

O estatuto das ideias de contrato social e de constituição política no contexto da teorização kantiana das relações representação/objeto

[The status of the ideas of social contract and political constitution in the context of Kantian theorization of representation/object relations]

João Carlos Brum Torres¹

Universidade de Caxias do Sul (Caxias dos Sul, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v22i1.95932

Abstract

The article starts with Kant's assertions that a constitution that conforms to natural law is a Platonic Ideal, that it is the perfect thing in itself and that the *pactum unionis civilis* is an idea of reason. Pointing out that, like all representations, ideas must be a representation of something, the text shows how, in analyzing this point, Kant introduces the concept of object in the idea, which has important implications for the shaping of his political philosophy and doctrine of public law. The first part presents the Kantian theory of ideas, the terms in which the concept of object appears in the idea, the consequent distinction between the archetype and the ectype and how this distinction is specified in the case of practical ideas. In the second part, the text first tries to reconstruct how Kant, rejecting innatism, laboriously derives his theory of public law from the concept of property and thus from the theory of private law; then it presents what can be called the proximate origin of public law, examining what Kant calls the problematic and inevitable coexistence of human beings side by side and its normative correlate: the commandment *exeundum and statu naturali*. The third part endeavours to show that, given that the means of obeying this injunction, the social contract, is itself an idea of reason, hence an archetype, it follows that, as we read on the last page of the Doctrine of Right, on the ectype level, in the real life of societies, the ways out of the state of nature can be any, its maxim being "obey the authority that has power over you".

Keywords: Kant; idea; representation; constitution; social contract; archetype; ectype.

¹ Professor aposentado da Universidade de Caxias do Sul e da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. E-mail: brumtorres@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9604-7166>

Observação Preliminar

Para Kant, uma constituição conforme com o direito natural deve ser tida como um **Ideal platônico**.² Ao pronunciar-se sobre uma constituição juridicamente perfeita, ele diz: “*eis a coisa em si*” (MS RL, AA 06: 371); e ao *pactum unionis civilis* tem como uma **ideia da razão**.³ Passagens como essas mostram a conveniência de esclarecer como os conceitos do direito público, ou político, como prefere Kant, se enquadram na problemática geral das relações entre conceitos puros do entendimento, ideias da razão prática, “*o conceito das formas da natureza segundo fins*” e aquilo de que são conceitos e ideias. Um nó de questões semânticas, normativas e metafísicas está envolvido nisso, cuja elucidação requer distinguir as operações representacionais de seus objetos, isto é: por um lado, as hipotiposes “esquemáticas”, “tipificadoras” e “simbólicas”; por outro, os objetos empíricos, as intenções e ações, os seres orgânicos que não podemos deixar de pensar que são estruturados com relação a fins, e os arquétipos e símbolos que são o nome e a forma de objetos que só a razão pura pode pensar.

Em um artigo como este, não há como apresentar e comentar adequadamente o vasto conjunto de textos dedicados à elucidação das relações representacionais nessas múltiplas áreas da filosofia crítica. Mas chamar atenção para os vários modos em que Kant entende a relação representante/representado no caso específico das Ideias, creio que ajuda a melhor entender o estatuto dos conceitos fundamentais do Direito Público e da Filosofia Política kantiana. E também creio que esse exercício permite perceber mais claramente o modo muito singular, mas inequívoco, em que, no patrimônio da filosofia crítica, entre as riquezas, algumas têm origem na herança platônica.

O artigo é dividido, além desta observação preliminar, nas três partes seguintes: O Ideal Platônico, Sobre a gênese das Ideias Práticas: o caso da Ideia de *pactum unionis civilis*, O *pactum unionis civilis* como objeto na Ideia.

1ª Parte — o Ideal Platônico, a Teoria Geral das Ideias e as Ideias Práticas

O Ideal Platônico

A despeito das menções positivas a Platão nas passagens aludidas acima, às quais voltarei adiante, parece-me conveniente começar pelo polo inverso, com a crítica que Kant faz a Platão ao abrir a Crítica da Razão Pura:

2 Diz o texto: “A ideia de uma constituição em consonância com o direito natural dos homens, a saber, que os que obedecem à lei devem ao mesmo tempo, na sua união, ser legisladores está subjacente a todas as formas políticas e o Estado <*gemeine Wesen*> que, concebido em acordo com ela, graças a puros conceitos da razão, se chama um **Ideal platônico** (*respublica noumenon*), não é uma quimera vazia, mas a norma eterna para toda constituição política em geral (...)” (SF, AA 07: 90-91).

3 Em Teoria e Prática, por exemplo, Kant diz da maneira mais enfática: “Mas este contrato (chamado *contractus originarius* ou *pactum sociale*), (...) não se deve de modo algum pressupor necessariamente como um fato (...) como se (...) houvesse primeiro de provar-se a partir da história de um povo, em cujo direito entramos enquanto descendentes, tivesse ele um dia de haver realizado efetivamente um tal ato e nos houvesse legado oralmente ou por escrito uma notícia segura ou um documento a seu respeito, para assim se sentir ligado a uma constituição civil já existente. Mas é uma simples ideia da razão, a qual tem, no entanto, a sua realidade prática indubitável: (...) obriga o legislador a fornecer as suas leis como se elas pudessem emanar da vontade coletiva de um povo inteiro, e a considerar todo súdito (...) como se ele tivesse assentido pelo seu sufrágio a semelhante vontade.” (TP, AA 08: 297). Não é outra a lição do parágrafo 52 da Doutrina do Direito: “É inútil investigar a origem histórica deste mecanismo, i. é, não se pode ir além do instante inicial da sociedade civil (pois os selvagens não criam um instrumento de sua submissão à lei, e pode-se deduzir já da natureza de homens rudes que eles terão começado com a violência).” (MS RL, AA 06: 339-340).

