposição moral para isso, e aqui temos a instabilidade e imprevisibilidade de ações coordenadas pelo moralista político, uma vez que a criação e aplicação não somente ocasional de leis justas pedem por uma disposição moralmente boa que as dirija.

No que se refere ao segundo ponto do apêndice, e considerando os indicativos do primeiro, Kant se centra na questão da publicidade. É fundamental destacar que o princípio da publicidade não aparece aqui restrito à liberdade de imprensa ou liberdade dos pensadores tornaram públicas as suas investigações sem serem perseguidos. Embora englobe esse viés, o que mais se sobressai (e contribui para a investigação aqui

---

<sup>35</sup> ZeF, AA 08: 377.

<sup>36</sup> ZeF, AA 08: 380. “Die wahre Politik kann also keinen Schritt tun, ohne vorher der Moral gehuldigt zu haben.”

proposta) é a ideia de que se trata de uma máxima a qual não pode se contradizer ao tornar-se pública. A publicidade representa a exigência de que as máximas que orientam as ações dos estadistas devem ser tornadas públicas sem que isso implique em contradição. Quer dizer, assim como no campo moral, e sob a égide do imperativo categórico, as máximas devem ser universalizáveis, no campo das relações entre os Estados, as máximas devem ser publicizadas sem que isso repercuta na impossibilidade da ação intencionada. Assim, ao falar do princípio da publicidade, Kant une o direito dos homens no plano jurídico com a doutrina da virtude. Invocando o crivo da publicidade, ele afirma que uma máxima que não pode ser confessada publicamente sem causar dano a sua intenção é injusta<sup>37</sup>.

Um soberano pode, no momento em que contrai uma obrigação com um outro Estado, declarar publicamente que não se considera empenhado a manter a palavra dada? Que outro soberano aceitaria fazer um pacto com ele? Um Estado pode afirmar publicamente que, tendo alcançado uma posição de força dominante, conduzirá à conquista de outros Estados? Os outros Estados não fariam uma coalizão contra ele diante de tal declaração? Sem segredos de Estado, a política separada da moral não pode alcançar o próprio objetivo, mas justamente por isto, o único modo de mostrar a sua esterilidade é fazê-la sair do seu esconderijo<sup>38</sup>.

---

<sup>37</sup> ZeF, AA 08: 381.

<sup>38</sup> BOBBIO, 2017, pp. 236-237.

Tornar públicas máximas de conduta, e agir de modo contrário, não só frustra os resultados das ações e futuros acordos entre os Estados como também denota um tipo de atuação que não se coaduna um político moral, mas com um moralista político. A disposição moral para o bem é fundamental uma vez que a evolução do Estado até uma Federação de nações pode ser fruto de uma abordagem meramente estratégica e de eventual concordância entre moralidade e objetivos técnicos políticos, de modo que a possibilidade da guerra e do retorno ao estado de natureza resta sempre à espreita. O estabelecimento da paz perpétua requer algo mais do que um Estado bem organizado: pede por leis justas inspiradas pelo dever da promoção de leis justas e pede que os legisladores procurem não só evitar agir em discordância com a moral, mas adotem uma conduta que se coadune com ela.

Considerando que a paz perpétua não pode ser obtida pelas aspirações interesseiras do moralista político, mas requer a postura orientada pelo dever, tal como do político moral, então a sua instituição não se restringe a uma abordagem técnica frente ao fim material, mas uma orientação formal que garanta efetivamente sua manutenção. Aqui é inevitável a citação da afamada passagem do povo de demônios: “O problema do estabelecimento do Estado, por mais áspero que soe, tem solução inclusive para um povo de demônios (na medida em que tenham entendimento)”<sup>39</sup>. Kant diz que a fundação do Estado tem

---

<sup>39</sup>. ZeF, AA 08: 366. “Das Problem der Staatserrichtung ist, do hart wie es auch klingt, selbst für ein Volk von Teufeln (wenn sie nur Verstand haben) auflösbar und lautet so...”

solução até mesmo para um povo de demônios. O projeto investigativo do escrito sobre a paz é o de fundamentar a ideia de paz entre os povos. Ou seja, o projeto da paz perpétua vai além da fundação e organização do Estado, requerendo, pois, para além do uso do entendimento, que disposições morais sejam mobilizadas.

Kant admite que um estado, uma vez fortalecido, não admitirá ficar dependente do seu tribunal na sua relação com os outros estados<sup>40</sup>. Do mesmo modo, quando uma parte do mundo se torna superior a outra procurará sempre manter seu poder e dominação buscando obter vantagem de sua força. O que subjaz a essa abordagem é justamente uma equiparação do mal e do estado de natureza ético que se situa nas relações entre os indivíduos aplicada às relações entre os Estados. Na reflexão acerca da paz perpétua, o estado de natureza das relações entre indivíduos passa a ser concebido para as relações entre Estados e, assim como aos indivíduos, é requerido que transitem do estado de natureza ético para a comunidade ética, do mesmo modo se orienta aos Estados seguir o dever. No “Primeiro Apêndice”, Kant sinaliza, a propósito do mal, que a perversidade é neutralizada nos indivíduos que vivem em uma sociedade civil mediante leis coercitivas, mas se mantém manifesta nas relações entre os Estados. A instituição da sociedade civil elimina a guerra entre os indivíduos, mas não entre os Estados: “a maldade da natureza humana [*Bösartigkeit der menschlichen Natur*] se deixa observar

---

<sup>40</sup> ZeF, AA 08: 37.

abertamente na livre relação dos povos”<sup>41</sup>. No escrito sobre a religião, Kant escreve: Os “povos civilizados estão uns perante os outros na situação do bruto *estado de natureza* (de um estado em permanente disposição de guerra) e estabeleceram firmemente na sua cabeça nunca mais deixá-lo”<sup>42</sup>. Assim como, no plano individual, ocorreu uma transição do estado sem leis para uma condição de liberdade mediante por leis coercitivas, as relações entre os Estados (ou grandes indivíduos – para usar a expressão de Éric Weil)<sup>43</sup> devem ser mediadas por uma constituição universal que assegure uma agradável e justa convivência. Aqui é interessante destacar que a transição deve se dar nos dois domínios do estado de natureza, jurídico e ético. A ideia também engloba, no plano das relações entre os Estados, que de nada serviria uma constituição republicana perfeita em um Estado se seus vizinhos ainda estivessem orientados por princípios de rivalidade e ganância. Por isso Kant, inclusive, fala que o máximo que se já se alcançou, até então, foram armistícios e não verdadeiros tratados de paz. Um tratado desse teor pede por uma aliança entre os povos, na qual todos detivessem uma semelhante constituição e fossem dispostos à publicidade de suas ações e a conduta com seus vizinhos por uma disposição não só técnica e estratégica, mas moral. Daí a ideia de uma constituição cosmopolita que una todos os Estados assim como os indivíduos

---

<sup>41</sup> ZeF, AA 08: 355. “Bei der Bösartigkeit der menschlichen Natur, die sich im freien Verhältniß der Völker unverhohlen blicken läßt”

<sup>42</sup> RGV, AA 06: 34. “nämlich den äußern Völkerzustand in Betrachtung ziehen, da civilisirte Völkerschaften gegen einander im Verhältnisse des rohen Naturstandes (eines Standes der beständigen Kriegsverfassung) stehen und sich auch fest in den Kopf gesetzt haben, nie daraus zu gehen”.

<sup>43</sup> WEIL, 1998, p. 134.

foram unidos pelo contrato originário por leis coercitivas no interior de cada Estado.

