



UNIVERSIDADE  
ESTADUAL DE LONDRINA

---

CENTRO DE LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ANGÉLICA GODINHO DA COSTA

**MODIFICAÇÕES DE KANT NA SUA CONCEPÇÃO DE  
DIREITO DOS ESTADOS E COSMOPOLITISMO:  
UM ESTUDO DAS EXPOSIÇÕES DE 1784 E 1795**

Londrina  
2023

ANGÉLICA GODINHO DA COSTA

**MODIFICAÇÕES DE KANT NA SUA CONCEPÇÃO DE  
DIREITO DOS ESTADOS E COSMOPOLITISMO:  
UM ESTUDO DAS EXPOSIÇÕES DE 1784 E 1795**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Fabio Cesar Scherer

Londrina  
2023

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL

G585m Godinho da Costa, Angélica .  
Modificações de Kant na sua concepção de direito dos estados e cosmopolitismo : um estudo das exposições de 1784 e 1795. / Angélica Godinho da Costa. - Londrina, 2023.  
128 f.

Orientador: Fábio César Scherer.  
Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2023.  
Inclui bibliografia.

1. cosmopolitismo - Tese. 2. direito dos estados - Tese. 3. Immanuel Kant - Tese. 4. relações internacionais - Tese. I. Scherer, Fábio César. II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU 1

ANGÉLICA GODINHO DA COSTA

**MODIFICAÇÕES DE KANT NA SUA CONCEPÇÃO  
DE DIREITO DOS ESTADOS E COSMOPOLITISMO:  
UM ESTUDO DAS EXPOSIÇÕES DE 1784 E 1795**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

**BANCA EXAMINADORA**

Orientador: Prof. Dr. Fabio Cesar Scherer  
Universidade Estadual de Londrina

Prof. Dr. Bruno Cunha  
Universidade Federal de São João Del-Rei

Prof. Dr. Charles Feldhaus  
Universidade Estadual de Londrina

Londrina, 31 de julho de 2023.

Aos meus pais,  
que forneceram fundamental apoio  
durante todo o desenvolvimento desta pesquisa.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente ao meu orientador, o Professor Dr. Fábio César Scherer, que contribuiu de forma inestimável para a realização da presente dissertação.

Sou grata também ao doutorando da Universidade Federal de Santa Catarina, Henrique Franco Morita que tem, com suas críticas e sugestões, colaborado no desenvolvimento de minhas pesquisas desde o processo seletivo do mestrado. Agradeço ainda aos Professores Dra. Maria Cristina Müller e Dr. Charles Feldhaus pelos estímulos e direcionamentos, ainda no período em que eu cursava suas disciplinas como aluna especial no PPGFIL da Universidade Estadual de Londrina; bem como ao Dr. Bruno Cunha por sua solicitude em participar da minha banca.

Minha estima e gratidão ao Dr. Claudinei Carlos Spirandelli, ao SEBEC UEL, também aos meus familiares e aos colegas de PPGFIL, por todo o suporte emocional e companheirismo, que me fortaleceram e trouxeram ainda mais prazer em cursar este mestrado.

Finalmente, agradeço à CAPES que financiou mediante bolsa de estudos todo o período desta pesquisa.

## RESUMO

GODINHO DA COSTA, Angélica. **Modificações de Kant na sua concepção de direito dos estados e cosmopolitismo:** um estudo das exposições de 1784 e 1795. 2023. 128 f.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2023.

O presente trabalho trata do cosmopolitismo e, por aderência, do direito dos Estados, dado que aquele por vezes está atrelado com esse, em duas das suas principais exposições em Kant, a saber, nos escritos *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita* (1784) e *À paz perpétua* (1795). Recentes estudos apontam mudanças na visão kantiana do cosmopolitismo — e de conceitos a ele vinculados — entre as décadas de 1780 e 1790 (Pauline Kleingeld, Joel Thiago Klein, Georg Cavallar, Claudio Corradetti e Martha C. Nussbaum, entre outros intérpretes kantianos) que, por muitos anos, teriam sido negligenciadas. Neste contexto se insere a nossa pesquisa, que pretende investigar se houve de fato alterações nestas concepções, bem como indicar como elas devem ser interpretadas no escopo kantiano: enquanto desenvolvimento linear, em que há explicitação de características de uma mesma concepção originalmente posta, ou na esteira de uma nova proposta, marcada pela reconfiguração das características legislativas e executórias no direito dos Estados, e pelo novo *status* e função do cosmopolitismo no corpus jurídico kantiano. Iniciamos a análise de cada uma das exposições kantianas com a apresentação dos pressupostos e do arcabouço teórico em que os tópicos em questão se encontram inseridos e, em seguida, buscamos identificar as suas notas típicas, visando a posterior investigação se houve alterações significativas entre as exposições e onde elas ocorreram de forma mais acentuada. Ao final do trabalho, a título de anexo, apresentamos a tradução (de minha autoria) do artigo *On Dealing with Kant's Sexism and Racism* de Pauline Kleingeld, visando enriquecer a discussão sobre alguns aspectos que intersectam com a concepção kantiana de direito dos povos e cosmopolitismo e, sobretudo ilustrar o perfil flexível do pesquisador Kant que busca adequar as suas visões aos princípios da sua filosofia, tal como faz ao remodelar a sua visão sobre a hierarquia das raças, a superioridade branca, o colonialismo e a escravidão a partir da metade da década de 90 com a introdução do “direito cosmopolita” enquanto uma esfera própria do direito público.

**Palavras-Chave:** cosmopolitismo; direito dos estados; filosofia moderna; Immanuel Kant; relações internacionais.

## ABSTRACT

GODINHO DA COSTA, Angélica. **Kant's modifications to his Conception of right of nations and cosmopolitanism:** a study of the 1784 and 1795 exhibitions. 2023. 128 f. Dissertation (Master's in Philosophy) - State University of Londrina, Londrina, 2023.

The present work deals with cosmopolitanism and, by adherence, with the right of nations, given that the former is sometimes linked with the latter, in two of its main expositions in Kant, namely, in the writings *Idea of a universal history with a cosmopolitan purpose* (1784) and *Toward Perpetual Peace* (1795). Recent studies point to changes in the Kantian view of cosmopolitanism — and of concepts linked to it — between the 1780s and 1790s (Pauline Kleingeld, Joel Thiago Klein, Georg Cavallar, Claudio Corradetti and Martha C. Nussbaum, among other Kantian interpreters) that, for many years would have been neglected. Our research is inserted in this context, which intends to investigate whether there were in fact changes in these conceptions, as well as to indicate how they should be interpreted in the Kantian scope: as a linear development, in which there is an explanation of characteristics of the same originally posited conception, or in the wake of a new proposal, marked by the reconfiguration of legislative and executive characteristics in the right of nations, and by the new status and function of cosmopolitanism in the Kantian legal corpus. We started the analysis of each of the Kantian expositions with the presentation of the assumptions and the theoretical framework in which the topics in question are inserted and, then, we tried to identify their typical notes, aiming at the subsequent investigation if there were significant changes between the expositions and where they occurred more sharply. At the end of the work, as an annex, we present the translation (by my authorship) of the article *On Dealing with Kant's Sexism and Racism* by Pauline Kleingeld, aiming to enrich the discussion on some aspects that intersect with the Kantian conception of peoples' rights and cosmopolitanism and, above all, to illustrate the flexible profile of the Kant researcher who seeks to adapt his views to the principles of his philosophy, as he does when remodeling his view of the hierarchy of races, white superiority, colonialism and slavery from the middle of the 1990s with the introduction of “cosmopolitan right” as a sphere of public right.

**Key words:** cosmopolitanism; right of nations; modern philosophy; Immanuel Kant; international relations.

## LISTA DE ABREVIATURAS DAS OBRAS DE KANT<sup>1</sup>

### (*Siglenverzeichnis*)

- AA *Akademie-Ausgabe*  
Edição da Academia
- Anth *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (AA 07)  
Antropologia em sentido pragmático
- BBM *Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace* (AA 08)  
Determinação do conceito de raça humana
- BGSE *Bemerkungen in den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*  
(AA 20)  
Observações das observações sobre o sentimento do belo e do sublime
- BBMR *Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace* (AA 08)  
Definindo o conceito de Raça Humana
- Br *Briefe* (AA 10–13)  
Cartas
- EaD *Das Ende aller Dinge* (AA 08)  
O fim de todas as coisas
- EACG *Entwurf und Ankündigung eines Collegii der physischen Geographie* (AA 02)  
Rascunho e anúncio de um Colégio de Figuras de Geografia Física
- EEKU *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft* (AA 20)  
Primeira introdução à crítica da faculdade do juízo
- GAJFF *Gedanken bei dem frühzeitigen Ableben des Herrn Johann Friedrich von Funk* (AA 02)  
Reflexões sobre a morte prematura do Sr. Johann Friedrich von Funk
- GMS *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (AA 04)  
Fundamentação da metafísica dos costumes
- GNVE *Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches an dem Ende des 1755sten Jahres einen großen Theil der Erde erschüttert hat*  
(AA 01)  
História e descrição natural das ocorrências mais marcantes do terremoto que abalou grande parte da Terra no final do ano 1755
- GSE *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (AA 02)  
Observações sobre o sentimento do belo e do sublime

---

<sup>1</sup> Salvo indicação expressa, as referências aos textos de Kant serão realizadas a partir da edição das obras completas, segundo a Akademie-Ausgabe. As indicações a Kant serão feitas por abreviação do título original da obra e página. Já as referências a outros autores serão realizadas por nome do autor, ano de publicação da obra e página.

- GUGR *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume* (AA 02)  
A primeira razão para a diferença entre as regiões no espaço
- HN *Handschriftlicher Nachlass* (AA 14–23)  
Propriedade escrita à mão
- IaG *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (AA 08)  
Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita
- KpV *Kritik der praktischen Vernunft* (AA 05)  
Crítica da razão prática
- KrV *Kritik der reinen Vernunft (zu zitieren nach Originalpaginierung A/B)*  
Crítica da razão pura (paginação original A/B)
- KU *Kritik der Urteilskraft* (AA 05)  
Crítica do Juízo
- Log *Logik* (AA 09)  
Lógica
- LV *Logik-Vorlesung: Unveröffentlichte Nachschriften* (Kant 1998c)  
Aula de lógica: *postscripts* não publicados
- MAM *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (AA 08)  
Presumível início da história humana
- MAN *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften* (AA 04)  
Fundamentos metafísicos das ciências naturais
- MonPh *Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturali, cuius specimen I. continet monadologiam physicam* (AA 01)  
Metafísica aliada à geometria utilizada na filosofia natural, cuja amostra I. contém monadologia física
- MpVT *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee* (AA 08)  
Sobre o fracasso de todas as tentativas filosóficas na Teodiceia
- MS *Die Metaphysik der Sitten* (AA 06)  
Metafísica dos Costumes
- RL *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* (AA 06)  
Doutrina do Direito
- TL *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre* (AA 06)  
Doutrina da Virtude
- MSI *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (AA 02)  
Formas e princípios do mundo sensível e do mundo inteligível

- NLBR *Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe und der damit verknüpften Folgerungen in den ersten Gründen der Naturwissenschaft* (AA 02)  
Novo conceito de ensino de movimento e repouso e as conclusões associadas nos primeiros fundamentos da ciência natural
- NTH *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (AA01)  
História Natural Universal e Teoria dos Céus
- OP *Opus Postumum* (AA 21 u. 22)  
Obras Póstumas
- PG *Physische Geographie* (AA 09)  
Geografia Física
- PKR Vorrede zu Reinhold Bernhard Jachmanns Prüfung der Kantischen Religionsphilosophie (AA 08)  
Prefácio ao exame de Reinhold Bernhard Jachmann da filosofia kantiana da religião
- Prol *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik* (AA 04)  
Prolegômenos para qualquer metafísica futura
- Refl *Reflexion* (AA 14–19)  
Reflexão
- RezHerder *Recensionen von J. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (AA 08)  
Revisões das ideias de J. G. Herder sobre a filosofia da história humana
- RGV *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (AA 06)  
Religião nos limites da simples razão
- SF *Der Streit der Fakultäten* (AA 07)  
O conflito das faculdades
- TG *Träume eines Geistersehers, erläutert durch die Träume der Metaphysik* (AA 02)  
Sonhos de um vidente explicados pelos sonhos da metafísica
- TP *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (AA 08)  
Teoria e Práxis – Sobre o ditado popular: Isso pode estar correto na teoria, mas não é adequado para a prática
- UD *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* (AA 02)  
Investigação sobre a Clareza dos Princípios da Teologia Natural e da Moralidade
- WA *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (AA 08)  
Uma resposta para a pergunta: O que é esclarecimento?

WDO *Was heißt: Sich im Denken orientieren?* (AA 08)  
O que significa orientar-se no pensamento?

ZeF *Zum ewigen Frieden* (AA 08)  
À paz perpétua

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>12</b>
<b>CAPÍTULO 1 - LIGA DOS POVOS E O ESTÁGIO COSMOPOLITA NA FILOSOFIA DA HISTÓRIA DE 1784</b> .....	<b>19</b>
1.1 LIBERDADE DA NATUREZA E LIBERDADE DA VONTADE.....	21
1.2 DA PROPOSTA DE UMA FILOSOFIA DA HISTÓRIA.....	28
1.3 DIFERENTES LEITURAS .....	35
1.4 A FAVOR DE UM ANTAGONISMO SAUDÁVEL .....	44
1.5 ESTADO VERSUS ESTÁGIO COSMOPOLITA .....	50
1.6 COSMOPOLITISMO EM 1793: CONTINUIDADE OU OSCILAÇÃO? .....	61
<b>CAPÍTULO 2 - DIREITO DOS ESTADOS E O COSMOPOLITA EM 1795</b> .....	<b>65</b>
2.1 CONDIÇÕES “NEGATIVAS” PARA A PAZ ENTRE OS ESTADOS.....	68
2.2 CONDIÇÕES “POSITIVAS” PARA A PAZ DOS ESTADOS .....	74
2.3 HOSPITALIDADE UNIVERSAL E COLONIALISMO EUROPEU .....	85
2.4 MECANISMOS DE EFETIVAÇÃO DAS CONDIÇÕES POSITIVAS DA PAZ .....	87
<b>CONCLUSÃO</b> .....	<b>92</b>
<b>ANEXO</b> .....	<b>114</b>
ANEXO – Tradução do artigo de Pauline Kleingeld: On Dealing with Kant’s Sexism and Racism .....	114

## INTRODUÇÃO

Esta pesquisa tem como objetivo identificar se há nuances significativas na concepção kantiana de cosmopolitismo, e direito dos Estados a ela atrelada, nas décadas de 80 e 90, via o mapeamento das suas características e da determinação do seu significado. Para tanto, selecionamos dois escritos emblemáticos sobre o tema, um para cada recorte. Na década de 80, o escrito *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita* (1784) e, na década de 90, o texto *À paz perpétua* (1795). Vale pontuar que essa pesquisa se originou pelo interesse pelo cosmopolitismo, sendo a extensão ao direito dos Estados, decorrente dos achados. Neste sentido, a análise feita aqui das características do direito dos Estados se dá à luz do seu vínculo com o tema do cosmopolitismo.

A partir dos estudos preliminares, também afloravam questões acerca do problema levantado. O cosmopolitismo em Kant é tratado apenas nas áreas do direito e da política ou atravessa várias áreas? Seria empregado no contexto moral, no epistemológico e outros? Percebe-se que há uma longa tradição sobre o termo (cosmopolita) até chegar em Kant e que era um tema em alta na época do esclarecimento. Portanto, Kant trata de um tema corrente em sua época. No século XVIII temos vários teóricos que trabalham várias acepções do termo (cosmopolita) e Kant é um destes teóricos que vai desenvolver uma posição. Assim, podemos afirmar que o termo não está restrito a um único âmbito. Em Kant este termo ganha um enfoque maior na dimensão jurídico-política, mas há também a dimensão moral, epistemológica e também o tema é tratado dentro da educação e da religião. A nossa pesquisa irá se concentrar na dimensão jurídico-política do cosmopolitismo em Kant.

Entre os principais textos de Kant em que trata de cosmopolitismo (e neles também trabalha o direito dos Estados), destacamos os dois principais, correspondentes aos dois momentos em que dividimos a pesquisa, a saber, em 1784 — IaG (principalmente a sétima proposição, em que introduz o termo “cosmopolita” propriamente) e em 1795 — ZeF (no terceiro artigo definitivo, sendo que no artigo primeiro fala do Estado, no segundo da relação entre Estados). Todavia, podem também ser encontradas referências em outros escritos como em 1797 — MSRL (o parágrafo 62), o de *Antropologia* (segunda parte, em “o caráter do povo”, “o caráter da raça” e o caráter da espécie”), *Teoria e Práxis* (terceira seção), bem como na *Crítica da faculdade de julgar*, em *Religião nos limites da simples razão* e no *Conflito das Faculdades*. Assim sendo, não há um texto específico em que haja um tratamento sistemático e alongado desse tema (cosmopolitismo) em Kant — aqui pensando apenas na dimensão jurídico-política do cosmopolitismo. Essa questão está dispersa em vários textos de Kant e por

um período longo<sup>2</sup>.

Donde surge a questão que move a presente pesquisa: há uma concepção linear de Kant de 1784 a 1798? Nesses quatorze anos, ele apresentou as teses em seus principais textos e disse a mesma coisa? Os demais momentos estão totalmente alinhados com IaG? Nesta pesquisa consideramos duas hipóteses de trabalho: a) Kant lançou em 1784 os germes, o esboço da ideia de cosmopolitismo e no momento seguinte (1795) ele teria explicitado características, as teses dessa proposta inicial (1784). Portanto, quando se percebem diferenças posteriores nos textos, não se referem a mudanças, mas à explicitação de uma característica ou de um elemento que não estava bem explorado em 1784. Havendo, assim, uma linearidade<sup>3</sup> no pensamento kantiano. Outra chave de leitura (b), é a de que Kant apresenta em 1784 esta discussão e seus conceitos, mas com o amadurecimento de outros conceitos e também com o desenrolar de outras questões externas (incluindo a Revolução Francesa e críticas que recebia de outros pensadores na época) ele vai lapidando e modificando elementos centrais de sua concepção de cosmopolitismo. Portanto, se confrontarmos o texto IaG e a terceira seção de TP, com o terceiro artigo definitivo de ZeF e o parágrafo 62 de MSRL, percebemos que há diferenças. Se essa última hipótese for confirmada, pretende-se indicar quais as diferenças, no decorrer desse tempo. Uma das razões que se pode levantar de antemão, neste sentido, seriam os efeitos da Revolução Francesa e os seus respectivos impactos na época do Kant, o próprio amadurecimento<sup>4</sup> que intelectuais conseguiram extrair dessa revolução.

Para auxiliar a nossa pesquisa contamos com alguns achados de estudos recentes sobre a concepção do cosmopolitismo em Kant, presentes nos escritos de Pauline Kleingeld (1998)<sup>5</sup>,

---

<sup>2</sup> Vale destacar também que o cosmopolitismo é tratado, em via de regra, no final dos escritos e em curtos trechos, o que ajuda a explicar o pouco interesse que se deu a eles até a década de 1990. A baixa recepção, por sua vez, deve ser lido dentro de um contexto amplo, e que em geral a filosofia jurídico-política kantiana esteve em declínio, sendo o interesse por ela retomado de forma sistemática a partir da década de 1970. A temática cosmopolita, em diversas passagens das obras kantianas, é ainda relevante no século XXI. Novas perspectivas são consideradas ao abordar o tema do cosmopolitismo, mas, ainda considerando textos de Immanuel Kant. As recentes discussões sobre inclusão e diversidade, são algumas das que naturalmente provocaram um deslocamento para questões (étnicas, de gênero, *status* social, estilo de vida, paz entre povos, religiosas, entre outras) “em contextos atuais” que a terceira geração da Escola de Frankfurt retoma. Sobretudo, a proposta do filósofo é salutar nas análises de relações internacionais.

<sup>3</sup> Seria como se disséssemos que em GMS Kant apresenta a formulação do imperativo categórico na segunda seção, depois ele apresenta três formulações distintas, mas não de leis diferentes, da mesma lei – apenas está explicitando características distintas da própria concepção que ele tinha.

<sup>4</sup> Pois leva algum tempo até a população e os intelectuais digerirem um evento (por exemplo, hoje estamos tentando entender os eventos no Brasil de 2013).

<sup>5</sup> Um dos exemplos que podemos trazer é um artigo de Pauline Kleingeld (publicado em 2019), o qual traduzi este ano (cf. documento anexo à esta dissertação) e aponta para questões de possível racismo e sexismo presente nas obras de Kant. Sobre esta posição, há duas principais correntes de intérpretes, uma delas identificando-o como um igualitário inconsistente, outra como um não igualitário consistente. Kleingeld elege um terceiro caminho que separa os conceitos kantianos destes termos e trata os conceitos da época no contexto daquele tempo. O artigo traduzido se encontra no anexo desta dissertação.

Georg Cavallar (2015), Paul Guyer (2005), Béatrice Longuenesse (2005), Robert Loudon (2000), Joel Thiago Klein (2016), Samuel Scheffler (2001), Allen Wood (1996), Massimo Mori (2012) e Turkuler Isiksel (2020). Esses achados, que ora irão subsidiar a investigação, foram também aqueles que despertaram a presente investigação. Esses autores frequentemente se voltam ao cosmopolitismo do século XVIII, especialmente a Immanuel Kant e suas noções de igualdade moral entre todos os humanos, a existência de um conjunto de direitos humanos e, principalmente, a urgência em se estabelecer uma instituição política formando uma liga de nações.

Um dos objetivos destes autores é mostrar que no final do século XVIII o cosmopolitismo alemão não era uma única e abrangente ideia, mas ao invés disso era composto por várias tendências. Neste contexto, pode ser inserido o estudo de Pauline Kleingeld de 1998, em que aponta para pelo menos seis variedades diferentes: o cosmopolitismo moral (1) — em que os humanos constituem uma única comunidade com obrigações morais diante de todos os demais, independentemente de sua nacionalidade, idioma, religião, costumes, etc. , a proposta de uma reforma política internacional (2) e também de ordem jurídica (3), o cosmopolitismo cultural (4) — que destaca o valor de um pluralismo cultural global, o cosmopolitismo econômico (5) — que visa estabelecer um livre mercado global onde todos os humanos possuem igualdade nas tratativas com parceiros comerciais e, finalmente, o cosmopolitismo “romântico” ou humanitário (6) — como um ideal de humanidade unida por fé e amor. Estes tipos de cosmopolitismo levantados por Kleingeld já haviam parcialmente sido identificados por autores do final do século XIX no contexto do cosmopolitismo francês, por exemplo, por Thomas J. Schlereth and Albert Mathiez. Outros nomes como Karen O’Brien desenvolveram estudos acerca de uma ideia de civilização europeia (antecedendo a atual formação União Europeia), contudo não discutem o cosmopolitismo no sentido do termo trabalhado neste texto. No interior da tipologia proposta por Kleingeld, a nossa pesquisa pode ser identificada enquanto se ocupando predominante com a vertente jurídico-política do cosmopolitismo e, lateralmente, com a vertente moral.

O cosmopolitismo moral pode adotar diferentes formas, dependendo de como se vê a natureza da moralidade e a raiz desta visão é encontrada nos antigos cínicos<sup>6</sup> (no século IV a.C.) e nos estóicos (III a.C.). De acordo com os primeiros, seria mais uma teoria positiva e crítica às convenções da época, para os seguintes, todos os humanos deveriam ser considerados

---

<sup>6</sup> Inspirado por Sócrates, vale destacar a frase de Diógenes, quando foi questionado de onde veio e respondeu: “Sou um cidadão do mundo [kosmopolitês]” (Diogenes Laertius VI 63), por identificar-se não como um cidadão de Sínope, mas um cidadão do mundo.

concidadãos e vizinhos, formularam o termo cidadão do mundo, mas estes não se dispuseram a propor reformas da corrente ordem política mundial (cf. Nussbaum, 2019, p. 1-30, 64-92). Portanto, refere-se a uma cidadania moral em uma comunidade moral, o que difere de uma cidadania política em um estado transnacional e esta noção é central no pensamento do cosmopolitismo moral alemão do século XVII. Ela consiste em cumprir o dever moral da melhor maneira possível, sendo esta uma visão especialmente kantiana.

Outro contemporâneo representante deste cosmopolitismo moral é o romancista e editor Christoph Martin Wieland (1733-1813), um dos intelectuais alemães mais influentes da época que combatia o nacionalismo local, mas não propunha reformas radicais nos cenários políticos internacionais. Compartilhava também a visão de Kant, de que os esforços cosmopolitas deveriam se voltar a reformas e não a revoluções.

As principais questões que diferem os cosmopolitas morais entre si, giram em torno da qualificação como cidadãos da comunidade moral e da natureza desta moralidade. Entretanto, concordam com a igualdade moral de todos os humanos como objeto de interesse moral concomitante ao ideal de imparcialidade. Veem nossas obrigações morais com extensão além das fronteiras de uma nação e não comprometidas com um ideal político remodelando a ordem mundial.

Todavia, a expressão “cidadão do mundo” no sentido literal volta-se a uma ordem política e jurídica do mundo todo. Visão esta que constitui o cosmopolitismo jurídico-político. Alguns filósofos do final do século XVIII incluíram ao seu cosmopolitismo moral uma teoria política que defende uma federação de Estados, entre eles Immanuel Kant, Johann Gottlieb Fichte e Friedrich Schlegel. Com eles, a ideia de uma federação internacional cosmopolita surge em uma versão forte e outra mais suave, se adotarmos enquanto métrica o grau de coesão interna das federações dos Estados. A defesa de uma linha mais tênue é a de Kant, na versão apresentada em 1795, em que defende a formação de uma liga de Estados sem poder coercivo (se levarmos em consideração a passagem da metade do segundo artigo definitivo). As mais fortes ficam com Fichte — estabelecer uma liga com autoridade para se fazer cumprir a lei federal e Schlegel – com o ideal romântico de uma democracia não coerciva da república mundial das repúblicas.

Considerando ainda estas diversas exposições acerca do tema (que incluíram seus contemporâneos), voltamo-nos a uma contextualização geral, com destaque a Kant e seus principais tipos de cosmopolitismo: o moral, o jurídico e o político, onde Kant acrescenta ao seu cosmopolitismo moral, a teoria jurídico-política cosmopolita. Em 1784, na obra *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita (IaG)*, ele acreditava em uma visão

cosmopolita de mundo composto por Estados formando uma federação, algo similar a uma comunidade civil de nações, submetidas a leis comuns e autoridade que se fizesse cumprir às leis. Posteriormente, em *À paz perpétua* (1795), argumentava ainda que os Estados deveriam se submeter à lei comum, mas unindo-se a uma liga de Estados na promoção da paz. Com isso, foi criticado, sendo tido como inconsistente, especialmente por negligenciar a possibilidade de um Estado transferir somente parte de sua soberania, ou seja, apenas a parte relativa às suas relações entre si, mantendo a soberania nos assuntos internos. Tais críticas vinham principalmente de Fichte e Schlegel, porém, assim como Kant a partir de 1795 (a nível fenomênico), eles se opunham a uma única Nação-Estado em que todos os indivíduos na terra estariam a ela submetidos.

Fichte alegava a necessidade de se estabelecer um Estado de Estados com coerção e Schlegel, a não coerciva república de repúblicas, mas, em *Fundamento do Direito Natural* (1796), Fichte abandona a ideia de Estado de Estados em favor da “liga” de nações. Passa a afirmar que os Estados não devem ser forçados a se juntar à federação, contudo mantém-se a favor de poderes coercivos na “liga”. Para Fichte, se um Estado viola um tratado ou se recusa a reconhecer outro Estado da liga, esta é uma razão para a guerra. Por conseguinte, a liga deve manter uma posição de fazer cumprir a lei pela guerra armada ou ter a opção de se armar quando necessário.

O não hierárquico Estado nação de Schlegel, composto de repúblicas livres e igualitárias, é o ideal da república de repúblicas e qualifica a versão do cosmopolitismo federativo internacional. Esse não é o único tipo de cosmopolitismo político, outra variante é a validade normativa de um particular conjunto de direitos humanos que, em termos kantianos, chamamos de “direito cosmopolita”.

Kant foi provavelmente o primeiro a introduzir o direito cosmopolita, à categoria de cosmopolitismo jurídico<sup>7</sup> como uma categoria especial do direito público, que teve destaque principalmente nos círculos kantianos até o início do século XIX. Segundo Kant, o direito das gentes trata das leis entre os Estados, em contraste ao direito cosmopolita, que regula a relação entre Estados e indivíduos de diferentes nações, na medida em que suas relações não são reguladas por tratados legítimos entre tais Estados. Conforme exposto em *À paz perpétua*, o cerne do cosmopolitismo jurídico afirma que Estados e indivíduos têm o direito de tentar estabelecer relações com outros Estados e seus cidadãos; mesmo não havendo um direito de hóspede, há um direito à visita em território estrangeiro (ZeF, AA08:358). Estados têm o direito

---

<sup>7</sup> Embora autores que defendem o *cosmopolitismo jurídico*, também defendam o político: *cosmopolitismo federativo internacional*, o inverso não acontece.

de recusar visitantes, mas não violentamente e não resultando em suas mortes. O cosmopolitismo jurídico está relacionado ao comércio internacional de um modo mais amplo, também ao cosmopolitismo econômico, e inclui qualquer forma de comunicação, interação, troca ou negócios além das fronteiras.

Os diferentes tipos de cosmopolitismo não se excluem, na verdade estão inter-relacionados. A complexidade do cosmopolitismo do século XVIII ainda não foi completamente explorada. Durante os séculos XIX e XX houve um aumento substancial do nacionalismo, todavia houve também ondas de cosmopolitismo que levaram, por exemplo, à criação da Liga das Nações (1919) e das Nações Unidas (1945), bem como à Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948). Nas últimas décadas o cosmopolitismo parece estar em ascensão novamente, entre outros fatores, devido a uma reconfiguração da geopolítica mundial. A rica variedade de perspectivas cosmopolitas que brotaram na Alemanha dois séculos atrás merecem renovada atenção para ambos: iluminar o contexto histórico do cosmopolitismo e apontar a diferentes formas que o cosmopolitismo pode assumir.

Defensores e críticos do cosmopolitismo concordam com uma forma de universalismo: é a visão que todos os humanos compartilham sobre certas características que unem, ou deveriam uni-los em uma ordem global que transcende fronteiras e garante sua designação de um cidadão do mundo. Como os diferentes tipos de cosmopolitismo estão inter-relacionados, entendemos também que aspectos adjacentes a estes conceitos, como hierarquia de raça, gênero, modo de vida, entre outras divisões tratadas por Kant e suas posições sobre a escravidão, o colonialismo, ou a guerra; impactaram em suas transformações e na mudança da concepção geral de cosmopolitismo. Neste sentido, incluímos em um anexo desta dissertação a tradução (de minha autoria) do artigo *On Dealing with Kant's Sexism and Racism* de Pauline Kleingeld.

Dentre as pesquisas existentes, observa-se a presença de qualificações distintas e, por vezes, conflitantes sobre o cosmopolitismo kantiano, resultantes, em grande medida, das diferentes correntes de interpretação do filósofo e o lugar desse escrito dentro do conjunto das obras kantianas. Neste sentido, o propósito geral deste estudo é investigar as duas principais exposições de Kant sobre o direito dos Estados e o cosmopolitismo, presentes no escrito sobre a filosofia da história de 1784 (primeiro capítulo) e em seu texto político de 1795 (segundo capítulo). Para a análise do cosmopolitismo em cada um desses escritos foi dedicado um capítulo que se inicia com a exposição dos pressupostos e de sua linha argumentativa, visando, na sequência, uma análise aprofundada e não alheia ao seu contexto teórico, e, por fim, se buscará fazer um levantamento das principais notas do conceito de cosmopolitismo em questão, também envolvendo o tema do direito dos Estados.

O primeiro capítulo traz um elemento central que permeia todo o texto da dissertação, que é o da liga dos povos sugerida por Kant para se alcançar um estágio cosmopolita, uma organização estabelecida entre diferentes povos oriunda desde os tempos da antiga Grécia.

Neste capítulo a primeira seção aborda a questão da liberdade e como ela é trabalhada no início do seu período crítico, resgatando as transições entre KrV e KpV. Em seguida adentramos na proposta de uma filosofia da história, introduzindo o texto de IaG e na sequência trazemos visões de alguns intérpretes kantianos. Mantendo o curso da obra (IaG) e a exposição através das nove proposições desta obra, tratamos da sociabilidade insociável e a analogia que Kant faz entre indivíduos versus entre Estados, identificando em ambos um antagonismo que promove o progresso. Finalmente, trouxemos alguns elementos do texto de 1793 (TP), na última seção deste capítulo primeiro, justamente para ilustrar o “divisor de águas” que virá a partir de 1795 (ZeF) acerca das abordagens envolvendo o direito dos Estados e o cosmopolitismo.

O segundo capítulo adentra no direito dos Estados e expõe a evidente distinção da terceira esfera do direito público. Foi neste momento (do início da escrita dele) que pudemos ter a clareza sobre a principal nuance, objeto de nossa pesquisa. Através de uma reconstrução da obra (ZeF) em destaque, reconstruímos o texto sobre os artigos preliminares e definitivos, destacando conceitos centrais nestes artigos, visando traçar o caminho para se chegar ao terceiro artigo definitivo que trata do direito cosmopolita e as condições de hospitalidade universal.

A conclusão não somente apresenta os resultados da pesquisa, como também avança cronologicamente através dos textos trabalhados nos dois capítulos, revelando nuances que se apresentam em 1795 e, irão se consolidar na obra de 1797, a *Doutrina do Direito* (MSRL).

## CAPÍTULO 1

### LIGA DOS POVOS E O ESTÁGIO COSMOPOLITA NA ‘FILOSOFIA DA HISTÓRIA DE 1784

Este capítulo será dedicado à análise do cosmopolitismo no ensaio *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*, de 1784. IaG representa o texto kantiano inaugural da filosofia da história alemã (Terra, 2003, p. VII), da sua concepção de progresso histórico, bem como dos conceitos, a ela vinculados, que refletem as ideias cosmopolitas do autor. Esta obra foi publicada pela primeira vez na *Berlinische Monatsschrift* de novembro de 1784 (IaG, AA 08:17).

No ano de 1755, antes de seu período crítico, Kant publica a obra *História Universal da Natureza e Teoria do Céu* (NTH), que trouxe uma concepção mecânica da história<sup>8</sup>, diferentemente de IaG, que traz uma concepção natural — se apoia em uma concepção teleológica do mundo, a qual parte de um princípio regulativo que orienta sua investigação.

Na IaG (diferentemente de 1755 — em NTH) não há uma concepção mecânica da história, mas uma concepção natural. E no pensamento de Kant (da década de 1780 em diante, até mesmo no *Opus Postumum*), o organismo é uma máquina, ou seja, para se pensar um ser organizado, natural, são necessários elementos mecânicos e biológicos (teleológicos). Assim, afirmar uma concepção natural da história não significa negar a teleologia<sup>9</sup>.

Em meados da década de 1780, a filosofia vive um período de profunda modificação, sua principal preocupação deixa de ser a natureza do homem e passa a ser a compreensão do processo pelo qual os homens constroem seu conhecimento. Inserido neste contexto, Kant constrói suas profundas críticas ao pensamento metafísico das idades antiga e média (bem como ao período moderno, sobre os racionalistas). Esse pensamento metafísico buscava conhecer os objetos, atingindo sua essência; do ponto de vista filosófico, a idade moderna gerou uma ruptura neste raciocínio. Filósofos modernos (como Thomas Hobbes, John Locke, David Hume, Montesquieu, Voltaire, Diderot, Rousseau, Adam Smith) acreditavam que todo o conhecimento somente poderia vir a partir da razão natural, abandonando a metafísica e substituindo-a pela ciência, marcando essa época pelo naturalismo e pelo racionalismo (os racionalistas, que assumem a coisa em si), em que vai ficando mais evidente que o conhecimento é uma atribuição de sua própria razão. Esse movimento acontece como uma forma de naturalização do mundo, de naturalização da razão humana e um conseqüente desencantamento da própria realidade,

---

<sup>8</sup> Ainda que a base da mecânica na *Teoria do Céu* seja teleológica.

<sup>9</sup> Em IAG Kant assume a teleologia, diferente da forma tratada por Leibniz.

onde o homem vai se despidendo dos supostos mistérios da realidade e acredita que a razão natural trará luzes sobre o mundo, propiciando uma visão mais objetiva da realidade, o que dá início ao período do iluminismo.

No iluminismo, o homem passa a se preocupar mais com a questão do conhecimento<sup>10</sup>, discute sua capacidade de conhecer a realidade, compreender como se realiza este processo e sobretudo estabelecer os seus limites. O movimento da época, que enaltecia a razão humana, não aceitava que fosse desprovida de um plano. Os pensadores dedicaram-se ao conhecimento dos fenômenos, o que pode ser percebido pelas impressões sensíveis, através da razão natural, da matemática e do contato experimental com estes fenômenos. Segundo Alessandro Pinzani (Klein, 2016, p.19), apenas no período iluminismo é que a história passou a ser vista como resultado exclusivo da ação dos seres humanos.

Ainda nessa década, a *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785) é a obra que inaugura a investigação moral na filosofia crítica de Kant. Embora tenha sido publicada em 1785, começou a ser escrita cerca de dois anos antes (em 1783) e continuou em 1784, simultaneamente a IaG. Em seguida, Kant publica uma série de opúsculos sobre a história: *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita* (1784), *Apreciação da obra de Herder: Ideias em vista de uma filosofia da história da humanidade* (1785), *Começo conjectural da história humana* (1786), também em sua filosofia prática, *Resposta à pergunta: O que é esclarecimento?* (1784), entre outros breves escritos. Ainda nesse período, durante o inverno de 1784, o filósofo ministrava aulas no curso de direito natural e, segundo as anotações do aluno Gottfried Feyerabend, foi possível a publicação do curso, a qual também foi analisada nesta seção: *Direito Natural Feyerabend* (1784). Tais textos são de interesse secundário para nos familiarizarmos com a abordagem kantiana da filosofia da história<sup>11</sup>. Para tanto, são muito mais importantes vários parágrafos da *Crítica do juízo* (1790) e certas epígrafes da *Antropologia em sentido pragmático* (1798), assim como quase toda a primeira parte de *Religião nos limites da mera razão* (1793). Até mesmo a leitura da *Geografia Física* (PG)<sup>12</sup> seria uma recomendação para melhor compreender a reflexão kantiana sobre a história.

Os escritos de Kant sobre a filosofia da história não podem ser considerados separados

<sup>10</sup> Uma preocupação que existe desde Descartes.

<sup>11</sup> Kant já apresenta os elementos de sua filosofia da história nos cursos de teologia racional de 1783-1784, publicados como Lições da Doutrina Filosófica da Religião.

<sup>12</sup> Segundo Alexis Philonenko (1986, 12), muitas vezes é esquecido que na época de Kant a geografia representava o fundamento do relato histórico, com o qual a história não seria para ele um assunto tão estranho e desconhecido como geralmente se acredita (cf. K. Vorländer, Immanuel Kant. Der Mann und das Werk, F. Meiner, Leipzig, 1924, vol. I, pp. 311 e seguintes, e L. W. Beck, Estudo preliminar para sua edição de I. Kant, On History, The Bobbs-Merrill Co., Indianápolis/Nova York, 1973, p.vii).

de seu sistema crítico, embora nos lembrem muito mais o estilo casual de algumas obras pré-críticas, como *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime* (1764) ou os *Sonhos de um visionário esclarecidos pelos sonhos da Metafísica* (1766), do que o árido e escolástico método expositivo da primeira *Crítica*. Não é possível ignorar o fato de que IaG esteja justamente entre a publicação da *Crítica da Razão Pura* (1781) e a *Crítica da Razão Prática* (1788). Além do mais, este precioso ensaio de alguma forma antecipa o problema que a segunda parte da *Crítica do Juízo* aborda. Ali se argumentará que “é imprescindível atribuímos uma intenção à natureza, se quisermos investigá-la em seus produtos organizados através da observação contínua, sendo este conceito uma máxima absolutamente necessária para o uso da nossa razão na experiência” (KU, AA05:398)<sup>13</sup>. Seis anos antes, o mesmo fio condutor havia sido aplicado ao estudo da história a partir de uma perspectiva filosófica. O plano oculto da natureza cumpre funções idênticas às que serão atribuídas posteriormente ao juízo reflexivo; supõe uma hipótese de trabalho fértil para o filósofo da história - é um conceito heurístico que nos permite acreditar no progresso da espécie humana e interpretar o curso da história como se tivesse escrito com um propósito cosmopolita, ou seja, perseguindo o desígnio de um desfecho feliz para a trama das relações interestaduais.

### 1.1 LIBERDADE DA NATUREZA E LIBERDADE DA VONTADE

Para entendermos a filosofia da história de Kant é importante investigar e compreender, mesmo que sem um aprofundamento, o lugar e o papel dos conceitos de liberdade e natureza na filosofia transcendental. Em relação à ponte entre o âmbito da natureza e o do conceito de liberdade; essa referida transição trata principalmente do problema da liberdade como pressuposto para a fundamentação da moralidade. Em que medida estes conceitos são compatíveis e como Kant trata estes dois tipos diferentes de causalidade? Se adotarmos o ponto de vista da metafísica tradicional, haverá supostas contradições<sup>14</sup>. Na *Crítica da Razão Pura*, especialmente na sessão da Terceira Antinomia (KrV, B560) e podemos observar no *Terceiro conflito das ideias transcendentais da antinomia da razão pura*:

<sup>13</sup> Parágrafo 75 - O conceito de uma intencionalidade objetiva da natureza é um princípio crítico da razão para o poder reflexivo do julgamento.

<sup>14</sup> Kant está atento às dificuldades da tradição em justificar o conceito de liberdade frente à ideia de natureza. A dificuldade acentua-se quando os limites da razão obstruem o conhecimento especulativo sobre objetos suprassensíveis. Então, na *Crítica da Razão Pura* (KrV), Kant precisa lidar com o conflito da razão consigo mesmo que surge da ideia cosmológica de mundo, quando se levanta a pergunta da possibilidade de uma espontaneidade (liberdade transcendental) junto à causalidade mecânica dos fenômenos.

Tese: A causalidade segundo leis da natureza não é a única a partir da qual os fenômenos do mundo possam ser deduzidos em seu conjunto. Para explicá-los é também necessário assumir uma causalidade por meio da liberdade. Antítese: Não há liberdade, e tudo no mundo acontece segundo leis da natureza (KrV, B 472, 473).

A liberdade é compreendida por Kant, em relação à ideia de mundo, como um tipo de espontaneidade chamada “liberdade transcendental”. A liberdade transcendental é aquilo que não tem uma causa anterior, não sendo determinada, mas sendo uma causa original, segundo ele: “a causalidade segundo as leis da natureza não é a única de onde podem ser derivados os fenômenos do mundo no seu conjunto” (KrV, B472) e assim estabelece uma causalidade pela liberdade, complementando que “não há liberdade, mas tudo no mundo acontece unicamente em virtude das leis da natureza” (KrV, B473) e isso traz uma aparente oposição entre liberdade e determinação. Kant ressalta que tais argumentos não são conflitantes se fizermos uma distinção entre dois campos: o das coisas em si e o campo dos fenômenos. O problema levantado pela terceira antinomia leva Kant a questionar também as condições de possibilidade da moral, tomando uma ideia de causalidade fora da natureza (KrV, B573), na qual a única condição de possibilidade da moral é pressupor um mundo inteligível (numênico), em que é possível pensar a causalidade da liberdade, não sendo determinada por nada além de si mesma, de forma natural e espontânea.

Essa causa espontânea não pode ser encontrada no mundo natural (fenomênico), pois nesse mundo todo evento e objeto no tempo deve ser determinado por uma causa externa e toda causa que é um objeto da experiência deve ser o efeito de uma outra causa. Considerando que o mundo fenomênico é um mundo de “causa e efeito” e que a liberdade não é o efeito de uma causa anterior, então não há possibilidade de liberdade e normatividade nesse mesmo mundo. Contudo, no mundo inteligível (numênico) em que se pode pensar em eventos livres das causas naturais, é possível pensar a liberdade - essa possibilidade é relevante para a fundamentação da moralidade. Sendo a liberdade não causada ou determinada por algo anterior e parte do mundo numênico, podemos pensar em uma liberdade transcendental, entendendo a causalidade da natureza como não sendo a única causalidade possível. Portanto, a partir do dualismo, Kant afirma que uma causalidade livre, mesmo que não possa ser teoricamente conhecida, pelo menos pode ser pensada sem contradição junto ao mecanismo da natureza.

Tal liberdade transcendental abre espaço para se conceber a liberdade prática; o poder de espontânea e naturalmente começar uma série causal sem que exista uma causa anterior — sem que seja o efeito de uma causa anterior. Pensada do ponto de vista da determinação racional da vontade, a liberdade prática é o poder de agir segundo julgamentos normativos, relativos ao

que deveria ser, não ao que é. Segundo Kant, não seremos capazes de extrair dever do mundo fenomênico, sujeito às leis naturais. A normatividade, ou o dever, compromete-nos, então, com a causalidade da razão, uma causalidade diferente daquela da natureza, em que reinam as relações de causa e efeito. Isto nos confere a posição de seres transcendentalmente livres, cuja vontade não é determinada pelas leis da natureza ou por causas empíricas. Essa causalidade da liberdade, terá efeito no mundo fenomênico, ainda que não esteja sujeita às causas naturais e pertença a outra esfera, a do mundo numênico ou inteligível.