A leve pomba que, em seu voo livre, corta o ar, cuja resistência sente, poderia crer que seria mais bem-sucedida no espaço vazio. Foi precisamente assim que Platão abandonou o mundo dos sentidos. Como este mundo opunha limites demasiado estreitos ao entendimento, lançou-se no espaço vazio do entendimento puro sobre as asas das ideias (K τ V, A 5 / B 8-9).

Por certo, neste texto, a questão é a do exame da natureza e dos limites do conhecimento humano, cuja vinculação ao sensível e, assim, à terra, ou, no caso, à resistência do ar, é, como se sabe, central na Doutrina Transcendental dos Elementos. No entanto, bem adiante, ainda na Crítica da Razão Pura, ao referir-se à concepção platônica da política, o tom é outro e a avaliação desta última mais nuançada, compreensiva e prudentemente positiva. Lê-se, com efeito, no início da Lógica Transcendental:

A *República* de Platão tornou-se proverbial como um pretenso exemplo (...) de perfeição quimérica que só pode ter sua sede no cérebro do pensador ocioso (...). Melhor se procederia investigando (...) esse pensamento e (...) colocando-o à luz mediante novos esforços do que pondo-o de lado sob os muito míseros e prejudiciais pretextos de impraticabilidade. Uma constituição da **máxima liberdade humana**, segundo leis que façam **com que a liberdade de cada um possa coexistir com a liberdade dos outros** é, pelo menos, uma ideia necessária que deveria servir de fundamento não só de todo projeto de uma constituição política, mas também de todas as leis, no qual, inicialmente, se tem de abstrair de todos os obstáculos presentes, que talvez provenham, não tanto da inelutável natureza humana, do que do desleixo das autênticas ideias na legislação (K τ V, A 316 / B 373).

Deixando de lado a introdução desse princípio do liberalismo político, convém notar que Kant rejeita neste texto a acusação de que a ideia platônica de República – entendida como modelo, ou, para dizê-lo mais exatamente, como o arquétipo de uma sociedade politicamente organizada com perfeição – deveria ser entendida como uma quimera, acusação, que aceita, obrigaria considerá-la um mero ente de razão, isto é, como algo que, segundo a tábua do nada com que é concluída a Analítica Transcendental, seria o nada dos conceitos sem objeto. Releva notar, todavia, que, ao recusar o ponto, Kant introduz a tese de que uma constituição política que estabeleça a coexistência da liberdade de cada um com a de todos é uma **ideia necessária**.

Mas, essa ideia é necessária por que? E do que, mais exatamente, é ela ideia? Bem, no texto que acabamos de parafrasear, a resposta à segunda dessas perguntas é que ela é a ideia da coexistência da liberdade de cada um com a liberdade de todos; e, à primeira, não há propriamente uma resposta, pois o modo como Kant se pronuncia não faz mais do que pressupor que a constituição da **máxima liberdade humana**, segundo leis que façam **com que a liberdade de cada um possa coexistir com a liberdade dos outros** é uma evidência normativa racional e, como tal, algo obviamente desejável. Falando mais abstratamente, isso quer dizer que (i) que a liberdade é plural e distribuída entre seres humanos separados e distintos, (ii) que há um problema com relação a sua coexistência e (iii) que, para solucioná-lo, a ideia de uma constituição política que preserve as liberdades individuais na vida social é um valor evidente por si mesmo.

No momento, importa-me menos discutir o conteúdo desse ponto, do que observar que, tomando essa lição sob seu aspecto formal, pareceria que Kant entende que uma constituição republicana é uma espécie de artefato a construir. No entanto, o adjetivo *necessária* que qualifica a ideia dessa construção, bloqueia tal interpretação, pois *artefatos* são algo cuja feitura é normativamente contingente e isso não é compatível com a necessidade que Kant diz *dever ser* a do projeto de constituição política. Convém então examinar melhor o que se deve entender por *Ideia* nesse contexto e como ela se relaciona com aquilo de que é ideia e também o modo como se relaciona com o sujeito, com o putativo autor da constituição.

A teoria geral das ideias e as ideias práticas

A propósito deste ponto, convém começar pelo óbvio, pela observação de que, para Kant, as ideias não são arquétipos, pelo menos não se entendido o termo como designador de entidades singulares, irreduzíveis a quaisquer modos de ser do universo físico e mental, que existiriam fora e acima do plano em que se desdobra a vida ordinária e sensível dos homens, a ser denominado, por isso, de *mundo das ideias*, que é o que comumente se entende como sendo aquilo que recebeu o batismo platônico. Bem diferentemente, o que Kant entende por ideia é formalmente apresentado na seguinte passagem da Dialética Transcendental:

Entendo por ideia um conceito necessário da razão ao qual não pode ser dado nos sentidos um objeto que lhes corresponda. Os conceitos puros da razão, que agora estamos a considerar, são pois ideias transcendentais. (...) Não são forçados arbitrariamente, são dados pela própria natureza da razão (...). Por último são transcendentais e ultrapassam os limites de toda a experiência, na qual, por conseguinte, nunca pode surgir um objeto adequado a ideia transcendental (K $\ddot{u}$ V, A 327 / B 384).

Embora o contexto da passagem seja o da filosofia teórica e, portanto, das representações ideais que são ali tratadas, a passagem destaca uma característica geral do que seja uma ideia, a de que ideias são **representações conceituais** que não são formadas arbitrariamente, cabendo porém, ressaltar que o sentido em que elas sejam dadas pela própria natureza da razão precisa ser melhor esclarecido.