É inegável que na concepção kantiana, a paz perpétua depende de um regime político. O alcance de tal paz, conforme os artigos preliminares, requer que as constituições dos Estados sejam de caráter republicano e pede, ainda, o direito internacional baseado em uma federação de Estados livres. A disposição moral aparece na adoção e manutenção dessas medidas como uma vontade de suprimir o princípio mau que faz o homem (e os Estados) se moverem pela rivalidade, ganância e dominação. Os Estados tendem a se isolar e perseguir seus interesses particulares, se servir de máximas que não podem se tornar públicas sob pena de frustrar seus objetivos, de modo a estarem sempre disponíveis e preparados para o conflito. Essa possibilidade de guerra iminente caracteriza, do ponto de vista das relações exteriores entre os Estados, um estado de natureza (jurídico e ético). O ambicioso projeto da paz perpétua, pois, ao que tudo indica, não se exaure dentro dos ditames instrumentais da jurisdição. Embora esse domínio se constitua em condição necessária, não é suficiente para o projeto da paz perpétua. “É um expediente necessário, se não suficiente, para tornar possível a prática de uma política não separada da moral; da qual apenas se pode esperar que a humanidade seja direcionada para a meta da paz perpétua”<sup>44</sup>. Aqui é interessante ressaltar a dinâmica entre moral, política e direito: por um lado, o direito tem a função de garantir a paz quer entre os homens num Estado, quer entre os

---

<sup>44</sup> BOBBIO, 2007, p. 237.

Estados e os habitantes de outros Estados, ou, ainda, entre os homens e os Estados; por outro lado, existe o dever moral inerente a essa promoção. Existe a dimensão prudencial, assim como aquela de transitar do estado de natureza (jurídico), mas, além disso, está associado o dever (moral) de realizar a paz perpétua. Trata-se de um fim último da natureza que mobiliza o domínio legal e moral: “devemos promover a paz perpétua com os meios do direito, porque somos, moral e legalmente, obrigados a isso”<sup>45</sup>. O abandono do estado de natureza (jurídico) e o pacto da sociedade civil garantem as medidas coercitiva em prol da paz, mas por si só, não garantem a sua manutenção.

A paz perpétua, claro está, se dá na perspectiva política, mas está correlacionada com a questão ética quer em vista de que a sua promoção é um dever ético quer em vista de que sua realização depende de disposições morais. O estado de natureza na relação entre os homens e entre os Estados está vinculado à epígrafe de que o humano é mau. É a experiência do conflito entre os homens, da astúcia, da rivalidade e do instinto de dominação que se percebe a necessidade de regulação da relação entre os Estados. Se sobressai daí que a paz, embora plantada no plano jurídico, depende do domínio ético para florescer quer na intencionalidade quer na manutenção enquanto perpétua.

Para além da questão do dever moral na promoção da paz perpétua, o que a retira do domínio de uma motivação meramente calculativa e egoística, é interessante destacar que a paz só se sustenta ou é possível enquanto perpétua quando se

---

<sup>45</sup> KLEMME, 2011, p.48.

associa ética e política, quando a sociedade não é apenas jurídica, mas também ética, enfim, no horizonte da comunidade ética<sup>46</sup>. A realização da paz perpétua requer um embasamento que vai além do domínio político e jurídico, requer, pois, uma disposição moral individual e coletivamente compartilhada quer entre pessoas quer entre os Estados na forma de uma conciliação de interesses (o meu e o teu), por um lado e, por outro, o compartilhamento do objetivo do alcance do sumo bem político. Trata-se, de modo mais preciso, em situar como o sujeito, enquanto sujeito moral, deve se orientar, em que se supõe, congregando as argumentações do escrito da religião com aquela da paz perpétua a fundamentação de uma comunidade ética. “Um Estado civil ético é aquele em que [os homens] estão unidos sob semelhantes [*dergleichen*] leis não coercitivas, i.e., simples leis de virtude”<sup>47</sup>. A comunidade ética visa erradicar o mal moral, a comunidade jurídica visa promover a paz (perpétua) e no intuito da primeira se impõe as condições de possibilidade do alcance do objetivo da segunda. O Estado civil de direito (político), definido pela “relação dos homens entre si, contanto que estejam comunitariamente sob leis de direito públicas (que são no seu

---

<sup>46</sup> “É necessária uma comunidade ética, acima da paz civil e internacional, repousando sobre ela mas a fundando” (MUGLIONE, 1997, p.60). “il faut une communauté éthique, au dessus de la paix civile et internationale, reposant sur elle mais la fondant”.

<sup>47</sup> RGV, AA 06: 95. O entre-colchetes foi acrescentado.

todo leis de coação)<sup>48</sup>, não abole o estado de natureza ético, de modo que não existe um componente oriundo da moralidade, ao modo do político moral, que estabilize as ações tomando o dever como paradigma de reflexão. Os indivíduos e os Estados podem ser civilizados do ponto de vista jurídico, mas, se restam bárbaros do ponto de vista moral, a paz não só instável (sujeita aos interesses e contragostos) como também a sua perpetuidade comprometida.

Na perspectiva civil ou política “o homem [diz Kant], porquanto não seja coagido a ser um homem moralmente bom, é coagido a ser um bom cidadão”<sup>49</sup>. A comunidade ética, atuaria, portanto, no segmento da moralidade.

Toda a comunidade política pode sem dúvida desejar que nela se encontre também um domínio sobre os ânimos segundo leis de virtude; pois onde os seus meios de coerção não chegam, porque o juiz humano não pode acessar [*durchschauen*] o interior dos outros homens<sup>50</sup>, as intenções virtuosas [*Tugendgesinnungen*] ali realizariam o exigido. Mas aí do legislador que quisesse

---

<sup>48</sup> RGV, AA 06: 95. “Ein rechtlich=bürgerlicher (politischer) Zustand ist das Verhältniß der Menschen untereinander, so fern sie gemeinschaftlich unter öffentlichen Rechtsgesetzen (die insgesamt Zwangsgesetze sind) stehen”.

<sup>49</sup> ZeF, AA 08: 366. “der Mensch, wenn gleich nicht ein moralisch=guter Mensch, dennoch ein guter Bürger zu sein gezwungen wird”.

<sup>50</sup> Kant aqui já antecipa, mesmo que minimamente, a tese que norteará o segundo momento do conceito de comunidade ética, cujo ponto principal será que, em sendo o soberano ou legislador humano só capaz de avaliar as ações do ponto de vista legal, é forçoso reconhecer, como legislador da comunidade ética, um ser capaz de “acessar o interior dos homens” (sic), a saber, Deus.

realizar, mediante a força, uma constituição orientada para fins éticos!<sup>51</sup>.

Sendo os deveres éticos caracterizados por uma obrigação interna, não poderia se dar “por” mando de um estadista. Falar em direito e ética implica falar em liberdade exterior e liberdade interior, coerção da ação e coerção da intenção. O direito guarda o objetivo de garantir a coexistência entre os indivíduos e a paz dele oriunda obedece à égide da prudência e do utilitarismo. Alinhada à liberdade exterior, o que toca ao direito é a força coercitiva perante a ação. O direito não altera as intenções morais, tampouco se ocupa, no sentido de ter como objetivo primordial, da moralização dos agentes, embora, de alguma maneira possa corroborar para tanto. A coexistência política e a paz entre os Estados independem de consideração moral e pode se dar, inclusive, sob os auspícios, do moralista político, no interior do estado de natureza ético. Assim, embora se instaure uma sociedade jurídica, permanecemos no estado de natureza ético: guerra de todos contra todos e império do mal no domínio da moralidade quer na relação entre os indivíduos que na relação entre os Estados.

---

<sup>51</sup> RGV, AA 06: 95-96. “Wünschen kann es whol jedes politisch gemeine wesen, daß in ihn auch eine Herrschaft über die Gemüther nach Tugendgesetzen angetroffen werde; denn wo jener ihre Zwangsmittel nicht hinlangen, weil der menschliche Richter das Innere anderer Menschen nicht durchschauen kann, da würden die Tugendgesinnungen das Verlangt bewirken. Weh aber dem Gesetzgeber, der eine auf ethische Zweck gerichtete Verfassung durch Zwang bewirken wollte!”