O projeto crítico kantiano propõe um sistema de resolução de problemas da razão pura; portanto, o valor adquirido pelo conceito de liberdade passa a preencher um lugar estratégico na articulação entre os domínios teórico e prático da razão. Toda a investigação da *Crítica da Razão Pura*, em especial no prefácio da segunda edição (1787) e nos trechos iniciais dos *Prolegômenos*, origina-se a partir de uma crítica feita por David Hume a um dos conceitos centrais da metafísica tradicional, que se assenta sobre a relação de causa e efeito. O que garante de que de um evento necessariamente se decorra outro evento? – perguntava Hume (Mossner, 2001). Concluindo que estas relações de causa e efeito não se dão no âmbito da razão, não haveria, assim, necessidade de conexão entre estes dois eventos; elas se dão no campo da experiência e, portanto, são contingentes. Com isso, David Hume acaba fazendo uma crítica a todo o sistema metafísico e Kant reconhece a dimensão desta crítica, passando a desenvolver uma solução a este problema. Na terminologia kantiana, podemos colocar a seguinte pergunta: Como são possíveis as proposições sintéticas a priori? — As proposições independentes da experiência, mas que acrescentam uma informação nova. Como é possível a relação de causa e de efeito no campo da experiência possível? — Ou seja, estabelecer uma relação que amplie o conhecimento e ao mesmo tempo se baseie em princípios a priori?

[...] a experiência é ela própria um tipo de conhecimento que exige o entendimento, cuja regra, que eu tenho de pressupor em mim antes que os objetos me sejam dados, portanto a priori, é expressa em conceitos a priori pelos quais, assim, todos os objetos da experiência se regulam necessariamente, e aos quais têm de ajustar-se. No que diz respeito aos objetos que são pensados apenas pela razão, mas que não podem ser dados em experiência alguma, [...] só podemos conhecer a priori das coisas aquilo que nós mesmos nela colocamos (KrV, B XVIII).

Kant resguarda o que pertence ao campo prático e o que pertence ao campo teórico; todo o campo prático e jurídico-político são relevantes nos estudos do direito e do cosmopolitismo. Toda a discussão envolvendo a filosofia prática e jurídico-política kantiana começa justamente na distinção destes dois mundos: (1) o que não podemos conhecer se nos servirmos apenas dos elementos do campo fenomênico (ininteligível) que ganha sua própria plataforma na GMS e na

KpV; (2) do mundo inteligível (numênico) onde se dá a causalidade da liberdade. Essa causalidade da liberdade, segundo Kant, não pode ser conhecida; pois para se conhecer deve haver antes um objeto correspondente na experiência humana possível (no mundo fenomênico). Logo, não podemos estabelecer uma realidade objetiva sobre o conceito de liberdade ou qualquer outro conceito no campo numênico. Se não podemos estabelecer a realidade objetiva, também não podemos conhecer, mas apenas pensar sobre conceitos, verificar se não entram em conflito com o princípio de contradição<sup>15</sup>. No prefácio da *Crítica da Razão Prática* (1788), Kant afirma que “o conceito de liberdade, na medida em que sua realidade é provada por uma lei apodítica da razão prática, constitui o fecho da abóbada de todo o edifício de um sistema da razão pura, mesmo da razão especulativa [...]” (KpV, AA05:03) Com isso, consideramos que é na ideia de liberdade que Kant busca por um princípio fundamental, tanto na esfera do saber quanto na ação. Nesse sentido podemos compreender a afirmação de Höffe (2005, p. XVIII) de que “esta ideia resulta na crítica de toda a filosofia dogmática e na descoberta do fundamento último da razão, cujo princípio é a autonomia, a liberdade enquanto auto legislação”. Sendo a liberdade pressuposta como propriedade da vontade de todos os seres racionais, o ser humano é capaz de tomar a moralidade como lei somente enquanto ser racional. O conceito da moralidade deve ser relacionado à ideia da liberdade, pressuposta para se pensar um ser racional consciente dos efeitos de suas ações. Kant afirma que “o conceito de liberdade é a chave de explicação da autonomia da vontade” (GMS, AA04:447)<sup>16</sup>, e que “a vontade é uma espécie de causalidade dos seres vivos, enquanto racionais, e liberdade seria a propriedade desta causalidade” (GMS, AA04:447). Pressupõe, desta forma, que a moralidade se deriva da liberdade e que esta deve ser demonstrada como propriedade da vontade de todos os seres racionais<sup>17</sup>. Assim, reconhece a ideia teórica da liberdade, como um conceito prático da mesma, conforme tratado na *Crítica da Razão Pura* (1781). A ideia transcendental de liberdade é vista por Kant como pressuposição necessária da moralidade (Silveira, 2014). Logo, a ideia de liberdade, implica no fundamento do princípio de moralidade.

---

<sup>15</sup> Podemos aqui resgatar os dois mundos de Platão: com o mundo sensível (material, das cópias) e o inteligível (real, das ideias). Kant retoma esta distinção, embora em uma outra configuração e um outro contexto. O que se refere a um campo prático, entra no mundo inteligível e aquilo que opera em um campo teórico e das leis da natureza, no mundo fenomênico; onde questionamos a compatibilidade destes dois mundos.

<sup>16</sup> GMS, AA04: 97, enunciado da terceira seção.

<sup>17</sup> Essa é a tese apresentada na Terceira seção da Fundamentação, mas ela é problemática. Por isso, Kant a substitui pela doutrina do fato da razão. Temos a lei moral como fato da razão. Conhecemos primeiro a lei para depois inferirmos a nossa liberdade.

A autonomia é a liberdade como propriedade da vontade de ser lei para si mesma. O ser humano pode agir sob a ideia da liberdade, por isso, pode ser considerado, em sentido prático, como livre. Kant não tem em vista provar a realidade da liberdade, mas garantir a validade do imperativo categórico e a possibilidade de se pensar o ser humano como livre, com a sua pressuposição (Silveira, 2014, p. 13).

Na Fundamentação (GMS), Kant busca estabelecer o princípio da autonomia da vontade com aplicação a todo o ser racional, e, para seres racionais finitos, aquele princípio toma a forma de um imperativo categórico, considerando também o que instituiu na *Crítica da Razão Pura* (KrV). Entende-se dessa maneira que sem liberdade não há moralidade, todavia, não sendo possível uma inferência no sentido estrito de liberdade. O lugar da liberdade prática necessita ser apontado no sistema da razão pura. “A liberdade tem de ser concebida, dessa forma, como propriedade da vontade de todos os seres racionais. Portanto, no projeto crítico, ela é apenas um pressuposto lógico e necessário, para a moralidade e não a garantia de sua realidade objetiva” (Silveira, 2014, p. 10). Kant afirma que há dois tipos de causalidade que podem coexistir no mesmo sujeito (KrV, B 566-569): a causalidade fenomênica, de caráter empírico, em que uma ação determina a outra; e a causalidade inteligível, que faz com que o sujeito não esteja determinado às condições da sensibilidade e à lei de natureza. Todavia, até então, falamos do sentido negativo de liberdade, que é caracterizado pela independência com relação às condições empíricas (Silveira, 2014, p. 36); mas há, também, um sentido positivo, caracterizado como a capacidade de agir segundo determinações da razão. Nesse sentido, além de se abrir espaço para a possibilidade da liberdade humana, também se abre espaço para a moralidade. Na “Fundamentação”, argumentar-se-á que temos consciência da nossa liberdade porque somos membros de um mundo inteligível, não só de um mundo das experiências. Pressupor que somos membros de um mundo inteligível possibilitará a sujeição a uma lei moral.

A resolução da terceira antinomia é decisiva para a fundamentação da moralidade; no interior do conflito antinômico a concepção de liberdade é apresentada como espontaneidade absoluta e trata da liberdade em sentido transcendental, não de liberdade prática. “Contudo, a liberdade transcendental caracteriza-se como condição de possibilidade para a liberdade prática, pois esta última não poderia ser pensada se tudo fosse determinado pelas leis da natureza. Nesse sentido, há um interesse prático da razão em resolver o conflito da terceira antinomia” (Silveira, 2014, p. 33).

A liberdade transcendental carrega em si dois aspectos desde a sua formulação na terceira antinomia: ela pode ser considerada, por um lado, negativa, e, por outro, positiva. Enquanto negativa, a liberdade transcendental diz respeito ao fato de que ela é livre de qualquer determinação causal. Já o seu aspecto positivo revela a sua espontaneidade e a necessidade que ela tem de se basear num outro tipo de lei, que não a lei da natureza. Determinar que lei é essa, é o problema que Kant encontra e que acaba não resolvendo na KrV, apesar de apontar, na solução da terceira antinomia e no Cânone, para a consideração do âmbito prático” (Silveira, 2014, p. 36-37).

Kant deixa claro que não tem intenção de “expor a realidade da liberdade, como uma das faculdades que contêm a causa dos fenômenos do nosso mundo sensível” (KrV, B 586) com a provável solução do conflito antinômico.

A ideia transcendental da liberdade é tratada apenas como um conceito negativo, uma simples ideia mediante a qual a razão pensa o incondicionado na série causal; o objetivo primeiro de Kant era mostrar que não existe nenhum conflito entre causalidade pela liberdade e causalidade por leis da natureza numa e mesma ação. “A vontade pode se constituir como causalidade eficiente pela liberdade, independentemente de inclinações sensíveis, isto é, não determinada por leis da natureza. Esta definição de liberdade é negativa, no sentido de que não nos permite conhecer em que consiste” (Silveira, 2014, p. 57). Kant resgata essa definição da KrV, mais precisamente da Terceira Antinomia, onde contrapõe liberdade e natureza, chegando à conclusão de que há evidências para defender, bem como para censurar a liberdade; pois ela se apresenta como uma ideia da razão que se encontra muito além dos limites do conhecimento. “A causalidade por liberdade é uma ideia transcendental que, por si mesma, tem a faculdade de iniciar uma série de coisas ou estados sucessivos, mas apenas com o status de uma ideia meramente regulativa” (Silveira, 2014, p. 57). Kant demonstra, como isso, que não é contraditório pensar uma ideia transcendental da liberdade que produza efeitos num mundo de necessidade causal. Um dos resultados estabelecidos na KrV é de que embora possamos conceber a liberdade, enquanto ideia transcendental, ela não pode ser comprovada. Para Kant, do conceito negativo de liberdade decorre um conceito positivo, caso a vontade enquanto causalidade possa ser “mostrada” como eficiente, isto é, como capacidade de determinar-se a si mesma, independentemente de causas estranhas. A liberdade não deve ser entendida como ausência de leis ou regras. Ora, se todo o conceito de causalidade traz consigo o de lei; então, o conceito da liberdade, como propriedade da vontade (que tem força causal), deve trazer consigo o conceito de lei. Assim, percebemos que a liberdade não é desprovida de lei, embora essa lei da liberdade seja de uma espécie particular não relacionada à lei da natureza.

A solução do conflito antinômico não oferece nada que possa servir para estabelecer positivamente a ideia transcendental da liberdade. Não encontramos, assim, nenhuma possibilidade da existência real da liberdade em sentido prático. Entretanto, verificamos na

Dialética Transcendental uma estratégia de defesa da liberdade transcendental, respaldada pela concepção de idealismo transcendental. O terreno prático em que a moral se assenta, tem de ser desse modo desconsiderado, uma vez que a liberdade transcendental pode ser pensada como uma causalidade no mundo e também pensada no sentido prático que nela se apoia. A KrV não tem interesse numa fundamentação da realidade da liberdade. No interior da Dialética Transcendental, a ideia transcendental de liberdade apresenta-se como um elemento fundamental para que a filosofia kantiana possa ser compreendida de uma perspectiva sistemática. Kant, ao tratar da causalidade por liberdade, pretende a sustentação dos resultados alcançados para a sua teoria do conhecimento, qual seja, a de restringir o conhecimento à experiência e de explicá-lo mediante leis naturais necessárias. A possibilidade de a razão ultrapassar os limites da experiência possível com o seu uso prático aponta para o estabelecimento de uma futura teoria da moralidade.

*A Crítica da Razão Prática (KpV),*

[...] tendo como premissa a admissibilidade teórica do conceito de liberdade, faz dela uma hipótese para conceber uma vontade pura, sem qualquer determinação empírica. Esta concepção de liberdade, todavia é apenas negativa, desprovida de qualquer efetividade prática, não pode ser podendo ser ponto de partida para o conhecimento dos fundamentos da moralidade. Logo, a questão que surge é a seguinte: como comprovar que a razão pura é prática, i.e., como conceber o fundamento determinante da vontade livre? A resposta kantiana configura-se através do estabelecimento da lei moral como um *factum* da razão, inegavelmente existente, o qual, por sua vez, atribui realidade objetiva ao conceito de liberdade. Neste processo de transição, o conceito de liberdade que inicialmente na KrV apenas poderia ser pensado, sem contradição lógica, como sendo uma ideia transcendental, na KpV pode então ser objetivamente comprovado, isto graças à imprescindível vinculação entre lei moral e liberdade. Portanto, na medida em que a lei moral é concebida pela razão pura, torna-se então inegável assumir a realidade daquilo que é o seu pressuposto basilar, a saber: a liberdade” (Orben, 2014, p. 12).

A liberdade, portanto, é uma condição necessária para a agência moral. Especialmente na terceira seção da fundamentação, se retoma a noção de liberdade negativa, contudo, neste momento, apontar-se-á para a insuficiência dessa mesma concepção (GMS, AA06:446). Necessita-se de uma concepção positiva de liberdade, que estabelece não só a independência com relação a causas externas, mas também a capacidade de se autodeterminar, se auto impor leis, e conseqüentemente o poder de efetivá-las; entendendo a liberdade não como algo totalmente indeterminado, mas sim determinada por si mesma. Logo, a concepção negativa de liberdade não captura a essência da liberdade, todavia o que captura sua essência é a capacidade de se auto impor leis, sua autodeterminação. A concepção positiva possibilita a concepção negativa, ou seja, seres livres não são guiados por leis e normas auto impostas. Assim, tais seres são guiados por leis determinadas de forma externa aos indivíduos, constituindo-se como a

própria negação da concepção negativa de liberdade.

O problema que se apresenta, para Kant, é que liberdade e moralidade não coincidem para o ser humano que é contingentemente afetado pelas inclinações da sensibilidade. O conceito determinado da moralidade deve ser relacionado à ideia da liberdade, sem que esta possa ser demonstrada como algo real, mas tão somente pressuposta para se pensar um ser racional consciente da causalidade das suas ações – a moralidade também deve servir como lei para todos os seres racionais. Podemos observar como Kant parte de uma ideia de liberdade da vontade enquanto propriedade da vontade de todos os seres racionais para uma ideia de imperativo categórico. Vimos, portanto, como Kant parte de uma ideia de liberdade transcendental para uma ideia de liberdade como autodeterminação moral. Tais transições da primeira crítica (KrV) para a Fundamentação (GMS) e para a segunda crítica (KpV) manifestam a importância filosófica do conceito de liberdade, levando em conta a lógica especulativa bem como alicerçando o projeto de sua razão prática.

## 1.2 DA PROPOSTA DE UMA FILOSOFIA DA HISTÓRIA

*Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita* [IaG] é a obra que introduz a filosofia da história alemã, fornece também subsídios para investigações das questões de filosofia moral e se fundamenta em leis da natureza (leis naturais constantes); trazendo, por Kant, a ideia de que o fim último da espécie humana é alcançar a mais perfeita constituição política: Os homens seguem inadvertidamente, como a um fio condutor, o propósito da natureza, que lhes é desconhecido, e trabalham para a sua realização, e, mesmo que conhecessem tal propósito, pouco lhes importaria. (IaG, AA 08:17) Kant se propõe a elaborar o que seria a ideia de uma história universal, mas de um ponto de vista específico, o qual denomina cosmopolita - concebe um ideal cosmopolita, um ponto de vista, um propósito. A obra constrói o fio condutor que rege toda a história universal segundo o autor, ocupando-se da narrativa das manifestações da natureza e humanas. Nesta narrativa, um plano oculto da natureza é efetivado através do conjunto da história humana<sup>18</sup>.

O termo “ ideia” tem origem no final da *Crítica da razão pura* (KrV, B612) onde Kant indica que a razão teórica pode fazer apenas o uso regulativo do que se refere às leis da natureza (o campo teórico da natureza). É um termo recorrente de KrV, mas inclusive há várias

---

<sup>18</sup> Lembrando que essa tentativa foi vista com estranheza pelos contemporâneos de Kant, visto que pensar um fim para a história parecia ser um empreendimento dogmático. Alguns destacaram até mesmo o caráter pré-crítico de IaG.

interpretações, sendo algumas delas vistas a partir de KrV em uma perspectiva teórica, bem como pode ser visto de uma perspectiva prática como analisado por Joel Klein (2014) ainda que não esteja explícito no texto como sugere Klein.

Ao se referir a “uma história universal” Kant pretende reforçar que fala não apenas de uma região e de conjunto de indivíduos, mas de todos os indivíduos da espécie humana. O termo “espécie humana” tem um vínculo com a biologia enquanto disciplina, a qual se desenvolveu muito nesse período, com destaque para a obra de Buffon<sup>19</sup> e diversas outras teorias lidas por Kant. Contudo, refere-se também ao gênero humano, como um termo mais amplo. Se até a história das plantas e animais não humanos possui uma lógica interna (um sentido), a mesma história deve valer para o gênero humano. Isso é o que se pensava por diversos autores que lançaram conjecturas sobre o assunto, de Rousseau ao próprio Kant, na segunda metade do século XVIII (Klein, 2016, p. 19).

O propósito cosmopolita, completa a ideia de uma possível história, que tem uma finalidade cosmopolita. “Tudo que está fundado na natureza de nossas faculdades tem de ser conforme a fins e concordante com o uso correto das mesmas” (KrV, B671). Há um pressuposto de que a humanidade caminha em uma certa direção, que instiga as pessoas a trabalharem em prol desta direção, a direção cosmopolita. “[...] finalmente poderá ser realizado um dia aquilo que a natureza tem como propósito supremo, um estágio cosmopolita universal, como o seio no qual podem se desenvolver todas as disposições originais de espécie humana” (IaG, AA08:19).

Kant propõe esclarecer um breve registro no número XII do *Gothaische gelehrte Zeitungen* do ano de 1784, a referida passagem diz: “uma ideia cara ao senhor professor Kant é a de que o fim último da espécie humana<sup>20</sup> é alcançar a mais perfeita constituição política, e ele deseja que um historiador-filósofo queira empreender uma história da humanidade deste ponto de vista, mostrando-nos o quanto a humanidade aproximou-se ou afastou-se deste fim

---

<sup>19</sup> A *Historie naturelle de Buffon* foi publicada em 36 volumes, a partir de 1749, e representa a tentativa de descrever a totalidade da natureza, distinguindo-se de obras análogas do passado como *Etymologiae* de Isidoro de Sevilha e demais tratados enciclopédicos medievais, pela pretensão de compreender o mundo natural em sua dimensão histórica (Klein, 2016, p. 19)

<sup>20</sup> O fim último não seria o “Estado cosmopolita” mencionado por Kant no final da 8ª proposição, mas o que menciona no final da mesma frase: “desenvolver todas as disposições originais da espécie humana”. O enunciado da 5ª proposição traz esse fim como o maior problema para a espécie humana; no enunciado da proposição seguinte (6ª proposição), deixa claro que este problema é o mais difícil e o último a ser resolvido pela espécie humana. No entanto, fica clara a distinção: O Estado cosmopolita – uma sociedade civil que administre universalmente o direito, é o maior problema (o mais difícil e o último a ser resolvido). O fim último (o propósito da natureza) é o de desenvolver todas as disposições originais da espécie humana (que está ligada a ideia de progresso do gênero humano).

último nas diferentes épocas, e o que é preciso fazer ainda para alcançá-lo<sup>21</sup>.” Extraída de uma conversa com um erudito em trânsito, gerou o desenvolvimento e publicação do opúsculo IaG, como forma de gerar compreensão de tal passagem. Há aqui indícios de uma distinção que Kant trabalhará mais adiante nesta obra, sobre História e Filosofia da história.

A concepção de história de Kant exposta em IaG trata de uma ideia, não de uma teoria – é somente um pensamento, um modo de pensar filosófico, onde a relevância está na utilidade desta ideia, seu valor é o princípio regulativo. Sendo assim, o que importa não é o caráter quimérico ou não dessa ideia, mas sua utilidade - é uma ideia reguladora, pela qual o homem considera seu próprio agir coletivo e que favorece o exercício da própria história segundo um fim – o único estado no qual a natureza pode desenvolver plenamente, na humanidade, todas as suas disposições.

Kant explicita os fatos sobre os quais a história vai se debruçar: as ações humanas consideradas como fenômenos da natureza. Neste sentido, o problema é encontrar um fio condutor que dê conta dos atos humanos, ou seja, precisamos encontrar um princípio a partir do qual possamos representar as ações humanas não apenas como mero agregado. Para tanto, Kant parte da estatística (cf. analogia estabelecida entre o número de mortes, nascimentos e casamentos e das previsões meteorológicas), mas quer acrescentar certos pontos de vista que não são sobre o mecanismo efetivo da natureza. O fio condutor a que se refere Kant é a ideia de um desenvolvimento completo das disposições naturais, como propósito da natureza, ou melhor, a consideração da história seguindo esse propósito.

O prefácio de IaG introduz a ideia que “De um ponto de vista metafísico qualquer que seja o conceito que se faça da liberdade da vontade [...] são determinadas por leis naturais universais.” (IaG, AA08:17), essa liberdade da vontade Kant havia acabado de trabalhar na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (GMS), faz referência à solução kantiana à 3ª antinomia, que trata dos tipos de liberdade. O mundo dos fenômenos é regido pelas leis da natureza, onde Kant introduz o conceito de liberdade cosmológica, depois o de liberdade prática, entre outras<sup>22</sup>. Pressupõe que há um outro mundo, o mundo numênico, do qual brota espontaneamente a liberdade, como início de uma série causal. Todavia, os efeitos da série

---

<sup>21</sup> Kant não elege um parâmetro e nem fica analisando a história empírica. No final deste texto faz a distinção entre Filosofia da história e História. O texto tem o objetivo de convencer o leitor a trabalhar em prol de algo, de alguma realização. Para tanto, Kant mostra que no passado foi feito algo nesta direção, que há indícios, mas precisa se trabalhar com mais afinco. Hipoteticamente há um plano oculto da natureza, todavia podendo levar muito tempo a ser realizado e à custa de muitos desgastes e calamidades desnecessárias, que poderiam ser evitados.

<sup>22</sup> A liberdade cosmológica é a transcendental e a transcendental é a base da prática. Não são tipos diferentes de liberdade, mas a mesma pensada sob aspectos diferentes.

causal se dão no mundo fenomenal. A ação começa no mundo numênico, portanto não tem uma causa anterior (obedece à relação causal da natureza), mas o efeito se dá no mundo fenomenal.

“A história, que se ocupa da narrativa dessas manifestações” — refere-se somente às manifestações da liberdade da vontade. Kant ocupou-se no texto da GMS com a busca do princípio supremo da moralidade, com o elemento regulador, o que faz com que os homens adotem determinada posição para agir — está preocupado com as ações. A saber, esse trecho em destaque trata da história dos efeitos das ações humanas “por mais ocultas que possam estar as suas causas” — pois não temos como identificar as causas. Isso já estava claro na GMS, pois “eu nunca estarei seguro sobre as causas que me levam a agir”.

No primeiro parágrafo do prefácio de IaG, Kant expressa a ideia de progresso, que permeará por todo o texto, ao enunciar que “com a observação do jogo da liberdade da vontade humana, possa descobrir um curso regular — que [...] poderá ser conhecido no conjunto da espécie, como um desenvolvimento continuamente progressivo das suas disposições originais” (IaG, AA08:17). Nesta segunda frase do parágrafo, fica explícito que se trata de uma tese, mais precisamente de uma hipótese assumida enquanto verdadeira a fim de que o problema proposto possa ser resolvido, tal como se fazia na arte analítica de resolução de problemas<sup>23</sup>. Este proceder foi utilizado de maneira sistemática e consciente por Kant neste período, mais exatamente no período de 1782 a 1784, quando são redigidos os *Prolegômenos* e a *Fundamentação da metafísica dos costumes*. O escrito de 1783, segundo os parágrafos 4 e 5, teria sido redigido totalmente conforme o proceder analítico, já a obra de 1785, teria a sua

---

<sup>23</sup> Segundo Joel Thiago Klein, não é possível interpretar o texto IaG como tendo um caráter essencialmente teórico, ainda que regulativo, pois tal leitura imputaria a Kant diversos erros que ele mesmo havia condenado e essa posição também é defendida por Pauline Kleingeld. Defensores da leitura teórico-regulativa sempre fazem referência ao fato de que no prefácio da IaG Kant parece encorajar tal leitura. Entretanto, ele defende que essas passagens não assumem nenhum papel positivo na argumentação e, por conseguinte, no caráter do projeto de uma história universal. A menção a padrões que podem ser encontrados nos casamentos e nascimentos não serve para estabelecer uma prova a respeito de um determinado curso da história. Klein defende que Kant realmente quer com esses exemplos é dar uma indicação de que a natureza não está jogando um jogo infantil com o ser humano. Dessa forma, o tom no qual Kant faz referência ao progresso no prefácio muda consideravelmente ao longo do texto. Argumenta também, que na oitava proposição, ele afirma que a experiência revela apenas “um pouco” sobre o processo da história humana, de modo que “até mesmo os débeis indícios da sua aproximação são muito importantes” para nós. Portanto, um débil indício pode ser suficiente para um uso prático-regulativo de uma ideia, mas não pode ser suficiente para o uso teórico-regulativo, o qual aspira alguma validade teórica. Nesse sentido, a única função do prefácio da IaG é encorajar o leitor a aceitar a possibilidade de pensar em termos de regularidades históricas e não sustentar que a partir de certos padrões é possível pensar e estabelecer um determinado curso para a história humana. Tais afirmações são apenas um reflexo da intenção de Kant em instigar e atrair a atenção do leitor. Para Klein, é bem conhecido o fato de que tal ensaio não se dirigia apenas a uma audiência acadêmica, mas ao público letrado em geral. Mas mesmo esse papel de divulgação e popularização de uma perspectiva filosófica se relaciona com a intenção prática do ensaio, ou seja, convencer os leitores e, nesse caso, em especial os reis, da realidade do progresso e encorajá-los a contribuir para o mesmo. Klein ainda salienta que Kant explicitamente aponta para esse aspecto prático da história universal como um influxo da filosofia na prática política nas últimas linhas da IaG (cf. Klein, 2014).

primeira e segunda proposição escrita de acordo com a arte analítica e, a terceira seção, conforme a sintética. Uma das características desse proceder analítico é que se pressupõe seu problema como solucionado, razão de tratar uma tese em toda essa passagem, trata como uma questão fechada.

Em suas diversas observações históricas da humanidade, Kant identifica um movimento lento, mas contínuo e ascendente, formado por leis naturais que levam ao desenvolvimento e aperfeiçoamento do homem. Esse movimento contínuo, apresenta uma regularidade “no conjunto da espécie”, embora na individualidade dos sujeitos seja muitas vezes confuso e irregular. Indivíduos e grupos, mesmo perseguindo seus próprios propósitos, seguem simultaneamente o propósito da natureza. Ou seja, o homem trabalha para a efetivação do plano oculto da natureza, mesmo visando única e exclusivamente sua própria conveniência. Por esse enfoque, identificamos a concepção teleológica na própria natureza e os homens tornam-se cientes de que a natureza os leva em uma determinada direção. Inclusive este é o propósito do texto, de indicar essa direção determinada pela natureza, a fim de que o homem caminhe de modo que reduza as adversidades nessa jornada. Há ainda aqui uma constatação do campo econômico, basicamente das leituras de Adam Smith, onde os indivíduos não necessariamente precisam pensar no todo, vão inconscientemente contribuir para que o todo flua em uma boa direção.

No parágrafo seguinte, reflete sobre um certo dissabor ao observar a conduta humana e, não podendo pressupor na humanidade um propósito racional próprio, nesse curso uniforme e ininterrupto da natureza; assenta-se sobre o propósito da natureza. Afirma, que há um plano da natureza para “criaturas que procedem sem um plano próprio” (IaG, AA08:18). Ou seja, mesmo as criaturas que procedem sem um plano próprio, seguem esse plano da natureza, têm um direcionamento pré-determinado. Contudo, a natureza não é formada por uma história planejada como a das abelhas e dos castores, pois os homens nem sempre procedem de forma instintiva ou nem somente fazendo o uso da razão. Através deste entendimento, é possível encontrar o fio condutor da razão para tal história e chegar ao fim último da espécie humana – a mais perfeita constituição política, que culmina no ideal cosmopolita.

Esse entendimento fica mais evidente no decorrer do texto, embora inicialmente trazido no segundo parágrafo do prefácio, onde defende que “os homens em seus esforços não procedem apenas instintivamente, como animais, nem tampouco como razoáveis cidadãos do mundo” (IaG, AA08:17). Aqui, Kant faz um contraponto entre as inclinações humanas – as quais já elaborava/desenvolvia/trabalhava em 1783 na GMS — *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (embora tenha publicado somente em 1785) e a razão, como um princípio

norteador do ideal cosmopolita. De um lado, os animais - que agem instintivamente e, de outro, a racionalidade do cidadão do mundo. O homem favorece de forma tanto individual quanto coletiva um fluxo natural dentro de suas ações, ainda que este não aja puramente por instinto. Observa-se também nesse trecho, que a ideia de cidadania é contemplada por um Estado Civil, não com o homem no estado da natureza. Embora, a essa altura não haja um aprofundamento sobre o progresso humano migrar naturalmente para a organização de uma comunidade que venha constituir tal Estado (Civil), depois uma Federação de Estados e finalmente culminar em um Estado Cosmopolita; são desdobramentos apresentados no decorrer das proposições de IaG e a esfera do Estado Cosmopolita somente delineada a partir da publicação de 1795 (ZeF). “É difícil disfarçar um certo dissabor quando se observa a conduta humana posta no grande cenário mundial” (IaG, AA08:17) — não devemos aqui nos opor à hipótese proposta por Kant, mas entender que faz uma análise entre os Estados (uma analogia à conduta humana), entre eles: tolice, capricho pueril, maldade infantil e vandalismo. Não se volta à hipótese, porém ao âmbito moral e político neste trecho do parágrafo, propondo um caminho melhor na relação entre Estados.

Em seguida, concluindo este prefácio, Kant resgata as leis (de órbitas dos planetas) apontadas por Kepler e as leis de uma causa universal de Newton<sup>24</sup>; procurando de modo análogo, “encontrar um fio condutor para a história, deixando ao encargo da natureza gerar o homem que a escreva segundo este fio condutor” (IaG, AA08:17-18). Assumindo que os homens, em conjunto, não possuem um propósito racional próprio e que o filósofo deve tentar descobrir um propósito da natureza, um plano determinado que possibilite essa história, segundo Kant, as ações humanas são regidas por leis gerais análogas às das ciências naturais<sup>25</sup>.

Por que não podemos pressupor um propósito racional próprio? O que bonifica a hipótese de que há um propósito oculto da natureza e quais são os indícios? A hipótese de que

---

<sup>24</sup> Kant faz aqui uma analogia a estudos dos séculos XVI e XVII sobre o movimento dos corpos celestes, nos quais houve contribuição de vários autores como Tycho Brahe, Kepler, Galileu e culminando em Newton, com uma explicação mais cabal e sistemática, no campo da física. Consciente dos resultados de KrV, onde o conceito de natureza está atrelado aos objetos da experiência humana possível, Kant não trata da natureza em si mesma (externa), a qual seria o que temos de objetos, de aparecimentos captados pelos sentidos, mas a partir desta natureza e regidos por leis do entendimento – portanto, uma natureza interna. A analogia cabe também para indicar que, assim como a organização dos corpos celestes, a história da humanidade é linear e mecânica. Refere-se a uma fração muito pequena do mundo, com pouquíssimos dados, assim como dos jogos dos homens em relação aos corpos celestes; a partir destes ínfimos dados, elabora-se uma hipótese sobre como os corpos celestes e a humanidade foram se formando. Ou seja, apresenta-se como se deram os acontecimentos. No caso da natureza, linear e mecânica (segundo Loparic), mas se formos considerar a perspectiva da moralidade humana (como Joel Klein defende), ela é também linear, contudo nem sempre mecânica.

<sup>25</sup> Os homens têm acesso não às razões pelas quais agem, não sabem quais são as motivações, eles apenas visualizam as manifestações das ações (os aparecimentos). Estas manifestações se dão dentro do universo, regidas pelas leis da natureza.

esse propósito existe baseia-se nas estatísticas anuais dos grandes países demonstradas através de leis naturais constantes como o crescimento das plantas, o fluxo dos rios e outras formações naturais num curso uniforme e ininterrupto. A hipótese pode ser sustentada<sup>26</sup> se considerarmos as inconstantes variações atmosféricas, que não podem ser determinadas de maneira particular com antecedência, mas no todo mantém o seu curso regular.

Kant novamente apresenta a ideia de progresso no enunciado da primeira proposição ao defender que “Todas as disposições naturais de uma criatura estão destinadas a um dia se desenvolver<sup>27</sup> completamente e conforme a um fim.” (IaG, AA08:18), introduzindo no texto o princípio teleológico<sup>28</sup>, condicionando o completo desenvolvimento (das disposições naturais) de uma criatura à sua finalidade. Também está presente aqui a ideia de completude, a totalidade do desenvolvimento; o diagnóstico kantiano é aquele onde se encontram as constituições civis implementadas na sua época (como a da Prússia, da França e da Inglaterra) e elas ainda não haviam atingido o seu grau máximo de implementação, elas ainda precisam avançar para atingir essa necessária completude (se desenvolverem completamente).

A partir desta situação, podemos questionar: O que seria necessário para que estas constituições civis nos Estados consigam ser implementadas em sua completude? No caso do Estado, uma das exigências é que sejam resolvidos problemas nas relações entre Estados.

---

<sup>26</sup> Homens não procedem apenas instintivamente, como os animais, nem tampouco como razoáveis cidadãos do mundo, segundo um plano preestabelecido. Uma história planejada (como é, de alguma forma, a das abelhas e dos castores) parece ser impossível (IaG, AA08:17-18)

<sup>27</sup> “Desenvolver” transmite uma ideia linear de que caminha para um avanço, uma ideia de progresso. Sendo o “progresso” mais associado ao campo jurídico, social e econômico, entretanto o termo “desenvolvimento” é um termo mais biológico, relacionado às disposições naturais.

<sup>28</sup> Segundo Santos (2011, p. 70), a IaG Kant se apóia numa concepção teleológica do mundo, isto é, parte de um princípio regulativo para orientar sua investigação. Por outras palavras baseia-se em um conceito teleológico de natureza, “como se” esta procedesse segundo um plano oculto, desconhecido dos homens. Assim, na primeira proposição da IaG Kant estabelece o princípio teleológico que perpassará todo o texto: “Todas as disposições naturais de uma criatura estão destinadas a um dia se desenvolver completamente e conforme a um fim.” (IaG: AA08:18). Há que se notar que aqui Kant estabelece um princípio geral que propõe que cada disposição de uma criatura qualquer deve ser pensada em relação a um fim. Já na segunda proposição ele deixa claro que o homem, enquanto criatura racional, deve ter desenvolvidas aquelas disposições voltadas para o uso da razão que, na sequência, ele define como sendo “[...] a faculdade de ampliar as regras e os propósitos do uso de todas as suas faculdades muito além do instinto natural [...]” (IaG: AA08:18). Ou seja, a razão se apresenta como capacidade humana de se colocar, se propor fins que ultrapassem o mero instinto, e como isso se dá no uso de “todas as forças” do homem, podemos pensar a razão tanto num uso técnico-prático como em um uso moral-prático. E, neste sentido um desenvolvimento das disposições que visam o uso da razão, nos permitiria vislumbrar um aperfeiçoamento tanto no uso de todas as suas habilidades e prudência, mas também da moralidade. Por outras palavras, o desenvolvimento contínuo das disposições racionais acarretaria o progresso em dois âmbitos distintos, a saber, o progresso da cultura e o progresso moral, que respectivamente referem-se ao fim natural (felicidade) e ao fim moral do homem (TP: A 388-389)

### 1.3 DIFERENTES LEITURAS

Diante das diferentes abordagens da obra (IaG), analisamos com maior profundidade, três perspectivas: (1) consideramos uma disposição mecânica do desenvolvimento humano em IaG, na qual, embora a natureza seja pensada em termos de *nexus finalis*, os meios de que ela se serve para levar o homem ao desenvolvimento de suas disposições são mecânicos (Loparic, 2011)<sup>29</sup>; (2) um outro enfoque concorda com este primeiro: “Na IaG Kant adota uma concepção teleológica da natureza, isto é, a concepção segundo a qual ela “atua” segundo fins” (Santos, 2011, p. 23), mas entende que “na KrV, Kant não admite unicamente princípios mecânicos em relação à natureza” (Santos, 2011, p. 26), mas admite uma concepção de natureza ademais da meramente mecânica exposta na Analítica — tinha como objetivo mostrar que a razão não contém erros e ilusões originários e portanto que ela contemple também um uso imanente à experiência para tais ideias, além de tornar possível a realidade da ideia de unidade sistemática dos conhecimentos do entendimento. Finalmente, (3) um terceiro enfoque assevera que o progresso para uma futura ordem cosmopolita determina o presente entendimento da condição da espécie humana na história, acredita que a melhor forma de se interpretar coerentemente a filosofia da história apresentada neste ensaio (IaG) é a partir da consideração dos elementos teóricos e sistemáticos desenvolvidos em outras obras — esta última posição, é especialmente defendida por Klein (2014) na qual tece seus argumentos baseado em obras kantianas de 1781 a 1787, ou seja, aos textos dedicados à filosofia da história nos quais se assume como pano de fundo teórico a *Crítica da razão pura* (KrV) .

A filosofia kantiana da história, de acordo com Loparic (2011) traz uma intersecção de seu pensamento moral e político, em que a ética e direito, bem como ideias antropológicas que ela pressupõe, entram em um terreno interdisciplinar. As teses não são afirmações sobre os dados, mas sobre o modo de elaborá-los; permitem que não pensemos a história como agregado, mas como um sistema. As proposições de IaG são regras “como se”, isto é, regras heurísticas para orientar a investigação empírica da história, pensando-a como se possuísse um propósito cosmopolita. A tendência para o melhor é colocada como fazendo parte da natureza humana, o que claramente aponta para a História, mostrando a relação desta com a antropologia. Em 1784 há uma história natural (e não moral), pois Kant trabalha fundamentalmente com o conceito de disposição natural e não com o conceito de disposições morais. A teleologia é um meio de busca

---

<sup>29</sup> Essa perspectiva foi apresentada oralmente por Loparic em seminário de pesquisa em 2011, do qual somos aqui devedores. Assumimos também as eventuais imprecisões e pequenas divergências que possam conter a nossa exposição em relação à apresentação de Loparic.

de relações causais; mas ela não é contrária ao mecanismo, mas o pressupõe e o complementa. O que se nega ao afirmar em 1784 há uma concepção natural de história, é a tese de uma história moral, ou seja, a concepção de história da IaG se apoia em uma teleologia natural e não em uma teleologia moral — o que acontece apenas na terceira Crítica (KU). Na IaG há apenas uma ideia de história, não uma teoria das causas ou do funcionamento da mesma; uma teoria da história desse tipo pressuporia a descoberta de leis históricas. Também por isso, não podemos dizer que em 1784 Kant concebe a história como a realização da lei moral, pois, se assim fosse Kant teria uma lei para história, e sendo assim não precisaria representar o progresso histórico a partir de princípios meramente reflexivos. O que há na IaG são princípios reflexivos, isto é, regras de descoberta (heurísticas), caracterizadas por sua utilidade na interpretação dos eventos históricos. Em síntese, em 1784 estamos ainda diante de uma concepção naturalística da história, segundo conceitos reguladores: as sete primeiras proposições fornecem guias heurísticos para considerarmos a história, as duas últimas explicam as sete primeiras.

Uma contraposição de Klein à leitura teórica do projeto kantiano de uma história universal é a que, de acordo com Klein, Kant não está pensando em uma ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita a partir de um ponto de vista teórico-regulativo, pois a razão pura no seu uso teórico estrito senso não possui qualquer interesse teórico significativo e nenhum conceito transcendental que possa se referir à totalidade enquanto uma série causal descendente. Se o projeto kantiano de uma história universal fosse de caráter essencialmente teórico-regulativo, então, poder-se-ia recriminar Kant por cair no erro da razão às avessas (*perversa ratio*), ou seja, ao invés de orientar a descoberta de novos conhecimentos empíricos, a razão simplesmente imporia arbitrariamente fins à natureza tornando supérflua a atividade do próprio entendimento, “a teleologia, que deveria servir simplesmente para completar a unidade da natureza segundo leis universais, antes atua para destruir tal unidade” (KrV, A692-693, B720-721) - se o projeto de uma história universal tivesse um caráter eminentemente teórico, então IaG seria o maior erro dogmático de Kant, não por falta de justificação da concepção teleológica, mas pela aplicação incorreta da teoria do uso regulativo das ideias<sup>30</sup>.

Ricardo Machado Santos, aponta em sua tese de doutorado alguns intérpretes, como Ricardo Terra (1995), Yovel (1980) e Loparic (2003), os quais entendem que no referido texto de 1784, podemos pensar unicamente o progresso político, que seria efetivado pela natureza,

---

<sup>30</sup> Klein não afirma que seria impossível pensar em algum tipo de história a partir de um uso teórico-regulativo da ideia de uma sábia natureza. Entretanto, defende que esse projeto seria bastante distinto daquele que o próprio Kant apresentou em seu ensaio de 1784. Isso significa que o procedimento aplicado na IaG não se qualifica enquanto um uso teórico-regulativo válido da ideia de uma natureza sábia, por conseguinte, caso tenha sido essa a intenção de Kant, então ele poderia ser acusado de ter cometido o erro da razão às avessas.

isto é, somente um progresso da legalidade. Concordando com estes, pode-se afirmar que o propósito de Kant neste texto (IaG) seria pensar teleologicamente a história da humanidade “como se” a natureza, mediante o antagonismo entre os homens, os conduzisse a realização de uma constituição política perfeita tanto interna quanto externamente. Todavia, outros intérpretes, entre eles Lindstedt (1999), Perez (2006) e Klein (2019), defendem, cada um a seu modo, que paralelamente à tese do progresso político, pode ser vislumbrada na IaG a tese de um progresso da moralidade. Esta tese, do progresso ético, também é acolhida por Santos (2011). Segundo Klein, Kant pressupõe que o ser humano tem uma disposição moral que pode nem estar sendo usada no presente, mas que irá se efetivar e atuar de modo cada vez mais intenso no futuro; onde o uso teórico e sistemático das ideias da razão vem no auxílio do entendimento para ajudá-lo a compreender os fenômenos (encontrar as causas para determinados efeitos) e não ajudar o entendimento a interpretar aquilo que deveria ser se as coisas se conformassem com um fim moral. Kant não pode assumir de uma perspectiva teórica que dentre as disposições racionais dos seres humanos encontra-se uma disposição moral, pois isso pressuporia a naturalização da moralidade. Klein também esclarece que enquanto a teleologia teórico-regulativa se baseava no interesse teórico da razão e tornava legítimo um uso teórico das ideias da razão, o conceito prático-regulativo se funda sobre um interesse prático da razão e legitima um uso prático das ideias da razão. Por um lado, na teleologia prática está em questão a ideia de um criador sábio e benevolente do mundo e da ideia derivativa de uma natureza moralmente beneficente, isto é, a ideia de uma natureza que promove o alcance de fins morais da espécie humana. Por outro lado, a teleologia teórica se baseia somente na ideia de um sábio criador do mundo e de uma natureza bem organizada, mas não na ideia de uma natureza organizada que promova fins morais. Portanto, ambos os conceitos de teleologia possuem fontes e usos distintos. Enquanto um conceito é útil para o campo do agir, o outro é útil para o campo do conhecer. A teleologia prático-constitutiva se refere a descrição das ações humanas na medida em que elas se originam da lei moral, isto é, com respeito aos propósitos imanes da vontade do agente moral. Isso estaria próximo da formulação do imperativo categórico na sua formulação do reino-dos-fins. Por outro lado, a teleologia prático-regulativa ultrapassa a vontade moral do agente singular no escopo do seu agir. Não se trata do fim da vontade moral de um agente individual, mas do fim da espécie humana. Quando Kant afirma: “nos conduz inevitavelmente à unidade finalística de todas as coisas que constituem este grande todo, segundo leis universais da natureza [...] unindo a razão prática com a especulativa” (KrV, A815, B843), a afirmação de que ‘toda a investigação da natureza tende a assumir a forma de um sistema de fins’ significa uma forma de concepção teleológica prática da natureza e do

mundo. Embora Kant não utilize o termo teleologia prático-regulativa, ele está usando esse conceito.