Antes de tentar fazer mais diretamente tal esclarecimento, é útil ter presente o registro, o complexo registro, feito no § 91 da Crítica da Faculdade de Julgar de que na análise da relação dos conceitos com seus objetos devemos nos dar conta que essa relação é dupla, sendo necessário distinguir os dois modos em que ela se perfaz, a saber:

- O primeiro é “o modo como algo pode ser objeto de conhecimento (*res cognoscibilis*) **para nós** (segundo a constituição subjetiva de nossas faculdades de representação)”, modo este que compreende também “o uso que elas podem fazer da representação dada (com propósito teórico ou prático)” (KU, AA 05: 467);
- O segundo modo é o que compara diretamente os conceitos com os objetos, com aquilo de que são conceitos.

É baseado nessa distinção que Kant, formulando, pioneiramente, um embrião da teoria das atitudes proposicionais, apresenta um quadro diferenciado e ampliado do cognoscível, pois, diz-nos ele, com relação às nossas faculdades, os objetos representados pelos conceitos podem ser objetos da **opinião** <*opiniabile*>, podem ser **fatos** <*scibile*> e podem ser **coisas da fé** <*mere credibile*>. No entanto, quando o texto imediatamente acrescenta que “os objetos das meras ideias da razão, que, para conhecimento teórico, não podem de modo algum ser expostos numa qualquer experiência possível, não são cognoscíveis”, nos vemos em grande embaraço, pois as ideias da razão são ditas espécies do cognoscível e, ao mesmo tempo, seus objetos são declarados incognoscíveis. Para contornar essa contradição gritante, é preciso dar um peso especial aos termos latinos que acompanham a introdução do que será dividido, as *res cognoscibilis*, e o que, entre os divididos, será dito *scibile*, de modo a poder dizer que os objetos da ideias que não são passíveis de serem dados na experiência possível fazem parte do universo do cognoscível, embora não sejam *scibile*, isto é objetos cuja realidade objetiva é assegurada epistemicamente. Ficando por determinar em que sentido ideias podem ser incluídas no universo do cognoscível, sem que seus objetos possam ser dados na experiência possível e também o modo como se pode pensar a relação delas com seus objetos com relação a nós, pois tal relação não parece poder ser classificada nem como opinião, nem como ciência, nem como coisas da fé.

Convém, porém, desde logo lembrar que, coerentemente com a teoria geral da razão desenvolvida a partir pelo menos a partir de 1785, ainda nesse parágrafo conclusivo da Crítica

da Faculdade de Julgar, Kant inclui entre os *scibile* a ideia de liberdade, a qual, embora não possa ser de modo nenhum apresentada em uma intuição, tem sua realidade objetiva assegurada “*mediante leis práticas da razão pura e em ações efetivas adequadas àquelas*”, sendo, por isso “*a única entre todas as ideias da razão pura cujo objeto é um fato [Tatsache] e que tem de ser contada entre os scibilia*.” (KU, AA 05: 468).

Imediatamente, essas distinções não parecem contribuir para o esforço de determinação do estatuto das ideias que são próprias do direito político, afinal, o assunto principal deste artigo. No entanto, a inclusão da distinção dos usos que se pode fazer dos conceitos cuja relação a seus objetos é considerada com relação a nós, é de grande utilidade para nossos propósitos. Isso se torna claro sempre que Kant volta a ocupar-se dos usos dos conceitos, como ocorre quando, na segunda seção do Livro primeiro da Dialética Transcendental, na qual o uso especulativo e, como se sabe, vicioso das ideias transcendentais, é contrastado ao uso prático, texto no qual se lê:

(...) como no uso prático do entendimento se trata unicamente de uma execução segundo regras, a ideia da razão prática pode fazer-se sempre real, embora dada só em parte *in concreto*, e é mesmo a condição indispensável de todo o uso prático da razão. A realização deste ideia é sempre limitada e defeituosa, mas em limites que é impossível determinar e, por conseguinte, sempre sob o conceito de uma integralidade absoluta. A ideia prática é, pois, sempre altamente fecunda e incontestavelmente necessária em relação às ações reais (KrV, B 385 / A 328).

Para o esclarecimento do modo como que se há de determinar o estatuto dos conceitos de contrato social e de constituição política, essas observações – que são casos claros do primeiro modo de consideração da relação dos conceitos com seus objetos, o que, para repetir, considera tal relação com relação a nós – são de grande relevância, pois, ao estabelecerem (i) o caráter normativo das ideias da razão prática; (ii) sua realizabilidade no contexto da experiência possível; (iii) a constitutiva limitação dessas realizações, elas explicitam formalmente a raiz das responsabilidades humanas e os limites do que podemos esperar de nós mesmos, do que podemos fazer e alcançar.

Há ainda outro ponto do tratamento das ideias na Crítica da Razão Pura que é necessário incluir neste ensaio de elucidação do estatuto das ideias fundamentais do direito político, ainda que, neste caso, a ligação da análise feita no âmbito da filosofia teórica com o que interessa no domínio prático seja mais remota. Refiro-me a uma distinção que Kant faz no segundo e conclusivo Apêndice da Dialética Transcendental, intitulado *Do propósito fundamental da dialética da razão humana*, no qual se lê o seguinte:

Há uma grande diferença entre o que é dado à minha razão como *objeto pura e simplesmente* e o que é dado somente como *objeto na ideia*. No primeiro caso, os meus conceitos têm por fim a determinação do objeto; no segundo, há, na verdade, só um esquema, ao qual se não atribui diretamente nenhum objeto, nem mesmo hipoteticamente, e que serve tão só para nos permitir a representação de outros objetos mediante a relação com essa ideia, na sua unidade sistemática, ou seja, indiretamente. (...) Desse modo, a ideia é, em verdade, um conceito heurístico, e não um conceito ostensivo e indica não como é constituído um objeto, mas como, sob sua orientação, devemos procurar a constituição e ligação dos objetos da experiência em geral (KrV, B 698-699 / A 670-671).