A comunidade ética, conforme Muglione (1997), se constitui na pedra angular da edificação da paz perpétua. Ela chega onde a coerção não é capaz de atuar e age em conjunto com a comunidade civil em prol da paz. Embora a prudência e os mecanismos naturais atuem fortemente para o alcance da paz, a sua manutenção, contudo, ou seja, a possibilidade da paz enquanto perpétua, pede e passa pela união entre política e moral. A formação de uma sociedade regulada leis de coerção e a instituição da paz dependem, sobremaneira, da vontade dos humanos. A natureza conduz à paz a partir do gatilho biológico da insociável sociabilidade, mas a manutenção da paz requer uma mobilização dos humanos para além da legalidade. Um sistema de relações exteriores em prol da paz não pode se basear unicamente em ditames jurídicos coercitivos, ele se torna muito frágil, podendo sucumbir ao menor conflito de interesses ou possibilidade de domínio. A disposição moral para o bem atua como fortalecedora do cumprimento da obrigação imposta pelo direito e atinge o domínio que lhe escapa. A busca pelo pacifismo jurídico requer a mobilização de disposições morais, pois diz respeito a um controle do mal que permeia as relações entre os Estados, uma vez que pede que as contendas entre os Estados não sejam resolvidas por ameaças e dominação.

## Referências

BOBBIO, N. *Direito e Estado no pensamento de Emmanuel Kant*. Trad. de Alfredo Fait. Brasília: UNB, 1995.

BOBBIO, N. “Introdução à Para a Paz Perpétua de Immanuel Kant”. In: *BJIR*, Marília, v. 6, n. 1, p. 222-237, jan/abr. 2017.

BRAZ, A. “Hobbes y Kant: de la guerra entre los individuos a la guerra entre los Estados”. In: *Revista de Estudios Sociales*, n. 16. outubro, pp.13-22, 2003.

BRAZ, A. *Droit et éthique chez Kant. L'idée d'une destination communautaire de l'existence*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2005.

BRAZ, A. “O direito frente ao mal radical: a hipérbole kantiana do povo de demônios”. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, pp. 29-42, 2009.

BRUCH, J-L. *La philosophie religieuse de Kant*. Paris: Aubier-Montaigne, 1967.

CORTINA, A. *Aliança e contrato. Política, ética e religião*. São Paulo: Loyola, 2008.

DOSTOIÉVSKI, F. *Os irmãos Karamázovi*, Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 1995.

GARSÓN, E. “La paz republicana”. In: GRANJA CASTRO, D.(Org). *Kant: de la crítica a la filosofía de la religión*. Barcelona: Anthropos, pp.161-184, 1994.

KANT, I. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. In: Akademie Textausgabe, Bd. VII. Berlin: de Gruyter, 1968.

KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. (B) In: Akademie Textausgabe, Bd. III. Berlin: de Gruyter, 1968. Tradução da edição B de Valério Rohden e Udo Balduur Moosburger. In: Kant I. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Coleção os pensadores). Tradução da edição (B), de 1787.

KANT, I. *Die Metaphysik der Sitten*. In: Akademie Textausgabe, Bd. VI. Berlin: de Gruyter, 1968.

KANT, I. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. In: Akademie Textausgabe, Bd. VI. Berlin: de Gruyter, 1968.

KANT, I. *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*. In: Akademie Textausgabe, Bd. VIII. Berlin: de Gruyter, 1968.

KANT, I. *Kritik der Urteilskraft. Crítica da faculdade do juízo*. Tradução de Valério Rohden e António Marques. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002. Tradução do texto correspondente à edição crítica, sob a responsabilidade da Academia de Berlim (incluído no vol. V *Kants Werke*, Akademie Text- Ausgabe, Berlim, Walter de Gruyter e Co., 1968), que tem por base a segunda edição original de 1793.

KANT, I. *Zum ewigen Frieden*. In: Akademie Textausgabe, Bd. VIII. Berlin: de Gruyter, 1968.

KANT, I. *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*. In: Akademie Textausgabe, Bd. VIII. Berlin: de Gruyter, 1968.

KLEMME, H. “Filosofia política de Kant: moral e direito na perspectiva histórica e futura”. *Kant e-Prints*, [S. l.], v. 5, n. 4, p. 7-61, 2011.

MUGLIONI, J-M. “La paix selon Kant”. In: *Philosophie, Bulletin de Liaison*, n° 13-14, pp. 47-61, 1997.

SPINELLI, L. M. “O conceito kantiano de estado de natureza ético”. In: *Kant e-Prints*. Campinas, Série 2, v. 5, n. 2, p. 01 - 14, jul.- dez., 2010.

SPINELLI, L. M. *A comunidade ética de Kant. Como unir os homens mediante leis de virtude*. Curitiba, Appris, 2019.

VAN DER LINDEN, H. *Kantian ethics and socialism*. Indiana: Hackett Publishing company, 1988.

WEIL, E. *Problèmes kantians*. Paris: Vrin, 1998.

## **Bibliografia complementar**

BOBBIO, N. “Introdução à Para a Paz Perpétua de Immanuel Kant”. In: *BJIR*, Marília, v. 6, n. 1, p. 222-237, jan/abr. 2017.

FERREIRA, Manuel J. C.; DOS SANTOS, L. R. *Religião, história e razão da Aufklärung ao romantismo*. Colóquio comemorativo dos 200 anos da publicação de *A religião nos limites da simples razão de Immanuel Kant*. Lisboa: Colibri, 1994.

HERRERO, J.. *Religião e história em Kant*. Trad. de José A, Ceschin. São Paulo: Loyola, 1991.

# A recepção de *À paz perpétua* pelos contemporâneos de Kant

Charles Feldhaus\*

## Introdução

A publicação de *À paz perpétua. Um esboço filosófico* por Immanuel Kant gerou uma reação imediata de outros pensadores alemães, entre os quais é importante ressaltar Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Schlegel, Friedrich Gentz, Joseph Görres e Friedrich Wilhelm v. Schütz, G. W. Hegel, Johann Gottfried Herder entre outros. Todos esses pensadores publicaram resenhas ou ensaios em diferentes periódicos da época elogiando, criticando ou até mesmo desenvolvendo a concepção de direito internacional e de uma ordem mundial pacífica do filósofo Königsberg. Algumas das resenhas são bastante breves, como é o caso da de Fichte e Schütz, mas outras são relativamente longas ou são desenvolvidas quase como ensaios independentes como de Görres e Gentz. Tentar classificar essas diferentes reações ao opúsculo de Kant não é das tarefas mais fáceis, e tem até mesmo que tente fazê-lo, como Pizer, que<sup>1</sup> sustenta que se poderia dividir

---

\* Professor de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina.

<sup>1</sup> PIZER, 2010, p. 346.

a reação dos contemporâneos de Kant à *paz perpétua* em dois grandes grupos ou polos, ele situa Herder de um lado e Fichte, Schlegel e Görres de outro. O segundo grupo abraçou com algumas reservas o projeto de uma paz global kantiano, ao passo que o primeiro rejeitou o projeto como completamente impraticável. Alguns tentam seguir o espírito da filosofia de Kant, mesmo que nem sempre a letra, ao passo que outros consideram o projeto como uma simples quimera.

No que segue serão apresentadas algumas das principais resenhas ou reações ao opúsculo de Kant *À paz perpétua* por parte de seus contemporâneos. Obviamente, nem todas as resenhas escritas ao opúsculo serão contempladas aqui, mas se espera ter incluído ao menos uma amostra bastante representativa do leque de posições possíveis, sem deixar de incluir as que podem ser consideradas as mais importantes. Otfried Höffe<sup>2</sup> considera as resenhas de Schlegel, Fichte, Görres e Gentz como as mais importantes e essas resenhas são tratadas a seguir. Além disso, Schütz representa um tipo de cético e um dos piores tipos de adversários que uma teoria que se baseia em algum tipo de ideal tem que enfrentar e um opositor que qualquer pensador político tem que considerar ao defender que esse tipo de ideal é realizável, razão pela qual não poderia faltar atenção a sua resenha. A recepção de Herder, que representa como que o polo oposto da recepção do opúsculo, o qual se poderia de alguma forma situar juntamente com a de Schütz como céticas em relação à proposta e elas também serão tratadas aqui. Por fim, embora Kant e Hegel

---

<sup>2</sup> HÖFFE, 2004, p. 276.

tenham sido contemporâneos de alguma forma, uma vez que Hegel nasceu em 1770 e Kant faleceu em 1804, a projeção de Hegel no cenário filosófico alemão acontece praticamente apenas após a morte de Kant, mas por tratar-se de um grande clássico do pensamento filosófico alemão, por causa disso sua recepção também será considerada aqui.