Numa interpretação oposta a essa aqui apresentada, Pauline Kleingeld (1998) assevera a respeito da afirmação de Kant de que “toda investigação da natureza tende a assumir a forma de um sistema de fins” o seguinte: “permanece incerto se Kant está pensando que a harmonia entre natureza e moralidade requer uma teleologia natural, ou se uma unidade mecânica das leis da natureza pode realizar isso” (Kleingeld, 1998, p. 331) e sustenta sua interpretação fazendo referência a outras duas passagens da *Crítica da Razão Pura* (KpV, AA 05: 145, AA 05: 479), onde a ligação entre a liberdade e a natureza possivelmente não seria mediada pelo conceito de teleologia. De acordo com Klein (2014, p. 73), com base no próprio contexto não parece fazer sentido afirmar que as leis mecânicas da natureza permitiriam pensar uma união entre liberdade e natureza, pois a única coisa que se permite pensar de um ponto de vista teórico se refere à sua não contradição (conforme a resolução da terceira antinomia). Contudo, pensar tal união em um sistema, isto é, legitimar o pensamento de que ambas, liberdade e natureza, formam um sistema conjunto, isso somente é possível a partir do conceito de uma teleologia prático-regulativa. Kant é suficientemente cuidadoso (a respeito do uso do conceito de conformidade a fins prático-regulativos ou de uma teleologia prático-regulativa da natureza) para afirmar que “onde a natureza não depositou ela mesma uma unidade finalística, não podemos fazer qualquer uso finalístico do próprio conhecimento da natureza na perspectiva do conhecer, pois, do contrário, nem sequer possuiríamos razão” (KrV, A816f, B844f), bem como a partir dessa perspectiva eminentemente prática pode-se pensar a história humana como sendo uma história de progresso. Essa teleologia prático-regulativa se “harmoniza perfeitamente com os princípios morais da razão” (KrV, A819, B846) Era intenção de Kant desenvolver uma história universal de acordo com uma teleologia prático-regulativa cujo fim fosse promover os fins essenciais da razão, os quais são fins práticos. Na filosofia kantiana, a razão teórica não pode assumir os resultados da razão prática para construir uma teoria ou guiar o entendimento na busca pelo conhecimento, no entanto uma questão teórica pode buscar uma resposta teórica, que essencialmente depende da *práxis*, de uma ação por dever.

Na *Crítica da razão prática*, Kant aponta ainda mais claramente para essa diferença entre a razão no seu uso teórico e a razão no seu uso prático, a saber, enquanto que a razão se ocupa com os objetos para conhecê-los, a razão prática, ao contrário, busca “torná-los efetivos, isto é, tem a ver com uma vontade que é uma causalidade na medida em que a razão contém o fundamento determinante desta” (KpV, AA 05, 89).

Ainda conforme Klein (2014, p. 78), o interesse prático que fundamenta a teleologia

prático-regulativa não deve ser confundido com um interesse pragmático. Kant acredita que sua filosofia da história permanece útil ao campo prático e de acordo com o interesse prático da razão, na medida em que se apresenta como uma teoria que protege a moralidade contra os ataques de alguns filósofos, “tais como Abbé de St. Pierre e Rousseau” (IaG, AA08, 24), além dos moralistas políticos. Inclusive, é justamente esse um dos tópicos centrais nos escritos histórico-políticos dos anos noventa, tais como *Teoria e prática* (TP, AA 08, 307–13), *À paz perpétua* (ZeF, AA 08, 361–86) e *O conflito das faculdades* (SF, AA 07, 79–94). Todavia, segundo Loparic (2011), Kant pensava a moralização da humanidade como efeito de uma natureza, cujos mecanismos não se podia determinar especificamente, mas que podiam ser objetos de reflexão — em 1784 Kant começava a trabalhar os temas da filosofia moral, discriminando deveres éticos, deveres jurídicos e o problema do progresso da história — assim, o progresso da história na IaG ainda não é um dever, mas simplesmente resulta do mecanismo da natureza, que não pode ser determinado, pois é teleológico.

Dentre as leituras apresentadas, a nossa análise do cosmopolitismo e, por vinculação, do direito dos Estados, encontra-se inserida no interior da linha tradicional que defende uma leitura teórico-regulativo da filosofia da história, próxima da acima apontada por Ricardo Santos — a despeito do maior espaço dado na exposição acima à leitura prático-regulativa de Klein (oriundo, em certa medida, do levantamento do estado da arte de suas teses frente às importantes estudiosos da filosofia da história de Kant (Kaulbach, Kleingeld, Rauscher e Wood).

#### 1.4 DAS PROPOSIÇÕES INICIAIS

As disposições de uma criatura (aqui Kant refere-se também a animais, não humanos), fala sobre uma biologia (como a de Buffon) que tem um fim e irão se desenvolver. São lições, pressupostos extraídos do campo da biologia; como o exemplo que dá de um órgão que contraria a doutrina teleológica da natureza quando não é usado. O pesquisador da natureza que vê algo e desconhece a razão de ser daquilo, tentará encontrar uma explicação do porquê aquilo é importante. Uma vez que abramos mão deste princípio de que algo sempre deva ter um fim, descartaremos uma natureza regulada por leis, assumindo que há um jogo sem finalidade da natureza que ocuparia o lugar da razão. O aparato cognitivo humano traz um pressuposto de como devem ser lidos os eventos das plantas e dos animais na biologia para que se faça sentido, ou seja, para que se formem regularidades que chamamos de leis. Isso carrega o espírito de KrV, não significa que conhecemos a natureza em si e de fato suas respectivas leis, somos nós

que formamos um conceito de natureza e a partir disso damos sentido para essa natureza. O valor interno do ser humano baseia-se em sua liberdade, no fato de que ele tem uma vontade própria. Já que ele deve ser o fim último; então sua vontade não tem de depender de mais nada (V-NR/Feyerabend, AA27:13-19).

Esta proposição estabelece o princípio teleológico que que perpassará todo o texto; reafirma também o caráter regulativo da natureza, determinado pela razão. Faz uma introdução à teoria natural das estruturas *Anlagen* (disposição) e traz a ideia de auto-organização. Kant retoma sua batalha com Demócrito e faz alusão ao texto *História Universal da Natureza e Teoria dos Céus* (1755). IaG se apoia numa concepção teleológica do mundo, isto é, parte de um princípio regulativo para orientar sua investigação. A saber, baseia-se em um conceito teleológico de natureza, como se hipoteticamente procedesse segundo um plano oculto, desconhecido dos homens. Neste trecho Kant estabelece um princípio geral que propõe que cada disposição de uma criatura qualquer deve ser pensada em relação a um fim (Santos, 2011, p. 69-70), descreve a necessidade de não nos isentarmos no que diz respeito às leis que regem a natureza, pois se o fizéssemos não alcançaríamos ideia acerca de sua finalidade, restando assim apenas incertezas, ao invés de uma razão que nos possibilitaria entender as nossas disposições naturais de desenvolvimento.

O plano da natureza é de que os humanos trabalhem em prol da natureza, ou seja, desse desenvolvimento e com isso adiantá-lo; diferentemente das plantas que têm uma atuação meramente mecânica (por exemplo, uma semente não pode desenvolver por si própria uma estratégia de como se desenvolver mais rapidamente). A partir dos caracteres gerais de desenvolvimento, o homem já tem um impulso da natureza e pode traçar um plano que venha a acelerar esse processo.

Qual seria então o pressuposto de que realmente todas as disposições naturais um dia irão se desenvolver completamente? O enunciado afirma que isso já foi confirmado nos animais (criaturas) tanto interna (anatômica) como externamente e nem chega a incluir nesse momento as plantas.

Na segunda proposição, a razão é apresentada como a capacidade de propor fins que ultrapassem o mero instinto e refere-se ao gênero humano como o único ser racional sobre a face da terra. Há uma visão biológica dos princípios práticos, isto é, a moralidade é apresentada como disposição natural. O termo *Anlagen* (disposição) é pensado biologicamente e a própria razão é uma *Anlagen*.

Nesta proposição Kant sugere que o homem, enquanto criatura racional, deve ter

desenvolvidas aquelas disposições voltadas para o uso da razão<sup>31</sup> que, na sequência, ele define como sendo “[...] a faculdade de ampliar as regras e os propósitos do uso de todas as suas forças muito além do instinto natural [...]” (IaG, AA08:18). A razão se apresenta como faculdade humana de se colocar, se propor fins que ultrapassem o mero instinto, e como isso se dá no uso de “todas as forças” do homem, podemos pensar a razão tanto num uso técnico-prático como em um uso moral-prático. E, neste sentido um desenvolvimento das disposições que visam o uso da razão, nos permitiria vislumbrar um aperfeiçoamento tanto no uso de todas as suas habilidades e prudência, mas também da moralidade. Por outras palavras, o desenvolvimento contínuo das disposições racionais acarretaria o progresso em dois âmbitos distintos, a saber, o progresso da cultura e o progresso moral, que respectivamente referem-se ao fim natural (felicidade) e ao fim moral do homem (TP, AA 388-389). Höffe (2005, p. 160) acredita<sup>32</sup> que

---

<sup>31</sup> Klein (2014) sustenta que se pode distinguir, na filosofia kantiana, ao menos três modos de uso da razão, a saber, o instrumental que se refere ao trato das coisas, o pragmático em relação ao comportamento social e o uso moral da razão. Cada um deles corresponde a uma das seguintes três disposições naturais humanas: a técnica, a pragmática e a moral. Posto isso, a questão que então se coloca é: o horizonte teleológico da primeira proposição poderia estabelecer que a intenção da natureza seja fazer com que os seres humanos desenvolvam por si mesmos suas disposições técnicas, pragmáticas e morais? Defende-se que esse não é o caso. O pressuposto teleológico implica a garantia do desenvolvimento das disposições naturais, mas ele, por si só, não determina quais são essas disposições. A disposição técnica e a pragmática podem ser facilmente constatadas por meio da experiência, mas a existência de uma disposição moral, no sentido genuíno da filosofia kantiana, é algo que não pode ser estabelecido via observação ou por meio de uma prova teórica. Deve-se ter em mente que no mesmo ano da publicação da IaG, Kant publicou a GMS, obra que se coloca exatamente como objetivo a “busca e fixação do princípio supremo da moralidade”, ou seja, a garantia filosófica da moralidade se tratava para Kant de um tema em aberto que não pode ser estabelecido via observação ou por alguma prova teórica. Pode-se dizer o seguinte, se os seres humanos podem agir moralmente, então isso ocorre porque eles são naturalmente capazes disso. Contudo, em um sentido epistemológico e para o uso no conhecimento, a suposição da realidade de uma disposição moral requer de antemão uma prova teórica da existência de uma capacidade humana para a moralidade, a qual Kant não pode oferecer nos limites da sua própria filosofia. Na 2ª proposição Kant pressupõe a existência de uma disposição que não pode ser estabelecida através de uma argumentação puramente teórica. Trata-se de uma pressuposição prática que irá determinar implicitamente todo o curso da argumentação. Sustenta-se aqui que sem essa pressuposição, isto é, por meio de uma concepção teleológica meramente teórica, Kant não poderia estabelecer que o fim da natureza é a constituição de uma sociedade civil interna e externamente justa. O cerne do argumento é o seguinte: somente a partir da suposição da existência de uma disposição moral que confere um valor absoluto ao ser humano, isto é, um valor não apenas de meio para outro fim, mas de um fim em si mesmo, Kant pode chegar à tese da quinta proposição (cf. Klein, 2014, p. 47-81).

<sup>32</sup> Höffe defende que tais mecanismos apresentam uma ordem hierárquica, em analogia às três formas de imperativos. Os chamados imperativos hipotéticos técnicos conduziram à cultura, os hipotéticos pragmáticos à civilização, e o categórico à maturação moral. O meu ponto aqui é, no entanto, distinto, mas não conflitante com o de Höffe, ou seja, enquanto ele busca mostrar os meios pelos quais as disposições naturais do homem podem ser desenvolvidas, procuro aqui, num primeiro momento, investigar a que este desenvolvimento conduz, a saber, ao progresso da cultura por um lado e ao progresso moral por outro (e num segundo momento mostrar que o progresso político se apresenta como a parte negativa do progresso moral). Neste sentido, se o desenvolvimento das disposições naturais da humanidade acontece de algum modo em referência aos imperativos, claramente segue-se disto que tal desenvolvimento só pode conduzir a um progresso na busca da felicidade (progresso da cultura) e a um progresso da moralidade; pois embora Kant use justamente como elemento para distinguir entre o imperativo hipotético de habilidade e o da sagacidade, o fato de o primeiro prescrever uma ação como meio para um fim qualquer, ou melhor, de um fim meramente possível, ao passo que no segundo a ação é prescrita como meio para um fim já dado, fim este que é a felicidade (GMS, AA04:42-44), fica fácil de perceber que ambos no fim das contas remetem-se à felicidade (sendo que no imperativo de habilidade, o técnico, isto se dá de uma forma não tão direta): “Todos os princípios práticos materiais são enquanto tais, no seu conjunto, de uma

segundo a filosofia podemos elencar três caminhos para o desenvolvimento das disposições naturais humanas: através da cultura ou cultivo (1), por meio da arte - que Kant entende como habilidade técnica e da ciência, da civilização dos costumes (2) e do amadurecimento moral (3).

Nessa linha, devemos prestar atenção no seguinte ponto: devemos pensar a natureza como se ela visasse ao desenvolvimento das disposições racionais dos homens com alguma intenção desconhecida dos mesmos. Qual seria esta intenção última? Se a finalidade última da natureza, ao dotar o homem de capacidade racional, fosse a de fazer com que este pudesse fruir com mais facilidade certos prazeres (graças a uma destreza sem igual no reino animal), ou ainda que ele pudesse refinar progressivamente seu gosto (por meio de um aperfeiçoamento contínuo das ciências e das artes), em suma, se a finalidade da natureza ao dotar o homem de razão fosse que ele pudesse alcançar a máxima felicidade possível na terra, poderíamos inferir que, o homem estaria num posto de igualdade em relação aos outros animais, o que de certa forma acarretaria uma contradição na doutrina teleológica da natureza. Pois, não obstante o homem possuir um aparato cognitivo mais sofisticado (em virtude de sua capacidade racional) do que aquele do qual os animais se servem, para alcançar o fim para o qual a natureza os destinou (felicidade) este fim seria o mesmo para ambos, e segundo Kant:

Efetivamente do ponto de vista do valor o fato de possuir razão não o eleva acima da simples animalidade, se ela houver de servir apenas em vista do que nos animais, o instinto executa; ela seria, pois, apenas o modo particular de que a natureza se teria servido a fim de equipar o homem em vista do mesmo fim para que destinou os animais, sem o determinar para um fim mais elevado (KpV: A 108).

Neste sentido, haveria uma certa tensão na doutrina teleológica da natureza, na medida em que esta ao procurar que o homem alcance por meio da razão aquilo que os animais atingem com o instinto, além de “desperdiçar” esta capacidade do homem — dado que poderia destinar a ela (a razão) fins mais elevados, e só alcançáveis por meio dela, de modo que ela pudesse desenvolver-se de modo completo apropriado com vistas a esse fim — também complicaria a própria consecução do escopo designado por ela, ou seja, a natureza acabaria por dificultar seu próprio trabalho:

Ora, se num ser dotado de razão e vontade a verdadeira finalidade da natureza fosse a sua conservação, o seu bem-estar, numa palavra, a sua felicidade, muito mal teria ela tomado as suas disposições ao escolher a razão da criatura para executora destas intenções, pois todas as ações que

---

só e mesma espécie e classificam-se sob o princípio geral do amor de si ou felicidade pessoal” (KpV, AA05:40). Note-se que por princípios práticos materiais Kant entende aqueles que pressupõem para a determinação da vontade “um objeto cuja realidade é desejada” (KpV, AA05:38), o que, por conseguinte, nos faz identificá-los com os imperativos hipotéticos.

esse ser tem de realizar nesse propósito, bem como toda a regra do seu comportamento lhe seriam indicadas com muito maior exatidão pelo instinto [...] (GMS: BA 4-5).

Deste modo, em virtude do que foi exposto acima não podemos tomar a história como se o seu fim último fosse o progresso em vista da felicidade, a ser atingido pelo desenvolvimento das disposições que visam o uso da razão. Sendo assim, podemos concluir que esta finalidade deve ser o progresso constante em direção ao melhor do ponto de vista moral. Contudo, tendo rejeitado o progresso em vista do fim natural da humanidade enquanto intenção última da natureza, isso quer dizer apenas que o progresso da cultura representa um papel secundário, e não que seja ilegítimo do ponto de vista de uma teleologia natural. Seria absurdo afirmar isto, mesmo porque “ser feliz é necessariamente o anelo de todo ser racional finito...” (KpV: A 45). De todo modo, só nos resta admitir que esta intenção da natureza na IaG, diga respeito ao progresso moral da humanidade (Santos, 2011, p.69-70).

Nesta segunda proposição, Kant vê a razão como uma forma de ampliar nossas possibilidades. Devido à complexidade da natureza humana não se mostraria possível alcançar de forma individual todo o entendimento a respeito da natureza humana uma vez que embora não deva agir puramente por intermédio de seus instintos há a necessidade do exercício, de tentativas afim de ultrapassar estágios de conhecimento de maneira gradual.

Causa sempre surpresa que as velhas gerações pareçam empenhar-se nas suas ocupações trabalhosas só em vista das futuras, para lhes preparar um estágio a partir do qual possam elevar ainda mais o edifício, que a natureza tem como intento; e que só as últimas gerações terão a sorte de habitar na mansão em que uma longa série dos seus antepassados (talvez, decerto, sem intenção sua) trabalhou, sem, no entanto, poderem partilhar da felicidade que prepararam (IaG, AA 08:20).

Em outras palavras, Kant estaria sugerindo que as gerações anteriores são tratadas simplesmente como meios e não como fins em si mesmos, o que contradiz o princípio fundamental da ética kantiana (Klein, 2016, p. 86). O suporte para a tese da moralidade como disposição natural é fornecido na terceira proposição, embora a questão moral seja introduzida mais claramente no final da sétima proposição. Nesta proposição a liberdade é entendida como libertação do instinto (cf. principalmente segunda e terceira proposições). Kant opõe instinto (tratada enquanto pronto) à razão (abordada enquanto uma disposição aberta), de modo que cabe ao homem desenvolvê-la. Todavia, este desenvolvimento não se dá como produto do dever. Neste texto de 1784 não há uma autodeterminação, nem uma exigência interna de perfeição; são fatores externos que desenvolvem as disposições.

Kant indica que através do uso da razão o homem tem a possibilidade de superar suas ações puramente instintivas conseguindo assim por meios próprios garantir sua existência (uma

vez que não está destinado a ser dirigido por seus instintos). Através de seu comportamento e aprimorado por meio de sua racionalidade, o homem deve se mostrar digno de existir mediante as dificuldades que o aguardam. Embora pareça injusta (uma vez que nem todos farão uso desta racionalização) a coletividade se faz necessária para o desenvolvimento humano.

#### 1.4 A FAVOR DE UM ANTAGONISMO SAUDÁVEL

Descrevendo como os humanos estão divididos entre o desejo de se unir em sociedade e a tendência natural ao conflito, Kant afirma que essa mesma tensão pode levar os humanos a alcançar seu pleno potencial como seres racionais. Não apresenta uma lei do antagonismo, entretanto é através dele que traz o princípio de atração e repulsão. A lei de atração e repulsão forma um corpo; o antagonismo forma o corpo político, pois exige que se formem contratos entre os homens. A razão não requer que tais contratos sejam estabelecidos, porém o conflito o faz. Os fatores externos que desenvolvem as disposições (em analogia com o texto de 1755) são os choques, o conflito, o que nos permite dizer que também não é o instinto que leva ao desenvolvimento das disposições. Embora a natureza seja pensada em termos de *nexus finalis*, os meios de que ela se serve para levar o homem ao desenvolvimento de suas disposições são mecânicos. A transposição do modelo mecânico<sup>33</sup> para a reflexão sobre a história se dá através do antagonismo.

A quarta proposição indica que a capacidade do homem em se sociabilizar (ainda que por meio de algumas atitudes de âmbito individual provenientes de sua natureza, o homem haja de maneira a ameaçar estabilidade da mesma), permite a natureza agir dentro de suas intenções. Uma vez que o homem em sociedade tem uma visão mais ampla do desenvolvimento de sua natureza, antagonicamente se depara com a possibilidade de se isolar, devido às resistências criadas por si mesmo em relação às vontades individuais de seus iguais - resistências que são inversamente proporcionais às vontades. Todavia, o pensamento individual em relação à sociedade, torna-o capaz de agir de maneira eficiente dentro da mesma, fazendo assim com que o homem exerça seu verdadeiro potencial. Também se faz necessário o conflito indivíduo-sociedade no desenvolvimento da natureza humana uma vez que as ações conflitantes do homem fazem com que ele saia de seu repouso e busque uma forma de driblar os obstáculos que impedem sua ascensão dentro da sociedade.

---

<sup>33</sup> A ideia de estado como um autômato (sétima proposição), por exemplo, exige um equilíbrio; e equilíbrio é linguagem física; a ideia de corpo político é igualmente uma metáfora mecânica. A analogia com o ciclo mecânico (na oitava proposição) indica claramente que Kant ainda permanece com o modelo mecânico.

O ideal é que se mantenha um máximo de liberdade e o mínimo de restrições possível, tendo em vista a produção de antagonismos saudáveis, que são benéficos e favoráveis ao progresso do gênero humano. Considerando esse (o antagonismo positivo), o motor propulsor do desenvolvimento da humanidade e que tem inclusive um efeito reparador. Não é a boa vontade que proporciona este desenvolvimento, isso fica claro nesta quarta proposição desde o seu enunciado, o homem ficaria adormecido se contasse apenas com a boa índole e um ideal.

Segundo Ricardo Terra (2004, p. 43): Os pensadores alemães encontram-se diante de uma temporalidade dupla — a das ideias liberais (“importadas”, embora sem seus pressupostos sociais) e a da situação histórica em que vivem<sup>34</sup>. É neste quadro que a filosofia político-jurídica de Kant se constituirá.

Em IaG, Kant define o cosmopolitismo como a matriz na qual todas as capacidades originais da raça humana podem se desenvolver. No sentido mais amplo, o cosmopolitismo kantiano pode ser entendido por ater-se ao cultivo de um ambiente global no qual todos podem desenvolver plenamente suas capacidades humanas. Proclama que “o grande problema para a espécie humana, a solução da qual a natureza o obriga a buscar, é de alcançar uma sociedade civil, a qual possa administrar a justiça universalmente”, conforme enunciado no preâmbulo da quinta proposição desta obra (IaG, AA 08:22).

Em sua quinta proposição, Kant apresenta a necessidade da formulação de uma sociedade civil capaz de administrar um direito geral, que pode proteger a sociedade da liberdade selvagem do homem que prejudica o fluxo da convivência em sociedade, fazendo-se necessário uma ordem para que o homem possa viver em sociedade respeitando seus antagonismos, possibilitando assim que a natureza haja de maneira eficaz, por meio deste disciplinamento da insociabilidade humana, mesmo que a formulação de uma constituição justa se mostre uma tarefa de veras difícil.

Refere-se ao cosmopolitismo, na sexta proposição, como o problema mais difícil e o que será resolvido por último pela espécie humana. A sexta proposição demonstra a necessidade de um senhor, possuindo a capacidade de ser justo por si mesmo, afim de que este possa fazer com que o homem haja de maneira universalmente benéfica, mesmo considerando que este senhor ainda seja homem. Kant ressalta que a natureza nos impõe apenas uma aproximação em relação a conclusão desta tarefa, a qual se mostra impossível de se executar perfeitamente.

Ao analisar esse período, podemos observar um encadeamento de ideias do autor onde

---

<sup>34</sup> Na nota 45 dessa mesma página, R. Terra acrescenta: a filosofia da história e o idealismo político kantiano também estão às voltas com um duplo presente, só que neste caso a saída será uma política liberal reformista (dirigida por cima) ligada a uma filosofia da história fundada no antagonismo, que não constitui uma dialética.

a racionalidade, no plano inteligível, fundamenta todos os textos e em sua aplicação traz a bagagem sensível. Ainda considerando estes textos citados acima, identificamos um fio condutor entre as diversas passagens de seus escritos, no qual permeiam conceitos centrais kantianos e as publicações desse período contêm alguns objetivos comuns, por exemplo, elas visam um progresso ético-político da espécie humana.

A *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* [GMS] determina que não é possível fundamentar a moralidade a partir da experiência. A lei moral independe do sentimento ou inclinação, é uma lei racional, mas também universal, ou seja, uma lei da razão e que se aplica a todos nós, seres racionais. Kant fundamenta, porém não trata da aplicação da moralidade; o princípio da moralidade depende exclusivamente da razão, abstraindo tudo que é sensível e as vontades subjetivas, não é relativo e sim universal. A primeira proposição apresenta a forma da lei, o imperativo categórico<sup>35</sup>; a segunda, a matéria dela - o princípio do querer e da vontade; mas somente a terceira carrega a conjunção de ambas, consolidando forma e matéria, através da autonomia. A autonomia diz que, nessa lei universal, quem legisla é nossa própria vontade, enquanto seres racionais, e agir moralmente deixa de ser um fardo, pois é a vontade racional que ordena agir desse modo. Considerando as formulações primárias, que são maneiras de representar a lei moral, necessitamos unificá-las, a saber, através da autonomia, que unifica a lei universal e a da humanidade.

Na fórmula da humanidade encontramos um conceito importante, que é o da dignidade das pessoas, um conceito muito apreciado no direito. Segundo Kant, os objetos e nossas inclinações têm um valor relativo, pois se não fossem nossas inclinações e as necessidades que se fundam nelas, não teriam nenhum valor. Os objetos, aqui são denominados “coisas”, que possuem um preço, podem ser substituídos por algo semelhante, são apenas meios; já os seres racionais denominam-se “pessoas” e a própria natureza deles, sua autonomia (sua racionalidade) determina-os com fins em si. As pessoas têm valor em si e esse valor Kant chama de dignidade, não têm preço e não podem ser substituídas por outras. Elas servem como condição limite dos fins particulares de cada um e objetos de respeito, impõe-se aí uma circunstância restritiva em que não podemos usar as pessoas meramente como meios, devermos

---

<sup>35</sup> O imperativo categórico é enunciado com três diferentes fórmulas (e suas variantes). São elas: (1) Lei Universal: "Aja como se a máxima de tua ação devesse tornar-se, através da tua vontade, uma lei universal." Variante: "Age como se a máxima da tua ação fosse para ser transformada, através da tua vontade, em uma lei universal da natureza." (2) Fim em si mesmo: "Aja de tal forma que uses a humanidade, tanto na tua pessoa, como na pessoa de qualquer outro, sempre e ao mesmo tempo como fim e nunca simplesmente como meio." (3) Legislador Universal (ou da Autonomia): "Aja de tal maneira que tua vontade possa encarar a si mesma, ao mesmo tempo, como um legislador universal através de suas máximas." Variante: "Age como se fosses, através de suas máximas, sempre um membro legislador no reino universal dos fins."

respeitar sua racionalidade. É a natureza racional que determina as pessoas como fins em si, as quais podem ter a capacidade de se impor qualquer fim e agir para realiza-lo ou, como pensar na natureza da racionalidade pura, aplicando a lei moral, agindo moralmente como uma faculdade da autonomia – legislar a sua moralidade e segui-la, como fundamento do ser racional com fim em si. O conceito de autonomia e o de dignidade estão inter-relacionados, a autonomia é o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda a dignidade racional.

Então, retomamos outra relação que é da autonomia com o conceito de liberdade. A autonomia da vontade, para Kant é a qualidade da vontade pela qual ela é uma lei para si mesma, independentemente de toda a qualidade dos objetos do querer e respeita o imperativo categórico. Todavia, quando vai além de si mesma ao buscar a lei, ela segue os imperativos hipotéticos e não mais é definida como autonomia, mas como heteronomia. Podemos inferir, a partir desta diferenciação, uma relação com outro princípio do direito civil, o da igualdade.

Para Kant, a igualdade restringe-se à igualdade jurídica — perante à lei apenas, segue imperativos hipotéticos como a heteronomia; distinguindo-se da igualdade moral, não assegurada pelo filósofo, derivada do princípio inato da liberdade — que segue o imperativo categórico (autonomia). Entretanto, trataremos do princípio da igualdade no capítulo seguinte (capítulo 2). Ainda, sobre o princípio anterior (da liberdade), cabe ressaltar que a liberdade do arbítrio depende da experiência, está diante de diferentes impulsos sensíveis — mundo fenomênico; contudo, pertence ao mundo inteligível (numênico) — conector da moralidade e da vontade.

Com a distinção que Kant faz entre mundo fenomênico e mundo numênico, oferece os elementos necessários para a dedução transcendental do imperativo categórico, mas apenas sendo sensível e racional (sendo ambos, simultaneamente) é que o imperativo categórico faz sentido. Também argumenta, que é possível uma moralidade a priori fundamentada pura e exclusivamente na razão – o ser humano reconhece seu poder de suspender sua característica sensível e o faz justamente através do imperativo categórico.

Na solução da terceira antinomia, da *Crítica da Razão Pura* — *KrV* (1787), Kant separa a “pessoa” (entidade moral) da “coisa” (substância), na contraposição entre natureza e liberdade, segundo o dualismo transcendental. Esta separação considera as ações e as responsabilidades que são suscetíveis ou não de imputação, onde “a pessoa” é o ente suscetível e “a liberdade” é a faculdade de autodeterminação racional. A transição da liberdade transcendental à liberdade prática, trata principalmente do problema da liberdade como pressuposto para a fundamentação da moralidade. O projeto crítico-filosófico de Kant propõe um sistema de resolução de problemas da razão pura; portanto, o valor adquirido pelo conceito

de liberdade, passa a preencher um lugar estratégico na articulação entre os domínios teórico e prático da razão.

No prefácio da *Crítica da Razão Prática — KpV* (1788), Kant afirma que “o conceito de liberdade, na medida em que sua realidade é provada por uma lei apodítica da razão prática, constitui o fecho da abóbada de todo o edifício de um sistema da razão pura, mesmo da razão especulativa [...]” (KpV, AA05:A5). Com isso, consideramos que é na ideia de liberdade que Kant busca por um princípio fundamental, tanto na esfera do saber quanto na ação. É nesse sentido que podemos entender a afirmação de Höffe (2005, p. XVIII) de que “esta ideia resulta na crítica de toda a filosofia dogmática e na descoberta do fundamento último da razão, cujo princípio é a autonomia, a liberdade enquanto auto legislação”.

Faz-se necessária a distinção de liberdade interna e externa; sendo a liberdade interna – fundamentada na autonomia e de natureza racional, o alicerce da lei moral; já a liberdade externa, voltada à relação entre indivíduos, mas também entre eles e os Estados. Na década de 80 ainda não há uma separação entre direito do estado (das gentes) e o direito cosmopolita, mesmo em 1793, apenas a partir de 1795 e mais claramente em 1797. Em IaG, Kant define o cosmopolitismo como a matriz na qual todas as capacidades originais da raça humana podem se desenvolver. No sentido mais amplo, o cosmopolitismo kantiano pode ser entendido por ater-se ao cultivo de um ambiente global no qual todos podem desenvolver plenamente suas capacidades humanas. Proclama que “o grande problema para a espécie humana, a solução da qual a natureza o obriga a buscar, é de alcançar uma sociedade civil, a qual possa administrar a justiça universalmente”, conforme enunciado no preâmbulo da quinta proposição desta obra (IaG, AA 08:22).

Do ponto de vista de Kant, é legítimo falar de um plano da Natureza revelado nos fenômenos estudados pelo historiador, quanto falar de leis da natureza nos fenômenos estudados pelo homem de ciência. O que as leis da Natureza são para o homem de ciência, são os planos da natureza para um historiador. Quando o homem de ciência se descreve como descobridor de leis da natureza não significa que exista um legislador chamado Natureza; o que significa é que os fenômenos exibem uma regularidade e ordem que não só podem, mas devem ser descritas por alguma metáfora desse tipo (Collingwood, 1965)<sup>36</sup>. Da mesma forma, quando o historiador fala de um plano da natureza que se desenvolve na história, não significa que exista uma mente real chamada natureza que elabora conscientemente um plano que deve ser cumprido na história, significa que a história procede como se tal mente existisse. Enquadrando

---

<sup>36</sup> Para qualificar este paralelismo, ver o comentário que adicionado a esse mesmo texto em Collingwood (1965).

um pouco mais o texto de IaG apontaremos algo que passa despercebido em muitas ocasiões, dando origem a mais de uma deturpação grosseira. Referimo-nos ao facto de este opúsculo, apesar do facto de que suas respectivas impressões sugerem o contrário, pode ter sido escrito após a conclusão da GMS (1785). Isso significa que, ao contrário do que geralmente se acredita, as linhas mestras do formalismo ético já estavam traçadas quando Kant elabora seu ensaio e isso vem endossar as raízes éticas a respeito de que a filosofia da história de Kant era um apêndice da filosofia moral<sup>37</sup>. Na verdade, podemos sugerir que não teria coberto a história se não fosse pelas questões morais que parecia estar propondo. A natureza não se torna compreensível sem a ajuda da finalidade, a existência da humanidade não faz sentido sem referência ao seu fim natural e todas as suas dúvidas quanto ao valor empírico da humanidade, enquanto nunca se tornarem uma certeza científica, não autorizam o indivíduo negar a realidade, moralmente necessária, do progresso, não apenas material e intelectual (uma vez que tal progresso é observável), mas moral; sem esta convicção, o ser finito, caindo no desespero, deixaria de trabalhar para o reino dos fins. A fé no sentido da história, no o progresso moral é um dever. A moral, portanto, conduz à filosofia da história<sup>38</sup>.

A crítica jurídico-política é feita com base em uma análise da filosofia da história a partir da perspectiva da separação sistemática entre direito e ética. Höffe faz duas críticas: a primeira seria que o conceito de Liga dos povos se tornaria simplesmente uma utopia na medida em que precisaria depender de que os indivíduos se tornassem bons em sua disposição de ânimo para que a Liga pudesse surgir; segundo que essa tese quebraria a sensata separação entre direito e moral, defendida por Kant na MS (Höffe, 2001, p. 204)<sup>39</sup>. O contraponto entre leitura jurídica e ético-moral traz alguma clareza, mas ainda é insuficiente, pois não há apenas duas posições, não se trata apenas de apresentar o debate entre autores que defendem a posição jurídica em detrimento da posição moral, ou vice-versa.

Alguns intérpretes defendem determinada leitura para mostrar como ela contradiz outros teoremas fundamentais da filosofia crítica. Outros defendem que ainda nem existe uma univocidade dos teoremas fundamentais da filosofia da história, mas que existem várias concepções contrastantes em diferentes textos. Também há os que defendem que o próprio Kant teve o interesse de integrar o tema da história à sua filosofia crítica, mas que se trata de textos ocasionais dedicados a debater temas polêmicos e dirigidos ao grande público. Com essa ampla gama de possibilidades hermenêuticas, opta-se por apresentar os problemas sistemáticos que a leitura jurídica e a leitura moral trazem consigo. De certa forma, algumas nuances dos problemas já foram apresentadas acima,

<sup>37</sup> Walsh (1978) e Weil (1970) - Esse mesmo trabalho foi publicado sob o título de "Histoire et politique", constituindo o terceiro capítulo de *Problemes Kantians*, J. Vrin. Paris, 1970.

<sup>38</sup> Para alguns intérpretes, como Bruno Cunha, a moral conduz à religião, não à filosofia da história. A filosofia da história pode ser vista como um apêndice da ética apenas no sentido que proporciona o ambiente natural propício (o estado jurídico) para seu desenvolvimento.

<sup>39</sup> Ver também Klein (2016, p. 86).

na medida em que a defesa de uma posição sempre acaba sendo também uma crítica à posição oposta; mas vale a pena se debruçar mais um pouco sobre as críticas (Klein, 2016, p. 82).

A esposa de Herder começou a suspeitar que Kant havia escrito sua IaG como "antídoto preventivo", para neutralizar as teses contidas na obra de seu marido, à qual Kant pode muito bem ter tido acesso antes de sua publicação. Certamente, na *Crítica da Razão Pura* (KrV) Kant não deve ter ficado muito satisfeito ao ver que as Ideias para uma Filosofia da História do gênero humano limitaram-se a citar um de seus escritos pré-críticos, ou seja, que o ex-discípulo e admirador descuidou os melhores frutos de sua laboriosa meditação. E também é inegável que a primeira crítica de Kant ao livro de Herder — publicada anonimamente — exala uma certa aspereza (Aramayo; Panadero 1994, p. XXXVIII). Pode até ser verdade que, se não fosse por aquela polêmica com Herder, talvez Kant jamais tivesse encontrado a esplêndida imagem da assíntota e nunca teria escrito *Começo conjectural da história humana* (1786), talvez até não tivesse publicado a própria IaG, ao menos na data em que foram feitas. Agora, se ousou propor um estudo introdutório, foi para mostrar que os problemas abordados por Kant em seus textos sobre a filosofia da história ocuparam boa parte das *Reflexões* correspondentes à segunda metade década de 1970 e início da década de 1980, estando também presente em muitos dos cursos universitários ministrados nesse período, como se pode constatar nas suas Conferências de Antropologia, Pedagogia e Ética. Portanto, o papel desempenhado aqui por Herder assemelha-se ao de um repulsivo que precipitou a publicação de alguns pensamentos que foram almejados por um longo tempo.

### 1.5 ESTADO VERSUS ESTÁGIO COSMOPOLITA

O problema do estabelecimento de uma constituição civil perfeita depende do problema da relação externa legal entre Estados (IaG, AA08:23-24), é o que Kant afirma no enunciado da sétima proposição. Assevera também ser a solução do problema desta relação entre Estados uma condição *sine qua non* ao estabelecimento da perfeita constituição civil, ou seja, a constituição implementada em sua completude<sup>40</sup> e regulada por leis. Este desenvolvimento completo, Kant já mencionava na primeira proposição ao se referir a todas (não apenas algumas) disposições naturais das criaturas, mas desta vez refere-se ao Estado civil desenvolver-se integralmente. Traça um paralelo entre o que ocorre dentro do Estado e a relação entre os Estados.

---

<sup>40</sup> Este desenvolvimento completo, Kant já mencionava na primeira proposição ao se referir a todas (não apenas algumas) disposições naturais das criaturas, mas desta vez refere-se ao Estado civil desenvolver-se integralmente.

A mesma insociabilidade, trazida como característica do indivíduo, na quarta proposição, é agora aplicada nesta relação entre Estados: “Os mesmos males que oprimiam indivíduos e os obrigavam a entrar num estado civil conforme leis” (IaG, AA08:24), é a causa de que cada república (*gemeines Wesen*) em suas relações externas esteja numa liberdade irrestrita. Suas disposições antagônicas, quando estão sem limites, levam a produtos destrutivos da liberdade, que podem causar prejuízos à sociedade.

A partir desta condição, a própria natureza teria levado o homem a pensar em uma solução, obrigando-o a buscar o Estado civil<sup>41</sup>. Algo similar acontece com a liga de nações, aqui podemos lançar uma pergunta e fazer uma distinção: Este ingresso no Estado civil é impulsionado pela natureza, mas de forma que alguns homens podem obrigar outros a se lançarem nele, mesmo contrários às suas vontades? Alguns são ingressados neste Estado civil compulsoriamente. No entanto, ao estabelecermos esse paralelo com a liga das nações, teremos uma situação similar, havendo Estados que se recusam a participar da liga e que inclusive são ameaça aos demais. Outras vezes, a simples ausência destes Estados na liga a torna fragilizada e isso nos leva a questionar estas analogias que Kant faz, se seriam mesmo similares as condições dentro de cada Estado (internas) às comparações com problemas da relação externa entre Estados.

Também a liberdade irrestrita que mencionamos nesta passagem (IaG, AA08:24), é um

---

<sup>41</sup> Na interpretação de Joel Thiago Klein, para garantir uma sociedade interna e externamente bem ordenada também é necessário, segundo Kant, que as nações abandonem a condição dos selvagens e entrem em uma federação “onde cada Estado, inclusive o menor, poderia aguardar a sua segurança e o seu direito, não do seu próprio poder ou da própria decisão jurídica, mas apenas dessa grande federação de nações” Nesse sentido, parece que a condição cosmopolita universal, na forma da federação das nações, implica a assunção de um fundamento moral, pois apenas sob esse pressuposto os “governantes do nosso mundo” não retirariam o dinheiro da educação pública, não impedindo assim “o lento esforço da formação interior do modo de pensar dos seus cidadãos”. Apenas uma federação cosmopolita das nações pode fazer justiça ao ideal do Esclarecimento. Também aí Kant se utiliza de um argumento moral porque uma consideração pragmática ou técnica não poderia estabelecer por si mesma que todo Estado, inclusive o menor, poderia demandar a sua segurança da grande federação das nações. Por que Kant rejeita a possibilidade de um Estado mundial ou de um império mundial? Por que ele defende uma federação cosmopolita universal? Klein entende, que ao se observar a história, fica claro que as grandes conquistas científicas, tecnológicas, políticas, arquitetônicas foram alcançadas por meio da escravidão de povos inteiros ou por meio de dominação colonial, por conseguinte, na submissão de diferentes povos por meio da força ou dominação econômica. Por que o futuro deveria ser diferente? Ora, se o desenvolvimento das disposições humanas naturais estivesse restrito às disposições técnica ou pragmática, não haveria nenhum impedimento teórico (no sentido técnico e pragmático) em relação a um Estado mundial de colonialismo e dominação. É importante perceber que neste Estado mundial, a nação dominante poderia ser estruturada internamente como uma república, enquanto que em relação às colônias, poderia se comportar como um império. Cidadãos legítimos desfrutariam de liberdade e direitos políticos e civis, enquanto que os indivíduos das nações dominadas seriam tratados como cidadãos de segunda classe ou simplesmente como escravos. Assim, é possível dizer que o progresso futuro da espécie humana poderá e deverá ser diferente apenas se se assume a existência de uma razão pura prática, que prescreve que todo ser humano e cada estado deva ser considerado como um fim em si mesmo, senão “as disposições naturais deveriam na sua maior parte considerar-se como inúteis e sem finalidade; o que eliminaria todos os princípios práticos, e, deste modo, a natureza [...] só no homem se tornaria suspeita de um jogo infantil” (IaG, AA 08:14- 28).

conceito importante, pois para Kant ela é essencial e deve ser preservada a todo o custo. Porém, essa liberdade, sem qualquer limite, acaba gerando frutos bons e ruins. Os ruins podem ser mais danosos que os bons frutos gerados, não havendo restrições à liberdade. Os efeitos decorrentes do mau uso da liberdade, com isso, devem ser minimizados. Essa preocupação está presente tanto dentro do Estado como na liga de nações. Ou seja, devemos criar um ornamento jurídico que forneça o máximo de liberdade e o mínimo de restrições. Este cenário é o que favorece o maior número de antagonismos, sendo o antagonismo o motor do desenvolvimento – tanto dos indivíduos dentro dos Estados, quanto nas relações entre Estados.

O motor do progresso jurídico encontra-se no antagonismo, não na sociabilidade, na boa índole e nos ideais humanos - não se encontra em seus deveres éticos, mas em sua insociabilidade. Esta última é responsável por alguns resultados negativos e destruidores, todavia também impulsiona o desenvolvimento das potencialidades. Kant recomenda a preservação da parte boa do antagonismo, estimulando o antagonismo saudável (pois ele é o motor do progresso jurídico) e, por outro lado, devemos criar travas que reduzam seus efeitos ruins. No fundo, Kant não diz que temos a “insociável sociabilidade” (IaG, AA08:20-21) como duas tendências antagônicas que se repelem: a sociabilidade - com boa índole, ética e estímulo a ações, entretanto com uma rejeição à insociabilidade, traduzida por algo vil – negativo e egoísta. O filósofo compreende que somente uma delas (sem a presença da outra) não caminha bem sozinha. Por exemplo, a sociabilidade sendo exclusiva, levaria a humanidade ao adormecimento de seus talentos. A atenção da humanidade deve ser mais voltada ao antagonismo, a saber, à insociabilidade (dos indivíduos e nas relações entre Estados), pois esta é que gera resultados bons ou ruins – a sociabilidade dispensa preocupações com seus resultados, quando acompanhada pelo antagonismo.

Ainda sobre estes resultados dos antagonismos (serem bons ou ruins) e Kant recomendar limites aos resultados negativos, da mesma forma se preocupa com a liberdade e reforça que na relação entre nações é saudável mantê-la. Entretanto, em seu inevitável antagonismo somado à falta do estabelecimento de regras (para esse antagonismo) e ao mau uso de sua liberdade, mas ao mesmo tempo buscando um estado de tranquilidade e segurança, incorrem-se nas guerras e o Estado padece em seu interior. Seja entre indivíduos ou na relação entre Estados, conhecendo este antagonismo, é possível disciplinar estas disposições.