Temos aqui a determinação que acima dissemos faltar com relação a como se deve entender que as ideias, embora não sejam *scible*, podem ser incluídas no universo do cognoscível, elucidação esta que vem acompanhada da qualificação do sentido em que as ideias não tem objeto. Por certo, o contexto aqui é o da análise das ideias da razão teórica. Contudo, a distinção entre **objeto da ideia pura e simplesmente** e **objeto na ideia** é decisiva para um entendimento mais adequado, não só do caráter epistêmico, mas também do caráter normativo das ideias.

Para esclarecimento do sentido e do alcance dessa distinção, o primeiro registro a fazer é que no caso da razão prática, excetuada a ideia de liberdade, que, graças ao fato da razão,

permite que a razão, reflexionante e teoricamente, possa ter a liberdade como objeto pura e simplesmente⁴, todas as demais ideias terão, consoante a distinção que acaba de ser apresentada, **objetos na ideia**, inclusive os objetos dos postulados da Crítica da Razão Prática, que, contudo, aqui não nos interessam. A *fortiori*, este é também o caso das ideias de *constituição conforme com o direito natural*, ou *uma constituição juridicamente perfeita* e de *pactum unionis civilis*, pois todas elas são insuscetíveis de atestação por intuições no âmbito da experiência possível e tampouco lhes corresponde fato da razão algum, de modo que não têm *objetos pura e simplesmente*, para continuar com as expressões de Kant.

Resta por determinar, é claro, como são constituídos no caso desses conceitos da esfera jurídico-política os respectivos **objetos na ideia**, cuja análise tem que ser feita, repare-se, novamente de acordo com os primeiros dos modos de considerar a relação representação/objeto, o que leva em conta o modo como essa relação se dá **para nós**. E também caberá explicitar qual é a atitude proposicional cabe ter com relação a tais objetos.

Uma espécie de antecipação abstrata de como essas distinções sutis e difíceis permitem entender melhor o que constitui o domínio prático no âmbito da filosofia crítica, encontra-se na Crítica da Razão Prática, mais exatamente no capítulo sobre a *Dedução das proposições fundamentais da razão prática pura*. Nesse texto se encontra, primeiramente, a tese de que *a lei moral*, além de atestar a inegável existência da liberdade mediante “*um **factum** absolutamente inexplicável a partir de todos os dados do mundo sensorial*”, também nos permite perceber – e é isso que aqui mais interessa – que tal “***factum** oferece indícios de um mundo inteligível e até o determina positivamente, permitindo-nos conhecer algo dele*” (KpV, AA 05: 43). Algo este, como é logo explicitado que “*não é senão **uma natureza sob a autonomia da razão prática pura***”, que tem a lei moral como lei fundamental, o que é dizer que há algum sentido em que a razão prática cria um domínio de objetos próprios.

Eis porque, em segundo lugar, e com grande importância para a presente análise, há nesse texto uma proposta de conceitualização da relação entre o mundo inteligível, tornado descortinável a partir do fato da razão, com o mundo sensível, pois então, diz-nos Kant, podemos qualificar essa natureza submetida à razão prática como **arquetípica**, pois, embora *conhecida apenas na razão* (KpV, AA 05: 43), tal natureza arquetípica encontraria no mundo sensível uma equivalência **éctica**, cujo conteúdo seria “*o efeito possível da ideia da primeira enquanto fundamento determinante da vontade*.” (Id. ib.). No entanto, o modo como se daria a relação entre esses dois planos, o *arquetipo* e o *éctipo* continua obscura. Convém, portanto, tentar uma aproximação por outra via, dando não propriamente um passo atrás, para avançar dois adiante, conforme o panfleto do Lênin, mas um passo ao lado para ver se há como progredir na elucidação do interesse principal deste artigo.

4 Não creio, no entanto, que a afirmação que se encontra em Vigilantius consoante a qual “a liberdade é conhecida por **inferência** [negrito de JCBT] (notadamente da lei moral) e não sentida imediatamente” (MS-Vigil, AA 27: 507) seja a mais adequada e a melhor expressão do pensamento de Kant, porque, se fosse assim, não haveria porque dizer que o *factum* da lei moral “conduz diretamente ao conceito de liberdade” (KpV, AA 05: 29). Na verdade, o conhecimento em primeira pessoa da imperatividade da lei moral supõe que “liberdade e lei prática incondicionada referem-se reciprocamente.” (KpV, AA 05: 29). E, adiante, Kant radicaliza o ponto e escreve “este **factum** vincula-se indissociavelmente à consciência da liberdade da vontade, antes, é idêntico a ela (...).” (KpV, AA 05: 42).

2ª Parte — a Gênese das Ideias Práticas: o Caso da Ideia de *Pactum Unionis Civilis*

A recusa do inatismo na doutrina do direito e a exceção do direito à liberdade

Seja como for, feitas e admitidas como esclarecimentos, ainda que parciais, as indicações acima, cabe agora, deslocando-nos para uma outra frente de análise da teoria kantiana das ideias, tratar, não mais de esclarecer o modo próprio e peculiar em que as ideias representam seus representados, mas como se deve entender a **formação** das ideias, pelo menos dessas ideias fundamentais do direito político que, no presente contexto, são as principais.