### a) Johann Gottlieb Fichte

J. G. Fichte (1762-1814) publicou anonimamente uma resenha ao opúsculo em janeiro de 1796 no primeiro número do sexto volume do periódico *Philosophisches Journal einer gesellschaft Teutscher Gelehrten*. É importante observar que além de publicar essa resenha, Fichte dedica o segundo Apêndice da segunda parte de sua obra *Fundamentos do direito natural* ao tema do direito dos povos, obra publicada em 1797 e também dedica uma outra obra denominada *O estado comercial fechado* em 1800, em que claramente revê posições defendidas à resenha ao opúsculo de Kant. Uma boa parte das contribuições de Fichte ao debate com a visão de Kant a respeito do direito internacional se encontram nessas duas outras obras, principalmente na última. Gentz em 1800, como veremos a seguir, dedica parte de sua resenha ao opúsculo de Kant também para responder à alternativa desenvolvida em *O estado comercial fechado* de Fichte como o segundo tipo de alternativa usual na época para enfrentar a questão da paz duradoura. Como diz James, Fichte em *O estado comercial fechado* se afasta da visão positiva a respeito do comércio internacional e por causa disso defende que as relações comerciais

entre os diferentes Estados do mundo deveriam ser evitadas<sup>3</sup>. Na resenha Fichte se coloca do lado daqueles que entendem que o projeto de uma ordem mundial pacífica não é um vão desejo e apenas um belo sonho, mas uma exigência da razão e, por isso, muito mais do que algo para “divertir ânimos filantrópicos alguns instantes”<sup>4</sup>, ou seja, o projeto de Kant não é uma mera quimera ou um passatempo inútil. Além disso, mesmo publicando sua resenha antes de Kant publicar *A metafísica dos costumes* de Kant, Fichte considera que o conteúdo do opúsculo “contém os resultados da filosofia do direito de Kant”. No que diz respeito ao conteúdo do opúsculo propriamente dito, Fichte segue com uma exposição bastante sucinta dos artigos apenas apontando em alguns momentos alguma divergência com o projeto de Kant. Fichte discorda que a lei moral ou o imperativo categórico poderia ser a fonte dos direitos naturais, uma vez que o imperativo categórico contém uma obrigatoriedade incondicional e sem exceção, ao passo que o direito natural apenas concede direito aos quais se pode recorrer ou não<sup>5</sup>. Fichte, ao tratar do conceito de republicanismo de Kant, considera que a distinção entre os poderes legislativo e executivo, que serve de base para traçar a diferença entre despotismo e republicanismo, não foi feita de maneira suficientemente determinada e por causa disso poderia abrir espaço para interpretações erradas<sup>6</sup>. No que diz respeito à questão se Kant abandonou o Estado global Fichte parece se

---

<sup>3</sup> JAMES, 2010, p. 64.

<sup>4</sup> FICHTE, 1984, p. 93.

<sup>5</sup> FICHTE, 1984, p. 95.

<sup>6</sup> FICHTE, 1984, p. 97.

colocar entre os defensores da visão de que ele não abandonou o ideal de um Estado global, uma vez que afirma que “a liga de povos de Kant proposta à conservação da paz perpétua é pura e simplesmente uma condição intermediária, através da qual a humanidade deve ter de atravessar a aquele grande objetivo”<sup>7</sup>.

## b) Friedrich Schlegel

Friedrich Schlegel (1772-1829) publica uma resenha no periódico *Deutschland* em 1796 sobre o opúsculo de Kant com o título *Sobre o conceito de republicanismo. Causado pelo escrito kantiano à paz perpétua*. Schlegel não se restringe a reconstruir os principais aspectos do opúsculo de Kant e apresentar críticas, mas desenvolve uma concepção própria de republicanismo à luz do texto de Kant e sugere até mesmo correções a maneira como Kant desenvolveu alguns pontos no opúsculo como a recusa ao direito à insurreição e as restrições ao direito ao voto. Kant havia excluído a democracia como forma de governo que poderia ser governada de maneira republicana, a democracia, conforme Kant, seria necessariamente despótica. Schlegel, por sua vez, entende que Kant teria confundido a democracia com a oclocracia, essa última uma forma de governo necessariamente despótica, uma vez que consiste numa forma de democracia direta, ao passo que a democracia assim como as outras formas de governo como a monarquia e a aristocracia poderiam ser governadas de maneira representativa. Uma democracia representativa poderia sem problemas ser governada de maneira republicana. Conforme

---

<sup>7</sup> FICHTE, 1984, p. 99.

aponta Beiser<sup>8</sup> a correção de Schlegel da visão de democracia como também republicana depende de uma alienação do povo da soberania popular.

Kant sustentou que uma das condições para o estabelecimento de uma ordem mundial pacífica é que os Estados particulares se tornem paulatinamente em repúblicas. Schlegel vai mais longe e defende não apenas um republicanismo parcial (dos Estados particulares) mas também um republicanismo universal (global). Talvez se partíssemos da suposição que Schlegel estaria se orientando pelo espírito, mesmo que não necessariamente pela letra do pensamento de Kant, ele poderia ser interpretado como um daqueles que interpretam Kant como ainda comprometido com uma república mundial em *À paz perpétua*. Contudo, comprometido ainda com o Estado global republicano como um ideal regulativo, como uma ficção no sentido neutro do termo. Como algo que nunca pode se realizar completamente na experiência, mas sempre permanece como uma ideia reguladora da razão.

### c) Friedrich Gentz

Friedrich Gentz (1764-1832) estudou filosofia e direito na Universidade de Königsberg com Kant e publicou uma resenha no periódico *Historisches Journal* em 1800 com o título *Sobre a paz perpétua*. Ele sustenta que existem quatro possibilidades existentes para o problema do estabelecimento de uma ordem mundial

---

<sup>8</sup> BEISER, 1992, p. 251-2.

pacífica e duradoura, na verdade, com a intenção de mostrar que o ideal de uma paz perpétua “não pode ser mais do que isso”<sup>9</sup>, a saber, um ideal. Gentz sustenta que os meios disponíveis para realizar o ideal de uma paz duradoura são:

- 1) O estabelecimento de uma associação absoluta de todos os Estados em um Estado global.
- 2) O estabelecimento de uma incomunicabilidade entre os Estados particulares;
- 3) O estabelecimento de uma nova organização do todo social através da criação de instituições de arbitragem de conflitos entre os Estados, que por sua vez se diferencia também em duas alternativas: 3.1. Um acordo voluntário entre os Estados para criar algum juiz de arbitragem para os conflitos; 3.2 O estabelecimento de uma constituição de direitos dos povos, um sistema federativo, em que existisse um tribunal superior para arbitrar os conflitos entre os povos<sup>10</sup>.

Gentz considera que apenas os dois últimos meios seriam autênticos, ao passo que os dois primeiros seriam inautênticos. No que diz respeito à monarquia global, Gentz acredita que existem até mesmo dificuldades relacionadas com a implementação de um tipo desse de proposta como alternativa para uma ordem mundial pacífica. Algumas dessas dificuldades, todavia, foram refutadas pela história posterior como um limite populacional que seria administrável. Gentz acreditava que uma

---

<sup>9</sup> GENTZ, 1984, p. 253.