Um outro movimento da natureza gerado a partir da incompatibilidade entre os homens e do uso irrestrito da liberdade, como meio de evitar seu antagonismo, foi o de “sair do estado

sem leis dos selvagens para entrar numa [...] confederação de nações (*Foedus Amphictyonum*<sup>42</sup>) de um poder unificado e da decisão segundo leis unificadas (IaG, AA08:24). Este é o primeiro momento em que Kant fala também sobre uma federação de povos (*Völkerbund*), não traz o termo nas proposições anteriores. Tal condição (*Völkerbund*) é atingida pelo impulso da natureza e, neste curso, tristes experiências podem ser evitadas com o uso da razão. Essa é a principal mensagem do texto; a de trabalhar com o ideal da razão, investir no que se propõe, seguir e em prol desse ideal, ainda que ele seja simplesmente uma criação nossa. Algo criado por nós, pois já dizia Kant em KrV (B678-9), que não conhecemos a natureza, nós a prospectamos, pressupomos que ela possa ser encontrada e que, a unidade sistemática da natureza, seja integralmente necessária e objetivamente válida. Confederação das nações aparece a primeira vez nesta proposição (sétima) e é introduzida enquanto pré-requisito para que a constituição civil seja estabelecida em sua completude. Pois, sem a confederação das nações, o processo de estabelecimento da constituição civil que — por ocasião do seu implemento, trouxe melhorias e avanços significativos — avançaria muito lentamente quanto não estacionaria e, inclusive, caso permanecesse muito tempo estagnada, poderia regredir.

Esta federação, que na década seguinte toma uma forma mais elaborada de Liga das Nações (em ZeF), faz referência ao *Foedus Amphictyonum* - a antiga federação cultural grega *The Speeches Of Aeschines*<sup>43</sup> e reflete, assim, a rejeição de Kant a qualquer lei coercitiva internacional. Ela representa um poder e vontade unificados, diante de um ornamento jurídico, mas sobretudo a ideia de um Estado livre - uma ponderação relevante na teoria jurídica cosmopolita de Kant. Na Grécia antiga tinha a finalidade de proteger os templos religiosos, regular os conflitos e salvaguardar alguns direitos entre os povos. Todavia, o que tal menção nos diz sobre o trabalho investigativo de Kant? 1) ela parte de um diagnóstico de que o conflito entre os povos (entre os Estados) na Europa era o principal empecilho para o aprimoramento e

---

<sup>42</sup> *Anfictyony*, também escrito *Anfictiony* (do grego *Amphiktyones*, “moradores ao redor”), na Grécia antiga, associação de estados vizinhos formada em torno de um centro religioso. A mais importante foi a Liga Anfictyonic (*Amphictyony Delphic*). Originalmente composta por 12 tribos que viviam em torno das Termópilas, a liga foi centrada primeiro no santuário de Deméter e mais tarde tornou-se associada ao Templo de Apolo em Delfos. Os estados membros enviaram dois tipos de deputados (*pylagorai* e *hieromnēmones*) a um conselho (*pylaia*) que se reunia duas vezes por ano e administrava os assuntos temporais dos santuários e suas propriedades, supervisionava o tesouro e conduzia os Jogos Píticos. No século 4 aC, a liga reconstruiu o templo de Delfos. Embora principalmente religiosa, a liga exerceu influência política por meio de seu juramento de adesão, proibindo a destruição de cidades membros ou o corte de suprimentos de água; os hieromnēmones podiam punir os infratores e até proclamar uma guerra sagrada contra eles. Outras anficionias importantes foram o Delian e, no período Arcaico, o Calaurian (composto por estados ao redor do Golfo Sarônico).

<sup>43</sup> THE SPEECHES OF AESCHINES, 1919. A doutrina da Liga exigia que nenhum membro fosse totalmente exterminado na guerra e nenhum suprimento de água de qualquer membro fosse cortado, mesmo em tempo de guerra; embora não impedisse que os membros brigassem pelo domínio sobre os templos. Tradução de Angélica Godinho da Costa.

completude do estabelecimento da constituição civil, a qual visa criar as condições favoráveis para que todas as disposições da natureza possam de desenvolver na humanidade (cf. anunciado da proposição oitava); 2) provavelmente conhecia de antemão as soluções de St. Pierre e Rousseau, bem como que tal ideia era antiga. Ela havia sido fomentada e introduzida em algumas ocasiões para resoluções de conflitos no mundo antigo, em especial entre os gregos; 3) acompanha a tendência da época de revisitar os gregos e, neste sentido, dentre os vários modelos, ele destaca o pacto de Anficionia (Lefèvre, 1998)<sup>44</sup>; 4) a escolha não é aleatória, mas sim é eleita por representar a solução geral projetada por Kant. Naturalmente, ao escolhê-la e analisar os seus componentes, pode-se enriquecer e detalhar a sua solução. É um movimento de mão-dupla; 5) olhar para o pacto de Anficionia pode auxiliar identificar alguns aspectos da ideia proposta de Kant da confederação das nações, a qual favoreceria a introdução de uma condição cosmopolita (*Zustand*) de segurança pública entre os Estados.

Ainda, conforme o texto (IaG), a federação proposta por Kant tem por objetivos: garantir a segurança, assegurar a paz e facilitar o litígio. Diante de um conflito, há de se contar com esta Liga de Nações, que regulamenta as relações entre Estados, ponderando as filiações, os poderes de voto (de acordo com tamanho da nação, segundo suas economias, geografias e população), o seu ornamento jurídico e a coerção; não contempla outras funções que um Estado teria, como as sociais e econômicas. Similar à teoria do contrato social sobre o governo de Thomas Hobbes (1651), presente em sua obra *Leviatã* (Cap. XXXI), que visa a segurança e a paz, a liga grega (*Foedus Amphictyonum*) é estudada por Kant, considerando o grau de estabelecimento das

---

<sup>44</sup>A Anficionia (do grego ἀμφικτιονία, por sua vez com origem em ἀμφί (*ambos*) + κτίζω (*construir*), pelo que etimologicamente significa *fundação conjunta*) era uma liga religiosa que agrupava doze povos (não cidades), quase todos da Grécia central, nos tempos do Período Arcaico antes do surgimento da Pólis, e períodos seguintes da Grécia Antiga (ver nota 42). Ao longo da história houve várias anficionias. As mais importantes foram: 1) a de Argos, junto do templo de Hera, 2) a das Termópilas, junto do templo de Deméter, 3) a de Delfos, junto do templo de Apolo. Os anfictiões, membros da anficionia das Termópilas, tinham as suas reuniões no santuário de Deméter em Antela, perto das Termópilas. Como o oráculo de Delfos tinha já fama maior que o oráculo de Deméter, trasladaram aí a sede desta confederação, sem por isso abandonar o outro santuário. Os anfictiões reuniam-se duas vezes por ano, alternando Delfos com Antela. Quando se fundou tinha um carácter puramente religioso, mas aos poucos foi mudando para acabar por ser verdadeiramente uma assembleia política, com grandes influências em decisões desta índole. Tinha um conselho composto pelos *hieromnémones*, homens designados por cada comunidade. Os doze povos designavam vinte e quatro membros deste conselho (dois délfios, dois tessálios, dois fócios, dois dórios (um de Esparta e outro de Dórida), dois jónios, dois beócios, dois lócios, dois aqueus de Ftiótida, dois magnésios, dois enianos e mais dois malienos). A última Anficionia foi a de Delfos: Era muito importante o facto de conservar a hegemonia na administração do templo de Apolo em Delfos e por isso a liga lutou em três das Guerras sagradas que ocorreram, e que de certo modo foram desencadeadas pelos membros da Anficionia. Durante a quarta guerra (de 339 a.C. a 338 a.C.) Filipe II da Macedónia aproveitou a sua posição na Liga e acabou por dominar as questões políticas e militares nos povos gregos. A Liga lutou em três Guerras Sagradas desencadeadas por ela para dominar o templo de Apolo em Delfos: a primeira (595 a.C. a 585 a.C.) foi contra a cidade de Crisa, na Fócida. Durante a terceira e a quarta Guerras Sagradas (355 a.C. - 346 a.C. e 339 a.C. - 338 a.C.), o rei Filipe II da Macedónia usou a sua posição na Liga para dominar os assuntos da Grécia.

constituições civis no Século XVIII. Pergunta-se: O que seria necessário para que esse ornamento jurídico seja implementado em sua integralidade? — Percebe a necessidade de se estabelecer relações entre os Estados e que se constitua uma espécie de liga das nações. Em seguida, resgata os que já se debruçaram sobre essa questão, como Jean-Jacques Rousseau e Abad de Saint Pierre, no entanto buscou referências de outras ligas, contratos, pactos, coalizões, convenções, tratados (pesquisando inclusive alusões no mundo grego, o que era bem comum na idade moderna) e encontrou a *Foedus Amphictyonum* — que mais se assemelhava ao que tinha em mente e como complemento às suas propostas nas relações entre Estados. Uma diferença em relação às propostas de Jean-Jacques Rousseau e Abad de Saint Pierre é que estes acreditavam na formação de uma liga de forma mais abrupta e imediata, no entanto Kant vislumbrava uma relação que se formaria gradativamente ao longo de muitos anos, sendo necessário determinar a missão, as regras e o direcionamento das relações entre as nações envolvidas, inicialmente em um projeto de liga, para posteriormente ir implementando-o aos poucos.

Tanto indivíduos como nações abdicam da liberdade irrestrita, buscando tranquilidade e segurança numa constituição, conforme as leis. As leis têm um papel importante tanto na investigação dos fenômenos naturais, quanto no âmbito jurídico. O soberano, naquele tempo passava muitas vezes por cima de regras ou de uma constituição existente, fazia-se necessário o cumprimento de leis para garantir a harmonia e a paz. Uma autonomia da liga pode ser mantida por meio da melhor ordenação possível da constituição civil, sendo: internamente — por meio de um acordo e uma legislação comuns, e exteriormente — por uma condição civil (*gemeines Wesen*) semelhante a uma República (IaG, AA08:24). Aqui destacamos que Kant não apenas se preocupa com as causas, as indisposições que geram a formação da liga, mas principalmente com sua continuidade e manutenção.

As teses apresentadas em IaG, especialmente as sete primeiras proposições, consistem em princípios reguladores - modos de refletir sobre os dados históricos. Neste ensaio de 1784, Kant apresenta sua primeira formulação do cosmopolitismo jurídico (Kleingeld, 2012), e nesta sétima proposição, traz o problema da relação externa entre os estados, primeiramente através de tentativas imperfeitas (avalia acontecimentos históricos, a necessidade da guerra e do armamento excessivo) e finalmente: “[...] a saber, sair do estado sem leis dos selvagens e ingressar numa liga de povos” (IaG, AA08:24). Um aparente apreço pela guerra, que na verdade se alinha mais com uma ferramenta utilizada para impulsionar o desenvolvimento através da insociável sociabilidade, é uma das posições que Kant muda na década seguinte; pois essa necessidade de batalha e seus respectivos armamentos é suprimida pela exigência de boas

relações comerciais no âmbito internacional. “A natureza se serviu novamente se serviu da incompatibilidade entre os homens [...] como um meio para encontrar, no seu inevitável antagonismo, um estado de tranquilidade e segurança; ou seja, por meio de guerras” (IaG, AA08:24-25) - as guerras seriam tentativas, segundo os propósitos da própria natureza, de constituir novas relações entre os Estados.

Todavia, também em um Estado que evite a guerra tanto interna como externa, e que garanta a maior liberdade possível, é que se pode esperar que o gênero humano como um todo melhore moralmente (Santos, 2011). Segundo Kant, as guerras não apenas levariam os governos a reconhecer a importância da negociação pacífica, mas levariam os governantes a aumentar as liberdades de seus cidadãos, a fim de aumentar a produtividade econômica e fortalecer o Estado. Mesmo demonstrando relativa aceitação às guerras, em IaG observamos Kant abranger inter-relações que se estabelecem entre os âmbitos da ética, do direito e da política kantiana; comporta em seu discurso o progresso de uma virtude moral.

O projeto kantiano de uma filosofia da história trata de um projeto prático que busca construir uma narrativa racional legítima que articule algumas conjecturas e os diversos conhecimentos acumulados acerca da história da espécie humana juntamente com os propósitos morais e políticos estabelecidos pela razão; um projeto coletivo para o futuro. Mostra que a filosofia kantiana da história é fundamental para uma compreensão profunda e abrangente do próprio sistema da filosofia crítico-transcendental (Klein, 2016, p. 28) nesta sétima proposição visa uma análise entre a natureza dos indivíduos que se refletem de maneira geral na sociedade civil formada pelos mesmos. Kant acaba por fazer uma comparação entre as relações dos indivíduos dentro da sociedade fruto de sua natureza antagônica e as relações entre os estados que compartilhariam por consequência de natureza semelhante, utilizando-se de alguns argumentos de proposições anteriores como a natureza conflitante e a necessidade de tentativas afim de alcançar um maior entendimento, podendo assim fugir de sua selvageria e alcançar um nível de racionalidade que possibilite a formação de uma união entre os estados, e que esta, por sua vez deveria contar com um estado consciente por si só que pudesse orientar os demais.

Kant enxerga o estado similar a um “indivíduo complexo” que acaba tendo que fazer parte de uma nova “sociedade”, ou seja, formada desta vez por vários estados que devem prezar pelo desenvolvimento de cada um que a compõe. Os estados devem abdicar de seus interesses puramente individuais para alcançar o aprimoramento de seus cidadãos.

Na metade da sétima proposição o texto passa a adotar uma série de hipóteses de como pode se pensar esse plano da natureza, a saber, o progresso. Kant traz três principais hipóteses: (1) a primeira delas seria a de supor que choques entre Estados ocorrem ocasionalmente, em

uma alusão aos corpos celestes, suas causas e formações se procedem de modo aleatório; (2) a segunda é a defendida por Kant e sugere que a natureza segue um curso regular e (3) a terceira não identifica avanços nem retrocessos, é uma alternativa estagnada. Estas hipóteses serão retomadas no texto de 1798 (SF, AA07:81-82) na segunda seção do *Conflito das Faculdades (Der Streit der Fakultäten)*<sup>45</sup>. O plano da natureza se move ao pleno desenvolvimento das disposições naturais em seu progresso, que muitas vezes é impedido pelo seu estado de prontidão (freado, ao armarem-se umas repúblicas contra outras), mas como uma resistência proveitosa a si, que também evita alguns males e ...

[...] daí obrigam nossa espécie a encontrar uma lei de equilíbrio para oposição em si mesma saudável, nascida de sua liberdade, entre Estados vizinhos, e um poder unificador que dê peso a esta lei, de modo a introduzir um Estado cosmopolita de segurança pública entre os Estados – que não elimine todo o *perigo*, para que as forças da humanidade não adormeçam, mas que também não careça de um princípio de *igualdade* de suas *ações e reações* mútuas, a fim de que não se destruam uns aos outros (IaG, AA08:25-26).

Essa oposição saudável refere-se à insociabilidade sociável<sup>46</sup> e a algumas barreiras (travas) impostas à liberdade irrestrita dos homens e dos Estados; à procura de uma linha de equilíbrio que a estimule, ou seja, que impulse um antagonismo benéfico e favorável ao progresso do gênero humano, que inclusive nasce de sua liberdade.

A lei de equilíbrio entre os Estados vizinhos se dá pela introdução de uma condição cosmopolita – um poder unificador (não necessariamente coercivo) que faça com que as leis sejam cumpridas, que estabeleça o vínculo entre os Estados e até uma respectiva ordenação jurídica, pois o trecho menciona as leis. E a introdução deste contexto cosmopolita, assim como a formação dos corpos políticos, se dá por comparação à formação dos corpos celestes. Faz também analogia à terceira lei de Newton de ação e reação (*Wirkung und Gegenwirkung*), pois os Estados irão produzir efeitos uns sobre os outros, bem como contra efeitos; destacando aqui

<sup>45</sup> Item 3, na *Divisão do conceito do que se pretende conhecer previamente como futuro*, Kant relaciona os casos que poderiam conter uma predição: O gênero humano está ou (1. Terrorismo moral) em incessante regressão para o pior, ou (2. Eudemonismo ou Quialismo) em constante progressão para o melhor na sua determinação moral, ou ainda (3. Abderitismo) em eterna detença no estádio atual do seu valor moral entre os diversos membros da criação.

<sup>46</sup> Rauscher acredita que é possível interpretar a sociabilidade insociável dentro do escopo das ciências empíricas, pois as ciências sociais trabalham em termos de probabilidade e lidam, em certa medida, com casos contrafactuais. Além disso, ele também nota que a economia e outras ciências sociais usam de modo corrente certo modelo teleológico, embora evitem falar de progresso. Embora a análise de Rauscher possa ser correta com respeito ao uso atual do conceito de teleologia nas ciências sociais, há sérias dúvidas de que seja possível desassociar, no interior da filosofia kantiana da história, as noções de teleologia e de sociabilidade insociável em relação ao conceito de progresso. Não se trata apenas de que a filosofia kantiana da história consiga lidar com alguns exemplos contrafactuais, mas que nenhum exemplo contrafactual é capaz de invalidar a história universal projetada por Kant. Essas são duas posições completamente distintas. Ver Rauscher (2001), p.46-47 *apud* Klein, 2014. Esta posição também é sustentada por Kleingeld (2001, p. 208).

o princípio da igualdade entre eles (sem disparidade), não havendo desproporcionalidade na aplicação das forças e suas devoluções (as potenciais respostas, preservando um equilíbrio das forças).

Tão logo tenha novamente resgatado as necessidades de forças antagônicas, assim provocando equilíbrio nas relações, introduz uma preocupação com a moralidade dos indivíduos neste caminho ao progresso, ao afirmar que todo o bem que não esteja enxertado numa intenção moralmente boa não passa de boa aparência e cintilante miséria (IaG, AA08:26); destaca o propósito de formação interior dos cidadãos. A razão pela qual é importante o estabelecimento completo da constituição civil dentro dos Estados, evitando assim situações de guerra, conflitos e outras em que as pessoas se aflijam com necessidades básicas de sobrevivência - e não somente dentro dos Estados, mas também na constituição da liga de nações. Isso implica em duas hipóteses: (1) o Estado resolve suas questões jurídico-políticas internamente e então deve fomentar o aprimoramento moral de seus cidadãos ou (2) o Estado apenas resolve seus problemas jurídicos internos e isso naturalmente cria condições para que as pessoas lentamente avancem para uma maturidade ética por si próprias? O trecho não deixa claro se a responsabilidade pela formação moral dos indivíduos também recai sobre o Estado ou se cabe a cada cidadão esse desenvolvimento; mas retoma o enunciado desta sétima proposição, o qual problematiza parte do estabelecimento da perfeita constituição civil em função da interdependência das relações internas e externas dos Estados.

Considerando o presente estudo sobre o Cosmopolitismo, cabe ressaltar que entre as hipóteses tratadas nesta sétima proposição de IaG, Kant traz uma caracterização direta do que entende por liga das nações e ela se difere de uma posterior condição cosmopolita, que estabelece uma condição civil mundial. Nesta época pensou em uma única liga, que se distingue de algumas organizações que temos hoje (união de nações por localização geográfica ou por interesses econômicos comuns, como nos casos de uma União Europeia e OMC — Organização Mundial do Comércio) reconhecidas e consolidadas, porém são uma variedade de ligas que eventualmente terão situações conflitantes entre si (entre as diversas ligas, os blocos de nações).

O que o estado sem finalidade dos selvagens fez – ou seja, travou todas as disposições naturais em nossa espécie, mas finalmente, por meio dos males, onde ele a colocou, obrigou-a a sair desse estado e entrar na constituição civil, na qual todos aqueles germes podem ser desenvolvidos -, faz também a liberdade bárbara dos Estados já constituídos, a saber: que por meio do emprego de todas as forças das repúblicas (*gemeines Wesen*) em se armar umas contra as outras, que por meio das devastações ocasionadas pelas guerras, mas ainda mais por meio da necessidade permanente de estar de prontidão, na verdade impede-se o pleno desenvolvimento das disposições naturais em seu progresso, mas, por outro lado, também os males que surgem daí obrigam nossa espécie a encontrar uma lei de equilíbrio para a oposição em si mesma saudável, nascida da sua liberdade, entre Estados vizinhos, e um poder unificador que dê peso a esta lei, de modo a introduzir um estado cosmopolita

de segurança pública entre os Estados – que não elimine todo o perigo, para que as forças da humanidade não adormeçam, mas que também não careça de um princípio de igualdade de suas ações e reações mútuas, a fim de que não se destruam uns aos outros (IaG, AA08:21-22).

É justamente neste trecho do ensaio de 1784, que Kant apresenta sua primeira formulação do cosmopolitismo jurídico (Kleingeld, 2012). Na sétima proposição, traz o problema da relação externa entre os estados, primeiramente através de tentativas imperfeitas (avalia acontecimentos históricos, a necessidade da guerra e do armamento excessivo) e finalmente: “[...] a saber, sair do estado sem leis dos selvagens e ingressar numa liga de povos” (IaG, AA08:24). O aparente apreço pela guerra é uma das posições que Kant muda na década seguinte, pois essa necessidade de batalha e seus respectivos armamentos é suprimida pela exigência de boas relações comerciais no âmbito internacional. Contudo, mesmo identificando benefícios gerados pelas guerras, em IaG observamos Kant abranger inter-relações que se estabelecem entre os âmbitos da ética, do direito e da política kantiana; comporta em seu discurso o progresso de uma virtude moral. O projeto kantiano de uma filosofia da história trata de um projeto prático que busca construir uma narrativa racional legítima que articule algumas conjecturas e os diversos conhecimentos acumulados acerca da história da espécie humana juntamente com os propósitos morais e políticos estabelecidos pela razão; um projeto coletivo para o futuro. Mostra que a filosofia kantiana da história é fundamental para uma compreensão profunda e abrangente do próprio sistema da filosofia crítico-transcendental (Klein, 2016, p. 28).

Apresenta também a necessidade de estabelecer uma república dotada da constituição civil ideal, que promova o arbítrio dos indivíduos (considerando leis universais) e forme entre os Estados uma federação de nações onde encontrarão segurança e seus direitos preservados. A noção de progresso é constante na obra IaG e, nela, o antagonismo é um elemento primordial para analisar esse progresso. O progresso é visto em termos antinômicos e a mesma insociabilidade que atinge os indivíduos, expressa-se nas relações externas, entre os Estados. As guerras seriam tentativas, segundo os propósitos da própria natureza, de constituir novas relações entre os Estados.

Kant afirma que a garantia da paz perpétua é a natureza (ZeF, AA08:362) e Ricardo Terra, ao comparar as antinomias agostinianas e kantianas, lembra o trecho de *À paz perpétua*: O uso da palavra natureza, quando se trata aqui apenas de teoria (e não de religião), é mais conveniente aos limites da razão humana [...] e é mais modesto que a expressão de uma providência cognoscível por nós (ZeF, AA08:362).

Na Oitava Proposição da obra, Kant aponta o intuito teleológico maior da natureza, ao afirmar que “[...], finalmente poderá ser realizado um dia aquilo que a natureza tem como propósito supremo, um Estado cosmopolita universal, como seio no qual podem se desenvolver todas as disposições originais da espécie humana” (IaG, AA 08:28) esta proposição é consequência da anterior — A realização do plano oculto da natureza de desenvolver plenamente na humanidade (em seu conjunto) todas as suas disposições, implica na condição anterior de se estabelecer, não apenas uma perfeita constituição política interna (do próprio Estado), mas também exteriormente perfeita (na relação com demais Estados). Esta proposição indica que a história humana em toda a sua complexidade faz parte dos planos da natureza; Kant ressalta a necessidade de compreender o fluxo de uma história universal, com o intuito de acelerar o processo de evolução natural. Destaca ainda o fato de que devido ao estado de não poderem mostrar fraquezas em sua constituição diante dos demais estados - sendo vítimas de suas insociabilidades, acaba por manter uma estabilidade ainda que não atinja o progresso ideal. Através da compreensão de seu gradual desenvolvimento o indivíduo pode conquistar sua liberdade de forma não nociva a sociedade, tornando-o passível de auxiliá-la a formar junto aos demais um corpo único capaz de atingir todo o potencial da natureza humana.

Um quiliatismo<sup>47</sup> (milenarismo) se faz presente, Kant usa essa palavra no quadro de sua Filosofia da História, onde nos fala de um progresso assintótico, isto é, de um curso cujo desfecho é transferido para o horizonte de um futuro remoto. Emprega subsequentemente o mesmo termo no texto de 1793, *A religião nos limites da simples razão*:

[...] princípios os quais nenhum filósofo conseguiu pôr em consonância com a moral, nem também sugerir outros melhores que se deixassem unir com a natureza humana: de modo que o *quiliatismo filosófico*, que espera uma paz perpétua fundada numa liga de povos como república mundial, justamente como o teológico, que aguarda o melhoramento moral de todo o gênero humano, é universalmente ridicularizado como fanatismo (RGV, AA06:34).

Trata-se do caminho que se aproxima de um ideal sem jamais atingi-lo, o da renovação radical do gênero humano e da instauração de um estado definitivo de perfeição.

A nona e última proposição apresenta a responsabilidade da razão na compreensão da história, considerando leis análogas às da natureza e auxiliando-a na conclusão de seu propósito. Embora o entendimento deste propósito oculto que tem a natureza carregue a dificuldade de compreendê-la, ainda assim, entender os rumos que a história toma de maneira universal se faz

---

<sup>47</sup> Esse termo é derivado da palavra grega Xiloi (mil) e assim, por exemplo, os "quiliastas" defendidos em século XII uma das muitas doutrinas milenares, segundo as quais os escolhidos viveriam mil anos após o advento de Cristo.

necessário para que possamos vislumbrar os propósitos que a natureza tem para com o ser humano, dentro de sua própria história. O trecho ainda destaca a utilização da história para fortalecer o estado civil.

#### 1.6 COSMOPOLITISMO EM 1793: CONTINUIDADE OU OSCILAÇÃO?

No texto de 1793 (TP) em que Kant faz uma transição da teoria do direito para a práxis da política, a teoria refere-se ao direito racional e a práxis seria a doutrina de realização do direito, a saber, a política. Nesta transição, a teoria tem relação com princípios e regulamentação (regras gerais), enquanto a prática se preocupa com a aplicação de tais princípios regulativos. Em TP Kant avalia a teoria como um conjunto de regras práticas, pensadas como princípios, em uma certa universalidade, de onde se extraem condições as quais têm influência sobre sua aplicação. Ele lida com o cânon da razão no campo prático, onde o valor da prática se funda na sua conformidade com a teoria que lhe está subjacente sob condições empíricas. Tais condições são contingentes do cumprimento da lei e a se tornarem o cumprimento da própria lei; uma vez que a prática seja avaliada por um sucesso, a partir da experiência adquirida (tal prática controla a teoria que por si mesma subsiste).

No âmbito cosmopolita, TP sucede os escritos de filosofia da história da década anterior [com destaque para IaG (1784)], onde Kant propõe uma federação de povos (*Völkerbunde* ou uma *Foedus Amphictyonum*<sup>48</sup>) e também uma republicanização interna dos Estados, todavia em um ambiente que ainda carece de uma organização cosmopolita para uma efetiva pacificação entre Estados. Em sua filosofia jurídico política dos anos 90, ele abandona a essa perspectiva da federação de povos, em favor de uma federação de estados independentes, que não possui legislação e coação comuns (cf. MSRL, AA06:351), criticando a união dos Estados americanos, que é indissolúvel. Kant acredita que somente por meio de um “congresso<sup>49</sup>” pode ser instaurado um direito público das gentes que decide seus conflitos de modo civil, como por um processo e não através de guerra, como era o modo bárbaro dos selvagens. Esta oposição ao modelo americano marcará todo o cosmopolitismo kantiano e, nesta senda, mesmo em TP se referindo a uma constituição cosmopolita<sup>50</sup> e considerando um “estado universal de povos”,

<sup>48</sup> Ver IaG, AA08:24 e nota de rodapé na seção 1.6 Estado *versus* Estágio Cosmopolita, sobre *Foedus Amphictyonum*.

<sup>49</sup> Sob o termo “congresso”, Kant define como uma reunião arbitrária entre diversos Estados, podendo ser dissolvida a qualquer instante.

<sup>50</sup> “[...] deve finalmente levá-los, mesmo contra a vontade, a ingressar numa *constituição cosmopolita*; ou então, se um tal estado de paz universal (como várias vezes se passou com Estados demasiado grandes) é, por outro lado, ainda mais perigoso para a liberdade, porque suscita o mais terrível despotismo, esta miséria compeliará, no

defende uma federação que possa gerar um direito internacional acordado comunitariamente (cf. TP, AA08:309-11). Este deslocamento teórico se justifica através do impacto causado pela Revolução Francesa e a respectiva instituição da República na França, com suas constituições de 1791 e 1793, diante dos quais Kant passa a considerar o catalisador de uma futura confederação de Estados que está prestes a se formar, em favor de uma condição cosmopolita.

A constituição cosmopolita em TP tem um caráter filantrópico, ainda que não seja evidente de imediato. “Uma pressuposição universalmente filantrópica aponta para uma constituição *cosmopolita* e como esta, por sua vez, funda um direito das gentes, o único estado em que as disposições da humanidade que tornam nossa espécie digna de amor se podem desenvolver de um modo conveniente (TP, AA08: 307) — direito esse, que se pauta no amor pelo gênero humano em sua totalidade. Nesse âmbito, Kant avança em sua teoria que regulamenta a relação entre os homens e os Estados, na qual:

[...] recomenda aos deuses da Terra a máxima de sempre proceder nos seus conflitos de maneira a ingressarem assim nesse Estado universal dos povos e a suporem também que ele é possível (*in praxi*) e que *pode existir*; mas ao mesmo tempo, confio igualmente (*in subsidium*) na natureza das coisas, que obriga a ir para onde de bom grado se não deseja (*fata volentem ducunt nolentem trahunt*)<sup>51</sup>, pois nesta última é também a natureza humana que se tem em conta: a qual, já que nela permanece sempre ainda vivo o respeito pelo direito e pelo dever, não posso, ou não quero, considerar tão mergulhada no mal que a razão moral prática, após muitas tentativas falhadas, não acabe finalmente por triunfar, e a deusa também apresentar como digna de ser amada. Pelo que, do ponto de vista cosmopolita, se persiste ainda na afirmação: O que por razões racionais vale para a teoria vale igualmente para a prática (TP, AA08: 313).

O “ponto de vista cosmopolita” em TP ainda se encontra mais próximo de 1784 (IaG), que 1795 (ZeF), embora haja alguns avanços, como os destacados nesta seção. A partir da sétima proposição de IaG, Kant traça um paralelo entre o que ocorre dentro do Estado e a relação entre os Estados “O problema do estabelecimento de uma constituição civil perfeita depende do problema da relação externa legal entre Estados” (IaG, AA08:23-24), que retoma ao afirmar que “em nenhum lugar a natureza humana aparece menos digna de ser amada do que nas relações mútuas de povos inteiros (TP, AA08:313). Já a insociabilidade (trazida na quarta proposição), é aplicada nesta relação entre Estados: “Os mesmos males que oprimiam indivíduos e os obrigavam a entrar num estado civil conforme leis” (IaG, AA08:24), a própria natureza teria levado o homem a pensar em uma solução, obrigando-o a buscar o Estado civil.

---

entanto, a um estado que não é uma comunidade cosmopolita sob um chefe, mas é todavia um estado jurídico de federação, segundo um direito das gentes concertado em comum” (TP, AA08:310-311) – esta é a tradução de Artur Morão (1992). Na edição de Cambridge “*Practical Philosophy*” 12ª Edição (2008) – traduzem “estado” como “*condition*”, ou seja, “condição de paz universal”, “uma condição que não é uma comunidade cosmopolita” e “condição de federação”.

<sup>51</sup> O destino guia quem lhe obedece, arrasta quem lhe resiste – Sêneca (Epsit. mor. 18.4).

A descoberta das leis da natureza pelo cientista (o plano oculto da natureza revelado através dos fenômenos observados e analisados) não implica em dizer que há um legislador chamado “natureza”, apenas que os fenômenos mostram uma regularidade e uma ordem que não somente podem ser, mas devem ser, descritas mediante uma representação dela.

A filosofia kantiana da história é uma encruzilhada em seu pensamento moral e político, um terreno multidisciplinar; onde a própria leitura de outros escritos como a *Geografia física* (PG), ajuda a sua melhor compreensão (da filosofia da história), bem como trechos da *Crítica do juízo* (KU). IaG, não pode ser tratada como um parêntese dentro do sistema crítico, foi escrita entre KrV (1781) e KpV (1788) e antecipa a problemática abordada em KU (1790), a qual no parágrafo 75 evidencia que de fato “é imprescindível atribuir uma intenção à natureza, se queremos investigá-la em seus produtos organizados por meio de uma observação continuada; este conceito já é, portanto, uma máxima absolutamente necessária para o uso da experiência por parte da razão” (KU, AA05:398-399). Tal problemática estende-se na obra TP, quando Kant se refere ao progresso do gênero humano abordado anteriormente em IaG:

Se perguntarmos agora por que meios se poderia manter este progresso incessante para o melhor, e também acelerá-lo, depressa se vê que este sucesso, que mergulha numa lonjura ilimitada, não depende tanto do que nós fazemos (por exemplo, da educação que damos ao mundo jovem) e do método segundo o qual devemos proceder, para o suscitar, mas do que a *natureza* humana fará em nós para nos *forçar* a entrar num trilho a que por nós mesmos não nos sujeitaríamos com facilidade. Pois só dela, ou melhor, da *Providência* (porque se exige uma sabedoria superior para a realização deste fim) é que podemos esperar um sucesso que diz respeito ao todo e a partir dele às partes, uma vez que, pelo contrário, os homens com seus *projetos* saem apenas das partes, mais ainda permanecem apenas nelas e ao todo enquanto tal, que para eles é demasiado grande, podem decerto estender as suas ideias, mas não a sua influência; e sobretudo porque eles, mutuamente adversos nos seus desígnios, com dificuldade se associariam em virtude de um propósito livre próprio (TP, AA 08:310).

Essa adversidade mútua faz referência à insociabilidade insociável da quarta preposição de IaG e o “sucesso que diz a respeito do todo e a partir dele às partes” remete ao prefácio dela: “o filósofo não pode pressupor nos homens, tomados em seu conjunto, nenhum propósito racional próprio, ele não tem outra saída senão tentar descobrir um propósito da natureza” (IaG, AA08:18) propósito esse que vá possibilitar uma história de acordo com um plano da natureza — plano esse, destinado a criaturas que seguem sem plano próprio.

A última seção de TP, que trata de uma resposta a Moses Mendelssohn defende uma posição cosmopolita em uma perspectiva filantrópica<sup>52</sup> (ética, não jurídica), ao mesmo tempo que faz objeção realista a uma paz duradoura, uma vez que seria fundamentada ética. Dir-se-á

---

<sup>52</sup> Esta perspectiva muda nas obras de 1795 (ZeF) e 1797 (MSRL), como veremos no capítulo seguinte desta dissertação.

que os Estados jamais se submeterão a leis coercivas e um projeto de um Estado universal dos povos, a cujo poder se devem sujeitar livremente todos os Estados para obedecer às suas leis, soando agradavelmente na teoria, mas não na prática (cf. TP, AA08:313). Kant, ao contrário, confia na teoria que emana do princípio de direito sobre o que deve ser a relação dos homens e os Estados, recomendando sempre proceder nos seus conflitos de maneira a ingressarem em um “Estado universal dos povos” e suporem também que ele é possível (*in praxi*) e que pode existir. Segundo Charles Feldhaus (2020, p.283), a objeção realista de Kant à paz duradoura pode fazer sentido contra uma ordem mundial pacífica baseada numa perspectiva ética ou filantrópica, mas perde em plausibilidade quando aplicada a uma perspectiva jurídica baseada, ao menos nesse momento do projeto kantiano, num Estado universal de povos<sup>53</sup>.

Percebemos que essa noção de Estado mundial ou global sofre uma mudança de perspectiva ainda nesta década de 90, que nos leva à pergunta: Quais as razões para essa oscilação quanto à estrutura jurídica de uma ordem mundial? Seria uma mudança radical ou apenas de ênfase? Feldhaus (2020) acredita que nem sempre as passagens textuais são claras quanto ao tipo de contradição e podem até sugerir uma contradição conceitual, uma contradição empírica ou uma contradição pragmática. Kleingeld (2004, p. 304) defende que não existe nenhuma contradição<sup>54</sup> envolvida no conceito de Estado mundial ou global para Kant.

---

<sup>53</sup> Há uma oscilação quanto a estrutura de uma ordem mundial pacífica se compararmos essa passagem de TP, com os escritos do final dessa década de 90. Em 1795 (ZeF), Kant modifica a estrutura jurídica de uma ordem global pacífica (Estado universal de povos) que se assemelha à mesma ideia de República mundial apresentada em IaG (1784), para uma federação de sociedades civis, que seria uma federação antagônica à guerra. Já em 1797 (MSRL), em que Kant trata do direito internacional, na terceira seção do direito público (parágrafo 62 da *Doutrina do Direito*), sustenta que a forma jurídica de uma ordem internacional pacífica deve ser um tipo de união que não deve possuir nenhum poder soberano, o que somente pode ocorrer em uma constituição civil, mas somente uma confederação ou aliança que possa ser revogada periodicamente (analisaremos esse parágrafo 62 de MSRL, no capítulo seguinte).

<sup>54</sup> Kleingeld sustenta que a razão para a mudança na estrutura jurídica de uma ordem mundial orientada à paz duradoura não consiste nem numa contradição conceitual, nem numa contradição empírica, mas numa contradição entre a noção de Estado mundial e a natureza do próprio direito internacional – que é uma pluralidade de diferentes Estados, definida em ZeF (AA08: 354,367). Ela (Kleingeld, 2004, p. 304 *apud* Feldhaus, 2020, p. 384) considera errôneo dizer que, como os críticos às vezes sugerem, que uma federação de Estados livres claramente faz diferença na solução de conflitos bélicos, é mais fácil encontrar uma solução para um conflito entre diferentes países em combate quando se tem uma instância independente para lidar com a situação do que quando não se tem tal instância. Ademais, uma instância imparcial é muito mais capaz de dialogar e intermediar uma solução ao conflito do que os próprios Estados envolvidos no conflito poderiam obter com líderes com o raciocínio nublado pelo calor da guerra.

## CAPÍTULO 2

### DIREITO DOS ESTADOS E O COSMOPOLITA EM 1795

O projeto kantiano da paz, escrito há mais de 200 anos, permanece pertinente ainda nos dias de hoje aos estudiosos da filosofia política e jurídica de Immanuel Kant, das relações internacionais e diversas outras áreas como economia, direitos humanos, história e geopolítica.

Kant publica em 1795 um de seus ensaios mais influentes no mundo contemporâneo, cujo título surge a partir de um letreiro de uma pousada holandesa no qual há a pintura de um cemitério e contém o moto: *À Paz Perpétua*. Este lema refletia uma necessidade, no contexto não apenas das relações entre países europeus, como dos povos da história da humanidade; não surpreendendo, portanto, o impacto da tiragem inicial de 2000 cópias em 04 de outubro de 1795, sucedida por outras 1500 no ano seguinte, acompanhadas da inclusão de um segundo anexo, uma tradução para o francês e versões piratas que circulavam por Leipzig e Frankfurt (cf. Cunha, 2020, p. 7). O tema da paz é iminente há mais de três milênios a. C. diante de milhares de conflitos bélicos e centenas de tratados<sup>55</sup> de paz que não ultrapassavam em média 10 anos de duração (cf. Muñoz, 2005), onde a experiência histórica das sucessivas guerras foi elaborada por Platão, Aristóteles e Cícero, posteriormente por Agostinho e Tomás, culminando na tradição jusnaturalista moderna de Grócio, Pufendorf e Vattel.

Além das ligas (*Foedus Amphictyonum*) mencionadas no capítulo anterior (1.6) e toda a tradição histórico-filosófica sobre este tema, são também considerados os projetos filosóficos de paz de Abbé de Saint Pierre e Rousseau, na elaboração deste opúsculo. Kant reproduz o formato típico dos tratados de paz (divididos geralmente em artigos preliminares, definitivos e anexos), de acordo com o tratado de Paz da Basiléia, firmado em abril de 1795 entre a recém-fundada República Francesa e a Prússia; como uma crítica à instituição clássica do direito das gentes e ao poder político vigente (cf. Cunha, 2020, p. 8). Este projeto kantiano de pacificação insere-se no contexto de demais escritos dos séculos XV a XVII, com foco no final da colonização, no cessar das guerras e na mais amistosa coexistência entre os povos. Em ZeF estão presentes algumas das condições e das metas que Kant compreendia como as mais nobres do campo da filosofia política, considerando o acordo entre o direito e a moral ao estabelecimento de relações pacíficas entre os diferentes povos do mundo<sup>56</sup>.

---

<sup>55</sup> A obra (ZeF) teve como motivação externa um tratado de paz, o Tratado de Basiléia, assinado entre a Prússia e a França em 5 de abril de 1795.

<sup>56</sup> Identificamos muitas nuances sobre este tópico, pois há uma rica variedade de visões sutilmente diferentes entre os intérpretes kantianos atuais. Uma autora que tem escrito muito sobre as origens do cosmopolitismo, que mergulhou em ZeF durante suas análises e traz suas respectivas releituras nestas três últimas décadas (no

ZeF é o material em Kant (assim como em Cícero, *De Officiis*) que se tornou a base para grande parte do direito internacional moderno, incluindo o direito da guerra e a legalização dos direitos humanos. O direito internacional havia sido anteriormente trabalhado por Kant, como no texto IaG examinado no primeiro capítulo, no qual defendia uma relação de dependência normativa e causal – onde os problemas nas relações internacionais causam problemas jurídicos e institucionais estatais, assim como o inverso também ocorre, onde problemas internos acarretam problemas externos. Esta relação entre o direito interno (do Estado) e o direito externo (entre Estados), foi retomada na segunda seção do ensaio de 1793, *Teoria e Práxis* (TP), todavia foi apenas em 1795 (ZeF) que a questão do direito cosmopolita toma uma dimensão própria, em relação ao direito do Estado (Direito Político) e o direito entre Estados (Direito das Gentes), constituindo uma terceira dentro do direito público. Esta distinção será mantida em 1797, na *Rechtslehre* (MSRL)<sup>57</sup>, e discutida neste segundo capítulo.

A análise que se segue dos artigos preliminares e dos artigos definitivos<sup>58</sup> (com breves comentários diante dos suplementos e dos apêndices), pretende introduzir os principais temas da obra (Zef), considerando um mapeamento das possibilidades de interpretação dos mesmos, servindo de subsídio para um estudo mais aprofundado do terceiro artigo definitivo, que trata especificamente do direito cosmopolita.

Os três artigos definitivos estão relacionados a três aspectos de toda a constituição jurídica [*Allerechtliche Verfassung*] e neles se concentram os três grandes conceitos normativos nos quais as relações jurídicas se estabelecem, sendo o primeiro artigo assentado na relação

---

contexto do mundo contemporâneo) é Martha C. Nussbaum (2019), que em sua obra *The Cosmopolitan Tradition: A noble but flawed ideal* aborda uma série de problemas, os quais divide em intelectuais (teóricos) e práticos, ambos acerca da tradição cosmopolita, envolvendo os deveres da justiça e inseridos no âmbito da *psique* humana (esta abordagem no campo da psicologia não chegamos a adentrar em nossa pesquisa). Tais problemas voltam-se a questões relevantes, que nos levam a ponderar sobre o tipo de tratamento que a dignidade humana requer. Por exemplo, a autora faz algumas perguntas, como: Que tipo de dano é causado pela escravidão, se a dignidade do escravo não for afetada por ela? (Nussbaum, 2019, p. 9), ela ainda considera em *The Cosmopolitan Tradition* as narrativas de Grotius diante da guerra justa e injusta, baseado na obra de Cícero: *De Officiis* (Dos Deveres), em que afloram questões da permissibilidade de mentir a um inimigo em tempos de guerra — um assunto sobre o qual Cícero e Kant são rigorosos e Grotius adota uma linha mais indulgente (Nussbaum, 2019, p. 19). Cícero, assim como Kant em ZeF, toma a humanidade como um fim, com a ideia de uma lei universal da natureza e ambos querem que o cidadão cosmopolita crie um mundo em que as violações à humanidade (ataques físicos, agressões sexuais, punições cruéis, torturas e perda de propriedades) não ocorram — um mundo que está de acordo com a lei moral da natureza (Nussbaum, 2019, p. 30) A lei da natureza é vista, não como uma lei positiva, mas moralmente obrigatória em nossas ações, mesmo quando estamos fora do domínio de uma lei positiva.

<sup>57</sup> As três esferas do Direito Público: (1) Direito Político (do Estado), (2) Direito das Gentes (entre Estados) e (3) Direito Cosmopolita.

<sup>58</sup> A paz liga-se a seis condições negativas e a três condições positivas. As condições preliminares versam sobre o fim do estado bélico e os definitivos sobre a manutenção duradoura da paz. As condições negativas são aquelas para que o tratado de paz possa ser feito. Apesar de não excluir a guerra, essas condições proibem atos que estejam em contradição com a ideia de uma comunidade jurídica e com uma comunidade pacífica de povos livres. Elas criam as bases para que a paz possa começar (Dutra, 2008, p. 44).

indivíduo vs. indivíduo (*Ius Civitatis*), o segundo na relação Estado vs. Estado (*Ius Gentium*), que ordena uma federação de Estados e, finalmente, o terceiro artigo definitivo que distingue a relação indivíduo vs. Estado (*Ius Cosmopoliticum*), que ordena a hospitalidade universal. Esta última esfera do direito público passa a ficar mais distinta das outras duas, em ZeF, não aparecia na década de 1780, era geralmente tratada dentro da relação entre Estados. Apenas em 1795 é que a questão do direito cosmopolita toma uma dimensão própria e é tratado como uma seção independente do direito público em relação ao direito dos Estados, que será mantido nas obras seguintes; trata das relações de estados com indivíduos ou grupos de indivíduos, que são cidadãos de outros Estados ou mesmo não pertencem a Estado algum.