Aquisição sim, porque como a filosofia kantiana recusa qualquer forma de inatismo para dar conta do universo representacional, é necessário determinar a origem dos diferenciados componentes nele incluídos. Conforme a lição dada a Eberhard, no caso das representações do espaço e do tempo e dos conceitos puros do entendimento, há uma *aquisição originária*, o que, no assunto de que estamos principalmente a tratar, não pode ser o caso, pois manifestamente a ideia de um **pactum unionis civilis** precisa ser **formada**.

Se poderia, claro, argumentar que se os processos reais de formação de unidades politicamente organizadas obviamente dependem de atos políticos construtivos, distribuídos no espaço e no tempo, o mesmo não ocorre com a ideia que preside tais iniciativas. No entanto, como em seguida trataremos de mostrar, há nos Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito elementos que podem e devem ser considerados como constituindo a formação dessas ideias, ou conforme as observações feitas acima, como é formado o objeto que se encontra nessa ideias, o objeto que lhes é imanente.⁵

Neste caso, não é só a recusa do inatismo por parte de Kant, mas é, sobretudo, a longa sequência de passos que constituem o argumento que precede e que leva até a ideia de união civil, que evidencia que o objeto contido nessa ideia, ou, para tomar de empréstimo o vocabulário da fenomenologia husserliana, a matéria desse noema, é adquirido mediante um procedimento construtivo. Se todos os passos dados em sua construção são sustentados *a priori* é algo a examinar, porque que uma ideia da razão possa conter algo *a posteriori* não parece compatível com o que ela é: uma ideia da **razão**.

Como tive ocasião de enfatizar em uma comunicação que apresentei no Colóquio de Mainz, depois traduzida e publicada na *Kriterion* (Torres, 2014), o argumento pelo qual Kant trata de demonstrar *a priori* a necessidade e a legitimidade do Estado tem como fundamento o único direito inato: o da **liberdade**, entendida como a “*independência do arbítrio coercitivo de um outro, na medida em que pode subsistir com a liberdade de qualquer outro de acordo com uma lei universal*”, direito este que, agrega o texto, é único. (MS RL, AA 06: 237). Esse direito funda o direito privado e constitui-se também no ponto de partida da constituição do direito público, uma vez que “*o meu e o teu externos*”, como Kant costuma dizer, só podem ter estabilidade depois da passagem ao *estado civil*, isto é, ao estado em que *uma vontade coletiva-universal (comum) e detentora do poder* garantirá o seu de cada um (MS RL, AA 06: 256).

⁵ Um exemplo, quase anedótico, da dificuldade inerente a como se deve colocar a questão da formação de conceitos, retiro de uma anotação do Professor Guido A. De Almeida, à seguinte frase da Fundamentação – “Uma Metafísica dos costumes é (...) indispensavelmente necessária (...) para investigar a fonte dos princípios práticos que estão a priori em nossa razão”. Trata-se de que, nota o professor Guido, que, ao traduzi-la, Lewis W. Beck deslocou a qualificação de *a priori*, que nas principais traduções é uniformemente entendida como dita da *presença em nós dos princípios práticos*, para a qualificação dos *princípios*, mudança esta que, conjecturo eu, se deveu a que a Beck pareceria natural pensar que de algo que esteja *a priori* jacente na razão não caberia indagar a fonte. Cf. in Almeida, 2009, nota 25, p. 93.

A dedução do direito público a partir da análise dos fundamentos do direito privado

O argumento de Kant é longo. Seu primeiro passo encontra-se, aliás, bem longe, no domínio do direito privado e consiste na atenção ao que é ali denominado de *posse empírica*, isto é a **detenção**, a ligação física de uma pessoa com um determinado objeto, cuja legitimidade Kant elípticamente diz estar assentada no princípio de não contradição, alegação cujo sentido e bom fundamento tratei de explicitar interpretando a contradição, meramente aludida no texto da Doutrina do Direito, como uma contradição performativa⁶. O segundo passo do argumento é dado no § 6 da Doutrina do Direito, no qual é dito que a

posse meramente física (a detenção) da terra é já um direito sobre uma coisa, se bem que não seja ainda suficiente para considerá-lo [o tal direito, JC] meu”, pois concorda, como primeira posse (...), com a lei da liberdade externa, estando ao mesmo tempo contida na posse comum originária⁷, a qual contém a priori o fundamento da possibilidade de uma posse privada (MS RL, AA 06: 256).⁸

A Lei externa referida aqui é o direito que Kant afirma ser próprio de todos os homens de apoderar-se de objetos externos, tese que é justificada pelo *Postulado jurídico da razão prática*, consoante o qual a liberdade se autocontradiria se privasse “a si mesma do usar o seu arbítrio em vista de um objeto do mesmo, por colocar fora de toda possibilidade de uso os objetos úteis, quer dizer, ao eliminá-los de um ponto de vista prático e torná-los sem dono (*res nullius*) [...]”.⁹

No entanto, essa liberação primária de apropriação da terra e demais objetos externos, para que possa ser reconhecida como vindo a constituir um direito individual, exige que se venha também a reconhecer como um “dano o uso que outrem pudesse fazer de uma coisa minha, mesmo quando não a tenho em minha posse.” (MS RL, AA 06: 245). Esse é o ponto em que se dá a passagem do conceito da pura posse empírica, para o estabelecimento do conceito de *posse inteligível*, cuja base se encontra no reconhecimento de que nos relacionamos com as coisas não apenas fisicamente, mas também racionalmente. É o que Kant explica na passagem seguinte:

a possibilidade da posse de uma coisa exterior a mim, abstraindo de todas as condições da posse empírica no espaço e no tempo (por conseguinte, a pressuposição da possibilidade de uma *possessio noumenon*), [...] é sintética, dado que estabelece uma posse mesmo sem detenção como necessária para o conceito do meu e teu exteriores [...] (MS RL, AA 06: 250).