<sup>10</sup> GENTZ, 1984, p. 353-4.

população de cem milhões de habitantes seria o máximo que um governante poderia administrar e por essa razão pensar num Estado global seria pensar em algo não praticável. Além disso, a ideia de uma monarquia global em expansão ao redor do globo terrestre de forma gradativa não conseguiria em hipótese eliminar a guerra até que englobasse o globo inteiro. Haveria problemas relacionados com organização política de um Estado global como a questão do idioma, da diversidade cultural e de costumes, da diversidade religiosa, da diversidade de capacidades entre os diferentes povos e até mesmo da diversidade de traços de caráter dos povos. Ele cita o caso do Império Romano como um exemplo malfadado de tentativa de implementar um tipo de Estado global gradativo e que não gozou sequer um ano de paz<sup>11</sup>. Embora Gentz não deixe de reconhecer que o empreendimento da guerra entre poucos e vastos Estados seja menos pernicioso do que a guerra entre vários e pequenos Estados<sup>12</sup>.

No que diz respeito à segunda alternativa à paz perpétua, que na verdade consiste na visão desenvolvida por Johann Gottlieb Fichte em *O Estado comercial fechado. Um esboço filosófico como apêndice à doutrina do direito, e teste de uma política a ser empreendida no futuro* (1800). Ele<sup>13</sup> entende que a proposta de Fichte envolve os seguintes princípios: a) que cada Estado se feche ao comércio com estrangeiro completamente; b) que a circulação de cidadãos entre os Estados se torne impossível; c) que seja introduzida uma moeda nacional e que apenas essa moeda

---

<sup>11</sup> GENTZ, 1984, p. 257.

<sup>12</sup> GENTZ, 1984, p. 261.

<sup>13</sup> GENTZ, 1984, p. 266.

nacional seja reconhecida para fins de troca de mercadorias; d) que o Estado deve se separar de todos os outros Estados de uma vez por todas; e) que internamente a cada Estado seja buscado um equilíbrio entre produção e fabricação de produtos e venda de produtos; f) que seja estabelecida uma nova constituição política econômica para os Estados; g) que seja assegurada uma renda suficiente para todos. A premissa básica da alternativa de Fichte no texto supracitado é que “se acaba toda a circulação mútua entre as nações (...) então também a guerra deve ter um fim entre elas”<sup>14</sup>. Porém, Gentz<sup>15</sup> sustenta que a proposta de Fichte de um Estado comercial fechado, de um sistema de isolamento das nações do mundo, é inexequível. Além disso, as condições sob as quais a paz poderia ser alcançada nessa alternativa de Fichte, conforme Gentz<sup>16</sup>, ocorre de uma maneira que não é valiosa à humanidade.

No que diz respeito à terceira alternativa à paz perpétua, que na verdade é a que de fato se aproxima mais da proposta de Immanuel Kant em *À paz perpétua*. “Dificuldade ou muito mais a completa impossibilidade (...) não se encontra (...) na gênese da liga (...) nas condições de sua duração”<sup>17</sup>. O principal problema, conforme Gentz<sup>18</sup>, na alternativa à paz duradoura baseada numa liga de nações voluntária ou numa federação de Estados livres, para empregar o termo de Kant, encontra-se na falta de estabilidade da estrutura jurídica defendida, a coerção com base

---

<sup>14</sup> GENTZ, 1984, p. 266.

<sup>15</sup> GENTZ, 1984, p. 267.

<sup>16</sup> GENTZ, 1984, p. 268.

<sup>17</sup> GENTZ, 1984, p. 270.

<sup>18</sup> GENTZ, 1984, p. 271.

num poder superior inexistente na proposta, e isso leva a inutilidade radical da alternativa, uma vez que nenhum poder superior seria ratificado e sem nenhuma garantia, o ideal de uma paz perpétua permaneceria para sempre apenas um ideal ou uma simples ideia quimérica.

No que diz respeito à quarta alternativa, a de uma constituição formal do direito dos povos, que reuniria em si os poderes executivo, judiciário e legislativo, Gentz afirma que é infelizmente uma quimera<sup>19</sup> e aponta três razões: 1. seria necessário que essa instituição jurídica abrangesse o globo terrestre inteiro, o que ele considera impossível acontecer; 2, sob nenhuma condição se poderia pensar o estabelecimento de um sistema federativo inteiramente perfeito, o que é pressuposto por essa alternativa e por essa razão também torna a alternativa impossível. 3. seria preciso que todos os povos da terra se submetessem à pretensão de um tribunal superior, o que também seria impossível<sup>20</sup>.

Gentz defende que eliminar a guerra das relações entre as nações é tão difícil quanto eliminar os conflitos internos à sociedade civil doméstica e na mesma linha do que defende Hegel, procura consolar o ânimo humano chamando à atenção para as vantagens da guerra, os progressos que foram impulsionados pela guerra como os progressos nas ciências, nas artes, e na indústria; como as guerras incrementaram as relações entre os povos mais distantes e diferentes entre si do planeta terra,

---

<sup>19</sup> GENTZ, 1984, p. 275.

<sup>20</sup> GENTZ, 1984, p. 275-7.

teria levado nações da condição de barbárie à civilização, algo que nunca poderia ter sido realizado na visão de Gentz por uma federação pacífica<sup>21</sup>. Até mesmo certas virtudes humanas como a determinação, a persistência, a calma diante do perigo, a perseverança na infelicidade, somente obtiveram seu verdadeiro ímpeto da confusão da guerra<sup>22</sup>. Gentz coloca algum otimismo na economia política e na mentalidade liberal, mas o crescimento do poder militar moderno é mais uma base de seu ceticismo em relação aos planos de uma paz perpétua, uma vez que a espada determina de maneira quase sozinha em seu tempo o destino das nações<sup>23</sup>. Enfim, Gentz<sup>24</sup> acredita que os contratos e as ligas de paz “podem banir a guerra sempre apenas de maneira **provisória**, nunca de maneira **definitiva** de seu meio.”

#### d) Friedrich Wilhelm von Schütz

Friedrich Wilhelm von Schütz (1758-1834) publicou uma resenha ao opúsculo de Kant com o título *Comentário sobre a paz perpétua* (1797) assumindo um tipo de ceticismo pragmático em relação ao ideal de uma ordem mundial pacífica. Schütz começa sua resenha ressaltando que não considera o opúsculo de Kant como nenhum tipo de novidade na história do pensamento filosófico, uma vez que outros pensadores anteriores já desenvolveram projetos orientados a uma ordem mundial pacífica, todavia, em um curto espaço de tempo tais projetos

---

<sup>21</sup> GENTZ, 1984, p. 285.

<sup>22</sup> GENTZ, 1984, p. 286.

<sup>23</sup> GENTZ, 1984, p. 290.

<sup>24</sup> GENTZ, 1984, p. 280.

foram esquecidos<sup>25</sup>. Schütz aponta ainda que muitos tenderiam a defender que uma obra oriunda da pena de um pensador do calibre de Kant, “um Hércules no pensar” com tão grandes realizações no campo da filosofia nunca poderia ser algo indigno de atenção, porém, ele defende que o opúsculo é uma construção melódica que pressupõe que a razão seria reconhecida como um guia infalível pelos governantes dos Estados particulares e exatamente por causa disso, o texto “pode proporcionar diversão a muitos leitores, (...) [mas] não é capaz de pretender realidade”<sup>26</sup>. Na sequência da resenha Schütz se devota a cada um dos artigos preliminares e definitivos do opúsculo de Kant. A respeito do primeiro artigo preliminar, relacionado com a obrigação que os Estados realizem tratados de paz sem reservas secretas para guerras futuras, a fim de empreenderem verdadeiros tratados de paz e não meros armistícios, Schütz<sup>27</sup> chama atenção para o fato que os interesses privados seriam não apenas a causa de tais tratados, mas também a ruína de um tratado de paz. Acredito que aqui já está operando uma suposição antropológica pessimista de Schütz, a razão não é capaz de motivar os governantes particulares e por isso sempre que houver conflito entre a manutenção do tratado e as paixões e os interesses do governante a parte emocional vai prevalecer sobre a parte racional. A respeito do segundo artigo preliminar, relacionado com a proibição da aquisição, herança etc. de um Estado por outro Estado, Schütz<sup>28</sup> considera tal

---

<sup>25</sup> SCHÜTZ, 1984, p. 135.