Segundo Klein (2022, p. 93) essa relação<sup>59</sup> entre os artigos definitivos pode ser pensada de três modos distintos: (1) de uma ordem lexical em que o primeiro artigo tem prioridade lógica e normativa sobre o segundo (é mais relevante que o segundo) e assim sucessivamente; (2) de uma ordem histórica na qual apenas depois de instituída uma República (critério estabelecido no primeiro artigo) é que se pensaria sobre a exigência normativa deste segundo artigo poder ser aplicada ou mesmo realizada; (3) de uma relação sistemática, sem qualquer preferência moral ou histórica. Neste último, o modo (sistemático) que Kant reiteradamente emprega em sua filosofia, observamos os três artigos definitivos em conjunto e igualmente, afim de que o ideal normativo da paz seja realizado. Esta sistematização<sup>60</sup> opera de modo em que cada artigo (definitivo) apresenta um elemento normativo que contribui para o todo e, desta forma, cada um é reciprocamente afetado pelo cumprimento ou não dos requisitos normativos estabelecidos pelos demais.

Este breve estudo sistematizado de ZeF, contempla as conexões com outras obras kantianas do final da década de 1790, principalmente considerando o texto de 1797 — Doutrina do Direito (MSRL).

---

<sup>59</sup> O modo como se entende essa relação lógico-normativa entre os artigos não é irrelevante. Kant teria argumentado, segundo Doyle (1983 *apud* Klein, 2022, p. 94), que Estados democráticos tendem a não fazer guerra com outros Estados democráticos, indicando uma tendência mais pacífica das democracias liberais.

<sup>60</sup> A perspectiva sistemática rejeita a interpretação hierárquica, seja moral ou histórica, no sentido de que nenhum dos artigos possui prioridade temporal (no sentido de 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 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. Ainda, de outra parte, é porque os Estados respeitam o direito cosmopolita de grupos e indivíduos que é possível, 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 implicações de uma interpretação sistemática entre os artigos definitivos (Klein, 2022, p. 94-95).

## 2.1 CONDIÇÕES “NEGATIVAS” PARA A PAZ ENTRE OS ESTADOS

Há discussões recentes a respeito dos princípios destes artigos preliminares (1) serem extraídos da experiência ou se os artigos (2) foram estabelecidos a partir de princípios jurídicos *a priori* — de um ordenamento para a paz mundial nos âmbitos do direito do Estado, direito das gentes e direito cosmopolita; sendo a primeira hipótese defendida por Wolfgang Kersting e a segunda por Hans Saner e Georg Cavallar (cf. Cunha, 2020, p. 10-11). Bruno Cunha tende a concordar não somente com a segunda hipótese, como também acredita que esta se aplique não somente aos artigos preliminares, mas que também os artigos definitivos são fundamentados em princípios *a priori*. Sendo estes artigos preliminares, pressupostos para a construção de uma realidade pacífica e, os artigos, a condição preliminar para sua fundamentação:

Pode-se afirmar ser uma espécie 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* (Saner, 2004, p. 45 *apud* Nodari, 2022, p. 17).

Portanto, Kant busca estabelecer as condições para um período estável de paz, não pretende considerar apenas um contrato a ser elaborado para um conflito específico.

Nos moldes dos tratados de paz de sua época, Kant redige este opúsculo introduzindo os artigos preliminares estabelecendo proibições (possuem um caráter negativo), não consentindo quaisquer condições que ameacem o estado de paz, superando toda a forma de naturalização da guerra e da violência. Estes artigos são voltados aos chefes de Estado e não permitem: (1) a reserva secreta de guerra em um tratado de paz – um acordo de paz apenas condicionado, (2) a aquisição patrimonial de Estados — destruição da soberania estatal, (3) os exércitos permanentes, (4) a dívida pública decorrente de conflitos externos, (5) a intervenção em outros Estados e (6) os atos de guerra desonrosos — o modo desleal de fazer guerra.

O primeiro artigo preliminar: “Não se deve ser válido nenhum tratado de paz que como tal tenha sido feito com reserva secreta de um motivo (de matéria, de elementos) para uma guerra futura” (ZeF, AA08, 343) destaca que não se trata aqui de uma suspensão das hostilidades, mas da verdadeira paz, que dispensaria o adjetivo que segue no título da obra: perpétua, soando como um pleonasma – Kant busca estabelecer condições para um tempo estável de paz. ‘O tratado de paz não é um pacto de paz, pois deve cancelar por completo as causas possíveis de uma futura guerra, ou seja, deve-se descartar tratados de paz com reservas secretas (com *reservatio mentalis*) para se tirar proveitos em guerras futuras. Não se respeitaria, assim, a máxima do imperativo categórico de tornar-se uma lei universal, não podendo se tornar

pública, mantendo-se na esfera de uma mera casuística e, assim, não seria mais do que um mero armistício. A *reservatio mentalis* pode ser considerada imoral e antijurídica (Cavallar, 1997 *apud* Cunha, 2022), pois compreende que um tratado de paz estabelecido nestes termos é uma autocontradição na vontade dos contratantes e, portanto, uma violação moral na medida em que o sujeito do direito das gentes, a saber, o Estado soberano, é utilizado como meio para os fins políticos de outro. “De acordo com conceitos esclarecidos de prudência política, se a verdadeira honra do Estado é estabelecida na ampliação contínua do poder, por qualquer meio que seja; então tal juízo salta aos olhos como escolástico e pedante” (ZeF, AA08, 344) — uma aproximação esta, que Kant faz entre a *reservatio mentalis* e a casuística jesuíta, compreendendo ambas como algo que está abaixo da dignidade dos governantes e de seus ministros. Segundo Paulo César Nodari (2022, p. 19), o Estado não estaria sendo tomado e tratado enquanto Estado soberano, pois não haveria o que poderia se denominar de “reta (ou pura) intenção” a ponto de não poder tornar-se uma ação (pública), ou seja, seria uma mera circunstância circunscrita e circunstanciada.

A proibição da aquisição patrimonial de Estados, portanto, desencadeando destruição da soberania estatal, está presente no segundo artigo preliminar: “Nenhum Estado que existe de maneira independente (pequeno ou grande) pode ser adquirido por outro Estado mediante herança, troca, compra ou doação” (ZeF, AA08:344) Kant considera o Estado como uma sociedade de seres humanos, de pessoas livres, independentes, sem relação de hierarquia ou subordinação entre eles, apenas de cooperação. Não se trata aqui do solo sobre o qual se localizam (*patrimonium*) estes Estados, entretanto é conferida uma autonomia, na qual ninguém além deles mesmos têm de ordenar ou dispor. Esta autonomia consolida e harmoniza um princípio federativo; sendo que incorporar outro Estado (como um anexo), implica na supressão de sua existência (como uma pessoa moral), fazendo deste uma coisa, um mero meio e contradizendo a ideia do contrato originário — por meio do qual fundamenta-se uma constituição civil legítima, sem a qual não se pode pensar nenhum direito sobre um povo. Também a contratação de tropas de um Estado por outro contra um inimigo não comum sugere que os súditos são usados e abusados a bel-prazer como coisas manuseáveis (ZeF, AA08:344-5). O Estado é um fim em si mesmo<sup>61</sup> e não poder ser dividido ou adquirido como se fosse uma coisa; assim com suas tropas não podem ser compradas e utilizadas para a guerra.

Tais tropas, assim como os exércitos permanentes, são uma constante ameaça de guerra a outros Estados, pois estes permanecem na iminência constante de guerra — “Exércitos

---

<sup>61</sup> O Estado, enquanto pessoa moral, não pode de forma alguma ser tratado como meio, mas tão-somente como fim em si mesmo.

permanentes (*miles perpetuus*) devem desaparecer completamente com o tempo” (ZeF, AA08, 345). Eles incessantemente ameaçam outros Estados através desta prontidão à guerra, fazendo com que esse pseudo-Estado de paz seja ainda mais opressivo que uma guerra curta e esta ameaça seja inclusive a causa de muitas guerras — o conceito de paz armada era duramente criticado. Kant ressalta a diferença destes exércitos, permanentes e remunerados, em relação aos temporários, que são constituídos por cidadãos que se candidatam voluntariamente a um serviço militar periódico, com o propósito de se auto proteger, assim como proteger sua pátria, contra ataques externos, antevendo uma possível violação de seus próprios direitos. Essa precaução também acontece diante de um acúmulo de riqueza (monetária) e de um tesouro bélico<sup>62</sup>, que é visto como uma incitação à guerra, obrigando-se a ataques preventivos, face à descoberta de sua magnitude (*Grösse*) — “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” (ZeF, AA08, 345).

É justamente sobre o poder do dinheiro que também se assenta outra preocupação de Kant, ao comparar exércitos permanentes e temporários. 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>63</sup>. Suas forças militares, todavia custavam muito aos cofres públicos<sup>64</sup> e, ao mesmo tempo, muitas vezes se mostravam viáveis financeiramente.

Ainda que o Estado encontrasse uma viabilidade financeira e obtivesse o reconhecimento internacional, no âmbito da moral, estes exércitos violam o direito da humanidade na pessoa de cada um — mostra-se problemático o alistamento compulsório dos grandes exércitos permanentes e suas remunerações, pois são seres humanos usados como instrumentos do Estado. Outrossim, é válido lembrar, nesse estudo sobre o cosmopolitismo kantiano, que do ponto de vista das relações internacionais, uma milícia voluntária não chega a ser um problema, pois não adquire o *status* de uma *potentia tremenda* capaz de ameaçar outros Estados (Cunha, 2020, p. 13-4), bem como preserva a autonomia e dignidade dos concidadãos.

<sup>62</sup> Além de ser o mais militarizado da Europa, o Estado de Frederico II era também o que mais acumulava tesouro bélico, gerando assim um maior poder monetário, na forma de um fundo utilizado para fins de guerra.

<sup>63</sup> Os exércitos equilibravam o sistema de balança de poder da Europa.

<sup>64</sup> Segundo Hans Saner (1995, p. 61 *apud* Cunha, 2020, p. 13) em tempos de paz, cerca de 70 a 80% de toda a receita estatal era gasta com os exércitos permanentes e nos tempos de guerra chegava a ultrapassar os 90%. No governo de Frederico II o exército chegou a alcançar 230 mil homens em uma população de 6 milhões de pessoas. Os custos destes exércitos eram supridos por recursos oriundos de tributação sobre a produção de camponeses (a maior parte da população prussiana), chegando a um terço da renda bruta nos anos de 1760.

Todavia, muitas vezes o Estado não atinge nenhuma vantagem econômica com as guerras; Kant determina que “nenhuma dívida pública deve ser contraída em relação a interesses externos do Estado” (ZeF, AA08:345), contestando a legitimidade da dívida externa em relação a interesses externos, pois as riquezas acumuladas através da guerra tendem a se esgotar, provocando mais incitações aos conflitos bélicos. Este quarto artigo preliminar proíbe o endividamento do Estado, quando este toma créditos para fins de preparação ou condução de uma guerra. É constatada uma lesão pública, tal endividamento, uma vez que a derradeira e inevitável bancarrota de um Estado envolveria o prejuízo de muitos outros e transformaria, o Estado que emite a dívida pública a fins belicosos, numa *potentia tremenda*, ameaçando outros Estados com a guerra. Kant não apenas contesta a legitimidade da dívida externa em relação a interesses externos, como também insinua que esta dívida seja “a engenhosa invenção de um povo comerciante<sup>65</sup> deste século” (ZeF, AA08:345), provavelmente fazendo alusão aos britânicos<sup>66</sup>.

Ainda dentro desse conceito de soberania podemos deduzir, por via analítica o quinto artigo preliminar que se opõe às intervenções violentas, ao determinar que “nenhum Estado deve interferir pela força na constituição e no governo de outro Estado” (ZeF, AA08:346) invocando a soberania do Estado a condenar o intervencionismo. Mesmo o escândalo<sup>67</sup> que um Estado dá aos súditos de outro Estado não os autoriza intervir pela força, apenas serve de advertência, mediante exemplo de males que um povo atraiu para si por ausência de lei (*Gesetzlosigkeit*). As interferências interestatais devem ser apenas diplomáticas, perante a discordância interna de outro Estado, que se dividiu em duas partes. Portanto, se um Estado externo lhes presta assistência, não se considera uma interferência na Constituição do outro que se encontra em situação anárquica. Entretanto, se esta divisão (discordância interna) não estiver

---

<sup>65</sup> O estímulo ao comércio ponderado criticamente por Habermas (2018 a, p. 293-294) sobre a tese kantiana de que haveria uma tendência favorável a uma união pacífica diante da expansão comercial, fundamenta-se nas sociedades modernas, de estrutura frágil e vulnerável, pois o processo de globalização, segundo Habermas, foi desconsiderado por Kant, que apenas via o comércio como um dos fatores de união dos Estados via relações internacionais pacíficas (algo que comentaremos mais adiante, ao analisar o primeiro suplemento de ZeF).

<sup>66</sup> É muito possível que Kant sarcasticamente trata de uma referência à Inglaterra, que forneceu os subsídios à Prússia na Primeira Guerra de Coalisção, sem os quais Frederico II não teria sido capaz de conduzir o conflito (Saner, 1995, p. 65 *apud* Cunha, 2020, p. 14)

<sup>67</sup> Um escândalo dado, torna insegura a autonomia de todos os Estados (cf. ZeF, AA08, 346); a intervenção de um Estado em outro, justificada com base em sua constituição defeituosa, daria origem a um problema maior, o qual Kant denomina *scandalum datum* [ofensa dada], pois coloca em risco a autonomia dos Estados soberanos (Cunha, 2020, p. 33). É diferente do mau exemplo que uma pessoa dá a outra como *scandalum acceptum* [ofensa recebida], que não é uma lesão para a que sofreu o escândalo (cf. ZeF, AA08, 346). O conceito de *scandalum acceptum* pressupõe a ideia de que determinado ato tenha influenciado outras pessoas a uma transgressão, porém foi executado sem a intenção de ser um mau exemplo. Dessa forma, estende-se, de acordo com a concepção kantiana, que uma constituição defeituosa nunca pode ser uma justificativa para a guerra, pois, mesmo dando origem a um *scandalum acceptum*, sua força legal não pode estender sua eficácia para além das fronteiras de determinado Estado, influenciando as decisões de outro Estado (cf. Cunha, 2020, p. 32).

elucidada, o fato de potências externas se intrometerem, é tida como violação de direitos além do estatal, é “uma violação aos direitos de um povo independente de todos os outros, que luta apenas com sua doença interna” (ZeF, AA08:346). Aceitar-se-ia (em caso de anarquia) apenas uma divisão interna em duas partes, em que cada uma delas reivindica o domínio do todo (cf. Nour, 2004, p. 34); salvo tal exceção, é inadmissível a intervenção de forças estrangeiras.

Na tentativa de avançar com seu projeto pacifista, Kant é categórico ao afirmar a autonomia de cada Estado (cf. Nodari, 2022, p. 30-31). Segue, assim, o veto moral à intervenção estatal e a inviolabilidade do princípio da autonomia (dos Estados e dos povos); sendo este aspecto de extrema importância para a passagem (*Übergang*) aos três artigos definitivos. Afirma-se aqui, que nenhum Estado tem o direito de forçar o outro Estado a sua constituição interna. Afinal, fundamenta-se no princípio da autonomia dos Estados, onde nenhum Estado tem o direito de interferir na Constituição interna de outro Estado, a qual deve fluir livremente a partir do ato soberano do próprio povo e ser estabelecida juridicamente através de um contrato mediante anuência dos indivíduos, por meio do uso público da razão, a fim de instituir um Estado de direito. Segundo Cunha (2020, p. 14-5), este artigo também carrega uma reação à posição antirrevolucionária de certas potências, que viam na revolução de outros países um “mal exemplo” e, por conseguinte, uma autorização para a ingerência. Kant não deixa de expressar sua admiração pelos revolucionários, é um entusiasta da Revolução Francesa e de seu ideal de Republicanismo “embora não haja um direito à resistência (*sedition*) e à revolução (*rebellio*)” (MSRL, AA06:320).

Na concepção kantiana, a guerra nunca é o melhor modo de se solucionar divergências, mesmo que inicialmente possa ser entendida como uma espécie de motor do progresso e da busca do estabelecimento seguro da paz (Nodari, 2022, p. 34) “a guerra é um triste meio para reivindicar seu direito pela força no estado da natureza (onde não há nenhum tribunal que possa julgar com força legal) [...] uma guerra de extermínio na qual os dois lados podem encontrar simultaneamente a destruição” (ZeF, AA08, 346). O sexto artigo preliminar de ZeF refere-se ao direito na guerra (*jus in bellum*) no qual “nenhum Estado em guerra com outro deve permitir hostilidades tais que devam tornar impossível a confiança mútua na paz futura<sup>68</sup>” (ZeF, AA08:346). Impede-se, desta forma, conduzir a guerra de um modo desleal. De acordo com Bruno Cunha (2020, p. 15), compõe a célebre “doutrina da guerra justa”, na qual nenhum Estado em guerra com outro deve permitir hostilidades tais que devam tornar impossível a confiança mútua na paz futura. Esta interdição à condução desleal da guerra, afirma Cunha,

---

<sup>68</sup> Como são o emprego de assassinos (*precursores*), envenenadores (*venefici*), o rompimento de capitulação, o incitamento à traição (*perduellio*), etc. no Estado com o qual se guerreia.

evitaria destruir a confiança mútua dos Estados, fundamental para a viabilidade de uma paz futura<sup>69</sup>. Entre Estados soberanos o que deve reger suas condutas é a reciprocidade; tendo também em consideração o direito, não se pode pensar nenhuma guerra punitiva (*bellum punitivum*), pois não há nenhuma relação de um superior com um subordinado. “[...] uma guerra de extermínio na qual os dois lados podem encontrar simultaneamente a destruição – e com isso também todo o direito – permitiria que a paz perpétua pudesse acontecer apenas no grande cemitério da espécie humana” (ZeF, AA08, 346).

Kant retoma, nesta passagem, a conexão com a eterna paz que inspirou o título da obra (ZeF), ilustrada através de um cemitério, no letreiro da pousada holandesa. De acordo com Kant (no prólogo da obra) e também comentado por Allen Wood (1996, p. 317), não está claro se tal inscrição satírica à paz perpétua estava direcionada aos seres humanos em geral, aos chefes de Estado, que nunca se cansavam de guerrear, ou somente aos filósofos, que não abandonavam esse doce sonho.

Kant (cf. ZeF, AA08, 347), esclarece algumas diferenças acerca do caráter das leis nos artigos preliminares propostos. Tratam-se de leis proibitivas (*leges prohibitivae*), mas de tipos distintos. As leis 1, 5 e 6, de tipo estrito (*leges strictae*), não distinguem as circunstâncias e exigem uma imediata supressão (*Abschaffung*); enquanto as leis 2, 3 e 4 são do tipo que estendem subjetivamente a sua autorização (*leges latae*), pois consideram o exercício desta regra por meio das circunstâncias em que são aplicadas (quando são favoráveis), contudo sem ser exceção da regra do direito. Estas últimas contêm permissões para adiar a execução, sem perder de vista seu fim, apenas permitem o seu protelamento para que a restituição não se precipite e aconteça de maneira contrária à própria intenção<sup>70</sup>. A nota que se segue trata das leis permissivas<sup>71</sup> da razão pura (*leges permissivae*), em contraponto aos comandos (*leges praeceptivae*) e proibições (*leges prohibitivae*).

A lei permissiva<sup>72</sup>, neste contexto, diz respeito apenas ao modo de aquisição futura de um direito, como por exemplo o direito a uma herança, entretanto não como condição limitante.

---

<sup>69</sup> Uma provável referência a Christian Wolf que, em seus *Princípios do direito natural e das gentes* de 1754, nos dá evidências de um profundo espírito de realismo em sua doutrina da guerra justa ao ponto de permitir mesmo o uso de balas envenenadas, espiões e assassinos como meios para se alcançar o fim contra um inimigo injusto (Cunha, 2020, p. 15).

<sup>70</sup> Aqui a prudência política é importante para a aplicação das reformas de maneira correta e no momento oportuno. Bruno Cunha (2022) mostra a aplicação das leis permissivas no âmbito dos artigos preliminares e definitivos no capítulo “*A prudência como sabedoria política no projeto kantiano da paz perpétua*”.

<sup>71</sup> Kant irá retomar o conceito e contextos de aplicação das leis permissivas no Apêndice I de ZeF.

<sup>72</sup> Essa flexibilidade da aplicação da norma não pode ser às calendas gregas (*ad calendas graecas*), como costumava prometer Augusto, baseando-se nos relatos do escritor romano Suetônio em seu texto *Sobre a vida dos césares*, para fazer referência a uma dívida que nunca seria paga. Segundo Delamar V. Dutra (2008, p. 44-58), o conceito de uma *lei permissiva* da razão aparentemente impõe problemas à teoria de Kant, pois as leis

Já a lei proibitiva se apresenta por si mesma, segundo um princípio e não de modo contingente. Otfried Höffe (2004) identifica dois elementos relativamente novos na discussão da filosofia do direito de Kant, que são introduzidas em 1795 (ZeF) em notas de rodapé. Uma delas é a lei permissiva que terá grande importância para interpretação da *Metafísica dos Costumes*, na Doutrina do Direito (MSRL) e outra seria a divisão das três<sup>73</sup> esferas do direito público (em que o Direito Cosmopolita aparece em uma esfera própria), mesmo que concatenadas entre si, pois uma esfera depende da outra e cada uma está constituída para resolver um tipo de problema.

## 2.2 CONDIÇÕES “POSITIVAS” PARA A PAZ DOS ESTADOS

A divisão das três esferas do direito público emerge logo no início da segunda seção de ZeF, algo que ainda não havia sido apresentado na primeira seção deste opúsculo e mesmo em escritos anteriores, como IaG (tratada no primeiro capítulo desta dissertação), que trazia apenas uma ideia cosmopolita. Kant observa que a relação entre os Estados (na qual embora nem sempre haja uma eclosão das hostilidades, porém tenha sempre uma ameaça constante de que elas eclodam) não é ainda o estado de paz (cf. ZeF, AA08, 349), sendo que uma condição de paz não é possível no estado de natureza (*status naturalis*), pois para que ela ocorra deve ser estabelecido um Estado civil legal afim de assegurar tal condição exigida.

O postulado que fundamenta todos os artigos seguintes (artigos definitivos) é o de que todos os seres humanos que podem influenciar um ao outro reciprocamente devem pertencer a uma constituição civil (jurídica).

Toda a constituição jurídica é, no entanto, no que diz respeito às pessoas que se encontram nela:

1. a de acordo com o direito civil do Estado [*Staatsbürgerrecht*] de seres humanos em um povo (*ius civitatis*)

---

contêm uma necessidade prática objetiva da razão, ao passo que as leis permissivas contêm uma contingência prática. Estas seriam uma contradição, pois a lei permissiva conteria uma obrigação a uma ação a que não se estaria obrigado. Para resolver esse problema Kant distingue o objeto de ambas as leis. Assim, a lei permissiva se refere unicamente ao modo de aquisição futura de um direito; já, o levantamento da “proibição [a permissão] refere-se à posse presente, a qual poderia persistir por algum tempo” (ZeF, AA08, 348). A permissão não se refere a atos futuros, mas apenas ao resultado de atos já praticados. A proibição afeta apenas o modo de aquisição, que não deve valer para o futuro, mas não a posse, a qual é válida juridicamente mesmo quando foi adquirida de forma putativa, ou seja, de boa-fé (*possessio putativa*). Esse é o caso da posse antes do estado natural e que a pessoa pensa ser de fato sua propriedade após o estabelecimento da sociedade civil. Porém, antes do estabelecimento da sociedade civil não havia direito algum. Porém, por ter a posse sido feita de forma putativa, ou seja, imaginado ser efetiva, esse direito tem, agora, que ser mantido, embora o modo de aquisição possa ser variável e postergável.

<sup>73</sup> Höffe identifica a terceira esfera do direito público como a introdução de novo elemento (nuance), na primeira nota de rodapé da segunda seção, que contém os artigos definitivos para a paz perpétua entre Estados. Sendo, a partir desta obra, a divisão do direito público: (1) Direito Político (do Estado), (2) Direito das Gentes (entre Estados) e (3) Direito Cosmopolita.

2. a de acordo com o direito das gentes [*Völkerrecht*] dos Estados em suas relações recíprocas (*ius gentium*)

3. a de acordo com o direito cosmopolita [*Weltbürgerrecht*], na medida em que seres humanos e Estados, estando externamente em relação de influência um com o outro, são considerados como cidadãos de um Estado universal da humanidade (*ius cosmopolitanicum*).

Essa divisão não é arbitrária, mas necessária em relação à ideia de paz perpétua. Pois se apenas um destes Estados estivesse em relação de influência física com o outro e, contudo, em estado de natureza, então estaria vinculado a isso o estado de guerra no qual é a intenção aqui justamente se livrar (ZeF, AA08, 349).

Enquanto os artigos preliminares apresentam condições negativas para a instauração de uma paz provisória, são os artigos definitivos que trazem os fundamentos de uma teoria integral do direito público tripartida (conforme a divisão exposta acima) e tratam das condições positivas para a paz (Cunha, 2020, p. 16). O primeiro artigo definitivo tem sido o mais discutido do tratado de Kant e parece se deter em uma fundamentação teleológica ou pragmática (Dutra, 2008, p. 53-55)<sup>74</sup>; aborda os fundamentos jurídicos para a instituição da paz no contexto do direito do Estado: “A constituição civil de todo o Estado deve ser republicana” (ZeF, AA08, 349). Este artigo trata do republicanismo kantiano em um primeiro momento, todavia, prepara a transição do âmbito interno para o exterior, mesmo que a constituição de uma república esteja relacionada aos direitos internos de um Estado, os princípios inerentes a estes direitos têm efeitos nas relações entre Estados. A constituição republicana é, para Kant, aquela estabelecida sobre os pressupostos da “liberdade”, “independência” e “igualdade”<sup>75</sup> — a única constituição derivada da fonte pura do direito e, portanto, a única capaz de conduzir à paz perpétua. Se, nela, as decisões políticas, inclusive aquelas relacionadas às ações de guerra, exigem o consentimento dos cidadãos – aqueles que de fato assumem os encargos da guerra — é de se presumir que a guerra não será tão certa quanto em um governo despótico, cuja decisão se encontra na mão de apenas um.

Kant chama a atenção para que não se confunda republicanismo com democracia. Pois, segundo ele, a democracia identifica-se não com o republicanismo; mas, na verdade, com o despotismo. Essa afirmação nos leva a supor que a democracia não é concebida, na hipótese kantiana, como o governo do povo, mas apenas como o governo majoritário do povo, de modo que, como governo da maioria, ela baseia-se em leis majoritárias em detrimento das leis

<sup>74</sup> Delamar Volpato Dutra interpreta este artigo como mais pragmático e voltado à sua finalidade (pois a constituição republicana é a que fundamenta todos os tipos de constituição civil). Ainda sugere que aqui Kant parece abandonar a sua argumentação estritamente jusfilosófica, ou seja, em detrimento de um juízo mais determinante, adota um mais reflexivo (teleológico).

<sup>75</sup> Em ZeF, diferem da formulação apresentada em TP. Em Zef (AA08:349-350) os princípios são: a liberdade enquanto homem, a dependência enquanto súdito e a igualdade enquanto cidadão, já em TP (AA08:290) a liberdade enquanto homem, a igualdade enquanto súdito e a dependência enquanto cidadão; mas em MSRL Kant retoma a formulação inicial, apresentada em TP.

universais que devem emanar da vontade geral (cf. Cunha, 2020, p. 16-17). O republicanismo se baseia na ideia do direito<sup>76</sup>, sendo o *ius civitatis* na esfera interna dos Estados e o *ius gentium* na esfera interestatal, como desdobramentos do princípio de uma comunidade jurídica de seres livres, que representa a norma de todo o direito público.

Para Kant, os princípios do Estado civil de liberdade, independência e igualdade, também devem estar na base do direito das gentes, “a validade destes direitos inatos e inalienáveis pertencentes necessariamente à humanidade, é confirmada e realçada [*erhoben*] pelo princípio das relações jurídicas” (ZeF, AA08:350) e a única constituição que resulta da ideia do contrato originário é a republicana<sup>77</sup>, sobre a qual toda legislação jurídica de um povo deve ser fundada. Em ZeF Kant defende a ideia expressa na década anterior, especialmente em IaG, de que a constituição se sobrepõe ao estado de natureza, por seu caráter pacífico e por ser a única em acordo com as normas racionais do direito. Para Hobbes, o estado de natureza é um estado de guerra contra todos (cf. RGV, AA06:97), em contraposição ao Estado civil, especialmente diante de uma constituição republicana.

Assevera Kant que a constituição civil de todo Estado deve ser republicana; todavia, além da pureza de sua origem — a qual surgiu da fonte pura do conceito de direito, esta oferece um avanço em direção à paz perpétua — que, por sua vez, serve de fundamento da constituição republicana. Ou seja, é a constituição republicana que garante uma aproximação à paz perpétua e antes dessa constituição ser instituída, é a paz perpétua que a fundamenta. Nela, o consentimento do cidadão é exigido para decidir se deve haver guerra ou não, pois ele não é tratado como um mero súdito e, na República, o chefe supremo é um membro do Estado, não seu proprietário (cf. ZeF, AA08:350-351). Esta discussão gira em torno dos fundamentos jurídicos para a instituição da paz, no âmbito do direito do Estado; onde Kant também traz a contraposição entre republicanismo e democracia, esta última tratada por ele como um

---

<sup>76</sup> Nas obras da década de 1780, Kant aceita o federalismo e o considera necessário para a pacificação internacional; em ZeF, segue da republicanização interna dos Estados às relações entre Estados. Ou seja, somente a República (*gemeines Wesen*) não seria suficiente, reivindicando, além desta, como trouxemos no primeiro capítulo desta dissertação: uma federação de povos (*Völkerbunde*). Esta federação seria similar à liga grega *Foedus Amphictyonum*, que em IaG Kant associa a “um poder unificado de decisão de acordo com as leis da vontade unificada” (IaG, AA08, 24).

<sup>77</sup> Segundo Leonel Ribeiro dos Santos, mesmo alguns intérpretes recentes de Kant que tocam o tema chegam por vezes à constatação da dificuldade de conciliar, na filosofia de Kant, o elemento liberal-contratualista e o elemento republicano nela presentes, como se Kant hesitasse ou “balançasse” entre uma concepção liberal, tendencialmente individualista, e uma concepção republicana, tendencialmente comunitarista, sendo o seu republicanismo classificado por alguns como um “republicanismo liberal”, ou o seu pensamento político visto como a tentativa de fundar uma nova ordem social de inspiração republicana sobre os pressupostos jusnaturalistas do liberalismo burguês, numa aliança de Rousseau com Locke (Santos, 2010).

despotismo<sup>78</sup>. A fim de evitar a comum confusão entre a constituição republicana e a democrática, Kant distingue a forma da soberania, da forma de governo:

As formas de um Estado (*civitas*) podem divididas ou de acordo com a distinção das pessoas que possuem o poder supremo do Estado internamente ou de acordo com o *modo de governo* do povo por seu chefe supremo, independentemente de quem este possa ser; a primeira se denomina propriamente a forma da soberania (*forma imperii*) e há apenas três maneiras possíveis, a saber, onde ou apenas *um*, ou alguns ligados a si ou *todos*, que constituem juntos a sociedade civil, possuem o poder soberano (*autocracia, aristocracia e democracia*, o poder do príncipe, o poder da nobreza e o poder do povo). A segunda é a forma de governo (*forma regiminis*) e diz respeito ao modo, baseado na constituição [*Constitution*] (o ato da vontade geral pelo qual a multidão torna-se povo), como o Estado faz uso da plenitude de seu poder e, nesse sentido, é republicana ou despótica. O republicanismo é o princípio político de separação do poder executivo (o governo) do legislativo; o despotismo é o da execução arbitrária pelo Estado de leis que ele mesmo deu a si; por conseguinte a vontade pública é tratada pelo soberano como sua vontade particular (ZeF. AA08:352).

Quanto menor o número de governantes, maior é a sua representação, com isso também aumentam as chances de se chegar ao republicanismo, mediante reformas progressivas. Esse caminho progressivo, em direção ao republicanismo, carrega a preferência de Kant pela monarquia em relação à democracia e refere-se ao governo de Frederico II<sup>79</sup> – que já assumia em espírito os princípios de um governo representativo, mesmo que ainda baseado em uma constituição despótica. “[...] toda a forma de governo que não seja *representativa* é propriamente uma não forma, uma vez que o legislador não pode ser executor de sua vontade” (ZeF, AA08:352). O apreço de Kant pela monarquia<sup>80</sup>, em detrimento às outras formas de soberania, como a aristocracia e a democracia, fica explícito diante da defesa de que (1) em um

<sup>78</sup> Essa afirmação nos leva a supor que a democracia não é concebida, na hipótese kantiana, como o governo do povo, mas apenas como o governo majoritário do povo, de modo que, como governo da maioria, ela baseia-se em leis majoritárias em detrimento das leis universais que devem emanar da vontade geral (Cunha, 2020, p.16-17). A democracia é necessariamente um despotismo, pois porque funda um poder executivo no qual todos decidem, contra aquele que não dá seu consentimento; portanto, todos (em verdade, não todos) tomam a decisão, que é uma contradição da vontade geral consigo mesma e com a liberdade. A fim de evitar a confusão entre republicanismo e democracia, faz-se necessária a distinção entre as formas da soberania e as formas de governo (cf. ZeF. AA08, 352) – vide citação a seguir, do referido trecho de ZeF. Para não se confundir a constituição republicana com a democrática. Kant pretende distinguir a democracia da república e, para tal, ele classifica o Estado: (1) segundo a *diferença das pessoas* - ou seja, a forma da soberania [*forma imperii*] - que possuem o supremo poder do Estado, onde encontramos a autocracia, a aristocracia e a democracia ou (2) segundo o *modo de governar* - ou seja, a forma de governo [*forma regiminis*] – em que temos uma constituição despótica ou republicana. O que caracteriza a república, para Kant, é a separação do poder executivo e legislativo, sendo sempre representativo (Dutra, 2008). Ao estabelecer o conceito de república, sobre os princípios do Estado civil: da liberdade, da independência e da igualdade, Höffe (2012, p. 256 *apud* Cunha, 2020, p. 17) acredita que “a república de Kant corresponde amplamente a uma democracia no significado de hoje”.

<sup>79</sup> Frederico II, Rei da Prússia (1740-1786), escreveu *O Anti-Maquível*, editado por Voltaire, onde se autodeclara o “primeiro servidor do Estado” e foi conhecido como “Frederico, O Grande”. “Que me seja permitido defender a causa dos príncipes contra aqueles que querem caluniá-los, e que eu salve da acusação mais medonha aqueles cujo único emprego deve ser o de trabalhar para a felicidade dos homens” (Frederico II, 2014, p. XXXI) trecho que foi suprimido na edição de Voltaire.

<sup>80</sup> A monarquia defendida por Kant não é uma autocracia tirânica, mas a monarquia republicana, na qual o monarca exerce somente um poder (por exemplo, o executivo). Locke, em sua luta contra o absolutismo monárquico, foi um dos primeiros autores a reconhecer a separação de poderes.

sistema representativo com o menor número de dirigentes possível, maior é a sua representação e conseqüentemente a constituição do Estado está ainda mais de acordo com a possibilidade do republicanismo e sua elevação a ele através de reformas graduais, o que não acontece com o modelo aristocrático, onde o pessoal do poder do Estado é inflado (apresentam-se em maior número) e (2) na constituição democrática, onde todos querem ser o senhor. Na última, Kant afirma que apenas por meio de uma revolução violenta se poderia alcançar a constituição perfeita. “Por essa razão já é mais difícil na aristocracia do que na monarquia alcançar esta única e perfeita constituição jurídica, enquanto na democracia é impossível [...]” (ZeF, AA08:353). Ainda mais importante que a forma do Estado é o modo de governo, que pertence ao sistema representativo quando esse está em conformidade com o conceito de direito, somente neste sistema o modo de governo republicano é possível. Independentemente de sua constituição, fora do governo republicano, ele é despótico e violento, razão pela qual as chamadas repúblicas antigas, sob a supremacia de um único indivíduo, se dissolveram absolutamente no despotismo<sup>81</sup>.

Nas obras da década de 1780, especialmente nas de filosofia da história, Kant aceita o federalismo, portanto, considera que a republicanização interna dos Estados era necessária para a paz internacional, embora não fosse suficiente. Aylton Barbieri Durão (2022, p. 46-7) compara trechos da sétima proposição de IaG à filosofia jurídico-política kantiana da década de 1790, em que Kant abandona esta perspectiva da federação de povos. Porém, na Doutrina do Direito, é a favor de uma federação de Estados independentes<sup>82</sup> (dissolúvel a qualquer momento) e critica a Constituição dos Estados Unidos, que fundou uma união indissolúvel entre os Estados (MSRL, AA06:351); como se a ideia de uma federação indissolúvel de Estados independentes se desenvolvesse a partir de um Estado, que se transformasse em uma república e se estendesse gradualmente à medida em que os demais Estados adotassem a constituição republicana. Durão se refere aqui à carga do pacifismo internacional se deslocando de uma organização política cosmopolita para a republicanização interna dos próprios Estados e observa que em 1793, a obra *Teoria e Práxis*, ainda se referia a uma constituição cosmopolita e a um Estado universal de povos, cujas leis deveriam ser obedecidas por cada Estado (TP, AA08:310-12). Kant considerava em TP que uma situação de paz universal obtida mediante um Estado inflado seria extremamente perigosa para liberdade e resultava no maior de todos os

---

<sup>81</sup> Bruno Cunha (2020, p. 42) destaca que mais uma vez Kant se refere, mesmo que de forma indireta, negativamente à democracia, que enquanto um despotismo de muitos, seria ainda menos adequada que a autocracia/tiranía, o despotismo de um só.

<sup>82</sup> Semelhante ao modelo das pólis gregas ou da Confederação das Treze Repúblicas da América do Norte (entre 1776 e 1789)

despotismos. Diante disso, a comunidade cosmopolita não poderia ser submetida a um chefe, mas, sim, constituir uma federação capaz de gerar um direito internacional pactuado comunitariamente. Nesta relação da teoria à prática, no direito das gentes de TP, é apresentado um encadeamento de ideias que parte de uma pressuposição universalmente filantrópica que se desloca a uma constituição cosmopolita e por sua vez funda um direito das gentes; sendo esta a única condição em que as disposições da humanidade podem se desenvolver propriamente. Em 1784, IaG (AA06, 26) tratava de um “estágio cosmopolita de segurança estatal pública”, migrando para uma constituição cosmopolita em 1793:

Assim como a violência omnilateral e a miséria que daí deriva levaram necessariamente um povo à resolução de se submeter ao constrangimento que a própria razão lhe prescreve como meio, a saber, a lei pública, e a entrar numa constituição *civil*, assim também a miséria resultante das guerras permanentes, em que os Estados procuram uma e outra vez humilhar ou submeter-se entre si, deve finalmente levá-los, mesmo contra vontade, a ingressar numa constituição *cosmopolita*; ou então, se um estado de paz universal (como várias vezes se passou com Estados demasiado grandes) é, por outro lado, ainda mais perigoso para a liberdade, porque suscita o mais terrível despotismo, esta miséria compelirá, no entanto, a um Estado que não é uma comunidade cosmopolita como sob um chefe, mas é todavia um Estado jurídico de federação, segundo um *direito das gentes* (entre Estados) concertado em comum (TP, AA08, 310-12).

Nestes dois momentos: em IaG (1784) e em TP (1793) ainda se cogitava “a ideia de um Estado universal regido por leis coercitivas” (Cunha, 2020, p. 18); contudo, no segundo artigo definitivo de ZeF (1795), Kant enuncia o artigo afirmando que “O direito das gentes deve ser fundado em um federalismo de estados livres” (ZeF, AA08:354).

A Revolução Francesa<sup>83</sup>, conforme Durão, seria a razão para esse deslocamento teórico, um acontecimento extraordinário<sup>84</sup> que impactou profundamente o pensamento kantiano. Foi a partir deste momento que Kant passa, em ZeF, considerar a república francesa como vetor do projeto cosmopolita da paz:

Pois se a fortuna faz com que um povo poderoso e esclarecido possa se formar em uma república (que, por sua natureza, deve se inclinar à paz perpétua), essa república dá um centro à união federativa para que os outros Estados se juntem a esta última e para então assegurar o estado de liberdade dos Estados, em conformidade à ideia do direito das gentes, e expandir-se sempre gradualmente por meio de mais alianças deste tipo (ZeF, AA08, 356).

<sup>83</sup> Elaborou três importantes constituições republicanas: a Constituição Francesa de 1791, a de 1793 e a de 1795.

<sup>84</sup> Para Durão (2022) 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 elas tivessem a elaboração de uma constituição republicana como um traço comum, os acontecimentos não aconteceram de forma linear, experimentando inúmeras variações e reveses em diferentes momentos. Com isso, a filosofia política racional de Kant sofria oscilações constantes à medida em que ele pensava a *respublica noumenon* a partir dos exemplos históricos da *respublica phaenomenon*. (ver 15’ do áudio de Dr. Scherer em 30/03/2023)

Kant sugere uma liga de paz [*Freidensbund*] (*foedus pacificum*) que se distingue do contrato de paz<sup>85</sup> (*pactum pacis*) e sua exequibilidade (realidade objetiva) é concebível na ideia de federalidade, que deve se estender progressivamente a todos os Estados e então conduzir à paz perpétua, pois se “o direito das gentes deve ser fundado em um federalismo de Estados livres” (ZeF, AA08:354), logo, essa liga de paz se propõe à conservação e à garantia da liberdade de um Estado para si mesmo e para os outros Estados vinculados a ele, sem aquisição de qualquer poder do Estado e sem serem submetidos à coerção (mantendo as condições do Estado civil, não aquelas do estado da natureza). Ou seja, se a condição original dos Estados, em sua relação entre si, é a do estado de guerra, esta condição culmina na lesão recíproca e permanente entre estes Estados. Segundo Bruno Cunha (2020, p. 18), “no estado natural entre indivíduos, a condição natural entre os Estados deve ser superada através da instituição de uma ordem jurídica”. Porém, há uma diferença quando tratamos de uma ordem jurídica interestatal. Kant defende em ZeF uma “liga de povos” em sentido vertical, uma federação livre, sem poderes coercitivos e diferente da configuração de um Estado de povos, semelhante a uma República Mundial. Na esfera Estatal, a estrutura coercitiva se constitui de cima para baixo na relação entre o soberano do Estado civil e seus súditos ou os cidadãos de determinado Estado.

Os povos como Estados, podem ser considerados como indivíduos particulares, que em seu estado de natureza (na independência de leis externas) já se lesam por estarem próximos uns aos outros e cada um, por causa de sua segurança, pode e deve exigir ao outro entrar com ele em uma constituição semelhante à constituição civil na qual cada um pode ser assegurado de seu direito. Isso seria uma *liga de povos* [*Völkerbund*]<sup>86</sup> que, no entanto, não deveria ser um Estado de povos (ZeF, AA08, 354).

Neste trecho, Kant aponta uma contradição, tomando a asserção de que todo o Estado contém a relação de um superior com um inferior, ou seja, a posição do legislador em relação ao seu povo (que o obedece). Para ele, se temos que considerar o *direito dos povos* [*Recht der Völker*] em relação uns aos outros, na medida em que constituem muitos Estados diferentes e não se fundem em um Estado; esse pressuposto conflita com a ideia de que muitos povos em um Estado constituiriam apenas um povo. Podemos observar aqui também o contraste com a sétima proposição de IaG (AA08:24-25), na qual sugere que através da melhor ordenação possível da constituição civil (internamente) e de um acordo e uma legislação comuns

<sup>85</sup> O contrato de paz (*pactum pacis*) busca acabar simplesmente com uma guerra, enquanto a liga de paz (*foedus pacificum*) visa terminar com todas as guerras eternamente (*ad aeternum*).

<sup>86</sup> A tradução de Bruno Cunha (2020, p.42) utilizada nesta pesquisa, comenta outras traduções consideradas, como a de Gregor para a língua inglesa, em que lemos “*league of nations*”. A tradução de Muñoz para o castelhano optou por “*federación de pueblos*”, enquanto as de Poirier e Proust, para o francês, optaram por “*alliance des peuples*”. Mourão e Guinsburg, para o português, “*federação de povos*” e em Zingano, “mais literalmente, como preferiu também Cunha, “*liga de povos*”.