Contudo, o estabelecimento do conceito de posse inteligível – que inclui o “conceito do

6 Uma contradição performativa porque se me dou o direito de violar a posse do que alguém tem em mãos, ou que fisicamente ocupa, para fazer disso algo meu, não terei como protestar, nem como me opor, exceto com o exercício de pura força, a quem por sua vez vier a arrancar-me, ou a me expulsar, do que até então eu tiver tido em meu poder.

7 Kant apresenta sua concepção do que entende por posse originária comum nos termos seguintes: “(...) A posse de todos os homens sobre a Terra, precedendo a todo ato jurídico destes (constituído pela própria natureza), é uma **posse comum originária** (*communio possessionis originaria*, cujo conceito não é empírico e dependente de condições temporais (...), mas, sim, um conceito da razão prática, contendo a priori o princípio de acordo com o qual tão somente os homens podem usar o seu lugar na Terra segundo leis jurídicas.” (MS RL AA 06: 262). Antes Kant já asseverara: “a ocupação de uma terra devoluta é um ato do arbítrio privado, sem ser, contudo, discricionário. O possessor fundamenta-se na inata posse comum *<angeborenen Gemeinbesitze>* da terra e na vontade universal que lhe corresponde a priori, de uma posse lícita dela (porque senão as coisas desocupadas tornar-se-iam em si e segundo uma lei coisas sem dono) (.). Doutrina do direito, § 6 (MS RL, AA 06: 250). Cf., também MS RL, AA 06: 251.

8 Confira-se o exercício feito por Kant de estruturar uma antinomia sobre as possibilidades de afirmar e de negar o direito de posse em uma situação não jurídica, in Kant, *LdPhi*, 2016b, p. 269-271; VAMS, 2016a, p. 232-234.

9 Id. §2. (MS RL, AA, 06: 246). Nesta altura, em meu já citado texto de *Haverá uma contradição na noção kantiana de direito público*, comentei sobre esse ponto o seguinte: “Bem entendido, o exercício particularizado desse direito geral dos homens de possuírem e usarem as coisas do mundo, do qual a propriedade comum inata do solo é a expressão paradigmática, a que Kant dá o nome de *lex permissiva*, deve regular-se pelo Princípio universal do direito, isto é, deve satisfazer a condição de que a máxima que regular cada ato concreto de tomada de posse possa “coexistir com a liberdade de todos de acordo com uma lei universal”. (Torres, 2014, p. 229). Cf. Introdução à Doutrina do Direito, § C, (MS RL, 06: 230).

ter” <*Begriff des Habens*>, que abstrai de todas as condições do espaço e do tempo (MS RL, AA 06: 253) – não é ainda considerado por Kant como suficiente para o estabelecimento pleno da posse jurídica, pois segundo o § 8 da mesma Doutrina do Direito: “Ter algo externo como seu é somente possível num estado jurídico, sob um Poder Legislativo público, isto é, no estado civil” (MS RL, AA 06: 255). É somente então que se terá o que Kant denomina a posse **peremptória**. (MS RL, AA 06: 257).

Para o objetivo principal deste artigo, o ponto principal dessa demonstração progressiva do direito de propriedade como o **locus de passagem da esfera social para o domínio político, do direito privado para o direito público** aparece um pouco adiante, no § 15, quando Kant se pronuncia sobre esse assunto nos termos seguintes:

O título *racional* da aquisição somente pode ser encontrado (...) na **ideia** de uma vontade de todos unificada *a priori* (...), a qual é aqui sem mais pressuposta, como condição indispensável (...) pois não se pode por vontade unilateral impor a outros uma obrigação que eles (...) por si não teriam. Mas o estado de uma vontade efetivamente unificada de maneira universal no intuito da legislação é o estado civil. Portanto, algo externo pode ser adquirido *originariamente* tão somente em conformidade com a **ideia** de um estado civil, i. é, em vista dele e de sua efetivação. A aquisição *peremptória* ocorre apenas no estado civil (MS RL, AA 06: 264).

Do desenvolvimento do argumento kantiano que acaba de ser apresentado, o que neste artigo mais importa é precisarmos qual é a origem e qual é o estatuto dessa **ideia fundadora** do estado civil. É que, muito embora, desde o início deste artigo, essa ideia tenha sido declarada uma **ideia da razão**, o esclarecimento de sua origem e seu estatuto ainda não foi feito. Que a ideia de um estado civil, de uma sociedade politicamente organizada não seja inata, que a tenhamos desde sempre como um tesouro escondido que, de repente, venha à luz não é plausível e não é compatível com a reconstrução genética que acabamos de resumir.

A origem próxima do direito público: o inevitável convívio lado a lado e o *exeundum e statu naturali*

Para dar mais um passo nesta tentativa de esclarecimento sobre como são formados estes conceitos fundamentais do direito político, importa destacar que no § 42 desta mesma Doutrina do Direito, ao apresentar o postulado do direito público – *como é inevitável o convívio lado a lado com os demais, debes abandonar o estado de natureza e ingressar em um estado jurídico* (MS RL, AA 06: 307)¹⁰ – Kant introduz uma **nova Ideia da razão**, como se o que fora dito antes – a tese de que a garantia da propriedade, no sentido pleno da palavra, justificaria por si mesma a criação de um estado civil – não bastasse para justificar e impulsionar a criação deste último.