<sup>26</sup> SCHÜTZ, 1984, p. 135-6.

<sup>27</sup> SCHÜTZ, 1984, p. 137.

<sup>28</sup> SCHÜTZ, 1984, p. 137.

exigência como apenas “sutilezas com palavras”, uma vez que mesmo que um Estado não possa dispor de si mesmo para realizar esse tipo de transações de aquisição, herança etc. um monarca geralmente faz esse tipo de transação e nada parece ser capaz de fazer com que ele mude de posição em relação a isso. Em relação ao terceiro artigo preliminar, Schütz<sup>29</sup> apenas relativiza um pouco a exigência de Kant da eliminação completa dos exércitos permanentes e defende em substituição da eliminação completa dos grandes exércitos permanentes, uma vez que mesmo durante momentos de paz é necessário existir exércitos menores para manter a paz dentro do próprio Estado. No que diz respeito ao quarto artigo, que trata da proibição de dívidas futuras pelo Estado como meio de fomentar a paz, Schütz<sup>30</sup> parece considerar confusa a exigência e novamente difícil de acreditar que os chefes dos Estados particulares seguiram essa exigência, dado que Kant concede que elas podem ser realizadas “para fomentar a economia de um país”<sup>31</sup> e os Estados não costumam e não precisam na prática ser claros a respeito das causas que levaram a contrair a nova dívida. No que diz respeito ao quinto artigo preliminar, que versa sobre a proibição da intervenção na constituição e no governo de um outro Estado, Schütz<sup>32</sup> aponta que Kant parece oscilante e incorreto na redação do respectivo artigo, uma vez que primeiro proíbe categoricamente a intervenção externa nos assuntos de um Estado estrangeiro, todavia, concede que se houver uma divisão interna num mesmo Estado estrangeiro essa

---

<sup>29</sup> SCHÜTZ, 1984, p. 137.

<sup>30</sup> SCHÜTZ, 1984, p. 138.

<sup>31</sup> ZeF, AA 08: 345.

<sup>32</sup> SCHÜTZ, 1984, p. 138.

proibição poderia ser ignorada e um Estado poderia ajudar uma das facções internas a retomar o poder e estabelecer a ordem. Schütz concorda com a exigência de Kant de não interferência e aponta claramente que a essa regra “não existe nenhuma exceção”<sup>33</sup> e ainda satiriza Kant ao dizer que tal como formulado o artigo dá a um Estado “o direito à guerra no meio da paz perpétua”<sup>34</sup>. No que diz respeito ao sexto artigo preliminar, que proíbe o uso de assassinos, envenenadores e outras práticas que atentam contra a confiança mútua entre os Estados. Schütz<sup>35</sup> aqui parece questionar a pretensão de Kant de procurar domesticar a guerra através da restrição dos tipos de práticas que são permitidas durante os conflitos bélicos das que são proibidas e novamente o ceticismo pragmático é mais forte e ele questiona: isso até que é “verdadeiro (...) mas o que é toda guerra em si e por si mesma?”<sup>36</sup>. Ou seja, as guerras são eventos que por sua própria natureza fogem da normalidade e em que os chefes de Estado parecem ainda menos propensos a seguir os mandamentos da razão, se poderia dizer, do que em tempos de normalidade. Além disso, Schütz questiona os possíveis resultados positivos das práticas proibidas por Kant, a saber, “se pode pensar se o espião contratado revela-me o lado frágil de meu inimigo” e com isso eu poderia surpreender o acampamento inimigo e assim “milhares de assassinos que dormiam despreocupados e não podiam suportar nenhum ataque” são vencidos e o combate é encerrado antes e

---

<sup>33</sup> SCHÜTZ, 1984, p. 139.

<sup>34</sup> SCHÜTZ, 1984, p. 138.

<sup>35</sup> SCHÜTZ, 1984, p. 139.

<sup>36</sup> SCHÜTZ, 1984, p. 139.

muitas vidas são salvas. Não existe nada de irracional em pensar dessa maneira parece ser a suposição de Schütz aqui contra a de Kant.

Sobre o primeiro artigo definitivo, Schütz novamente diz não encontrar novidade na ideia de Kant de que os Estados devam adotar uma forma de governo republicana, a fim de promover o ideal de uma ordem mundial pacífica. Outros pensadores, inclusive os próprios citados por Kant como Pope, Rousseau, Malais du Pain já abordaram a distinção entre diferentes tipos de formas de governo. Diz Schütz: “é extremamente impressionante que (...) essas sentenças nunca foram examinadas com tal sagacidade”<sup>37</sup>, o que equivale a dizer que apenas Kant conseguiu tal discernimento e formulou a distinção entre forma de governo e modo de governo tal como contida neste artigo definitivo. Além disso, a crítica de Schütz nesse ponto remete novamente à concepção antropológica de fundo, segundo a qual o ser humano é um ser incapaz de se orientar conforme as exigências da razão e a distinção entre forma de governo e modo de governo depende em grande medida de o detentor do poder no Estado, seja um, alguns ou muitos, embora Kant não reconheça a democracia como uma forma republicana, seja capaz de dar ao povo leis, decretos e decisões políticas orientadas pela ideia de contrato originário e por isso contrárias ao empreendimento de conflitos bélicos apenas por interesses pessoais. Em última análise, Schütz<sup>38</sup> direciona a Kant a crítica

---

<sup>37</sup> SCHÜTZ, 1984, p. 140.

<sup>38</sup> SCHÜTZ, 1984, p. 141.

que ele fez a Malais du Pain em nota a esse artigo<sup>39</sup> de incorrer em algum tipo de tautologia quando afirma que não faz sentido discutir sobre qual é a melhor forma de governo, porque a melhor forma de governo é aquela que é mais bem governada. A distinção entre forma de governo e modo de governo depende da maneira como o chefe do Estado governa a sociedade, se baseado em seu próprio interesse, se de acordo com a ideia de contrato originário ou não. O ponto de Schütz novamente é que se não existe garantia que o ser humano se orienta pela razão em suas decisões, como garantir que os chefes de Estado fariam o mesmo e se isso fosse o caso, a distinção de Kant não teria como garantir o resultado esperado de uma paz duradoura.

Sobre o segundo artigo definitivo, Schütz se situa entre aqueles que interpretam Kant como tendo abandonado o projeto de fundar um Estado cosmopolita por algum tipo de impossibilidade e escolhido o substituto de uma liga livre de Estados, contudo, Schütz não entra no mérito das razões da impossibilidade, o que tem se tornado uma querela entre estudiosos do pensamento de Kant. Mas o ponto central da crítica de Schütz<sup>40</sup> a esse artigo definitivo encontra-se novamente na base antropológica, uma vez que ele aponta que Kant não recusa que a maldade encontra-se na natureza humana e não parece que fornece nenhuma garantia independente de que “a disposição moral [que] deve ser encontrada” algum momento vai controlar o comportamento humano, em particular o comportamento dos

---

<sup>39</sup> ZeF, AA 08: 353.

<sup>40</sup> SCHÜTZ, 1984, p. 141-2.

chefes do Estado e que, por conseguinte, seriam levados a reconhecer a obrigação de fundar uma liga livre de Estados como meio necessário à realização de uma paz duradoura.

Sobre o terceiro e último artigo definitivo, que trata do direito cosmopolita de hospitalidade universal, Schütz afirma que essa exigência pressupõe já a paz perpétua em vez de ser algo que “possa servir para concretizar uma paz perpétua”<sup>41</sup>, além disso, pressupõe que os chefes de Estado vão se orientar conforme à razão e não conforme seus interesses e paixões.