(externamente), seja alcançado um Estado semelhante a uma República civil (*gemeines Wesen*) que possa manter-se a si mesmo como um autômato. Os Estados não são mais coagidos por outros Estados a manter uma atmosfera pacífica, pois dispõem de uma constituição civil interna, eles<sup>87</sup> são motivados pelas inúmeras guerras que os forçam a desistir de sua liberdade mais primitiva. Em IaG, as leis naturais muitas vezes dispensam elementos jurídico-políticos, mas, sob sua racionalidade, os homens buscariam estabelecer leis coativas públicas como forma de evitar a guerra e buscar segurança. “Todavia, considerando que os homens podem, também, rejeitar em hipótese o que é válido em tese, então não resta outro caminho para evitar a torrente da propensão para a injustiça, senão uma federação antagônica à guerra” (Dutra, 2008)<sup>88</sup> e segundo os princípios que defende para o campo político, Kant estabelece uma federação de povos com função negativa, a de evitar a guerra. Em substituição a uma república mundial que viria a interferir na ordem interna de cada país membro, esta federação não visaria à legislação e administração do direito nem para seus membros, sendo, portanto, um estado mundial ao estilo guarda-noturno, um estado mundial extremamente mínimo<sup>89</sup>. O ponto de partida de Kant, segundo Delamar V. Dutra (2008), é o teorema do estado natural e o conceito de lesão. As relações entre os países são equiparadas ao estado natural civil, implicando, entre os Estados, uma constante lesão recíproca ou, ao menos, a sua possibilidade. Por isso, em busca de segurança, os Estados passam a exigir uns dos outros que seja acordado uma constituição ao estilo da constituição civil.

---

<sup>87</sup> Os Estados, vitimados pela maldade que reside no homem, manifestada no estado de guerra permanente, são levados por um cálculo do interesse ilustrado à formação de uma federação, ou seja, a um *pactum pacis*, que procuraria pôr fim a todas as guerras para sempre. Segundo Delamar Volpato Dutra (2008), essa federação livre de Estados não visaria à acumulação de poder, mas à preservação da paz de um Estado para si mesmo e para os outros. Aqui encontra o seu lugar próprio, o direito das gentes. Neste segundo artigo definitivo, Kant retoma o pano de fundo da filosofia da história em Kant, o que não significa que na argumentação de Kant não haja uma consideração jurídica. Sobre os elementos do direito e da política, há o dever racional de promover a paz. O que é destacado, no momento, é a força ardilosa da natureza interferindo nos acontecimentos e coagindo os homens a fazerem o que eles racionalmente devem fazer, mas não fazem.

<sup>88</sup> Isso é o que Kant diz em ZeF, ao colocar a liga no lugar da república mundial.

<sup>89</sup> Höffe (2004), com relação a este conceito de Estado Mundial, defende que Kant avalia quatro diferentes possibilidades, as quais nomeia de um ultra-mínimo estado mundial (UMWS, ultra-minimal world state), a federação de povos, um federal e mínimo-Estado Mundial e uma monarquia universal, que seria um estado mundial homogêneo (MWS, minimal world state) de Nozick – *Anarquia, Estado e Utopia*. Na interpretação de Höffe destes termos, a principal distinção a destacar seria aquela entre UMSW e MWS, que paira no fato de que somente MWS assume a responsabilidade de proteger o estado individual e resguardar seus direitos e autodeterminações; sendo que ambos UMSW e MWS apresentam monopólio coercitivo na esfera internacional, não se caracterizando, no entanto, como monarquia universal. Segundo a revisora deste artigo de Höffe, H. Varden, mesmo concordando com a necessidade de um Estado de federação mundial e que os poderes não sejam semelhantes de cada Estado da nação, ela não o vê providenciar um argumento que aceite que deva existir um estado mínimo do tipo que ele discute. Mesmo que aceitemos que problemas ignorados possam emergir das condições de hospitalidade, ela não vê Kant aceitar que o direito público na esfera internacional seja limitado a essa consideração.

Com a malignidade [*Bösartigkeit*] da natureza humana que pode ser vista de maneira manifesta na relação livre dos povos (ao passo que ela se disfarça bastante do estado civil legal devido à coerção do governo), é, contudo, de se surpreender que a palavra *direito* não tenha ainda podido ser totalmente banida da política da guerra como pedante e que nenhum Estado tenha ousado se declarar publicamente a favor desta opinião” (ZeF, AA08:355)

O federalismo livre, proposto por Kant, gera uma crítica ao direito das gentes, por ser baseado em uma concepção pessimista da natureza humana, que leva em conta a malignidade [*Bösartigkeit*] humana, a qual é limitada pelo governo (impondo barreiras à sua liberdade irrestrita, expressa em IaG), todavia sustentada pelo direito das gentes clássico, que acabou por instituir uma doutrina de justificação da guerra.

Discussões recentes apontam divergências entre intérpretes kantianos sobre Kant ter ou não assumido a doutrina da guerra justa, considerando uma posição ambivalente na segunda metade de 1790 (Cunha, 2020, p. 19); em 1795 (ZeF) é claro seu posicionamento negativo em relação ao direito à guerra, mas em 1797 (MSRL) mostra-se mais permissivo e esta posição é a que prevalece para Byrd, Hruschka, Orend e Shell. Contudo, Gregor sustenta o inverso: que ZeF começa onde termina MSRL (Williams, 2012, p. 54-55 *apud* Cunha, 2020, p. 19).

Kant sustenta opinião contra alguns jusfilósofos, que denomina fastidiosos consoladores (entre eles: Hugo Grócio, Samuel Pufendorf e Emmerich de Vattel), os quais defendem o conceito de guerra justa. Para Kant, esta defesa é destituída de sentido, considerando que na relação mútua entre Estados, inexistente uma coerção externa comum (um tribunal para julgar com força comum); assim sendo, não é possível declarar o que é (ou não é) de direito. Todavia, procuravam instituir, dentro deste conceito de guerra justa, algum direito, recorrendo ao poder do mais forte e ao resultado da guerra.

Essa homenagem que todo o Estado presta ao conceito de direito (pelo menos segundo palavras) demonstra, contudo, que é para ser encontrada no ser humano ainda uma grande, embora momentaneamente dormente, predisposição [*Anlage*] moral, para se tornar, entretanto, mestre do princípio mau que o habita (que ele não pode negar) e também para esperar isso dos outros, pois caso contrário a palavra direito nunca chegaria a boca de Estados que querem guerrear uns com os outros, a menos simplesmente para tirar sarro com ela, como aquele príncipe gaulês que a definia: “É a vantagem que a natureza deu ao mais forte sobre o mais fraco de modo que este deva obedecê-lo” (ZeF, AA08:355)

A crítica à barbárie dos povos selvagens se dá não apenas baseando-se em elementos culturais, porém na forma em que exercem sua liberdade, chamada de grotesca e irracional, uma liberdade sem lei — como uma coerção legal por eles mesmo determinável. Joel Thiago Klein (2022, p. 102-109) ressalta que a animalidade não é algo ruim em si, pois como seres racionais sensíveis, somos naturalmente seres animais e existimos como seres biológicos – nos

seres humanos encontramos vícios e paixões relativos à animalidade. Kant compreende que apenas ao se estabelecer uma relação da animalidade com uma racionalidade prudencial e moral ainda dormente, é que a animalidade se degrada (*viehische Abwürdigung*). A crítica ao apego à liberdade bárbara se estende então aos povos civilizados que já se organizaram em Estados, pois as consequências morais e prudenciais de sua insistência na liberdade bárbara são cada vez mais amplas — tendo que se apressar para sair o quanto antes desta situação tão repreensível. Todavia, os Estados<sup>90</sup> insistem em sua soberania absoluta, interpretando-a como sua liberdade e, assim, não se sujeitando a quaisquer coações externas (ainda que legais).

Visto que a maneira como os estados perseguem seu direito nunca pode ser, como em um tribunal externo, o processo, mas somente a guerra — e de seu resultado favorável, a *vitória* — por meio da qual o direito não é, no entanto, decidido e que pelo *tratado de paz* é, decerto, dado o fim a uma guerra presente, mas não ao estado de guerra (de sempre encontrar um novo pretexto para ela, a qual também não se pode declarar imediatamente injusta, porque neste estado cada um é o juiz em seus próprios assuntos) [...] em contrapartida o estado de paz um dever imediato que, contudo, não pode se instituir nem ser assegurado sem um contrato dos povos entre si — ; então deve haver uma liga de tipo especial que pode ser denominada liga de paz [*Friedensbund*] (*foedus pacificum*) que se distinguiria do contrato de paz (*pactum pacis*) pelo fato de que este buscaria acabar simplesmente com uma guerra, enquanto aquela buscaria terminar com todas as guerras para sempre (ZeF, AA08:355-356).

Essa passagem não implica dizer que Kant sugere que se busquem seus direitos através da guerra. Pelo contrário, esta é apenas a forma que ele identifica naquele momento que os Estados se comportam. É evidente, através da segunda parte da citação acima, que há uma diferença clara entre tratados de paz e uma condição de paz; o primeiro coloca fim a uma guerra específica (uma hostilidade específica, mas não necessariamente da contínua hostilidade potencial). Klein (2022, p. 117) destaca a distinção ainda entre dois conceitos, que são relevantes para este estudo acerca do cosmopolitismo; de um lado temos a “situação de paz efetiva” e a “situação de guerra efetiva”, o qual se distingue de outro par conceitual, que seria o de “estado de paz” e “estado de guerra (estado de natureza)”. No estado da natureza, que Klein considera “estado de guerra”, podemos encontrar a “situação de paz efetiva” e a “situação de guerra efetiva”; entretanto, no “estado de paz” é apenas possível existir uma “situação de paz efetiva”, nunca a de guerra. É aceitável que existam conflitos, mas não guerra, pois, diante destes conflitos, há instituições jurídicas capazes de resolvê-los através de um processo. Sendo a “situação de paz efetiva”, apenas uma situação em que as agressões foram temporariamente

---

<sup>90</sup> 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 (Klein, 2022, p. 107).

suspensas.

Do conceito de direito das gentes enquanto um direito para a guerra, não é possível pensar propriamente nada em absoluto (porque haveria aí um direito para determinar o que é correto não segundo leis externas universalmente válidas que limitam a liberdade de cada indivíduo, mas pela força segundo máximas unilaterais), pois teria de se estender com este conceito que acontece ao que é completamente justo aos seres humanos, que estão dispostos neste sentido, se eles aniquilam uns aos outros e não encontram a paz perpétua na vasta tumba que, junto aos seus autores encobre todos os horrores da violência. – Aos Estados, em sua relação recíproca, [...] formar um Estado de povos (*civitas gentium*) que abarcaria, em última instância, todos os povos da terra (ZeF, AA08, 356-357).

Kant dentro deste conceito de direito das gentes (que rejeita *in hypothesi* o que seria correto *in thesi*) defende a liga permanente e expansiva, em substituição à república mundial (troca, assim a ideia positiva pelo seu substituto negativo); evitando a guerra e contendo o fluxo da inclinação hostil e contrária ao direito, mas ainda considerando o perigo constante de sua irrupção. Kant cita o verso de Virgílio, em *Eneida*: “*Furor impius intus – fremit ore cruento*” – Um ímpio furor ferve interiormente, horrível em sua boca sangrenta; que trata da aliança entre religião e política na promoção das guerras, considerando que histórica e culturalmente, as religiões sempre foram invocadas para promover ou apoiar guerras, o que é contraditório da perspectiva moral.

Após apresentar as condições prévias para seu projeto de paz, Kant esquematiza três momentos muito importantes para a efetivação do projeto de paz, a saber, o republicanismo, o federalismo e o cosmopolitismo. Ele articula a segunda seção de ZeF em três artigos definitivos para se alcançar a paz entre os Estados, teorizando a respeito dessas três teses. “Aos artigos preliminares, que são condições meramente negativas mediante as quais é instaurada uma paz ainda provisória” (Cavallar, 1997, p. 83) nele seguem as três esferas do direito público (tripartida). Não há substituto da liga da sociedade (*Gesellschaftsbundes*) civil, a saber, o federalismo livre, que a razão deve ligar necessariamente com o conceito de direito das gentes (ZeF, AA08:356); essa seria a única maneira (*Foedus Pacificum*) de assegurar a confiança no direito. Segundo Feldhaus (2020, p. 284-5), a obrigatoriedade (*Verbindlichkeit*) do direito internacional exige ao menos uma federação de Estados livre para auxiliar na arbitragem dos conflitos bélicos. Essa obrigatoriedade está implicada na noção de direito e, em direito internacional, poderia ser alcançada com uma estrutura jurídica mais robusta e vem sendo implementada desde a Segunda Guerra Mundial, com inovações normativas ocorridas no âmbito do direito internacional. Inovações estas que compõem os atos jurídicos desde a

fundação das Nações Unidas (1919), numa concepção inspirada em Kant, que vai todavia além dele por considerar o desenvolvimento posterior (do direito internacional). Existe uma confusão entre intérpretes de Kant sobre a função de certos argumentos que ele emprega contra o Estado mundial, o que na verdade se trata apenas de uma forma de governo mundial específica:

A ideia de direito das gentes pressupõe a separação de muitos Estados vizinhos independentes uns dos outros, e embora tal condição em si já seja uma condição de guerra (se uma união federativa destes Estados não previne a irrupção de hostilidades), isto é, contudo, de acordo com a ideia da razão, melhor do que a fusão deles através de uma potência que controla as outras e se converte em uma monarquia universal, uma vez que as leis, com o aumento da extensão da governança, sempre perdem mais e mais o seu vigor e um despotismo sem alma, depois que extirpou o germe do bem, degenera-se finalmente em anarquia. Entretanto, o desejo de todo o Estado (ou de seu chefe supremo) é se transferir, dessa maneira, para um estado de paz duradouro, dominando, sempre que possível, o mundo inteiro (Zef, AA08:367).

Kant se posiciona contra uma monarquia mundial implementada de maneira heterônoma, por causa do modo como ela agrega gradualmente os outros Estados do mundo em si. Para Feldhaus (2020, p. 286), não se trata de um processo voluntário, entretanto, orientado pelo emprego da violência e da coerção por um Estado hegemônico, provavelmente tendo como pano de fundo uma reação à Revolução Francesa. Kleingeld (2004, p. 305) acredita não abandonou sua concepção de um Estado mundial (República Mundial) e que ele ainda seja a solução ao problema da guerra, pois somente o caráter pacífico das repúblicas não assegura a paz. Habermas (Feldhaus, 2020, p.286) também enfatiza a estrutura jurídica internacional, focando nas deficiências da Federação de Estados livres.

### 2.3 HOSPITALIDADE UNIVERSAL E COLONIALISMO EUROPEU

“O direito cosmopolita deve ser limitado às condições da hospitalidade universal” (Zef, AA08, 359) neste enunciado ao terceiro artigo definitivo, Kant não se refere à filantropia, mas ao direito e, mais precisamente, à hospitalidade como o direito de um estrangeiro chegando ao solo alheio. Aquele que o hospeda não o pode tratar de modo hostil, desde que o estrangeiro se comporte pacificamente em sua posição. Kant assegura um direito de visita, pois não havia na época um direito de hóspede<sup>91</sup> que pudesse assegurar essa reivindicação de permanência no

<sup>91</sup> Direito equivalente ao visto de entrada e permanência oferecido nos últimos séculos. Contudo, o registro mais antigo de um documento garantindo a passagem de alguém de um território para outro está na Bíblia e remonta ao ano de 450 a.C. Segundo o relato, Neemias, um oficial do Império Persa, pediu permissão para viajar à Judeia. O conceito de visita como uma autorização formal de viagem é relativamente moderno e a primeira emissão de um documento (visto) ocorreu no início do século XX. O primeiro país a introduzir o moderno sistema de emissão de vistos foi o Reino Unido, iniciando suas emissões no início dos anos de 1900. Eram vistos emitidos tipicamente para viajantes que precisavam de permissão para entrar no país em razões de trabalho e/ou estudos.

território alheio por um certo tempo. Tal permanência não é tratada como um direito de residência (*Gastrecht*), mas uma presença temporária (*Besuchsrecht*), a qual impõe uma obrigação às repúblicas (Benhabib, 2004, p. 38) - um direito natural (*Naturrecht*), conduzido dentro do direito público, que possibilita relações entre os povos e tais relações consequentemente tornam-se objeto de regulações que conduzem a um direito cosmopolita. Kant considera que todas as pessoas possuem um direito originário e igualitário sobre o solo<sup>92</sup>, assim como o direito de estar em qualquer lugar do planeta; o que se apresenta de forma diferente nas outras esferas do direito público, pois o direito cosmopolita também possui um caráter restritivo, “limitado a condições da hospitalidade universal” (ZeF, AA08:357). Tal restrição vem acompanhada de uma proibição que se dirige a uma apropriação violenta das posses alheias, inclusive de povos que não se constituem ainda como comunidades jurídicas (Cavallar, 1997, p. 93 *apud* Cunha, 2020, p. 20). Dessa forma, o terceiro artigo proíbe a colonização; portanto, se o direito cosmopolita estimula o comércio (estabelecendo, posteriormente, legalidade pública), por outro lado, proíbe expressamente a conquista destes povos e destaca também a confusão feita entre visita e conquista.

Assim como fez a China e o Japão, os nativos têm o direito de expulsar os estrangeiros (desde que isso possa ocorrer sem causar-lhes ruína), ou ao menos restringir-lhes acesso aos seus territórios. Kant aponta, com aprovação, as limitações que estes países colocaram diante dos hóspedes europeus:

China e Japão (Nipão), que já tinham feito a tentativa com tais hóspedes, permitiram de uma maneira sábia, no caso da China, o acesso, mas não a entrada e, no caso do Japão, apenas o acesso de um único povo europeu, os holandeses, que, contudo, eles excluem, tal como prisioneiros, da comunidade com os nativos (ZeF, AA08:359)

Tal argumento se apresenta como crítica ao colonialismo<sup>93</sup> (e ao imperialismo) europeu, especialmente ao processo de colonização, que utilizava, como pretexto evasivo, um refúgio nas relações comerciais com tais povos — que estavam no alvo de seus interesses de conquista. “A violação de um direito em *um* lugar da Terra é sentida em todos” (Zef, AA08:360), afirma Kant, reconhecendo o fenômeno da globalização política já presente no século XVIII e em que

---

Desde então, o sistema de vistos tornou-se um procedimento padrão das viagens internacionais, com a maioria dos países requerendo vistos para países estrangeiros. Contudo, os pedidos específicos e os procedimentos para obtenção de visto podem variar amplamente, dependendo do país e do propósito da visita (via Chat GPT, com tradução minha).

<sup>92</sup> Kant apresenta melhor esta teoria em MSRL.

<sup>93</sup> Neste mesmo fragmento de ZeF, Kant desaprova a escravidão das ilhas do açúcar (*Zuckerinseln*) no Caribe, apontando um resultado economicamente ruim (*nahe Umsturzes stehen*) de tal empreendimento; conforme trazido no artigo de Pauline Kleingeld, traduzido por mim e compondido, como um anexo, ao final deste trabalho.

urge a necessidade do estabelecimento consistente de uma comunidade entre os povos (Völkern) do nosso planeta. Seja essa comunidade mais estrita ou mais ampla, deixa claro que o direito cosmopolita é um complemento necessário tanto do direito do Estado como do direito das gentes, para nos aproximarmos do ideal da paz perpétua.

A teoria kantiana sobre a paz em ZeF, especialmente ao tratar do direito cosmopolita, fornece um importante passo à nossa atual noção de humanidade, ao mesmo tempo que fundamenta as bases da sociedade que pretendemos construir, onde um pressuposto na relação entre as nações é o direito de hospitalidade. “Se os povos não puderem se relacionar, as fronteiras se mantêm impermeáveis” (cf. Dutra; Martins, 2022). As diferenças entre os homens não podem ser solucionadas, sem interação entre os povos, seja através do comércio ou da troca de ideias. O formato esférico da Terra é um elemento a ser considerado, onde os seres humanos “não podem se dispersar infinitamente, mas têm enfim de tolerar uns próximos aos outros” (ZeF, AA08:358); se, neste ambiente de superfície esférica, analisarmos o direito inato à liberdade, o direito de buscarmos associação a outros seres humanos pode ser tido como extensão de sua reivindicação (desse direito inato à liberdade).

#### 2.4 MECANISMOS DE EFETIVAÇÃO DAS CONDIÇÕES POSITIVAS DA PAZ

Nos artigos preliminares e definitivos de ZeF, Kant adota uma perspectiva essencialmente jurídica, todavia, a partir do suplemento primeiro introduz a premissa básica da filosofia da história de Kant, que é a da garantia da natureza:

[...] o que presta essa garantia é nada menos que a grande artista, a *natureza* (*natura daedala rerum*), de cujo curso mecânico irradia visivelmente uma conformidade a fins com um propósito de permitir que, através da discórdia dos seres humanos, surja a concórdia mesmo contra a sua vontade e, por isso ela é chamada de *destino*, enquanto necessitação (*Nöthigung*) por causa de uma causa desconhecida a nós segundo suas leis de atuação, mas é chamada *providência* [...] – O uso da expressão *natureza* é também, mesmo tratando-se aqui meramente de teoria (não de religião), mais adequado aos limites da razão humana (que deve se manter dentro dos limites da experiência possível em vista da relação dos efeitos com suas causas) e mais modesto do que a expressão de uma *providência* por nós reconhecida com a qual colocamos presunçosamente asas de Ícaro para se aproximar do segredo de seu propósito inescrutável (ZeF, AA08, 360-362).

Em 1784 Kant ainda está muito preso ao conceito de natureza e em 1795 a discussão entra mais propriamente na esfera jurídica (nos artigos preliminares e definitivos). A paz torna-se um imperativo da razão prático-moral para Kant, o que antes estava mais apoiada no ideal cosmopolita que considerava leis da natureza<sup>94</sup>. Considerando a sistemática da filosofia do

<sup>94</sup> Kant não deixa de considerar este ponto de vista em ZeF.

direito kantiana, podemos dizer que a década de 80 suas discussões acerca do cosmopolitismo são mais voltadas à filosofia da história e na década seguinte amadurece seu viés jurídico político, ou seja, desenvolvendo sua filosofia do direito e sua filosofia política, cunhando termos como o direito cosmopolita e melhor elaborando os elementos que o circundam. Diante das discordâncias observadas na história da humanidade, Kant defende um plano oculto da natureza em 84 (IaG), mesmo que muitas vezes contra a nossa vontade, todavia sempre em direção ao progresso do gênero humano, que em 95 (ZeF) se dirige para a instituição de uma regulação internacional habilitada a nos conduzir à paz perpétua<sup>95</sup>.

Das garantias providenciais para a paz perpétua e a livre publicidade, podemos destacar que a garantia jurídica da paz, como uma das finalidades da natureza, age além do plano jurídico; além disso, o projeto jurídico-político de Kant é cosmopolita e assim garantido através da boa relação externa entre Estados e indivíduos de um Estado em relação a outros Estados, que se estabelece através do direito internacional e do direito cosmopolita. Neste projeto (especialmente nos suplementos de ZeF), Kant questiona o papel da filosofia na esfera pública, servindo a outras ciências e, ademais, chega a admitir um “artigo secreto” que é claramente uma contradição às bases de um contrato de paz, mas que outrora garante aos filósofos emitir opiniões sobre as condições de possibilidade da paz pública.

Os suplementos de ZeF visam a oferecer uma garantia para a paz; o primeiro é uma tese de filosofia da história e o segundo um artigo secreto — O artigo secreto versa sobre a liberdade de pensamento e sobre a liberdade de expressá-los. Um estado ilustrado deve dar essa liberdade principalmente aos filósofos. Podemos dizer que isso configura o princípio da publicidade das proposições.

Desde a teleologia da natureza exigindo um estágio cosmopolita em IaG até o estabelecimento da constituição cosmopolita presente em ZeF, Kant perpassa pela relação com a liberdade e tem em vista uma harmonia entre razão prática e natureza.

[...] o que a natureza faz nessa intenção em relação ao fim que, ao ser humano, sua própria razão impõe como dever – por conseguinte para o favorecimento de sua *intenção moral* – e como ela presta a garantia de que aquilo que o ser humano *deveria* fazer, segundo as leis da liberdade, mas

<sup>95</sup> É perceptível que, com isso, Kant não está descartando a hipótese jurídica da primeira parte a favor de uma hipótese teleológica, nem preterindo a liberdade a favor do destino. Ele apenas está tentando esquadrihar uma hipótese da história humana até um futuro, que pode muito bem se constituir de maneira diferente, dependendo da forma como o encaramos, a saber, se com vista a certos ideais com a expectativa de transformar a realidade, o se com vista a uma mera conformação com a experiência fática (Cunha, 2020, p.21). Essa hipótese não tem apenas caráter heurístico, mas também eminentemente prático, marcado pela necessidade de certo tipo de esperança no futuro. Não serve certamente para prever o futuro, mas é suficiente para mostrar que é um dever factível a instituição de um Estado de direito que possa realizar a paz (cf. ZeF, AA08, 362).

não faz, é assegurado que ele fará por uma coerção da natureza, sem prejuízo dessa liberdade, e decerto de acordo com todas as três relações do direito público, o *direito do Estado*, o *direito das gentes* e o *direito cosmopolita*? (ZeF, AA08, 365)

Ao lermos Kant, não podemos deixar de lado o contexto de sua obra e os respectivos pressupostos necessários para a interpretação dos conceitos nela presentes e da sua proposta de liberdade. Nesta relação entre a natureza e a liberdade, devemos observar que não há um determinismo<sup>96</sup>, mesmo havendo uma certa coerção por parte da natureza, visando atingir seus fins.

[...], não obstante, com esse fim em geral; algo que acontece porque 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 procede de maneira consequente 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. – Então é, por exemplo, um princípio [Grundsatz] da política moral que um povo deva se unir em um Estado, segundo os conceitos jurídicos únicos da liberdade e da igualdade, e esse princípio [*Princip*] não se baseia na prudência, mas no dever. (ZeF, AA08, 378)

As discussões sobre as leis permissivas e a prudência, são retomadas na parte final de ZeF; sobretudo nos suplementos e nos apêndices, abordando a discordância e o consenso entre moral e política. Suas premissas não são mandamentos, todavia conselhos; refletindo o sentido de sabedoria política na arte da prudência e estabelecendo vários tipos de conexão com a moralidade<sup>97</sup>. Pressupõem, deste modo, alguns aspectos teóricos e práticos, princípios formais e materiais. O problema entre a teoria e a prática, presente em todo o texto de ZeF, compõe os fundamentos do problema político e sua solução depende do desenvolvimento de uma renovada doutrina da prudência. Bruno Cunha sugere um papel positivo da prudência em ZeF, não como justificção da política, da moralidade ou do direito, mas como elemento fundamental na aplicação, uma vez que a política deve ser concebida como uma prática e que diz respeito à experiência na relação entre os homens. “Não se trata apenas de justificar, em um contexto mais abrangente, a normatividade dos princípios do direito, mas também de demonstrar sua aplicabilidade” (Cunha, 2022, p. 323).

Este texto (ZeF) deve ser ter uma outra leitura em segundo plano que é o texto de TP

---

<sup>96</sup>Kant não está propondo, com isso, no entanto, um retorno à teleologia especulativa clássica, cujo propósito é o de conhecer ou inferir uma causa superior a partir dos artifícios da natureza. Ele apenas propõe pensar, em analogia com as práticas artísticas humanas, essa causa como um fio condutor da história. Devemos pensar que a natureza realiza um plano oculto, inclusive contra a nossa vontade, em direção ao progresso, que em última instância se dirige para *a instituição de uma regulação internacional* capaz de nos levar à paz perpétua (Cunha, 2020, p. 21). Para os críticos, é como se, a partir da garantia da natureza, se instaurasse, sem mediações, uma instância que, passando por cima das pessoas, instauraria a paz perpétua (Cavallar, 1997, p. 78 *apud* Cunha, 2020, p. 21).

<sup>97</sup> Para tais conexões, ver (Klein, 2017, p. 159 *apud* Cunha, 2022, p. 349).

(1793); observamos desde a primeira seção de ZeF, mas principalmente no suplemento primeiro e apêndice I, em que Kant lida com a preocupação presente em TP de uma inconsistência sobre a demonstração da expressão: “isso pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática”. Esses trechos de ZeF propondo o desenvolvimento de uma teoria de paz são erigidos no contexto de sua filosofia da história (IaG) e trazem reflexões sobre um consenso entre moral e política que estão relacionadas à concordância entre teoria filosófica e a prática do direito (TP). Os apêndices discutem a harmonia e a discrepância entre moral e política no tratamento dessa questão:

Quando Kant fala da moral ele, normalmente, está se referindo à parte filosófica de seu sistema, determinada por uma consideração a priori da questão e, portanto, por uma consideração dos fundamentos. Já no que concerne à política, ela remete ao tratamento empírico das questões, ao menos ao tratamento de uma questão a partir de uma consideração mais concreta da história do modo como o homem produziu-se em sua humanidade ao longo do tempo (Dutra, 2008, p. 46).

Uma perspectiva da prudência, adotada por Bruno Cunha (2022, p. 333-335), é a de observá-la sob a luz da sabedoria política, embora reconheça que a sabedoria política não seja apenas composta pela prudência. “Ora, eu posso, decerto, pensar um *político moral*, isto é, alguém que assume os princípios da prudência política de modo que possam coexistir com a moral, mas não posso pensar um moralista político que forja para si uma moral” (ZeF, AA08, 372). É um dever de o político moral assumir a máxima da necessidade (eventuais modificações em uma constituição com defeitos) para continuar se aproximando constantemente do fim, não se desviando da prática do fim proposto pela teoria. Essa máxima da prudência (necessidade de modificação) é subordinada à lei moral; justificando, por exemplo, as ações de Frederico II, que governava de maneira republicana apesar de uma constituição despótica.

Ora, uma vez que a ruptura de uma liga estatal ou união cosmopolita, antes ainda de uma melhor constituição estar à disposição para assumir o seu lugar, é contrária a toda prudência política concordante aqui com a moral, seria, decerto, absurdo que aquele defeito tenha de ser imediata e impetuosamente modificado [...] No que diz respeito às relações externas dos estados, no entanto, não se pode exigir que um Estado que deva abandonar sua constituição, mesmo que despótica (que é, contudo, a mais forte em relação aos inimigos externos, enquanto corre perigo de ser imediatamente devorado por outros estados (ZeF, AA08, 372-373).

Esta passagem refere-se ao uso de leis permissivas e Kant permite também o adiamento de uma execução, até que se encontre momento mais oportuno. Elas permitem que se postergue um direito público até o ponto em que tudo amadureça por si (em direção a uma mudança completa) ou se aproxime de um amadurecimento mediante meios pacíficos. Neste cenário,

impera a sabedoria política, pois, uma precipitada reforma conflitaria com o fim último e, ademais, uma constituição jurídica defeituosa é melhor que nenhuma.

Além da sabedoria política, Kant também retoma ao constante chamado da natureza, que pode instaurar uma constituição legal (como a única durável), mediante reformas fundamentais, fundada em princípios da liberdade. Baseado no imperativo categórico, Kant defende que os Estados são corpos morais, portanto não podem ser adquiridos ou anexados como coisas; entretanto, com base na teoria da propriedade, admite que a obrigação em torno da restituição da liberdade subtraída a certos Estados pode ser adiada. “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” (Cunha, 2022, p. 338) – poderíamos pensar tal caso na máxima de prudência política de adiar a restituição da liberdade de certos Estados com base no fato de que estes ainda não possuem capacidade política e econômica para sua completa independência.

Segundo Delamar Volpato Dutra (2008), *À Paz Perpétua* é uma obra de política e não estritamente jusfilosófica. Isso ficaria provado pelo o estudo das leis permissivas, levando-nos à conclusão que a política estabelece a mediação entre os princípios categóricos do direito e a realidade. Na verdade, a presente consideração parece se aproximar mais das teses sobre a filosofia da história, na medida em que tem pressupostos sobre o ser do homem e seus interesses na história. Além disso, a forma republicana de governo parece evidenciar um sentido que se realiza na história, apesar de, na época, só a jovem república francesa atender a tal critério e apesar, também, da negação do direito de revolução por parte de Kant.

A definição de *prudência* já havia sido apresentada anteriormente na GMS e, no seu sentido mais estrito é compreendida como “a habilidade na escolha dos meios para o seu maior bem-estar próprio” (GMS, AA 04, 416). Entretanto, possui o fim da felicidade, que é subjetivo e indeterminado, indo muito além dessa habilidade de escolha. Tendo em conta a exigência de se agir por (ou, ao menos, conforme) o dever e não desconsiderando os mecanismos da natureza, a habilidade de escolha<sup>98</sup> age a favor dos fins do direito, dando importância às três dimensões do direito público, tão bem caracterizadas em ZeF.

---

<sup>98</sup> A vinculação entre prudência e moralidade, no âmbito da filosofia política, no que diz respeito 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*] (Cunha, 2022, p. 364-365).

## CONCLUSÃO

Embora exista literatura secundária sobre o cosmopolitismo kantiano em geral e, incluindo a sua vinculação com o direito dos Estados, consta-se que existem aspectos que ainda não foram devidamente explorados. A literatura secundária levou um certo tempo para se interessar por questões do cosmopolitismo, uma das razões apresentadas foi a de que o próprio Kant não escreveu muito sobre este tema e que este se encontra distribuído por diferentes momentos de seus escritos. A segunda possível razão para esse pouco interesse, de acordo com alguns intérpretes, está relacionada à dificuldade de distinguir o direito dos Estados e o cosmopolitismo (o direito cosmopolita). Em Zef, a diferença é clara. Contudo, em 1784 não havia distinção, apesar de Kant trazer no título “um propósito cosmopolita”, a questão está inserida dentro da discussão da confederação de Estados — que seria o Direito das Gentes. Ainda no texto de 1793 (TP) não havia uma distinção do Direito Cosmopolita nas esferas do Direito Público. Os três momentos do direito público introduzidos de maneira clara, acontece a partir de 1795 (ZeF). Ao introduzir os artigos definitivos, numa nota de rodapé no início da segunda seção de *À Paz Perpétua* (Zef, AA08:349), Kant introduz sistematicamente as três esferas do direito público: (1) o Direito Político – do Estado, (2) o Direito das Gentes – entre Estados e (3) o Direito Cosmopolita<sup>99</sup>. O Direito Cosmopolita emerge enquanto um ramo autônomo, próprio do Direito Público. Esta distinção de 1795 (ZeF) é mantida em 1797 (MSRL), através da própria divisão da obra.

O escrito de 1795 (ZeF) introduz duas novidades na filosofia jurídico-política kantiana, como aponta Reinhard Brandt (cf. Höffe, 2004, p. 142). Uma delas refere-se a leis permissivas, pois até então o tema das leis permissivas não aparece com clareza, é introduzido em 1795 – em nota de rodapé do final dos artigos preliminares (após o sexto artigo). Uma segunda novidade é essa distinção (do Direito Cosmopolita) que também é introduzida em nota de rodapé em 1795 – na segunda seção, que trata dos artigos definitivos (Zef, AA08:349). A pergunta que paira aqui é a seguinte: Em que medida o direito dos Estados e o direito cosmopolita se distinguem? Um conceito importante que Kant utiliza para fazer tal distinção (entre os 3 tipos de direito) é o conceito de interação recíproca. Ele é oriundo do fato de que

---

<sup>99</sup> Provavelmente, entre 1794-5, Kant se lança a essa temática por ocasião deste texto e passa a fazer uso das categorias dos juízos. Fala-se muito que Kant se serve das tabelas de categorias do campo prático, lembrando também que cada grupo de categorias sempre eram divididas em três; ele começa a fazer tentativas do emprego da tabela de categorias da liberdade, que foi lançada na obra de 1788 (KpV), para o campo jurídico — faz várias tentativas, tal como apontam os *Vorarbeit zur Rechtslehre* (Varl, AA23), porém não as incluiu nos textos publicados.

vivemos em uma esfera, um espaço limitado que inevitavelmente faz com que as pessoas entrem em contato umas com as outras. O Direito do Estado cuida dos problemas de interação recíproca entre indivíduos de um povo, já na relação (interação recíproca) entre Estados é o Direito das Gentes, mas na relação (interação recíproca) do Estado com os homens em geral, não necessariamente pertencentes a um Estado Constituído, é o Direito Cosmopolita. O contexto histórico torna essa distinção entre essas duas últimas esferas mais clara.

A discussão kantiana do Direito Cosmopolita está inserida dentro do contexto do colonialismo europeu, exercido principalmente por Portugal, Espanha, Inglaterra e França, posteriormente Holandeses. Não se trata, por conseguinte, do colonialismo prussiano, já que este se iniciou somente 1850. No contexto do Século XVIII, o Cosmopolitismo está relacionado entre Estados europeus, mas também deles com as colônias; por exemplo, dos nativos Americanos (que não têm um Estado constituído) para com os povos (países) conquistadores deles. Ao ler os textos kantianos sobre cosmopolitismo, a questão colonial é bem evidente. Portanto, a principal diferença quanto aos destinatários entre esses dois últimos tipos de Direito (direito dos Estados e o Cosmopolita), que fica clara a partir de 1795, é que no Direito Cosmopolita, há a relação que considera outros indivíduos, de outros lugares (simplesmente pelo fato de serem humanos). Ou seja, por carregarem a humanidade dentro de si, não por pertencerem a um Estado.

No início do terceiro artigo definitivo, Kant faz uma rápida caracterização do direito cosmopolita: “hospitalidade significa aqui o direito de um estrangeiro a não ser tratado com hostilidade em virtude da sua vinda ao território de outro”. Sendo importante interpretar esta afirmação dentro do contexto do colonialismo e pensar em duas direções: tanto dos países europeus que são considerados desenvolvidos (economicamente, financeiramente, juridicamente, moralmente, etc.), ou seja, os Estados mais civilizados, mas também dos territórios que eles encontram, com seus respectivos povos. Aí podemos pensar em hospitalidade, como quem recebe as pessoas de fora. Parece que Kant diz que eles podem entrar em contato, mas refere-se às duas direções, que caminha o texto kantiano: tanto das potências europeias para com as colônias, como vice-versa.

Há um segundo ponto importante que difere 1784 de 1795. Em 84 (IaG), para que a constituição de um Estado se torne republicana e consiga avançar, ela depende primeiro que haja uma confederação de Estados: “O problema do estabelecimento de uma constituição civil perfeita depende do problema da relação externa legal entre Estados, e não pode ser resolvido sem que este último o seja” (IaG, AA08:24). Isso porque há Estados na Europa (monárquicos e autoritários) e uma organização republicana visa evitar a guerra. Com isso, lentamente vai-se

diminuindo a quantidade de seus exércitos, destes instrumentos de hostilidade. Consequentemente, se houver ataque de algum país inimigo, haverá muito mais dificuldade de se defender, até que se recomponha seu exército. Em virtude dessa premissa, Kant diz em IaG (AA08, 24-26) que para conseguirmos de fato avançar com uma constituição republicana, precisamos primeiro que se resolva a relação entre os Estados, que haja um pacto mínimo de como as coisas vão se dar, uma garantia mínima, para que então os Estados possam fazer estas reformas internas.

Em 95 (ZeF) isso muda (cf. ZeF, AA08:354-356), principalmente em decorrência da Revolução Francesa. Ele vê que o povo francês foi capaz de se atribuir leis próprias e imagina que com isso vá influenciar outras nações que também querem se agregar ao exemplo francês e, então, o Direito das gentes será uma consequência. Kant entende, nesse período, que um Estado pode adotar uma constituição republicana e, a partir do seu exemplo, influenciar os demais Estados. O Estado revolucionário francês foi efetivo no combate das monarquias que buscavam o retorno do regime anterior. Kant argumenta que as repúblicas são poderosas e conseguem se defender. Embora o exército prussiano fosse profissional e com bom treinamento, boa parte do exército francês não tinha muito treino, mas as motivações destes últimos faziam toda a diferença nos resultados entregues; isso fica claro quando Kant afirma que “a exequibilidade (realidade objetiva) dessa ideia de federalidade, que deve se estender progressivamente a todos os Estados e então conduzir à paz perpétua, é concebível (ZeF, AA08:356) e, no mesmo parágrafo, Kant se refere à França como “um povo poderoso e esclarecido” que possa formar um república.

Adentrando ao terceiro artigo definitivo do escrito de 1795 (ZeF, AA08, 357-360), percebemos que um dos elementos que compõe a formulação do problema do Direito Cosmopolita é de cunho empírico, a de que estamos em uma esfera onde as pessoas vão interagir entre si. Em função disso, precisamos regular a interação recíproca dos indivíduos. O fato de nós estarmos sobre um globo (um espaço limitado), segundo Kant, faz com que tenhamos direito à propriedade comum da superfície da terra. Esse direito <sup>100</sup>(de propriedade comum da superfície da terra), ainda não se trata de um direito jurídico, seria apenas uma pretensão (é um direito natural ou algo derivado dele). O fato é que temos o direito, ao nascer, de termos sempre terra sob nossos pés. Portanto, o que fundamenta um direito de visita em ZeF, é o fato de que nascemos em um espaço limitado e nenhum tem mais direito que outro de estar ali, isso ainda antecede o direito, é anterior a ele.

---

<sup>100</sup> O direito originário da terra não é uma premissa empírica.

Na sequência, visando propiciar uma visão panorâmica, reunimos abaixo os principais resultados da análise realizada sobre o cosmopolitismo e, a ele atrelado, o direito dos Estados, nos escritos IaG e ZeF, assim como TP.

Em IaG (1784) há defesa do máximo uso possível de liberdade, possibilitando o máximo de antagonismo, a fim de que todos os fins do gênero humano possam ser alcançados por ele próprio (vide 5ª proposição da obra). Para isso, Kant sugere uma estrutura que propicie o máximo da liberdade através da determinação exata e segura dos limites da liberdade. Desta forma, espera-se colher os melhores resultados da insociabilidade, a qual, quando não disciplinada (desregrada), gera males. A meta era estabelecer sociedades civis que administrem universalmente o direito. Segundo Kant, esse é maior problema do gênero humano. Em sua época já havia sociedades civis que administravam o direito, em maior ou menor grau. Era preciso avançar.

Diante desta necessidade de avanço, ele identifica alguns empecilhos internos. A primeira é decorrente da tendência de tirar vantagens inerente à natureza humana em geral, incluindo do soberano. A segunda advém da dificuldade de reunir três coisas necessárias para a solução interna da administração universal do direito, a saber, conceitos corretos sobre a natureza de uma constituição possível, larga experiência dos rumos do mundo e uma boa vontade preparada para aceitar essa constituição (tal como aponta a 6ª proposição). Todavia, no geral, o diagnóstico kantiano sobre o estágio de administração do direito no Estado é tende ao positivo. Segundo ele, se não o progresso, pelo menos a manutenção da finalidade da natureza de desenvolvimento das disposições do gênero humano é possível. Entretanto, o avanço dessa meta — de universalização da administração do direito no interior do Estado — esbarra em um entrave externo: a escassez de relações regulamentadas por leis entre os Estados. Aqui Kant se serve da analogia com o estágio de liberdade não vinculativa dos indivíduos antes de adentrar ao estado civil. Tal analogia refere-se à mesma insociabilidade produzida pelos próprios homens uns contra os outros no estado de natureza entre os indivíduos, força os Estados buscar um estágio de tranquilidade e segurança, que garanta o máximo de liberdade, visando o máximo de antagonismo possível, a fim de que os fins do gênero humano tenham as condições favoráveis para o desenvolvimento e usa uma argumentação similar para ingresso no Estado.

Em 1784 (IaG) Kant não comenta sobre o ingresso forçado no estado civil e nem sobre a coerção para uma entrada na Liga dos povos (*Völkerbund*), contudo, deixa evidente algumas características dela, como a segurança de todos os membros e a condição igualdade, onde todos os membros tem os mesmos direitos (independentemente do tamanho); adverte que tais objetivos não devem ser alcançados por meio do poder próprio do Estado ou por seu próprio

juízo jurídico, mas por meio dessa grande liga dos povos (*Foedus Amphictyonum*), através de um poder unificado e da decisão segundo leis da vontade unificada. Tal poder e lei unificados, supõem uma constituição jurídica (legislação) e poder/força (*Macht/Gewalt*) de impor a lei, mas em 1784 ele não detalha qual seria esse mecanismo de coerção. No final da oitava proposição aponta que em decorrência de um mundo cada vez mais interligado, em que os abalos em um Estado deixam se sentir nos demais, os Estados se oferecem com árbitros dos conflitos, o que vem a favorecer à formação futura de um grande corpo estatal, mas que se trata ainda de um esboço geral. Com a formação deste grande corpo estatal, se realizará a finalidade máxima da natureza; a saber, uma situação cosmopolita geral, no seio da qual se venham realizar todas as disposições originais da espécie humana. Assim, introduzir uma condição (estágio) cosmopolita de segurança estatal pública, na qual o diagnóstico de Kant, sobre o estágio que se encontravam as relações regulamentadas por leis entre os todos Estados (para além de alianças ocasionais) estaria ainda “no meio do caminho”.