A propósito deste novo dever, o de *exeundum e statu naturali* e desta nova ideia, cabe perguntar: por que o **inevitável convívio lado a lado com os demais**, cláusula constante no corpo do postulado, é dito agora ser aquilo que nos obriga a abandonar o estado de natureza e a tratar de ingressar em um estado jurídico? Se estivéssemos a tratar de Hobbes essa pergunta não seria pertinente, mas aqui, em vista dessa espécie de gênese normativa do conceito de propriedade, do qual decorre a razão de ser da constituição de um estado jurídico, essa pergunta se impõe.

Uma apresentação textual da resposta kantiana a esse questionamento encontra-se, um tanto surpreendentemente, em uma nota aposta à página da Religião nos Limites da Simples

¹⁰ O sentido do termo postulado neste contexto é o apresentado no § 38 da Lógica: “Um postulado é uma proposição prática imediatamente certa ou um princípio que determina uma ação possível na qual se pressupõe que a maneira de executá-la é imediatamente certa.” (Log, AA 09: 112). Em *O anúncio do término próximo para um tratado de paz perpétua em filosofia*, lê-se: “Postulado é um imperativo prático dado a priori, inapto a qualquer explicação de sua possibilidade (portanto, também insuscetível de qualquer prova). Logo, não se postulam coisas ou em geral a existência de qualquer objeto, mas apenas uma máxima (regra) da ação de um sujeito.” (VNAEF, AA 08: 418, nota).

Razão na qual, ao justificar porque “o homem deve sair do estado de natureza ético para vir a ser membro de uma comunidade ética”, Kant, afastando-se minimamente de Hobbes, escreve o seguinte:

(...) embora não se admita que entre os homens que não se encontram sob leis externas e públicas dominem sempre **hostilidades** efetivas, contudo, juridicamente considerado, o seu estado, isto é, a relação pela qual eles são suscetíveis de direitos (da sua aquisição ou conservação), é um estado em que cada qual quer ele próprio ser juiz sobre o que é o seu direito frente a outros, mas não tem por parte destes nenhuma segurança com relação a isso, a não ser cada um a sua própria força; é um estado de guerra em que todos devem constantemente armar-se contra todos. A segunda proposição de Hobbes – *ex eundem esse statu naturali* – é consequência da primeira; pois esse estado é uma lesão contínua dos direitos de todos os outros por meio da pretensão de ser juiz nos seus próprios afazeres, e não deixar aos outros homens nenhuma segurança acerca do que é deles, mas só o seu próprio arbítrio (RGV, AA 06: 97, nota).

Embora essa passagem tenha sido elaborada no contexto da discussão sobre a formação de uma comunidade ética, ela se aplica muito naturalmente aos elementos descritivos e analíticos desenvolvidos por Kant no ensaio de reconstituição genética da formação do direito de propriedade porque ali também estamos diante de “um estado em que cada qual quer ele próprio ser juiz sobre o que é o seu direito frente a outros”, que, por isso, exige que se passe a querer a constituição do estado civil.¹¹ Bem entendido, considerações perfeitamente congruentes com as expressas no texto da Religião que acabamos de citar se encontram também na Doutrina do Direito. Lê-se ali, por exemplo:

Ninguém é obrigado a se abster da intervenção na posse do outro se este não lhe assegurar igualmente que observará a mesma abstenção. Não deve, pois, esperar até que seja instruído acerca da intenção oposta do outro por uma experiência infeliz; pois o que haveria de obrigá-lo a aprender tão somente através dos prejuízos, visto que pode perceber suficientemente em si mesmo a tendência dos homens em geral de bancar o mestre sobre os outros (tendência a desrespeitar a superioridade do direito dos outros quando se sentem superiores a eles segundo a força ou a astúcia), não sendo necessário esperar a hostilidade efetiva; ele está autorizado a usar a força contra aquele que o ameaça já por sua natureza (MS RL, AA 06: 307).

Além disso, em uma outra passagem, ao definir o Estado, Kant escreve “uma multidão de homens, encontrando-se sob influência recíproca entre si, **necessitam** [negrito, jc] de um estado jurídico” (MS RL, AA 06:311); e diz ainda, na mesma página: “chama-se Estado (civitas), o qual é denominado de república (*res publica latio sic dicta*), devido a sua forma como constituído pelo **interesse comum** [negrito, jc]”.

Em vista dessas passagens, é forçoso que se pergunte: mas a simples **ideia de uma vontade de todos unificada a priori** não basta para constituir o **deve** que preside a passagem para o estado civil? Essa ideia, para roubar uma fórmula de Patrick Riley (1993, p. 12), não é “um incentivo completo e suficiente”? Parece que não, nem para a constituição da comunidade ética, nem para a união própria do estado civil.

Mas por que não? A lição de que a razão pura pode ser prática não atesta que somos capazes de agir por uma motivação derivada da própria razão, sem que precisemos de elementos mobilizadores alheios ao imperativo categórico, como necessidades e interesses? A apresentação deste último, seja na Fundamentação seja na Crítica da Razão Prática, não consistia justamente em mostrar sua validade imediata e incondicional? Por que aqui, na Doutrina do Direito e na Filosofia Política, se vem a introduzir o *inevitável o convívio lado a lado com os demais* como sendo um elemento crucial para nos fazer ter o dever de *abandonar o estado de natureza e ingressar em um*

11 Essa mesma afinidade com Hobbes aparece também na Crítica da Razão Pura: “Tal como Hobbes afirma, o estado de natureza é um estado de violência e de prepotência e devemos necessariamente abandoná-lo para nos submettermos à coerção das leis que não limita a nossa liberdade senão para que possa conciliar-se com a liberdade de qualquer outro e, desse modo, com o bem comum.” (KrV, A 752 / B 780).

estado jurídico?