Schütz conclui o texto com o trecho de um poema e reafirma que “tanto quanto governos têm o direito de poder suprimir a razão, tanto quanto também não se pode pensar em nenhuma paz perpétua” e “os seres humanos (...) [cometem] muitos disparates tolos e estes disparates são, como é sabido, os maiores obstáculos à paz perpétua”<sup>42</sup>. Conforme Höffe<sup>43</sup>, a posição de Schütz na referida resenha a do opositor mais perigoso que qualquer projeto utópico poderia enfrentar, a saber, a do cético pragmático, que considera o ideal de uma ordem mundial pacífica como completamente irrealizável.

#### e) Joseph Görres

Joseph Görres (1776-1848) publica um ensaio em 1798 com o título *A paz universal, um ideal*, o qual dedicou à nação francesa e assinou como um republicano alemão, e nesse texto ele

---

<sup>41</sup> SCHÜTZ, 1984, p. 142.

<sup>42</sup> SCHÜTZ, 1984, p. 142.

<sup>43</sup> HÖFFE, 2004, p. 17.

defende o direito à intervenção externa por parte da França aos outros países e até mesmo o direito de anexar parte da Prússia abaixo do Reno e uma proliferação do modo de governo republicano a todos os países do globo. Schlegel assim como Kant compreendem que o caminho da modificação voluntária do modo de governo republicano é o caminho adequado à paz perpétua, Görres por sua vez atribui à república francesa o papel de colocar em prática o ideal republicano aos demais povos e desenvolve um tipo de um tratado de direito internacional que contém 18 artigos definitivos para os Estados regulativos despóticos e 13 artigos para os Estados regulativos republicanos. Como diz Pizer<sup>44</sup>, a resenha de Görres “reflete uma perspectiva política orgânica e a visão que todos os povos da terra devem se tornar democráticos para a paz perpétua ser implementada”. Ao apresentar seus artigos definitivos a uma ordem pacífica ele diferencia entre Estados normais e Estados regulativos republicanos e despóticos. Görres define Estado normal como “aquele que concluiu a paz como vencedor” e Estado regulativo “como aquele que conclui a paz como vencido”<sup>45</sup>. Esses artigos tratam de questões relacionadas com as relações de amizade e paz entre os povos (I), a devolução de prisioneiros com o final do conflito bélico (II), a revogação das relações federativas ou o envolvimento com uma liga durante o conflito bélico (III), a exigência das tropas à serviço de outros Estados na busca pela paz (IV), a exigência da devolução das conquistas realizadas durante a

---

<sup>44</sup> PIZER, 2010, p. 356.

<sup>45</sup> GÖRRES, 1984, p. 202.

guerra (V), a revogação da guarnição da área de propriedade dos súditos de outro Estado (VI), reconhecimento da forma de governo do Estado normal (VII), respeitar os direitos originários dentro das fronteiras naturais (VIII), criar um código dos povos, construir uma constituição de povos baseada numa das formas de governo apresentadas no tratado (IX), entrar em acordo sobre a formação de um congresso de nações, uma república universal com direito à adjudicação em relação ao Estado regulativo republicano e ao Estado regulativo despótico (VII), Estados em condição de ilegitimidade podem ser reconduzidos à condição de legitimidade (XI), os eclesiásticos devem renunciar à jurisdição em relação aos direitos e à propriedade dos súditos (XII), eclesiásticos devem renunciar mutuamente à prerrogativa sobre os cidadãos de outros Estados (VIII), autoridades religiosas e seculares prometem não perturbar a força cidadãos de outro Estado (XIII, IX), a liberdade universal de comércio deve dominar em todos os mares (XIV, X), a exigência de não dificultar o comércio literário entre as nações (XVI), a necessidade de respeitar a publicidade (XVII, XII), a exigência de tornar válidos os limites naturais baseados em áreas secas (montanhas e desertos) e área inundadas (rios e mares) (XVIII), a exigência de cumprir as obrigações recíprocas (XV), enfim, Görres afirma que o direito do mais forte deve ser abolido do direito internacional e o governo de uma república dos povos deve ser o tribunal das queixas recíprocas entre os povos<sup>46</sup>. É importante observar que alguns anos depois Görres muda de posição a respeito do direito internacional e passa a considerar o ideal de uma paz perpétua como um grande

---

<sup>46</sup> GÖRRES, 1984, p. 247.

engano. Como diz o mesmo comentador algumas páginas à frente, “dentro de uma década ou algo assim, Görres passou da antecipação de uma paz perpétua à justificação do conflito militar contra um inimigo nacional e religioso”<sup>47</sup>.

#### f) Johann Gottfried Herder

J. G. Herder (1744-1803), como já dito acima, se encontra num grupo de pensadores que se posiciona num polo oposto da recepção de *À paz perpétua* de de Kant. Herder também foi aluno de Kant. Herder se posiciona a respeito do projeto de uma paz duradoura em algumas cartas (cartas 118 e 119) da obra *Cartas sobre o progresso da humanidade* e a essas cartas dá o título de *Para a paz perpétua. Uma instituição iroquesa* (1797). Ele emprega um tipo de metáfora sobre duas tribos indígenas americanas, os Delawares e Iroqueses que decidiram que uma das tribos deveria ser como uma mulher que fosse situada no centro e que se tornaria a partir de então o senhor da guerra, de tal modo que nenhuma outra tribo poderia tocar essa figura central sem sofrer algum tipo de represália. Os iroqueses obtiveram a paz situando uma das tribos como senhor da guerra. Algo semelhante parece se querer fazer na Europa. A questão que surge é qual nação deveria assumir o papel da mulher na estratégia iroquesa. Alguém poderia dizer que ao menos alguns dos seguidores da proposta de Kant como Görres entendem que a França deveria assumir um papel semelhante. Herder sustenta que num mundo em que gabinetes

---

<sup>47</sup> HEWITSON, 2014, p. 469.

obscuros tramam e fomentam a guerra, qualquer esforço da mulher de promover a paz seria em vão. Entre os próprios nativos americanos, com a chegada dos europeus a mulher precisou novamente pegar nas armas na tentativa de conter a invasão estrangeira. Diz Herder<sup>48</sup> “A minha grande *mulher da paz* tem um só nome: ela chama-se *equidade universal, humanidade, razão activa.*” Herder sustenta que o melhor caminho para alcançar a paz é fazer árvore da paz crescer de dentro de cada nação para fora e não através da criação de instituições internacionais como Kant e outros interlocutores do debate. É preciso inculcar certos sentimentos nos cidadãos e mudar certas convicções, é necessário um tipo de patriotismo diferente, mais voltado aos olhos internos à nação do que aos olhos dos outros e da posteridade<sup>49</sup>. É preciso cultivar nas pessoas um sentimento de equidade entendido como um incômodo gradual com as ofensas sofridas pelas outras nações<sup>50</sup>. Deveria ser propagada a convicção de que “as sequelas da guerra (...) [são] mais horríveis que ela própria”<sup>51</sup> e que a convicção que os heróis de guerra como conquistadores também deveriam ser rejeitados assim como a falsa arte política focada na ampliação das fronteiras, nas negociações ardilosas, na astúcia deveriam ser abandonadas. Assim como Fichte de *O Estado comercial fechado*, Herder<sup>52</sup> também compreende que o comércio pode ter um papel negativo a ocupar principalmente pelos danos

---

<sup>48</sup> HERDER, 2018, p.139.

<sup>49</sup> HERDER, 2018, p. 141.

<sup>50</sup> HERDER, 2018, p. 142.

<sup>51</sup> HERDER, 2018, p. 140.

<sup>52</sup> HERDER, 2018, p. 142.

que pode causar algumas nações, porém, não propõe nada tão radical como o isolamento entre as nações da proposta de Fichte.