Em TP (1793), em sua terceira seção, que visa explicitar como uma pressuposição universalmente filantrópica aponta para uma constituição cosmopolita e como esta constituição cosmopolita, por sua vez, funda um direito das gentes, há uma continuação da caracterização do cosmopolitismo e do direito dos Estados na linha de 1784, contudo com algumas modificações. Em TP, essa filantropia ainda é sinônimo de uma situação cosmopolita como condição para o progresso e se funda no direito das gentes (dos Estados) como o único estado em que “as disposições da humanidade (que tornam a nossa espécie digna de amor) se podem desenvolver de um modo conveniente”, em 1795 (Zef) e 1797 (MSRL) o caráter filantrópico é substituído pelo apelo jurídico. Até 1793, Kant anuncia que há a esperança de melhores tempos, sem a qual um desejo sério de fazer algo de útil ao bem geral, jamais teria aquecido o coração humano e, tal esperança, sempre teve influência na atividade dos que retamente pensam. Pois, se perguntarmos por que meios se poderia manter este progresso incessante para o melhor, e também acelerá-lo, depressa percebemos que este sucesso, que mergulha numa lonjura ilimitada, não depende tanto do que nós fazemos (por exemplo, da educação que damos ao mundo jovem) e do método segundo o qual devemos proceder, para o suscitar, mas do que a natureza humana fará em nós e conosco para nos forçar a entrar num trilho a que por nós mesmos não nos sujeitaríamos com facilidade. Kant mantém o dever, como a máxima moral para a realização do progresso humano: “Poderei, pois, admitir que, dado o constante progresso do género humano no tocante à cultura, enquanto seu fim natural, é necessário também concebê-lo em progresso para o melhor, no tocante ao fim moral do seu ser, e que este progresso foi por vezes interrompido, mas jamais cessará” (TP, AA08:308). Em 1793, a constituição

cosmopolita se funda no direito das gentes, pois ao ingressar numa constituição cosmopolita, observamos a comunidade cosmopolita sob um soberano e o risco de despotismo, ao mesmo tempo há uma condição jurídica de federação, conforme um direito dos povos acordado comumente. Para tal situação nenhum outro remédio é possível a não ser (por analogia com o direito civil ou político dos homens singulares) o direito dos povos (*Völkerrecht*), fundado em leis públicas apoiadas no poder (*Macht*), às quais cada Estado se deveria submeter; pois uma paz universal duradoura, graças ao assim chamado equilíbrio das potências na Europa, “é como a casa de Swift, que fora construída por um arquiteto de um modo tão perfeito, segundo todas as leis do equilíbrio, que imediatamente ruiu quando um pardal em cima dela pousou: é uma pura quimera” (TP, AA08:313) jamais os Estados se submeterão a tais leis coercivas; e o projeto de um Estado universal dos povos, a cujo poder se devem sujeitar livremente todos os Estados para obedecer às suas leis, pode soar agradavelmente na teoria de um Abbé de St. Pierre ou de um Rousseau, mas não vale para a prática: pois, foi também em todos os tempos escarnecido por grandes estadistas, e ainda mais pelos chefes de Estado, como uma ideia pedante e pueril, saída da escola (Cf. TP, AA08:313).

Quanto à forma de ingresso (forçado ou livre), a legislação se dá a partir de uma vontade comum, com um mecanismo de aplicação da legislação (em 1793 está explícito que se tem em vista o uso de forças coercitivas, em 1784 está implícito), já há um poder central (unificado). O significado (contexto) do uso do termo cosmopolitismo, em 1784 reflete um estágio de segurança pública e em 1793 tem dois contextos (significados). Um presente no subtítulo e o outro presente na em TP, AA08:311 ao mencionar a "constituição cosmopolita".

A Liga dos povos é permanente, porém formada e dissolvida de tempos em tempos ou não se especifica (este parece ser o caso). O Estado Mundial de 1784 (IaG) tem o objetivo de alcançar um único corpo político; todavia, em 1793 (TP) indica a limitação (perigo) deste objetivo de 1784 e sugere uma federação de Estados. Kant confia na teoria que dimana do princípio de direito sobre o que deve ser a relação entre os homens e os Estados, e que recomenda aos deuses da Terra a máxima de sempre proceder nos seus conflitos de maneira a ingressarem assim nesse Estado universal dos povos e a suporem também que ele é possível (*in praxi*) e que pode existir. Simultaneamente, ele confia de igual forma (*in subsidium*) na natureza das coisas, que obriga a ir para onde de bom grado se não deseja (*fata volentem ducunt nolentem trahunt*) [”O destino guia quem lhe obedece, arrasta quem lhe resiste.”], pois nesta última é também a natureza humana que se tem em conta. Nela permanece sempre ainda vivo o respeito pelo direito e pelo dever (tão prezados por Kant) e a tal natureza não se cabe considerar tão mergulhada no mal que a razão moral prática, após muitas tentativas falhadas,

não se finde por triunfar, e a deva também apresentar como digna de ser amada. “Pelo que, do ponto de vista cosmopolita, se persiste ainda na afirmação: O que por razões racionais vale para a teoria vale igualmente para a prática” (TP, AA08:312-313)

Enquanto em 84 e 93 o cosmopolitismo mantém uma estreita conexão com o direito dos Estados, um estágio ou uma situação cosmopolita nos moldes de Liga dos Povos; em 95 (ZeF) Kant introduz o direito cosmopolita. Kleingeld (2004, p. 305) acredita que ele não abandonou sua concepção de um Estado mundial (República Mundial) e realmente Kant deixa isso claro no final do segundo artigo definitivo (ZeF, AA08:357), não somente concordamos que ele mantém esta ideia, como entendemos que ele apenas sugere o modelo de federação (em uma espécie de associação universal, inclusive em MSRL) por uma questão prática, defendendo o ingresso livre, sem coerção — há preocupação com a soberania dos Estados, com a centralização do poder gerar despotismo, entre outras considerações. Para tanto, o substituto negativo à república mundial é uma liga permanente e expansiva — estas oscilações entre os textos são evidentes.

Outra novidade que Kant apresenta em ZeF (AA08:347-348) surge logo nos artigos preliminares (após o 6º artigo) ao introduzir o conceito de leis permissivas (*leges permissivae*) devido ao seu fundamento de contingência prática para certas ações — uma necessitação (*Nöthigung*) para uma ação a qual ninguém poderia ser necessitado e que em uma primeira instância parece ser algo contraditório, mas trata-se de um mesmo objeto da lei, porém em sentido distinto, uma proibição prevista que diz respeito apenas ao modo de aquisição futura de um direito e sua permissão refere-se apenas ao estado da posse presente. A vantagem de se introduzir uma *leges permissivae* é de que as leis se tornem universais (não apenas gerais) e ela se dá a partir de princípios (não a partir de exceções ou pela experiência). Consideramos, por exemplo, uma posse provisória adquirida no estado de natureza e que seria regularizada no Estado Civil, caso seja reconhecida como posse legítima. Tal lei permissiva visa o estabelecimento da paz entre Estados e, em 97 (MSRL), esse conceito é trazido de forma mais sistemática — um termo central no modo como Kant apresenta a Doutrina do Direito e atuais intérpretes kantianos (principalmente a partir de 1990) recomendam ler MSRL a partir do pressuposto da lei permissiva.

Ainda em ZeF, tomando a república *phenomenon versus* a república *noumenon*, na concepção do direito dos povos, consideramos que a numênica é preservada (permanece), enquanto a fenomênica oscila — se afetar o numênico, há uma contradição com a proposta crítica kantiana.

Na tradução anexa, Pauline Kleingeld compreende que não devemos tomar como dada

a estrutura da teoria de Kant ao usá-la para nossos propósitos filosóficos atuais, acreditando que podemos simplesmente deixar de lado os pontos de vista censuráveis de Kant. Ela afirma que precisamos nos perguntar quais ajustes adicionais devem ser feitos, afim de responder a essa pergunta e que precisamos saber exatamente como e onde seu racismo e sexismo influenciaram sua teoria moral e política. Ela recomenda que, se quisermos usar o trabalho de Kant para propósitos filosóficos atuais, sem reproduzir inadvertidamente alguns de seus preconceitos, precisamos *pesquisar* suas visões sobre a diferença sexual e racial, *revelar* as suposições não declaradas que orientam sua aplicação de princípios igualitários, *reconstruir* a influência dessas suposições sobre a forma de suas teorias filosóficas e *remodelar* essas teorias quando necessário.

Ao concluir esse trabalho de tradução do artigo de Dra. Kleingeld, alinhei-me com o pensamento dos autores que veem Kant como um não-igualitário consistente. Em seguida, retomando o texto desta dissertação e trazendo esse alinhamento (analogamente) para o contexto cosmopolita, eu não vejo as mudanças (oscilações encontradas entre os textos kantianos analisados) como inconsistências do autor — ainda que outros célebres filósofos no decorrer de suas trajetórias tenham abandonado suas ideias centrais, não identifico tais alterações radicais em Kant. Minha percepção caminha entre as comprovações de que ele apenas introduziu novos elementos a narrativas anteriores em alguns momentos (mantendo a linearidade das ideias norteadoras de seus escritos); em outros, o próprio amadurecimento das explicações (como, por exemplo, o surgimento da terceira esfera do direito público) refletem mudanças claras – contudo, frutos desse aprofundamento de determinadas abordagens, quando ele ampliou o escopo de aplicação de uma teoria.

Embora muitos intérpretes atuais defendam de forma consistente a noção de um desenvolvimento linear de diversos os conceitos e visões de Immanuel Kant acerca do direito dos Estados e do cosmopolitismo, nossa pesquisa identifica um quadro mais complexo. Observamos variações nos textos de Kant, evidenciando não apenas uma reconfiguração nas características legislativas e executórias no direito dos Estados, mas também a eclosão de um novo *status* e função do cosmopolitismo dentro do corpo jurídico kantiano.

Entendemos que Kant incorporou elementos ao seu pensamento, fruto de suas experiências, do amadurecimento de seus textos, do desenvolvimento natural de suas teorias e dos impactos externos a que se expunha: contexto histórico (as revoluções, a promulgação de constituições e o republicanismo emergente), mudanças político-econômicas e críticas que recebia de seus contemporâneos. Tais elementos caracterizam-se como “modificações em seu pensamento” — modificações essas, presentes em um movimento rumo ao progresso e

inerentes à condição humana, que afloram especialmente ao se fazer uso da razão.

## REFERÊNCIAS

- ALLISON, H. E. The gulf between nature and freedom and nature's guarantee of perpetual peace. In: ALLISON, Henry E. *Essays on Kant*. Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 217–228.
- ARAMAYO, Roberto Rodrigues; PANADERO, Concha Roldan. *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*. Madrid: Editorial Tecnos, 1994.
- ARENDT, H. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Tradução de André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro, Relume Dumara, 1993.
- ARISTÓTELES. *Ética Nicomáquea, Ética Eudemia*. Tradução de Julio Bonet. Madrid: Gredos, 1993.
- ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de Manuela García Valdés. Madrid: Gredos, 2004.
- BECKENKAMP, J. O direito como exterioridade da legislação prática em Kant. *Ethic@*., Florianópolis, v. 2, n. 2, p. 151-171, 2003.
- BECKENKAMP, J. Sobre a moralidade do direito em Kant. *Ethic@*. Florianópolis, v. 8, n. 1, p. 63-83, 2009.
- BENHABIB, S. *Another cosmopolitanism*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- BENHABIB, S. *The rights of others*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- BERGER, A. *Encyclopedic dictionary of roman law*. Philadelphia: The American Philosophical Society, 1991.
- BERNASCONI, Robert (ed.). *Race*. Oxford: Blackwell, 2001.
- BIESER, F. C. *Enlightenment, revolution and romanticism: the genesis of modern german political thought, 1790-1800*. London: Harvard University Press, 1992.
- BOBBIO, Norberto. *Diritto e stato nel pensiero di Emanuele Kant*. Torino: G. Giappichelli, 1969.
- BOHMAN, James “The public spheres of the world citizen”. In: BOHMAN, J.; LUTZ-BACHMANN, M. *Perpetual peace: essays on kant’s cosmopolitan ideal*. Cambridge: Mass. MIT Press, 1997.
- BOSBACH, Franz. The european debate on universal monarchy. In: ARMITAGE, D. (ed.) *Theories of empire, 1450-1800*. Farnham: Ashgate, 1998. p. 81-98.
- BRANDT, R. “Zum Streit der Fakultäten”. In: BRANDT, R.; STARK, W. (org.). *Neue Autographen und Dokumente zu Kants Leben, Schriften und Vorlesungen*. Hamburg: Meiner Verlag, 1987. p. 31-87.

BROWN, G. W. *Grounding cosmopolitanism: from kant to the idea of a cosmopolitan constitution*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.

BROWN, G. W. The laws of hospitality, asylum seekers and cosmopolitan right: a kantian response to jacques derrida. *European Journal of Political Theory*, Thousand Oaks, v. 9, n. 3, p. 308–327, 2010.

BYRD, S.; HRUSCHKA, J. *Kant's 'Doctrine of Right': a commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

CAIMI, M. Acerca de la interpretacion del tercer articulo definitivo del ensayo de Kant *Zum ewigen Frieden*. In: ROHDEN, V. (coord.). *Kant e a instituição da paz*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 1997. p. 191-200.

CARANTI, L. *Kant's political legacy: human rights, peace, progress*. Cardiff: University of Wales Press, 2017.

CARANTI, L. Kantian peace and liberal peace: three concerns. *The Journal of Political Philosophy*, Hoboken, v. 24, n. 4, p. 446–469, 2016.

CARANTI, L. Perpetual war for perpetual peace? reflections on the realist critique of Kant's Project. *Journal of Human Rights*, [s. l.], v. 5, n. 3, p. 341–353, 2006.

CASTILLO, M. Moral und Politik: Mißhelligkeit und Einhelligkeit. In: HÖFFE, Otfried (org). *Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden*. Berlin: Akademie Verlag GmbH, 2004. p. 195-220.

CASTILLO, M. Moral und Politik: Misshelligkeit und Einhelligkeit“ In: HÖFFE, O. (org.). *Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden*. Berlin: Akademie Verlag GmbH, 1995.

CAVALLAR, G. A sistemática da parte jusfilosófica do projeto kantiano “À paz perpétua”. In: ROHDEN, Valério (coord.). *Kant e a instituição da paz*. Porto Alegre: UFRGS, 1997. p. 78-98.

CAVALLAR, G. *Kant's embedded cosmopolitanism: history, philosophy and education for world citizens*. Berlin: DeGruyter, 2015.

CAVALLAR, G. *Pax Kantiana*. Systematisch-historische Untersuchung des Entwurfs “Zum ewigen Frieden” (1795) von Immanuel Kant. Wien; Köln; Weimar: Böhlau, 1992.

COLLINGWOOD, R. G. "A Filosofia da História de Kant. Outra versão da Teologia Moral?" *Revista de Filosofia*, [s. l.], v. 8, p. 33, 1985.

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

CORRADETTI, C. Constructivism in cosmopolitan law: Kant's right to visit. *Global Constitutionalism*, Cambridge, v. 6, n. 3, p. 412–441, 2017.

CUNHA, B. Estudo introdutório. In: KANT, I. *À paz perpétua: um projeto filosófico*. Petrópolis: Vozes, 2020. p. 7-27.

DELGIORGI, K. *Kant and the culture of enlightenment*. Albany: State University of New York Press, 2005.

DOYLE, M. W. ‘Kant, liberal legacies, and foreign affairs’: Part 1. *Philosophy and Public Affairs*, Baltimore, v. 12, n. 3, p. 205–235, 1983a.

DOYLE, M. W. ‘Kant, liberal legacies, and foreign affairs’: Part 2. *Philosophy and Public Affairs*, Baltimore, v. 12, n. 4, p. 323–353, 1983b.

DURÃO, A. B. Kant contra Habermas: guerra e paz no pensamento cosmopolita. *Revista Aufklärung*, João Pessoa, v. 5, n. 1, p. 39–52, jan./abr. 2018.

DURÃO, A. B. Primeiro artigo definitivo para a paz perpétua: a constituição republicana. In: KLEIN, Joel Thiago; FERREIRA, Pedro Henrique F. (org.). *Comentários às obras de Kant: à paz perpétua*. Florianópolis: NéfipOnline, 2022. 431p.

DUTRA, D. J. V. Os fundamentos jurídicos e filosóficos da paz: uma leitura de “À paz perpétua: um projeto filosófico” de Kant. *Revista Estudos Filosóficos*, São João Del Rei, n. 1, p. 44–58, 2008.

DUTRA, D. J. V.; MARTINS, R. A. Direito cosmopolita: terceiro artigo definitivo para paz perpétua. In: FERREIRA, P. H. F.; KLEIN, J. T. (org.). *Comentários às obras de Kant: à paz perpétua*. Florianópolis: Néfipo, 2022. p. 139–170.

ERLT, W. The guarantee of perpetual peace in Kant. In: WAIBEL, Violetta (ed.). *Natur und Freiheit. INTERNATIONALEN KANT-KONGRESSES*, 12., 2018, Berlin. *Akten* [...]. Boston: De Gruyter. 2018. p. 2539–2548.

FELDHAUS, Charles. Cosmopolitismo em Habermas: com Kant e para além de Kant. *Étic@*, Florianópolis, v. 19, n. 2, p. 280–299, ago. 2020.

FERRARI, J.; GOYARD-FABRE, S. (org.). *L’année 1796*. Sur la paix perpétuelle. De Leibniz aux héritiers de Kant. Paris: Vrin, 1998.

FLIKSCHUH, K. *Kant and modern political philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

FLIKSCHUH, K. Reason and nature: Kant’s teleological argument in *perpetual peace*. In: BIRD, G. (ed.). *A companion to Kant*. Victoria: Blackwell Publishing, 2006.

FLIKSCHUH, K.; YPI, L. (ed.). *Kant and colonialism: historical and critical perspectives*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

FRANÇA. Constitution de 1791. *Placée EN Tête de la Constitution de 1791*. 1791. Disponível em: <https://www.conseil-constitutionnel.fr/les-constitutions-dans-l-histoire/constitution-de-1791>. Acesso em: 17 jan. 2022

FRANÇA. *Constitution du 24 juin 1793*. 1793. Disponível em: <https://www.conseil-constitutionnel.fr/les-constitutions-dans-l-histoire/constitution-du-24-juin-1793>. Acesso em: 17 jan. 2022

FREDERICO II, Rei da Prússia. *O Anti-Maquiavel*. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014. (Coleção clássicos WMF).

GANI, J. K. The erasure of race: cosmopolitanism and the illusion of kantian hospitality. *Millennium: Journal of International Studies*, London, v. 45, n. 3, p. 1–22, 2017.

GERHARDT, V. *Immanuel Kants Entwurf 'zum ewigen Frieden'*. Eine Theorie der Politik. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.

GERHARDT, V. Uma teoria crítica da política sobre o projeto kantiano *À paz perpétua*. In: ROHDEN, V. (coord.). *Kant e a instituição da paz*. Porto Alegre: UFRGS, Goethe-Institut/ICBA, 1997. p. 39-57.

GUYER, P. *Kant's System of nature and freedom*. Clarendon Press: Oxford, 2005.

HABERMAS, J. “A ideia kantiana de paz perpétua – à distância histórica de duzentos anos”. In: *A inclusão do outro*. Tradução de Denilson Werle. São Paulo, editora unesp, 2018a.

HABERMAS, J. *Mudança estrutural da esfera pública*. Tradução de Denilson Werle. São Paulo: Editora UNESP, 2014.

HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Unesp, 2018b.

HELD, D. Cosmopolitan democracy and the global order: reflections on the 200th anniversary of kant's “perpetual peace”. *Alternatives: Global, Local, Political*, London, v. 20, n. 4, p. 415-429, 1995.

HERRERO, F. J. *Religião e história em Kant*. São Paulo: Loyola, 1991.

HOBBS, T. *Leviathan*. London: Printed for Andrew Crooke, 1651.

HÖFFE, O. (org.). *Immanuel. Zum ewigen Frieden*. Berlin: Akademie Verlag, 2004.

HÖFFE, O. (org.). *Kant Zum ewigen Frieden*. Klassiker Ausleger. Berlin, Akademie Verlag 1995.

HÖFFE, O. “*Königliche Völker*”. Zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie. Frankfurt am Man: Suhrkamp, 2001.

HÖFFE, O. *Immanuel Kant*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HÖFFE, Otfried (Org.). *Zum ewigen Frieden*. Berlin: Akademie Verlag, 2004.

HUSEYINZADEGAN, D. *Kant's nonideal theory of politics*. Evanston: Northwestern University Press, 2019.

ILLANES, J. L. «Philosophia ancilla theologiae». Límites y avatares de un adagio. *Scripta theologica*, Navarra, v. 36, n. 1, p. 13-35, 2004.

ISIKSEL, Turkuler. Cosmopolitanism and International Economic Institutions. *The Journal of Politics*, Chicago, v. 82, n. 1, Jan. 2020.

KANT, I. Kant's Werke. Preußischen Akademie der Wissenschaft (org.). Berlin, Gruyter Verlag, 1902 ss.

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

KLEIN, J. T. A questão da natureza humana: Kant leitor de Rousseau. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 42, p. 9-34, 2019.

KLEIN, J. T. A questão da teleologia: Kant leitor de Rousseau. *Cadernos de Filosofia Alemã*, São Paulo, v. 22, p. 51-70, 2017.

KLEIN, J. T. A relação entre ética e direito na filosofia política de Kant. *Manuscrito*, Campinas, v. 37, p. 161-210, 2014.

KLEIN, J. T. A sociabilidade insociável e a antropologia kantiana. *Revista de Filosofia: Aurora*, Curitiba, v. 25, p. 265-285, 2013a.

KLEIN, J. T. Comentário ao segundo artigo definitivo de À paz perpétua: federação de Estados livres ou república mundial? In: KLEIN, Joel Thiago; FERREIRA, Pedro Henrique F. (org.). *Comentários às obras de Kant: à paz perpétua*. Florianópolis: NéfipOnline, 2022. 431p.

KLEIN, J. T. *Kant e a Ideia de Uma História Universal*. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

KLEIN, J. T. Kant e a Livre Federação das Nações como Meio para a República Mundial. *Cadernos de Filosofia Alemã*, São Paulo, v. 25, n. 4, p. 129-148, 2020b.

KLEIN, J. T. Kant e a Livre Federação das Nações como Meio para a República Mundial. *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, São Paulo, v. 25, p. 129-148, 2020b.

KLEIN, J. T. Kant on legal positivism and the juridical state. *Kant Yearbook*, [s. l.], v. 13, n. 1, p. 73- 105, 2021.

KLEIN, J. T. Liberdade e religião: reflexões kantianas sobre a não coercitividade, a veracidade e a publicidade na relação entre religião e política. *Ethic@*, Florianópolis, v. 14, p. 222-251, 2016.

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

KLEIN, J. T. O Cosmopolitismo Jurídico de Kant. *Ethic@*, Florianópolis, v. 19, p. 209-249, 2020a.

KLEIN, J. T. On Serpents and Doves: The systematical relationship between prudence and morality in Kant's political philosophy. *Kant-Studien*, Mainz, v. 112, p. 78-104, 2021.

KLEIN, J. T. Prudência e moral na filosofia política de Kant. *Estudos Kantianos*, Marília, v. 5, p. 159-178, 2017.

KLEIN, J. T. Sobre ética e religião em Kant. *Princípios*, Natal, v. 20, p. 161-180, 2013b.

KLEINGELD, P. Approaching Perpetual Peace: Kant's defense of a league of states and his ideal of a world federation. *Journal of European Philosophy*, Oxford, v.12, p. 304–325, 2004.

KLEINGELD, P. *Kant and Cosmopolitanism: The Philosophical Ideal of World Citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

KLEINGELD, P. Kant's Cosmopolitan law: world citizenship for a global order. *Kantian Review*, Cambridge, v. 2, p. 72-90, 1998.

KLEINGELD, P. Nature or providence? On the theoretical and moral importance of Kant's philosophy of history. *American Catholic Philosophical Quarterly*, Washington, v. 75, p. 201-219, 2001.

KLEINGELD, Pauline; BROWN, Eric. Cosmopolitanism. In: ZALTA, E. N. (ed.). *The Stanford encyclopedia of philosophy*. Stanford: [s.n.], 2019. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/cosmopolitanism/>. Acesso em: 11 nov. 2022.

KUEHN, M. Problems with Religion and Politics (1788-1795). In: KUEHN, M. *Kant: A biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. p. 329-385.

LABERGE, P.; LAFRANCE, G.; DUMAS, D. (org.). *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 ».)

LABORDE, C.; MAYNOR, J. (ed.). *Republicanism and Political Theory*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008.

LACROIX, J. *História e mistério*. São Paulo: Duas Cidades, 1967.

LACROIX, J. *Kant e o kantismo*. Porto: RÉS, 1989.

LANDOLFI PETRONE, G. “La libertà di pensiero in *Zum ewigen Frieden*”. In: BIANCHI, L.; POSTIGLIOLA, A. *Un «progetto filosofico» della modernità*. Per la pace perpetua di Immanuel Kant. Napoli: Liguori Editore, 2000. p. 233-250.

LAZOS, E. Hospitality, Coercion and Peace in Kant. In: ROLDÁN, C.; BRAUER, D.; ROHBECK, J. *Philosophy of Globalization*. Berlin: De Gruyter, 2018. p. 327-343.

LEBRUN, G. 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.

LEFÈVRE, F. *L'amphictionie Pyléo-Delphique: histoire et institutions*. Paris: Belfar 298, 1998.

LIMA, F. J. G. A fundamentação moral das relações internacionais pré-jurídicas a partir de Kant. *Contexto Internacional*, Rio de Janeiro, v. 34, n. 2, p. 471-499, 2012.

LIMA, F. J. G. As condições de possibilidade de efetivação da paz perpétua segundo Kant. *Intuitio*, Porto Alegre, v. 3, n. 2, p.100-115, 2010.

- LINDSTEDT, D. Kant: progress in universal history as a postulate of practical reason. *Kant Studien*, Berlin, v. 90, n. 2, p. 129-147, 1999. DOI 10.1515/kant.1999.90.2.129.
- LÍVIO, T. *História de Roma: livro V*. Tradução de Paulo Matos Peixoto. São Paulo: Editora Paumape, 1989. v. 1, p. 381-456.
- LLOYD, G. *Providence lost*. Cambridge: Harvard University Press, 2008.
- LOCKE, J. *Segundo tratado sobre o governo*. Tradução de A. Aiex e E. Jacy Monteiro. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- LONGUENESSE, Béatrice. *Kant on the Human Standpoint (Modern European Philosophy)*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- LOPARIC, Z. *A semântica transcendental de Kant*. Campinas: UNICAMP, 2000.
- LOPARIC, Z. As duas metafísicas de Kant. In: OLIVEIRA, N. F.; SOUZA, D. G. (org.). *Justiça e política homenagem a Otfried Höffe* Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. p. 305-318.
- LOPARIC, Z. As duas metafísicas de Kant. *Kant e-Prints*, Campinas, v. 2, n. 5, p. 1-10, 2003.
- LOPARIC, Z. *Ética e finitude*. 2. ed. São Paulo: Escuta, 2004.
- LOPARIC, Z. Kant entre o ficcionalismo de Vaihinger e a fenomenologia de Heidegger. In: FERON, O. (org.). *Figuras da racionalidade neokantismo e fenomenologia*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011. p. 39-57.
- LOPARIC, Z. O problema fundamental da semântica jurídica de Kant. In: SMITH, P. J.; WRIGLEY, M. B. (org.). *O filósofo e a sua história: uma homenagem a Oswaldo Porchat*. Campinas: Unicamp, 2003. p. 477-520. (Coleção CLE).
- LOPARIC, Z. Os problemas da razão pura e a semântica transcendental. In: FAGGION, A.; BECKENKAMP, J. (org.). *Temas semânticos em Kant*. São Paulo: DWW Editorial, 2013. p. 19-36.
- LOPARIC, Z. *Sobre a responsabilidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- LOSURDO, D. *Autocensura e compromisso nel pensiero politico di Kant*. Napoli: Bibliopolis, 1983.
- LOSURDO, D. *Autocensura e compromisso nel pensiero politico di Kant*. Napoli: Bibliopolis, 2007.
- LOSURDO, D. *Autocensura e Compromisso no Pensamento Político de Kant*. São Paulo: Ideias & Letras, 2015.
- LOUDEN, R. *Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- LUTZ-BRACHMANN, M.; BOHMAN, J. *Frieden durch Recht: Kants Friedensidee und das Problem einer neuen Weltordnung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.

- MACHIAVELLI, N. *Discorsi sopra la prima Decadi Tito Liviodi*. Firenze: Sansoni, 1971.
- MAGNOLI, Demétrio (org.). *História da paz*. Os tratados que desenharam o planeta. São Paulo: Contexto, 2008.
- MAIER, H. *Einleitung*. In: AA ZeF, AA 08: 506-508. Berlin –Leipzig: De Gruyter, 1923.
- MANIN, B. *The Principles of Representative Government*. New York, NY: Cambridge University Press, 1997.
- MARINI, G. *La filosofia cosmopolitica di Kant*. Roma – Bari: Laterza, 2007.
- MARQUES, L. F. P. *A relação entre sociabilidade insociável e teleologia na filosofia prática de Kant*. 2018. 116f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2018.
- MARTINS, R. A. *A ideia de estado de natureza na filosofia kantiana*. 2016. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2016. Disponível em:  
<https://repositorio.ufsc.br/xmlui/bitstream/handle/123456789/175909/345769.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 2 fev. 2021.
- MAUS, I. *O direito e a política: teoria da democracia*. Belo Horizonte: Del Rey, 2009.
- MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, Éditions Gallimard, 1995. Disponível em:  
[http://archives.ecolealsacienne.org/CDI/pdf/1400/14055\\_MONT.pdf](http://archives.ecolealsacienne.org/CDI/pdf/1400/14055_MONT.pdf). Acesso em: 17 jan. 2022.
- MONTESQUIEU. *Reflections on Unversal Monarquie 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)  
 Acesso em: 17 jan. 2022.
- MORI, M. *A paz e a razão: Kant e as relações internacionais: direito, política, história*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- MOSSNER, E. C. *The life of David Hume*. 2.ed. Oxford: Clarendon Press, 2001.
- MULHOLLAND, L. A. Kant on War and International Justice. *Kant-Studien*, Mainz, v. 78, n. 1-4, p. 25-41, 1987.
- MULHOLLAND, L. A. *Kant's System of Rights*. New York: Columbia University Press, 1990.
- MUÑOZ, J. Introducción. In: KANT, I. *Hacia la paz perpétua*. Madri: Biblioteca Nueva, 2005.
- MURPHY, J. Kant on Theory and Practice. *Nomos*, Fortaleza, v. 37, p. 47-78, 1995.
- NADAI, B. *Progresso e moral na filosofia da história de Kant*. São Bernardo do Campo: Editora UFABC, 2017.

- NELSON, E. S. Kant and the Art of Political Prudence. *In: HORSTMANN, R.; GERHARDT, V. (ed.). Kant und die Berliner Aufklärung*. Berlin: Walter de Gruyter, p. 220–227, 2001.
- NELSON, E. S. Moral and Political Prudence in Kant. *International Philosophical Quarterly*, Bronx, v. 44, n. 3, p. 305-319, 2004.
- NODARI, P. C. A garantia da paz perpétua e a educação em Kant. *In: ANPED SUL*, 9., 2012, Caxias do Sul. *Anais [...]*. Caxias do Sul: ANPED, 2012.
- NODARI, P. C. Artigos preliminares para a paz perpétua. *In: KLEIN, Joel Thiago; FERREIRA, Pedro Henrique F. Comentários às Obras de Kant: à paz perpétua*. Florianópolis: NéfipOnline, 2022. 431p.
- NODARI, P. C. *Ética, direito e política*. A paz em Hobbes, Locke, Rousseau e Kant. São Paulo: Paulus, 2014.
- NOUR, S. *À paz perpetua de Kant: Filosofia do direito internacional e das relações internacionais*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- NUSSBAUM, Martha C. *The cosmopolitan tradition: a noble but flawed ideal*. Cambridge: Belknap Press, 2019.
- O'NEILL, O. *Constructions of reason*. Explorations of Kant's practical philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- ORBEN, D. J. *Da liberdade transcendental à liberdade prática: a transição da crítica da razão pura para a crítica da razão prática*. 2014. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2014.
- PALMQUIST, S. “The Philosopher as a „Secret Agent“ for Peace: Taking Seriously Kant’s Revival of the Old Question”. *In: ROHDEN, V.; TERRA, R. R.; ALMEIDA, Guido A.; RUFFING, M. (org.). Recht und Frieden in der Philosophie Kants*. Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses. Berlin: Walter de Gruyter, 2008. v. 4, p. 597-608.
- PAVÃO, A. Kant contra Kant: direito sem estado na Metafísica dos costumes. *In: PAULO NETO, A., FAGGION, A., FELDHAUS, C., VOLPATO DUTRA, D. J. Temas em teoria da justiça II*. Guarapuava: Apolodoro Virtual Edições, p. 21-48, 2018.
- PERES, Daniel *Kant: Metafísica e Política*. Salvador: EDUFBAUNESP, 2004.
- PEREZ, D. O. Os significados da história em Kant. *Philosophica*, Lisboa, v. 14, n. 28, nov. 2006. DOI: <https://doi.org/10.5840/philosophica2006142824>.
- PETTIT, Philip. *Republicanism: a Theory of Freedom and Government*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- PHILONENKO, Alexis. *La théorie kantienne de l'histoire*. Paris: J.Vrin, 1986.
- PINHEIRO WALLA, A. “Kant on Freedom of Thought”. *In: TOMASZEWSKA, A. HÄMÄLÄINEN, H. (ed.). The Sources of Secularism*. Enlightenment and Beyond. London: Palgrave Macmillan, 2017. p. 189-206.

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

PINZANI, Alessandro. Representation in Kant's Political Theory. *Annual Review of Law and Ethics*, United States, v.16, p. 203-226, 2008.

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*, New York, n. 5, p. 384-393, 2017.

RAWLS, John. *The Law of Peoples*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

ROHDEN, V. (org.). *Kant e a instituição da paz*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1997.

ROHDEN, V. *Interesse da razão e liberdade*. São Paulo: Ática, 1981.

ROHDEN, V. Razão prática e direito. In: ROHDEN, V. *Racionalidade e ação*. Porto Alegre: UFRGS: Instituto Goethe, 1992.

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

ROUSSEAU, J-J. Oeuvres de politiques. In: ROUSSEAU, J-J. *Du contrat social ou Principes du droit politique*. Paris: Éditions Gallimard, 2012. (Collection complète des oeuvres, Genève, 1780-1789, in-4). v. 1, p. 187-360.

ROUSSEAU, J-J. *Projet de constitution pour la Corse*. Paris: Fb Editions, 2012.

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

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

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

SANTOS, L. R. Kant: da reinvenção do Republicanismo... à ideia de uma “República Mundial”. *Cadernos de Filosofia Alemã*, São Paulo, n. 16, p. 13-54, jul./dez. 2010.

SANTOS, L. R. Prefácio. In: NODARI, P. C.; SÍVERES, L. *Dicionário de cultura de paz* (org.). Curitiba: CRV, 2021. v. 1, p. 19-43.

SANTOS, L. R. Prolegômenos a uma cultura de Paz (Prefácio). In: SILVERES, L.; NODARI, P. C. (org.). *Dicionário de Cultura de Paz*. Curitiba: Editora CRV, 2021. v. 1, p. 21-44.

SANTOS, L. R. *Regresso a Kant. Ética, Estética e Filosofia Política*. Lisboa: Imprensa Nacional: Casa da Moeda, 2012.

SANTOS, R. O conceito de *Klugheit* em Kant. *Philosophica*, Lisboa, v. 38, p. 91-106, 2011.

SCHEFFLER, Samuel. *Conceptions of cosmopolitanism*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

SCHMITZ, H-G. Moral oder Klugheit? Überlegungen zur Gestalt der Autonomie des Politischen im Denken Kants. *Kant Studien*, Berlin, v. 81, p. 413-434, 1990.

SILVEIRA, Gefferson Silva da. *A ideia da liberdade em Kant: o percurso da crítica da razão pura à fundamentação da metafísica dos costumes*. 2014. Dissertação (Mestrado Filosofia) – Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, RS, 2014.

TERRA, R. R. *A política tensa*. São Paulo: Iluminuras, 1995.

TERRA, R. R. *A política tensa: ideia e realidade na filosofia da história de Kant*. São Paulo: Iluminuras, 1995.

TERRA, R. R. Algumas questões sobre a filosofia da história em Kant. In: KANT, Immanuel. *Idéia de história universal de um ponto de vista cosmopolita*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

TERRA, R. R. Determinação e reflexão em *À paz perpetua*. In: TERRA, R. R. *Passagens: Estudos sobre a filosofia de Kant*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2003. p. 85-100.

TERRA, R. R. É possível defender a legalidade e ter entusiasmo pela revolução? Notas sobre Kant e a Revolução Francesa” In: TERRA, R. R. *Passagens: Estudos sobre a filosofia de Kant*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2003. p. 101-130.

TERRA, R. R. *Kant e o direito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

TERRA, R. R. *Passagens: estudos sobre a filosofia de Kant*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2003.

THOMPSON, K. Sovereignty, Hospitality, and Commerce: Kant and Cosmopolitan Right. *Annual Review of Law and Ethics*, United States, v. 16, 2008.

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

TULLY, J. *Public Philosophy in a New Key*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. v II: Imperialism and Civic Freedom.

VAN PARIJS, P. *Real Freedom for All*. What (if anything) Can Justify Capitalism. Oxford: Clarendon, 1997.

VOLPATO DUTRA, D. J.; OLIVEIRA, C. L. O direito de um Estado contra um inimigo injusto não tem limites. *Ethic@*, Florianópolis, v. 19, n. 2, p. 250-267, 2020.

WALDRON, J. Kant’s theory of the state. In: KLEINGELD, P. (ed.). *Toward Perpetual Peace and other writings on politics, peace, and history*. New York: Yale University Press, 2006.

WALLA, A. P. Posesión común de la tierra y derecho cosmopolita. Tradução de Macarena Marey. *Las Torres de Lucca*. Madrid, v. 7, n. 13, p. 255-276, 2018.

WALSH, W. H. Introduction to the Philosophy of History. Traduzido por F. M. Torner. 8. ed. Mexico: Siglo XXI, 1978.

WEIL, E. *Essais et Conférences*. Paris: Plon, 1970. *T.I: philosophie*.

WILLIAM, H. *Kant and the End of War: a Critique of Just War Theory*. New York: Palgrave Macmillan, 2012.

WOOD, A. Toward Perpetual Peace. In: GREGOR, Mary (ed.). *Practical philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. p. 275-276.

YOVEL, Y. *Kant and the Philosophy of History*. Princeton: Princeton University Press, 1980.

YPI, L. Natura Daedala Rerum? On the Justification of Historical Progress in Kant's Guarantee of Perpetual Peace. *Kantian Review*, Cambridge, v. 14, n. 2, p. 118-148, 2010.

ZAVEDIUK, N. Kantian Hospitality. *Peace Review: A Journal of Social Justice*, London, n. 26, p. 170-177, 2014.

**ANEXO**

**ANEXO A****Tradução do artigo de Pauline Kleingeld: On Dealing with Kant's Sexism and Racism**

DOI: <http://dx.doi.org/10.5380/sk.v20i3.91342>

<https://revistas.ufpr.br/studiakantiana/article/view/91342> [tradução]

<https://research.rug.nl/en/publications/on-dealing-with-kants-sexism-and-racism> [original]

**Sobre como lidar com o sexismo e o racismo de Kant**

**Pauline Kleingeld**, Universidade de Groningen

# Sobre como lidar com o sexismo e o racismo de Kant<sup>1</sup>

[Pauline Kleingeld]

## Tradução

Angélica Godinho da Costa<sup>2</sup>

Universidade Estadual de Londrina (Londrina, Brasil)

## Revisão

Vinicius Carvalho<sup>3</sup>

Universidade de Groningen (Groningen, Países Baixos)

DOI: 10.5380/sk.v20i3.91342

## Resumo

O artigo fornece inicialmente uma breve descrição da visão de Kant sobre as hierarquias sexuais e raciais e da maneira como elas se intersectam. Em seguida, passa para a questão de saber se devemos ‘remover e deixar de lado’ o sexismo e racismo de Kant ou ‘traduzir’ seus princípios igualitários em princípios não-igualitários e defende uma terceira posição. Finalmente, argumenta que o uso de linguagem inclusiva e pronomes femininos, nas discussões da filosofia moral e política de Kant, acarreta riscos significativos. Conclui propondo condições prévias a fim de usar proveitosamente os princípios de Kant para criticar o sexismo e o racismo.

**Palavras-chave:** Kant; Sexismo; Racismo; Igualdade; Linguagem Inclusiva.

1 Tradução de Kleingeld, Pauline. *On Dealing with Kant's Sexism and Racism*. In: *SGIR Review*, Vol. 2, n° 2, 3-22, 2019.

2 Mestranda em Filosofia, Bolsista CAPES e Técnica do projeto de pesquisa: Método de Análise e Síntese em Kant, no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina.

3 Doutorando em Filosofia (Universidade de Groningen, Países Baixos).

## 1. Introdução

Immanuel Kant é conhecido como um árduo defensor da igualdade moral e da inviolável dignidade de todos os humanos. Todavia, ele também afirmou que os homens são naturalmente superiores às mulheres e – por boa parte de sua vida – que “brancos” são naturalmente superiores a outras “raças”. Nessas bases, ele defendeu o domínio dos homens sobre as mulheres e – novamente, por boa parte de sua vida – o domínio dos brancos sobre o resto do mundo.

Kant não foi o único a ter sustentado visões sexistas e racistas e nós não deveríamos considerar seus pontos de vista como uma questão de preconceito pessoal meramente contingente. Sexismo e racismo eram elementos endêmicos do discurso filosófico ocidental em sua época e do sistema de crenças, práticas sociais e instituições políticas que formam o contexto histórico deste discurso.

Entretanto, o caso de Kant é especialmente pungente. Ele é um dos maiores filósofos de todos os tempos, foi capaz de romper com opiniões recebidas em muitas outras questões e formulou princípios morais de igualdade que declara válidos a todos os seres humanos – e, de fato, ainda mais amplamente a todos os seres racionais. Todavia, defendeu por longo tempo o domínio colonial europeu sobre o restante do mundo e a escravidão, pelos “brancos”, daqueles que racializou como sendo “amarelos” (“*yellow*”), “pretos” (“*black*”), “vermelho-acobreados” (“*copper-red*”) e “mestiços” (“*mixed*”-race). No final da vida, próximo de seu septuagésimo aniversário, Kant abandonou a tese da hierarquia racial e começou a criticar o colonialismo europeu, mas ele nunca fez revisões paralelas à sua posição sobre a condição das mulheres.

Muitos teóricos morais foram inspirados pelas concepções kantianas de dignidade humana, de igualdade e do dever ao respeito. Muitos também acreditam que os princípios morais articulados por Kant podem ser usados justamente para mostrar o que há de errado com o racismo e o sexismo. Contudo, é possível assim fazê-lo, quando sabemos que o próprio Kant endossou ideias racistas e sexistas durante os mesmos anos em que formulou seus princípios morais igualitários? Podemos separar os princípios das posições censuráveis e usar os princípios kantianos para criticar seus próprios preconceitos? Estas são as questões debatidas neste ensaio.<sup>4</sup>

Inicialmente, forneço uma breve descrição da visão kantiana sobre hierarquias sexuais e raciais, e do modo como elas se intersectam (§2). Em seguida, passo à questão se deveríamos “remover e deixar de lado” o sexismo e racismo de Kant ou “traduzir” seus princípios igualitários em não igualitários, e defendo uma terceira posição (§3). No §4, defendo que o uso de linguagem inclusiva e pronomes femininos, nas discussões da filosofia moral e política de Kant, carrega riscos significativos. Concluo propondo pré-condições a fim de se usar os princípios kantianos para criticar produtivamente o sexismo e o racismo.

## 2. Kant sobre os Sexos e as Raças

Na década de 1780, a década da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785) e da *Crítica da Razão Prática* (1788), Kant defendeu a visão de que há uma hierarquia sexual e racial

---

<sup>4</sup> Neste ensaio, concentro-me apenas no racismo e no sexismo da obra de Kant, porque esses são o foco da edição especial da *SGIR Review*, no qual esse artigo foi inicialmente publicado (*SGIR Review* 2 [2019]: 3-22). Muitos dos argumentos desenvolvidos neste ensaio podem ser estendidos a outros aspectos do trabalho de Kant e ao trabalho de outras figuras na história da filosofia. Agradeço a Gerad Gentry por me convidar a escrever este artigo no qual eu combino, elaboro mais e estendo vários argumentos introduzidos originalmente em contextos separados. Agradeço a ele por organizar o painel na APA Leste de 2019, onde este artigo foi apresentado pela primeira vez, e também sou grata ao público naquela sessão, bem como a Elvira Basevich, Carolyn Benson, Michael Gregory, Suzanne Jacobi, Marijana Vujosevic e Lieuwe Zijlstra pelos profícuos comentários. Agradeço a Gerad Gentry pela permissão para ter este artigo traduzido em português e publicado no presente volume.

que justifica a sujeição das mulheres aos homens e de não brancos aos brancos. Na década subsequente, ele abre mão de seu compromisso com a hierarquia racial, mas não da hierarquia sexual. Apresentarei apenas sucintamente suas posições aqui, uma vez que meu interesse neste artigo paira sobre as questões subsequentes que elas levantam.<sup>5</sup>

## 2.1. Diferença Sexual e Hierarquia Sexual

Desde seus escritos pré-críticos iniciais até suas últimas publicações, Kant descreveu as mulheres como tendo características diferentes dos homens – características que influenciam diretamente a agência moral. Em um longo capítulo sobre o “contraste” entre os sexos, ainda no período pré-crítico, em *Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime* (1764), Kant escreve:

A virtude da mulher é bela; a do sexo masculino deve ser nobre. Ela evitará o mal não por ser injusto, mas por ser repulsivo; ações virtuosas significam para ela as que são moralmente belas [sittlich schön]. Nada de deveres, necessidades ou obrigações; (...). Só faz algo porque assim lhe agrada, e a arte, aqui, consiste em fazer que lhe seja agradável o que é bom. Parece difícil acreditar que o belo sexo seja capaz de princípios, e, com isso, espero não ofendê-lo, pois também são muito raros no sexo masculino (BGSE, AA 02:231-232).<sup>6</sup>

Certamente, o galante final de Kant nesta passagem não diminui a gravidade de sua caracterização de mulheres como não receptivas a obrigações morais e de homens como tendo que dominar a arte de direcioná-las ao bem. Nem a alegação de Kant de que essas diferenças sexuais foram arranjadas sabiamente pela “Natureza” ou “Providência” faz com que isso, de algum modo, soe melhor (BGSE, AA 02:228-243).

Em *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático* (1798), uma das últimas publicações de Kant, ele continua a distinguir entre virtude “feminina” e “masculina”, afirmando que cada qual tem um “incentivo” diferente, que mulheres têm “suas próprias vocações”, e que tudo isso é parte de um grande esquema providencial (Anth, AA 07:303-311).

Quando duas pessoas se unem, escreve Kant referindo-se ao casamento, uma deve ser subordinada à outra. A natureza fez os homens superiores às mulheres em força e coragem, ao passo que as mulheres são naturalmente temerosas, e isto dá aos homens o direito de comandar. As mulheres, pelo contrário, são superiores aos homens na capacidade de conquistar a inclinação do outro sexo em sua direção. Como se isso já não fosse um menosprezo disfarçado de elogio, Kant acrescenta que os homens se submetem de bom grado às ordens de suas esposas, de modo a poderem cuidar de seus próprios assuntos (Anth, AA 07:303–304).

Em sua filosofia jurídico-política, Kant nunca critica a tutela legal da mulher; de fato, ele a justifica explicitamente por referência à superioridade masculina. Em *A Metafísica dos Costumes*, Kant afirma que o único “direito humano” é o “direito inato à liberdade” que “pertence a todo ser humano por virtude de sua humanidade”. Mais adiante explica isso como um direito à liberdade, igualdade e independência (incluindo o direito de ser *seu próprio mestre* [Herr], MSRL, AA 06:237). Contudo, Kant também argumenta que a “superioridade natural” dos homens dá ao marido o direito de comandar sua esposa como seu mestre (Herr) (MSRL, AA 06:279; cf. Anth, AA 07:209). Ademais, classifica “todas as mulheres” como “cidadãs passivas”, isto é, sem independência civil e direito ao voto. Homens dependentes (como empregados domésticos) são também cidadãos passivos, mas Kant explicitamente afirma que eles deveriam sempre

<sup>5</sup> Discuti as visões de Kant sobre raça e gênero em mais detalhes em Kleingeld (1993, 2007, 2014) e baseio-me nesses artigos nesta seção.

<sup>6</sup> As referências a Kant se baseiam em *Kants gesammelte Schriften*, editado pela Academia Prussiana (mais tarde Alemã) de Ciências (Berlin: Georg Reimer, subsequentemente Walter de Gruyter, 1900–). As lições sobre geografia física estão disponíveis em <http://kant.bbaw.de/base.htm> (Nota da autora). Os escritos de Kant são citados conforme às siglas da Academia, seguida do volume e página. As traduções das obras de Kant utilizadas se encontram na bibliografia, com exceção dos trechos das *Lições de geografia física*, das *Lições de antropologia*, das *Reflexões* e da obra *Determinação do conceito de uma raça humana*, traduzidos do original por Vinicius Carvalho (Nota da tradutora).

Pauline Kleingeld. Trad. Angélica Godinho da Costa & Vinicius Carvalho

ter a opção de desenvolver seu caminho até a cidadania ativa (MSRL, AA 06:314-315). Em nenhum lugar Kant condena o status jurídico e político subordinado das mulheres ou clama pela emancipação delas.

Kant mostra alguma ciência das tensões de sua própria posição. Sente que precisa declarar que as características das mulheres e o status subordinado delas não vão contra a igualdade fundamental entre homens e mulheres (MSRL, AA 06:279), mas seus comentários dificilmente vão além de uma reafirmação da natural superioridade masculina. Além disso, ele admite que a própria noção de “cidadania passiva” “parece estar em contradição com a definição do conceito de um cidadão em geral.” (MSRL, AA 06:314). Mas isso não o motiva a aplicar seus próprios princípios republicanos à organização interna da família ou ao status jurídico das mulheres. Sua afirmação na *Antropologia*, de que quando duas pessoas se unem, uma deve ser subordinada à outra (veja acima) contradiz sua posição a respeito da liberdade e da igualdade dos cidadãos, que são unidos na república (MSRL, AA 06:314).

Em sua teoria moral, as características que atribui aos homens, como a coragem, aparecem como virtudes de *seres humanos*. Estas são qualidades que – ele lá afirma – todos os seres humanos devem empenhar-se em realizar em plenitude e de um modo moralmente apropriado. As características femininas, contudo, não parecem marcar potenciais excelências *humanas* e o que Kant chama de “virtude feminina” não é virtude moral no sentido estrito de sua ética.

Kant reconhece repetidamente que há mulheres cuja conduta não se encaixa em sua caracterização, como as mulheres cientistas. Todavia, ao invés de celebrar suas proezas e exigir suas emancipações civil e política, ele as descreve como aberrações (GSE, AA 02:229-230; V-Anth/Parow, AA 25:355; Anth, AA 07:307).<sup>7</sup> Diz que, como regra, “a natureza colocou algo no homem que se procurará em vão na mulher” (V-Anth/Parow, AA 25:355). As mulheres que ele de fato elogia são “mulheres valorosas que, em relação aos seus assuntos domésticos, sustentaram com glória um caráter condizente com esse seu destino.” (Anth, AA 07:308).<sup>8</sup> Ele elogia mulheres *femininas*, mulheres que cumprem suas obrigações *femininas*.

## 2.2. Diferença Racial com e sem Hierarquia de Raças

Enquanto Kant atribui às mulheres características que *contrastam* com as masculinas, ao mesmo tempo que afirma sua igualdade, até meados da década de 1790 ele explicitamente descreve as raças “amarela”, “negra” e “vermelho acobreada” como tendo déficits cada vez mais sérios em comparação com os “brancos” e como lhes faltando capacidade de governar a si próprios. Com base nisso, Kant defende o domínio colonial branco sobre o resto da humanidade, inclusive a exploração de escravos não brancos. (Vale notar aqui que Kant não restringe a região original de “brancos” à Europa, mas inclui a África ao norte do Saara e grandes partes da Ásia, ver BBMR, AA 08:92).

Kant retrata os “brancos” como ocupantes do mais alto patamar da escala racial e como autorizados a ditar leis a todas as outras partes do mundo. Em suas lições de 1782 sobre Geografia Física, Kant afirma que os povos da Índia seriam muito mais felizes sob o domínio Europeu (VPG Doenhoff, AA 26:178). Nos rascunhos de suas lições sobre antropologia, observa que “Americanos e Negros não podem governar a si próprios. Portanto, [eles] servem somente como escravos” (Refl, AA 15:878). Nas lições, ele teria dito que americanos [nativos] são a mais

<sup>7</sup> Agradeço a Kate Moran pela referência às lições de Parow.

<sup>8</sup> Mari Mikkola (2011, p. 102) afirma que nesta frase Kant dá um exemplo de mulheres agindo sob *princípios morais*. Mas, dada a referência aos “seus lares” e a “um caráter *adequado à sua vocação*”, em vez de caráter *simpliciter*, este não parece ser o caso. Além do mais, imediatamente após essa passagem, Kant dá vários exemplos de homens (Milton, Sócrates) que exibiram “virtude masculina” quando confrontados com pedidos ilegais ou desonrosos de suas esposas e que o fizeram “sem diminuir o mérito da virtude feminina” (Anth, AA 07: 308; onde Kant também apresenta a resposta bastante condescendente de Milton à sua esposa).

baixa das quatro raças, porque são fracos e incapazes de serem instruídos. Posiciona os “negros” acima deles, porque podem ser treinados para serem escravos (mas incapazes de outra forma de instrução) e ele ressalva que, embora os habitantes da Índia possam ser instruídos, isso não se estende ao uso de conceitos abstratos (V-Anth/Mensch, AA 25:1187) e, conseqüentemente, eles são incapazes de serem magistrados (Refl, AA 15:877). Kant também se refere a esta hierarquia em seus trabalhos publicados, como o ensaio de 1788 “Sobre o Uso de Princípios Teleológicos na Filosofia”, que apareceu poucos meses depois da *Crítica da Razão Prática* (ÜGTP, AA 08:176).

As discussões de Kant sobre a escravidão de propriedade até meados da década de 1790 são surpreendentemente francas.<sup>9</sup> Ele relata os tipos de escravos necessários para os vários tipos de trabalhos (VvRM 2: 438n.), endossa um tratado anti-abolicionista (ÜGTP, AA 08:174n.) e observa que os “negros” “parecem ter sido feitos para servir aos outros” (V-Anth/Ko, AA25: 363) e “foram criados para” condições de trabalho severas nas então chamadas “Ilhas do Açúcar” [Caribenhas] (VPG, AA 26: 421). As transcrições de lições da década de 1780 incluem passagens como a seguinte:

Até o rio Gâmbia, os Mandingas são os mais desejáveis dentre todos os negros, porque são os que mais trabalham. Esses são os preferidos dos que procuram por escravos, porque são os que conseguem trabalhar sob o mais alto calor, o qual nenhum ser humano pode suportar. Por ano, devem ser comprados vinte mil dessa nação negra, a fim de repôr seu declínio na América, onde trabalham com árvores de especiarias ... Obtem-se os Negros ao deixar que capturem a si mesmos, e deve-se apreendê-los com força (VPG, AA 26: 189).

Observe, nesta passagem, o contraste implícito entre “escravo” e “ser humano” e a adoção de Kant da perspectiva do proprietário de escravos ao explicar aos seus alunos quais tipos de escravos “se prefere” e quais “tem que ser comprados”.

Em meados da década de 1790, entretanto, não muito antes da publicação de *À Paz Perpétua*, Kant abandonou a tese da hierarquia racial e da superioridade branca. Ao contrário de sua caracterização anterior dos nativos americanos como fracos, por exemplo, ele agora os chama de corajosos, no mesmo nível dos cavaleiros europeus medievais (ZeF AA 08: 365). Ao passo que ele havia descrito anteriormente as condições nas “Ilhas do Açúcar” sem qualquer traço de crítica, meramente instruindo seus alunos sobre o uso destes territórios para proveito europeu, Kant passa a ser um crítico verbal do colonialismo e da escravidão. Em *À Paz Perpétua*, escreve:

O pior de tudo isso (ou, a considerar do ponto de vista de um juiz moral, o melhor) é que tais estados nem mesmo se comprazem dessa violência, que todas estas companhias comerciais estão no ponto de um colapso próximo, que as ilhas de açúcar – esta sede da mais cruel e imaginada escravidão – não obtêm nenhum lucro verdadeiro (ZeF, AA 08: 359).

É importante frisar que Kant não apenas começa a criticar o colonialismo e a escravidão, mas ele simultaneamente adiciona uma nova categoria de direito público à sua teoria jurídico-política. É a categoria do “direito cosmopolita”. O direito cosmopolita garante total e igual status jurídico a todos os humanos – a todos os “cidadãos da Terra” [*Erdbürger*] (MSRL, AA 06:353). Isto inclui relações entre Estados e indivíduos ou grupos estrangeiros, incluindo povos não incorporados a um Estado em particular. Entre outras coisas, o direito cosmopolita proíbe os Estados de intromissão imperialista. Ninguém tem o direito de tomar a terra utilizada por outros, exceto quando expressamente permitido por um tratado (ZeF, AA 08:358-359) Kant recorre a este novo tipo de direito quando ele condena o colonialismo europeu e a escravidão. Chama o “comércio de negros” uma grave violação de seu direito cosmopolita (Refl, AA 23:173-174). Nitidamente, critica o fato de que os habitantes da “América, das Nações Negras [the Negro

9 Por “escravidão”, quero dizer escravidão de propriedade [*chattel slavery*]. Kant distingue isso da escravidão imposta como punição criminal. Na *Doutrina do Direito*, ele argumenta que essa punição é permissível dentro de limites (muito amplos) e desde que seja imposta apenas à pessoa que cometeu o crime (MSRL, AA 06: 329-330). Presumivelmente, ele se refere ao uso de prisioneiros para trabalhos forçados, mas neste artigo deixo de lado essa questão.

Pauline Kleingeld. Trad. Angélica Godinho da Costa & Vinicius Carvalho

countries], das Ilhas de Especiarias [the Spice Islands], do Cabo [the Cape] etc.” foram tratados como coisas sem dono e “deslocados ou escravizados” por europeus (ZeF, AA 08:358; R 23:173–174). Ele agora condena fortemente a fundação de colônias por incorporação, mencionando territórios de “índios americanos, os hotentotes e os habitantes de Nova Holanda”, por exemplo (MSRL, AA 06:266). Ao contrário, ele agora expressa a esperança de que “partes remotas do mundo possam estabelecer relações pacíficas com outras, relações que acabarão se tornando legais e públicas, podendo assim finalmente aproximar cada vez mais a espécie humana de uma constituição cosmopolita” (ZeF, AA 08:358).

O fato de Kant abandonar a hierarquia racial de capacidades intelectuais e agenciais não significa, contudo, que também descarta a noção de raça como um conceito fisiológico. Mantém isto como uma noção biológica, mas não mais argumenta que as diferenças *fisiológicas* entre as raças estão associadas a diferenças em suas capacidades de *pensar* e *agir*. Desse modo, enfatiza que as diferenças raciais são irrelevantes ao seu projeto em *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático* (1798) visto que não têm relação com a ação (Anth, AA 07:120; cp. Anth, AA 07:320). E, certamente, a *Antropologia* não oferece mais – como suas lições anteriores sobre o assunto ofereciam – uma descrição dos diferentes “caracteres” das raças (Anth, AA 07: 320-321).

### 2. 3. Onde as hierarquias se intersectam

As duas seções anteriores discutiram o sexismo e o racismo de Kant separadamente, e é importante fazê-lo, mesmo que apenas para mostrar a diferença entre a caracterização de Kant das mulheres em termos de um *contraste* com os homens, e sua caracterização das raças em termos dos *déficits* dos não brancos (“não branco” sendo uma expressão certamente apropriada neste contexto). Tendo dito isso, uma discussão separada de racismo e sexismo apresenta somente parte do cenário. Eles se intersectam: existem simultaneamente, e isso é evidente na descrição kantiana de cada um.<sup>10</sup> “A mulher” descrita na *Antropologia* claramente não é uma escrava “amarela, negra ou vermelha” vivendo numa colônia europeia; ela tem seu “próprio lar”, e ele não é um canto nos aposentos dos escravos. “A família” descrita em *A Metafísica dos Costumes* é uma residência única com um casal heterossexual casado, com sua prole, e seus dependentes criados do sexo masculino ou feminino (MSRL, AA 06:282-283), não a extensa família comum em muitas regiões fora da Europa.

Em contrapartida, quando Kant defende a hierarquia de raças, ele descreve as deficiências das raças “amarela, negra e vermelha” em termos de suas faltas de qualidades, as quais ele atribui ao *homem* branco. Como vimos, ele afirma que outras raças não podem governar a si mesmas, que lhes falta coragem e que a algumas falta força física – todas essas são fraquezas que ele também atribui a todas as *mulheres*. Da mesma forma, depois que Kant descarta a ideia de uma hierarquia racial, ele começa a atribuir “coragem” aos americanos nativos (ZeF, AA 08: 365), uma característica que afirma ainda faltar às *mulheres*. Em outras palavras, “os” americanos nativos que descreve são *homens*.

Kant não tematiza os diferentes modos nos quais a interseção de várias hierarquias e formas de subordinação impactam os envolvidos. Como resultado, importantes questões permanecem sem resposta. Deixe-me mencionar apenas um exemplo. Kant escreve: “Quando faço um contrato com um criado, ele também deve ser um fim ... e não apenas um meio. Ele também deve querer” (V-NR/Feyerabend, AA 27: 1319). Kant ainda argumenta que um criado deve obedecer ao chefe da casa, mas que deve ter o direito de rescindir o contrato (MSRL, AA 06:283). Embora explicitamente inclua ambos “criados do sexo masculino e feminino” na residência (*ibid.*), não discute se uma criada tem o direito de firmar ou rescindir o contrato por conta própria ou se isso dever ser feito por – e, conseqüentemente, com a aprovação de – seu “Senhor” [Herr] masculino, guardião e representante (por exemplo, seu marido, seu pai).

<sup>10</sup> As teóricas feministas negras há muito tempo pressionam esse ponto. Veja Crenshaw, 1989; Davis, 1982; hooks, 1984; Collins, 2000. Para discussões mais recentes, consulte Alcoff, 2006; Collins e Bilge, 2016.

Presumivelmente, a posição de Kant é a última, uma vez que ele defende a dependência civil das mulheres e escreve que o contraste é entre o (homem) chefe da casa (*Hausherr*) e “pessoas livres” (ibid.). Mas em nenhum lugar discute os princípios normativos que regem a conduta do guardião em tais casos, ou seja, as condições sob as quais ele *deve* dar aprovação a uma encarregada feminina que deseja se dispensar do trabalho. Kant também não tematiza a dependência composta de criadas do sexo feminino na residência – muito menos as criadas de cor.

Em suma, ao examinar a posição de Kant a respeito das raças à luz de seu sexismo, e ao examinar sua posição a respeito dos sexos à luz de seu racismo, podemos expor suposições implícitas em cada um que, caso contrário, poderiam passar despercebidas.

### 3. Inconsistência, Não Igualitarismo e Linguagem Neutra de Gênero e Raça

No que diz respeito ao seu racismo e sexismo, há um debate sobre Kant ser mais bem visto como um igualitário inconsistente ou um não igualitário consistente. A motivação por trás deste debate não é tanto determinar se é possível “poupar” nosso caro Kant de inconsistência, mas se é possível usar os princípios de Kant para criticar seus preconceitos. Afinal, se os preconceitos de Kant contradizem seus princípios, parece muito mais fácil abandonar os primeiros e manter os segundos do que formar um conjunto coerente de crenças.

Alguns autores argumentam que Kant era um não-igualitário consistente. Charles Mills é um dos que sugere que o sexismo e o racismo de Kant são claras indicações de que sua teoria pretende se aplicar somente aos homens brancos, apesar da terminologia aparentemente inclusiva na qual está articulada. Mills argumenta que Kant via somente o homem branco como “humano” no sentido *pleno* e que intencionou que o Imperativo Categórico se aplicasse somente aos homens brancos. Todos os demais eram, para Kant, seres inferiores, *Untermenschen* ou sub-pessoas: biologicamente humanos, mas inferiores ao limiar da personalidade plena, o nível equivalente ao dos homens brancos (Mills, 2005). Por essa perspectiva, é impossível usar os princípios de Kant contra seus preconceitos, uma vez que os próprios princípios de Kant *carregam* o preconceito. Como Mills coloca: “os textos racistas são *parte* de sua teoria, não contradições a ela” e “raça, em um sentido racista, é central em seu pensamento” (Mills, 2019, pp. 31-2; ver também Eze, 1994; Bernasconi, 2001). Mills argumenta que nós deveríamos “traduzir” os princípios de Kant:

Em minha opinião, não há “tensão” aqui, e proclamações igualitárias kantianas supostamente universalistas realmente precisam ser traduzidas como restritas em seu escopo às minorias masculinas brancas (Mills, 2019, p. 34).

Outros argumentam que Kant deveria ser considerado como um igualitário inconsistente. Sustentam que suas visões hierárquicas sobre os sexos e as raças *contradizem* seus princípios políticos e morais. Consequentemente, argumentam, nós podemos e deveríamos nos focar nos princípios e deixar de lado os comentários racistas e sexistas de Kant. Nesse sentido, David McCabe recentemente argumentou que as visões de Kant sobre raça “não são dignas de nossa verdadeira atenção” e que “nosso olhar deveria estar na teoria moral de Kant” (McCabe, 2019, p. 7; cf. Loudon, 2000, p. 105). Ele escreve:

Não está claro por que deveríamos estar interessados nas opiniões de alguém, salvo onde elas parecem ser *filosoficamente* significantes e frutíferas, e as visões de Kant sobre a raça certamente não o são (McCabe, 2019, p.7).

Pontos de vista semelhantes foram defendidos com relação ao sexismo de Kant. Mari Mikkola argumentou que, naqueles casos em que as opiniões de Kant sobre as mulheres são

Pauline Kleingeld. Trad. Angélica Godinho da Costa & Vinicius Carvalho

inconsistentes com suas principais afirmações sobre o uso da razão, elas devem “ser eliminadas” ou “colocadas de lado” (Mikkola, 2011, p. 105, p. 107).<sup>11</sup> McCabe argumenta que a “lógica” da teoria moral de Kant está “em discordância com outras posições que ele endossa” e que “a teoria moral desenvolvida por Kant não é ambígua ao afirmar status igual a todos os seres racionais” (McCabe, 2019, p. 7). Em outras palavras, McCabe justifica seu argumento de que o racismo de Kant contradiz seu igualitarismo apelando ao fato de que seus princípios morais são articulados de forma neutra em relação à raça.

À luz do desafio de Mills, contudo, o ponto de vista de que Kant é um igualitário inconsistente requer mais argumentação do que uma mera referência aos termos de raça e gênero neutros nos quais seus princípios são formulados. Mills declara que Kant assume que somente os homens brancos são “humanos” no sentido *pleno* e, assim, que Kant restringe a aplicabilidade do Imperativo Categórico aos homens brancos. Não é suficiente responder que o Imperativo Categórico *deve* se aplicar a todas as mulheres e a todos os homens de cor também (“amarelo, preto e vermelho” e mestiço”) porque Kant escreve que é válido para todos os humanos. Afinal, o que se requer para mostrar que Kant atribui um status igual às mulheres e homens não brancos de todas as raças é provar que ele atribui às mulheres e homens não brancos aquelas qualidades que ele afirma que são necessárias para considerá-los humanos em sentido *pleno*.

Agora, pode-se acreditar que estabelecer isso é mais fácil no caso de Kant do que no caso de filósofos que escreveram em inglês. Kant escreveu em alemão, e diferentemente do inglês, em que “homem [man]” significa tanto “ser humano” quanto “indivíduo masculino”, o alemão tem uma palavra separada para cada sentido. “Mensch” significa “ser humano” e “Mann” significa “homem, o ser humano do sexo masculino”. Portanto, pode parecer que, sempre que Kant faz afirmações sobre “Menschen”, podemos facilmente supor que elas se aplicam a ambos os sexos e a todas as raças discernidas por Kant. Helga Varden defendeu recentemente esta posição, acrescentando que parece “um tanto injusto” “acusar Kant... de dizer uma coisa, enquanto quer dizer algo totalmente diferente” (Varden, 2017, pp. 683-4).

Os textos relevantes deixam claro, entretanto, que as coisas são mais complicadas. Com relação à raça, a passagem citada acima na qual Kant discute a Mandinka é um exemplo. Aqui, Kant afirma que “nenhum ser humano” (*Mensch*) pode deliberadamente suportar o calor, *mas que o Mandinka pode*. Aqui, “Mensch” claramente *não* se refere ao Mandinka, embora não haja dúvida de que Kant os considerava pertencentes à espécie humana. Aparentemente, porém, nem tudo que Kant predica sobre os “humanos” também se aplica aos “negros” (assim como nem tudo que Kant predica sobre as raças se aplica aos seus membros femininos, ver seção 2 acima).<sup>12</sup> Se os termos gerais são realmente usados desta forma somente pode ser determinado com base em seus contextos.

O mesmo ponto se aplica ao caso do sexo e do gênero. Há muitas passagens em que Kant oscila entre “Mensch” e “Mann”. Considere esta afirmação da *Crítica da Razão Prática*: “Há casos em que os homens [*Menschen*] mostram desde a infância... perversidade precoce e progridem nela ... continuamente até a idade adulta [*Mannesjahre*] (KpV, AA 05:99-100). Da mesma forma, os “filhos” [*Kinder*] da casa tornam-se “seus próprios senhores” [*ihre eigene Herren*] (MSRL, AA 06:282). Portanto, do uso de Kant do termo geral “Mensch” não podemos inferir, de modo válido, que ele inclui neste escopo todos os humanos.

Esse fenômeno, naturalmente, não é de forma alguma peculiar a Kant. Nos anos após a declaração de 1789 dos “direitos do homem e do cidadão”, Olympe de Gouges em vão reivindicou direitos “humanos” para as mulheres. Alguns exemplos particularmente interessantes são

<sup>11</sup> Ela também argumenta que as opiniões de Kant sobre as mulheres não são tão obscuras como se façam crer, Mikkola (2011); ver também Varden (2017).

<sup>12</sup> Se Kant expressou esta frase exatamente com essas palavras quando deu suas lições não importa para o propósito do meu argumento. Meu ponto aqui é geral e se aplica tanto à pessoa que transcreveu a lição quanto a Kant.

encontrados em casos jurídicos proeminentes. As leis holandesas do século XIX relativas à cidadania e aos direitos de voto foram formuladas em linguagem neutra de gênero, em termos de “holandeses” tendo que cumprir certos requisitos (como o pagamento de uma determinada quantia em impostos). Em 1883, no entanto, o direito ao voto foi negado a Aletta Jacobs, a primeira mulher holandesa a atender aos requisitos, até mesmo pelo Alto Conselho Holandês (a suprema corte dos Países Baixos). O raciocínio da corte foi que os termos “holandês” e “sujeito” deveriam ser entendidos aqui como referindo-se apenas a homens, “porque se não fosse esse o caso ... sem dúvida teria sido declarado de forma clara e inequívoca”.<sup>13</sup> Em outras palavras, *não se deve presumir* que os termos de gênero-neutro se aplicam às mulheres, pois, se eles se aplicassem às mulheres, isso teria sido explicitamente mencionado. Em um caso semelhante, a suprema corte canadense chegou à mesma conclusão.<sup>14</sup>

Essas supremas cortes usaram como princípio o exato *oposto* da ideia de que termos de gênero-neutro, como “Mensch” e “Netherlander”, *deveriam ser presumidos como incluindo* homens e mulheres. É importante ter isso em mente quando nós, leitores do século XXI, abordamos textos históricos. Em muitos contextos, o termo geral *deve ser considerado como excluindo* as mulheres, a menos que seja indicado o contrário. Isso não significa, é claro, que as mulheres sejam sempre excluídas - Aletta Jacobs teve, de fato, de pagar seus impostos. Mas se as mulheres são incluídas ou excluídas pode apenas ser determinado por referência aos pressupostos de fundo e ao contexto mais amplo em que os termos gerais são usados.

No entanto, a terminologia neutra de gênero e raça cria uma *lacuna* ou *tensão* entre a formulação “neutra” dos princípios e sua aplicação restrita por suposições não declaradas. Precisamente essa tensão possibilitou que Olympe de Gouges e Aletta Jacobs apelassem para a terminologia geral na reivindicação dos direitos das mulheres. Kant produz uma tensão semelhante entre a formulação geral de seus princípios mais elevados e as restrições tacitamente assumidas que se tornam visíveis apenas em sua aplicação. Ao mesmo tempo, dada a terminologia geral na qual ele articula esses princípios, seu escopo, tal como formulado, se estende muito além de sua própria construção restritiva de sua aplicação.

Por causa dessa tensão embutida nos princípios de Kant (e na teoria que ele desenvolve sobre suas bases), podemos usar esses princípios para criticar o próprio Kant e dizer que Kant “viola seus próprios princípios”. Não poderíamos fazer isso se seguissemos a sugestão de Mills e “traduzíssemos” as formulações de Kant para a linguagem da superioridade masculina branca. Eu deveria acrescentar que nem Mills poderia desenvolver sua própria versão do Kantianismo radical negro com base na resultante teoria da supremacia masculina branca. Mills também faz uso do potencial crítico implícito nas formulações gerais de Kant (Mills, 2018).

A tensão embutida na teoria de Kant também torna possível argumentar que ele é *inconsistente*, ao menos em aspectos importantes. Se tomarmos os princípios como estão formulados, *abstraindo* das suposições não declaradas que restringem sua aplicação, então podemos mostrar, por exemplo, que a Fórmula da Humanidade de Kant contradiz sua tolerância à escravidão não branca. O argumento pode ser o seguinte: por definição, todas as raças humanas compartilham as características essenciais comuns a todos os humanos como tais, e Kant diz isso explicitamente no contexto de seu ensaio de 1785 sobre raça:

Propriedades que pertencem essencialmente à espécie e que, portanto, são comuns a todos os seres humanos enquanto tais, são inevitavelmente hereditárias. Mas dado que não há diferença entre seres humanos quanto a essas propriedades, elas não serão levadas em conta na divisão das raças (BBMR, AA 08:99).

Além disso, Kant argumenta que as características essenciais, comuns a todos os humanos enquanto tais, incluem sua natureza racional. Também justifica a proibição de usar outros apenas como meios em termos da natureza racional dos humanos, ou mesmo simplesmente em

<sup>13</sup> *Weekblad van het regt* 4917, 7 de agosto de 1883, p.1.

<sup>14</sup> Conforme mencionado por Richard Rorty (1990, p.5, n.6).

Pauline Kleingeld. Trad. Angélica Godinho da Costa & Vinicius Carvalho

termos de serem humanos (GMS, AA 04: 429-430). Pessoas que usam outros seres humanos como escravos os usam como meros meios. Portanto, a tolerância de Kant da escravidão não branca *contradiz* sua própria proibição de usar outros humanos apenas como meios.

O fato de que tais contradições podem ser apontadas, no entanto, de forma alguma implica que podemos “remover e deixar de lado” o racismo e o sexismo de Kant. A contradição é gerada ao se *abstrair* dos pressupostos racistas e sexistas que norteiam sua aplicação. Kant não aplica os princípios de maneira igualitária e não devemos perder de vista esse fato quando nos concentramos em suas formulações neutras quanto à raça e ao gênero. Seria muito estranho supor, digamos, que Kant defenderia seriamente o *racismo genuíno* durante suas aulas de Geografia Física e Antropologia de 1787, mas defenderia seriamente o *igualitarismo genuíno* antes e depois das aulas, enquanto trabalhava em sua *Crítica da Razão Prática*. Teríamos que imaginá-lo alternando entre posições opostas no mesmo dia, todos os dias. Além do mais, simplesmente deixar de lado seu sexismo e racismo ignora como eles influenciam sua ética e teoria política de forma mais ampla, como argumentarei na próxima seção.

O que precisamos, portanto, é uma posição intermediária: devemos reconhecer a tensão entre a formulação geral dos princípios de Kant e as restrições não declaradas em sua aplicação. Se traduzirmos o Imperativo Categórico em um princípio para homens brancos, perderemos um lado dessa tensão; se removermos e deixarmos de lado o racismo e sexismo de Kant, perderemos o outro.

## 4. Como Evitar Distorções e Replicações do Sexismo e Racismo de Kant

McCabe e muitos outros assumem que, se Kant pode ser mostrado como *inconsistente* no sentido de que seus preconceitos racistas e sexistas *contradizem* seus princípios filosóficos, podemos voltar nosso foco filosófico apenas para sua teoria igualitária como a única coisa que é filosoficamente significativa e frutífera. Gostaria agora de mostrar, com base nos resultados das seções anteriores, que essa suposição pode se tornar altamente contraproducente.

### 4.1. Os Perigos da Linguagem Inclusiva e dos Pronomes Femininos

Se nos concentrarmos na formulação igualitária dos princípios de Kant enquanto desconsideramos suas hierarquias sexuais e raciais, haverá uma forte tentação de usar uma linguagem inclusiva em nossas discussões. Afinal, se os *princípios* de Kant são igualitários (e contraditos por coisas que ele diz sobre gênero e raça), então por que não usar uma linguagem inclusiva em nossa discussão sobre eles?

O uso de uma linguagem explicitamente inclusiva de gênero, e até mesmo o uso exclusivo de pronomes femininos em discussões sobre a ética e filosofia política de Kant, de fato se tornou costumeiro nos últimos anos. As intenções por trás dessa mudança são louváveis, mas a prática é problemática.

O primeiro problema é o da *representação errônea*. Se nos concentrarmos nos princípios de Kant enquanto nos abstraímos de suas visões questionáveis sobre a hierarquia racial e sexual, corremos o risco de retratar Kant como defensor de posições que ele não defendeu, ou mesmo como defensor de posições contra as quais ele ativamente argumentou. Deixe-me desenvolver um exemplo.

Considere o “direito inato” à liberdade, conforme formulado em *A Metafísica dos Costumes*, com mais alguns detalhes:

Liberdade (a independência em relação ao arbítrio coercitivo do outro), na medida em que possa coexistir com a liberdade de qualquer outro segundo uma lei universal, é esse direito único, originário, que cabe a todo o homem [*jedem Menschen*] em virtude de sua humanidade [*Menschheit*] (MSRL, AA 06: 237).

Este direito inato está na base de grande parte da filosofia política de Kant. Para realizar e garantir esse direito à liberdade, ele argumenta, os cidadãos devem se unir e dar a si próprios coletivamente as leis a que devem obedecer (MSRL, AA 06: 313-314; 340-341), pois se as leis são *suas próprias* leis, então eles são independentes de serem compelidos pela vontade de *outro*. O caso contrário é o despotismo.

Conforme formulado, esse direito inato não se restringe aos homens; na verdade, Kant afirma explicitamente que “todo ser humano” tem esse direito em virtude de sua humanidade. Ainda assim, Kant relega as mulheres à dependência civil de seus maridos ou tutores homens e à cidadania passiva perpétua, o que significa que *elas* não podem tomar parte na legislação que devem obedecer. Suponha, primeiro, que nosso interesse filosófico está nos *princípios de Kant*: nosso interesse está no direito inato à liberdade e desejamos abstrair das posições obsoletas de Kant sobre o status subordinado das mulheres, posições que estão indiscutivelmente em tensão com sua afirmação deste direito “humano”. Então o quê? Então, ao discutir o direito inato, certamente não devemos escrever frases como as seguintes: “Kant considera que todo cidadão tem o direito de lançar o voto *dele* ou *dela*” ou “Kant argumenta que todos os servos têm o direito de cancelar o contrato *dele* ou *dela*”. Kant não considerava todas as mulheres como tendo o direito de votar e de cancelar contratos por conta própria. Pela mesma razão, *não* devemos dizer da cidadã de Kant que *ela* tem direito à independência ou, da condição de criada que ela tem o direito de rescindir seu contrato. Usar linguagem inclusiva e pronomes femininos torna essas frases descaradamente falsas.

Agora suponha, alternativamente, que nosso interesse está no *sexismo de Kant*: nosso interesse está na maneira como Kant justifica a sujeição das mulheres e sua dependência perpétua, e estamos cientes da linguagem neutra de gênero que Kant usa ao formular o direito inato à liberdade. Então o quê? Então, discutindo o “direito inato à liberdade”, *não* devemos escrever que este é um direito que Kant argumentou ser *inato apenas para os homens* (aqueles economicamente independentes). A razão é que descrever o direito desta forma impede que os leitores vejam a tensão entre o sexismo de Kant, por um lado, e a formulação igualitária do direito inato à liberdade, por outro. Pelo mesmo motivo, não devemos seguir a recomendação de Mills de “traduzir” o Imperativo Categórico. *Não* devemos escrever, por exemplo: “De acordo com o Imperativo Categórico, os homens brancos devem agir apenas segundo máximas que podem ao mesmo tempo querer como leis universais para homens brancos”. Existem tensões entre os princípios igualitários de Kant e suas posições sobre gênero e raça e devemos retratar Kant como nem mais nem menos (não) igualitário do que ele foi.

## 4.2. Ignorância e o Perigo da Replicação Inadvertida

Um segundo perigo, intimamente relacionado com o primeiro, é o da *ingenuidade filosófica* auto-incorrida, e a replicação não intencional de elementos das teorias de Kant que foram desenvolvidos sob a influência de seu racismo e sexismo. O uso de uma linguagem inclusiva ou de pronomes exclusivamente femininos não apenas cria o risco de se interpretar erroneamente a posição de Kant, mas também silencia os sinais que, de outra maneira, podem encorajar um maior escrutínio filosófico crítico. Ao fazer Kant parecer um igualitário decente, torna-se menos provável que os leitores reconheçam que seus preconceitos racistas e sexistas tiveram um impacto profundo na forma de sua teoria moral e política como um todo.

Considere a questão do trabalho doméstico. Kant presumiu que dentro do casamento, esposas ou servos cuidariam de tais tarefas. Ele não problematizou a divisão de gênero do trabalho como uma questão filosófica viva que merece discussão. Se agora desejamos usar a

Pauline Kleingeld. Trad. Angélica Godinho da Costa & Vinicius Carvalho

teoria política de Kant para nossos próprios objetivos filosóficos, devemos fazer mais do que meramente remover as descrições essencialistas de Kant a respeito do caráter das mulheres. Também precisamos desenterrar e problematizar suposições associadas e considerar os vestígios que elas deixaram. Precisamos *repensar*, por exemplo, a maneira de Kant de distinguir entre as esferas pública e privada; sua conceituação, carregada do ponto de vista do gênero, a respeito do que conta como trabalho e como as várias tarefas devem ser divididas entre os membros da sociedade; o status dos criados como dependentes na casa; a identificação de Kant das virtudes humanas e das “virtudes masculinas” (e a omissão das “virtudes femininas”); e assim por diante. Se não fizermos isso, corremos o risco de reproduzir elementos que Kant originalmente introduziu com base em suposições sexistas e racistas, muitas das quais permanecem implícitas na maior parte do tempo.

Teóricos que desejam *usar* a teoria de Kant para propósitos atuais devem se engajar com o racismo e sexismo de Kant, mesmo que apenas para evitar replicar seus efeitos em seu próprio trabalho. Esses elementos do pensamento de Kant não devem ser considerados meros itens do museu de intolerância [*bigotry*] da história da filosofia. Dale Spencer e Susan Moller Okin alertaram contra a tendência, na teoria política recente, de apenas “adicionar mulheres e misturar” [*add women and stir*]. É igualmente importante proteger contra a tendência relacionada de apenas “remover o sexismo e o racismo e deixar de lado”.

Para um exemplo do tipo de remodelação teórica que pode ser necessária, podemos apontar para os próprios escritos de Kant. Kant retrabalhou sua teoria política internacional quando abandonou a ideia de superioridade branca. Em *À Paz Perpétua* e em *A Metafísica dos Costumes*, introduziu um novo princípio de direito público, a saber, o “direito cosmopolita” mencionado acima. Esse direito exclui especificamente a conquista colonial e atribui explicitamente status jurídico pleno aos humanos em todos os continentes (embora, mais uma vez, ainda defendesse simultaneamente a subordinação das mulheres). Em outras palavras, Kant não apenas removeu qualquer discussão sobre uma hierarquia racial, mas também acrescentou algo novo à sua teoria do direito público como um ajuste necessário.

Isso não quer dizer que Kant foi longe o bastante nos ajustes que fez para superar seu racismo anterior. Como Peter Niesen (2014) argumentou, Kant não considera a questão da justiça restaurativa. Charles Mills (2019) desenvolveu ainda mais o kantismo ao incorporar elementos-chave do pensamento e experiência afro-modernos. Elvira Basevich (2020) expandiu o modelo de razão pública de Kant para desenvolver um modelo de fraternidade cívica inter-racial. Estes são alguns exemplos de transformações construtivas da abordagem de Kant que vão além do que o próprio Kant fez.<sup>15</sup>

Além do mais, devemos tornar visíveis, na obra de Kant, bem como em nosso próprio uso dela, os efeitos combinados de múltiplas formas de subordinação. Kant discute o “caráter” das raças e dos sexos separadamente, mas em uma inspeção mais detalhada, verifica-se que sua discussão sobre as raças é na verdade uma discussão das características supostamente diferentes de apenas seus membros *masculinos*. A fim de reconhecer esse padrão, precisamos ir além das discussões de Kant sobre raça e examinar sua discussão sobre os sexos em *relação* à sua discussão sobre raça. Por outro lado, sua caracterização das mulheres nas primeiras lições de antropologia não menciona os supostos déficits de mulheres da raça “amarela, negra, vermelha” ou “mista”, mas isso não significa que seja neutra quanto à raça.

Assim, não devemos tomar como dada a estrutura da teoria de Kant ao usá-la para nossos propósitos filosóficos atuais, acreditando que podemos simplesmente deixar de lado os pontos de vista censuráveis de Kant. Precisamos nos perguntar quais ajustes adicionais devem ser feitos. Para poder responder a essa pergunta, precisamos saber exatamente como e onde seu racismo e

<sup>15</sup> Naturalmente, também se pode usar Kant para ir além de Kant sem se concentrar na estrutura de sua própria teoria, mas usando-a para nos dizer algo sobre a natureza do racismo (Allais, 2016) ou usando a noção de autorespeito de Kant para fins da teoria feminista (Hay, 2013).

sexismo influenciaram sua teoria moral e política.

Em suma, se quisermos usar o trabalho de Kant para propósitos filosóficos atuais, sem reproduzir inadvertidamente alguns de seus preconceitos, precisamos *pesquisar* suas visões sobre a diferença sexual e racial, *revelar* as suposições não declaradas que orientam sua aplicação de princípios igualitários, *reconstruir* a influência dessas suposições sobre a forma de suas teorias filosóficas e *remodelar* essas teorias quando necessário.

## Referências Bibliográficas

ALCOFF, M.M. *Visible Identities: Race, Gender and the Self*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

ALLAIS, L. Kant's Racism, *Philosophical Papers*, vol. 45, 1-36, 2016.

BASEVICH, E. Reckoning with Kant on Race. *Philosophical Forum*, vol. 51, 221-245, 2020.

BERNASCONI, R. Who Invented the Concept of Race? Kant's Role in the Enlightenment Construction of Race. In Bernasconi, R. (ed.) *Race*, Oxford: Blackwell, 2001, p. 11-36.

COLLINS, P. H. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*. New York: Routledge, 2000.

COLLINS, P. H., BILGE, S. (eds.) *Intersectionality*. Cambridge: Polity Press, 2016.

CRENSHAW, K. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics, *University of Chicago Legal Forum*, 1, 1989, 139-168.

DAVIS, A. *Women, Race, and Class*. London: The Women's Press, 1982.

EZE, E. C. The Color of Reason: The Idea of 'Race' in Kant's Anthropology. In Faull, K. *Anthropology and the German Enlightenment*. Lewisburg: Bucknell University Press, 1994, p. 200-241.

HAY, C. *Kantianism, Liberalism, and Feminism: Resisting Oppression*. New York: Palgrave Macmillan, 2013.

HOOKS, B. *Feminist Theory: From Margin to Center*. Cambridge: South End, 1984.

KANT, I. *À paz perpétua*. Trad. e notas de Bruno Cunha, Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.

KANT, I. *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime; Ensaio sobre as doenças mentais / Immanuel Kant; tradução e estudo de Vinicius de Figueiredo*. São Paulo: Editora Clandestina, 2018.

KANT, I. *Metafísica dos Costumes*. Trad. [Primeira Parte] Clélia Aparecida Martins, Trad. [Segunda Parte] Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013.

Pauline Kleingeld. Trad. Angélica Godinho da Costa & Vinicius Carvalho

KANT, I. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. Clélia Aparecida Martins, São Paulo: Editora Iluminuras, 2006.

KLEINGELD, P. Kant's Second Thoughts on Colonialism. In Flikschuh, K. and Ypi, L. (eds.) *Kant and Colonialism: Historical and Critical Perspectives*, Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 43-67.

KLEINGELD, P. Kant's Second Thoughts on Race, *The Philosophical Quarterly*, Vol. 57, 2007, p. 573-592.

KLEINGELD, P. The Problematic Status of Gender-Neutral Language in the History of Philosophy: The Case of Kant, *The Philosophical Forum*, Vol. 25, 1993, p. 134-150.

MCCABE, D. Kant Was a Racist: Now What?, *APA Newsletter on Teaching Philosophy*, Vol. 18, 2019, p. 2-9.

MIKKOLA, M. Kant on Moral Agency and Women's Nature, *Kantian Review*, Vol. 16, 2011, 89-111.

MILLS, C. Kant's *Untermenschen*. In Valls, A. *Race and Racism in Modern Philosophy*. Ithaca: Cornell University Press, 2005, p.169-193.

MILLS, C. Black Radical Kantianism, *SGIR Review*, Vol. 2, n.º. 2, 2019, p. 23-64.

NIESEN, P. Restorative Justice in International and Cosmopolitan Law. Flikschuh, K. and Ypi, L. (eds.) *Kant and Colonialism: Historical and Critical Perspectives*, Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 170-196.

RORTY, R. Feminism and Pragmatism. *The Tanner Lectures on Human Values, Delivered at the University of Michigan*, December 7, 1990.

WARDEN, H. Kant and Women, *Pacific Philosophical Quarterly*, Vol. 98, 2017, 653-694.