#### g) Georg Wilhelm Friedrich Hegel

G. W. Hegel (1770-1831) não publicou nenhuma resenha à paz perpétua de Kant, mas faz referências indiretas e diretas ao projeto de Kant ao menos em duas obras, a saber, em *Sobre as maneiras científicas de tratar do direito natural* em 1802-3 e em *Linhas fundamentais da filosofia do direito* em 1820-1, nessa última ele se dedica ao direito internacional uma seção inteira (§§330-340). No § 333 ele faz uma menção expressa à liga de povos de Kant e sustenta que a mesma pressupõe a concordância dos Estados e exatamente por isso é marcada pelo estatuto da contingência. Diferentemente de Kant, Hegel entende que a guerra tem um papel positivo e que quando existem conflitos que não podem ser solucionados através da diplomacia, tal conflito “apenas pode ser decidido mediante a guerra” (§334). Ele também é contrário ao estabelecimento de qualquer pretor permanente para julgar os conflitos entre os Estados (§332). A respeito da relação entre a moral e a política, o tema central do Apêndice à *paz perpétua*, Hegel (§337) afirma que a justiça das guerras não pode ser avaliada com base em nenhum pensamento universal e que a presumida oposição tratada por Kant é carregada de superficialidade. Embora Hegel reconheça um papel positivo para a guerra, ele sustenta que “deve ser algo passageiro”, ou seja, ele não está defendendo uma situação de conflito constante e

permanente, mas os conflitos bélicos momentâneos podem ter efeitos positivos (§338).

### Considerações finais

Como foi possível observar, a recepção ao opúsculo de Kant *À paz perpétua* se dá de diferentes maneiras e em diferentes direções, alguns tentaram desenvolver o que consideravam o espírito da filosofia kantiana como Fichte e Schlegel, outros desenvolveram ensaios longos em resposta a proposta de Kant ou até mesmo de outros como fizeram Gentz e Görres; outros se opuseram a estratégia de criação de qualquer coisa como um instuição internacional para gerir conflitos como fizeram Schütz e Herder, enquanto outros viam a própria eliminação da guerra como um problema por reconhecerem efeitos positivos dos conflitos bélicos como Hegel. Alguns atribuíram um papel preponderante à república francesa no desenvolvimento da maneira republicana de governar como Görres, ao passo que alguém como Herder se opunha a esse tipo de posição. Alguns defendiam alguma forma de Estado global ou republicanismo global como Schlegel, Görres, ao passo que outros como Hegel e Gentz se opõem em parte porque reconhecem as vantagens da guerra. Enfim, realizar uma comparação a respeito dos pontos de divergência e convergência na recepção à paz perpetua de Kant exigiria um estudo a parte e pretendo realizar isso numa futura publicação.

## Referências

ARAMAYO, Roberto R; MUGUERZA, Javier; ROLDÁN, Concha. *La paz y el ideal cosmopolitade la ilustración. A propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua de Kant*. Madrid: Tecnos, 1996.

BEISER, Friedrich. The Early Politics and Aesthetics of Friedrich Schlegel. In: BEISER, F. *Enlightenment, Revolution, and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought. 1790-1800*. Cambridge: Harvard University Press, 1992.

BOHMAN, James & LUTZ-BACHMANN, Matthias. *Perpetua Peace: Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*. Cambridge: MIT Press, 1997.

FELDHAUS, Charles. Teria Habermas se equivocado ao ler *Zum ewigen Frieden* de Immanuel Kant? In: TONETTO, M. C.; PINZANI, A; DALL'AGNOL, D. *Investigações Kantiana I: um debate plural*. Florianópolis: Funjab, 2012.

FELDHAUS, Charles. A tensão entre autonomia política e segurança jurídica no pensamento de Kant. *Cadernos de ética e filosofia política*, São Paulo, n. 20, pp. 158-176, 2012.

FELDHAUS, Charles. Cosmopolitismo em Habermas: com Kant para além de Kant. *Ethic@ Revista Internacional de Filosofia Moral*. Vol. 19, n. 2, Florianópolis, pp. 280-299, 2019.

FELDHAUS, Charles. Sobre o direito internacional em Kant e Rawls. *Studia Kantiana*. Vol. 17, n. 02, pp. 63-80, 2019.

FICHTE, Johann Gottlieb. Rezension. In: BUHR, Manfred & DIETZSCH, Steffen. *Immanuel Kant Zum ewigen Frieden. Mit Texten zur Rezeption 1796-1800*. Leipzig: Reclam, 1984 [1796].

FICHTE, Johann Gottlieb. *Fundamento do direito natural segundo os princípios da doutrina da ciência*. Tradução de José Lamego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

GENTZ, Friedrich. Über den ewigen Frieden. In: BUHR, Manfred & DIETZSCH, Steffen. *Immanuel Kant Zum ewigen Frieden. Mit Texten zur Rezeption 1796-1800*. Leipzig: Reclam, 1984 [1800].

GÖRRES, Joseph. Der Allgemeine Frieden, ein Ideal. In: BUHR, Manfred & DIETZSCH, Steffen. *Immanuel Kant Zum ewigen Frieden. Mit Texten zur Rezeption 1796-1800*. Leipzig: Reclam, 1984 [1798].

HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro. Estudos de teoria política*. Tradução de Denilson Luís Werle. São Paulo: Editora da Unesp, 2018.

HEGEL, G. W. F. *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural, seu lugar na filosofia prática e sua relação com as ciências positivas do direito*. Tradução de Agemir Bavaresco e Sérgio B. Christino. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

HEGEL, G. W. F. *Filosofia do direito*. Tradução de Paulo Meneses et ali. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2009.

HEGEL, G. W. F. *Sobre as maneiras científicas de tratar do direito natural*. Tradução de Agemir Bavaresco e Sérgio B. Christino. São Paulo: Editora Loyola, 2007.

HERDER, Johann Gottfried. Para paz perpétua. Uma instituição iroquesa. Tradução de Fernando M. F. Silva. *Estudos Kantianos*, Marília, v. 06, n. 1, p. 137-144, jan-jun, 2018.

HEWITSON, Mark. On War and Peace: German Conceptions of Conflict, 1792-1815. *Historical Journal*, vol. 57, issue 02, pp. 447-483, 2014.

HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden*. Berlin: Akademie Verlag, 2004.

HÖLZING, Phillip. *Ein Laboratorium der Moderne. Politisches Denken in Deutschland 1789-1820*, 2015.

JAMES, David. Fichte's Reappraisal of Kant's Theory of Cosmopolitan Law. *History of European Ideas*. Vol. 34, pp. 61-70, 2010.

KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.

KANT, Immanuel. *A paz perpétua. Um projeto filosófico*. Tradução de Bruno Cunha. Petrópolis: Editora Vozes, 2020.

KLEINGELD, Pauline. Approaching Perpetual Peace: Kant's Defense of a League of States and his Ideal of a World Federation. *European Journal of Philosophy*, 12:304-325, 2004.

KLEINGELD, Pauline. *Kant and Cosmopolitanism. The Philosophical Ideal of World Citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

PIZER, John. The German Response to Kant's Essay on Perpetual Peace: Herder Against the Romantics. *The Germanic Review: Literature, Culture and Theory*. 82: 4, 343-386, 2010.

SCHLEGEL, Friedrich. Versuch über den Begriff des Republikanismus. Veranlasst durch die Kantische zum ewigen Frieden. In: BUHR, Manfred & DIETZSCH, Steffen. *Immanuel Kant Zum ewigen Frieden. Mit Texten zur Rezeption 1796-1800*. Leipzig: Reclam, 1984 [1796].

SCHÜTZ, Friedrich Wilhelmm von. Kommentar über Kants ewigen Frieden. In: BUHR, Manfred & DIETZSCH, Steffen *Immanuel Kant Zum ewigen Frieden. Mit Texten zur Rezeption 1796-1800*. Leipzig: Reclam, 1984 [1797].

STTAFORD, James. The Alternative to Perpetual Peace: Britain, Ireland and the Case for Union in Friedrich Gentz's *Historisches Journal*, 1799-1800. *Modern Intellectual History*, vol. 13, n. 1, pp. 63-91, 2016.

Acesse gratuitamente as publicações da *NéfipOnline*, editora do Núcleo de Ética e Filosofia Política da Universidade Federal de Santa Catarina, em: <http://www.nefipo.ufsc.br/nefiponline-2/>