Bem, parece-me que a resposta mais óbvia está em que nas situações descritas acima – em que as pretensões de direito estão permanentemente envolvidas em conflitos reais e potenciais, em que se admite que cada um, como explicado na Doutrina do Direito, está plena e claramente justificado a ser o primeiro agressor – é que é formada a ideia de passagem do estado de natureza para o estado civil. A propósito deste ponto, contudo, o que se lê no § 44 desse mesmo texto, parece colocar uma grande dificuldade:

Certamente **não é pela experiência** [ênfase minha] que aprendemos o padrão de violência dos homens e da maldade que os leva a combaterem entre si antes que apareça uma legislação externa dotada de poder; portanto não é um fato que torna necessária a coação legal pública. Ao contrário, por mais que se queira sejam os homens bondosos e amantes do direito, encontra-se sempre na ideia racional de um tal estado (não jurídico), que antes de ser estabelecido um estado legal público, homens, povos e Estados isolados jamais podem estar mutuamente seguros contra a violência de uns contra os outros, exercida com base no direito próprio de cada um fazer **o que lhes parece justo e bom** e não depender nisso da opinião dos demais (...) (MS RL, AA 06: 312. Tradução modificada).

A ênfase do texto está em afirmar que a ideia de que não haverá paz e segurança na vida social antes que haja um Estado no pleno sentido da palavra **não** foi formada a partir da experiência da violência e da insegurança, mas sim que é **a partir da ideia racional** que temos do que é um estado **não** jurídico que vimos a ter também a necessidade de constituir um Estado jurídico. Atente-se, porém para o fato de que, quando o postulado do direito público inclui a cláusula que é porque *é inevitável o convívio lado a lado com os demais*, que se deve “abandonar o estado de natureza e ingressar em um estado jurídico”, isto é feito na medida em que a prescrição postulada carrega em si não só a **ideia racional** dos perigos grandes e inevitáveis que são próprios da vida no estado de natureza e que contrariam nosso constitutivo anelo da felicidade, mas também carrega, em consequência disso e em negativo, a ideia da necessidade de estabelecer um centro poderoso de ordenamento da vida social. Uma necessidade vital, por certo, mas, aos olhos de Kant, sobretudo racional e racional e isso, não só no sentido instrumental de busca de segurança e bem estar, mas racional no sentido normativo, no sentido de que só ela pode assegurar a prevalência do direito na vida social.

Sendo assim, pode-se dizer que a ideia de Estado **na Ideia** não nasce diretamente da experiência negativa da vida natural, mas que é formada racionalmente em função do juízo que cada um faz quando experimenta as implicações negativas que são próprias do **objeto real da ideia de estado de natureza** e da elaboração conceitual de um padrão alternativo de organização do convívio humano. Se poderia então dizer que, para Kant, essa ideia é *a priori* no sentido de que a experiência da violência e da insegurança por si mesmas não criam senão as ideias de violência, de medo e de insegurança, cabendo então a razão compreender que esse é um estado, um modo da convivência que decorre da falta de um centro de poder disciplinador e árbitro dos direitos de cada um.

Outro argumento para dar plausibilidade à afirmação de Kant de que a **ideia** de Estado não nasce da experiência é que, nesses conflitos em que se manifesta a violência e a maldade dos homens, a ideia de direito já se faz presente porque cada um trata não apenas defender-se e impor-se, mas o faz com a pretensão de ser o titular e o portador do que é o direito. Essa ideia vincula-se ainda ao que Kant afirma ser o único direito inato, o da liberdade, que, no estado de natureza, cada um vê desrespeitado em vista das limitações que lhe são impostas pelas arbitrarias autoadjuicações de direitos feitas pelos demais membros da convivência e das conflituosas pretensões e ações que daí decorrem.

No entanto, a explicação mais profunda, de caráter metafísico, e que explica a razão da inclusão da cláusula *é inevitável o convívio lado a lado com os demais*, está em que a relação da vontade com a conduta individual não é a mesma do que é com relação à vontade coletiva.

O imperativo categórico instancia-se em primeira pessoa e a propósito da máxima a ser adotada por um sujeito com relação a uma conduta sua, cuja execução depende dele e da qual ele assume a responsabilidade plena. Já a celebração do *pactum unionis civilis* não realizável individualmente, mas é necessariamente uma obra coletiva, não sendo em absoluto plausível supor que haja univocidade e automatismo da disposição de todos os que convivem lado a lado para o celebrarem em momento próprio e azado, uma vez que, como nota Kant, “se adotada a máxima contrária do súdito (de proceder segundo o arbítrio próprio) uma boa constituição só pode resultar do cego acaso” (MS RL, AA 06: 372. Tradução modificada). Situação essa que, como logo ser verá, tem implicações de grande monta com relação a posição a ser racionalmente a adotar com relação a instituição do poder estatal.

Seja como for, reconhecida a necessidade de criação de um poder sobreposto às rivalizadas e deletérias interações dos indivíduos no estado de natureza, Kant formaliza a conclusão a tirar daí no já mencionado postulado do direito público: “tu deves, em vista da relação de coexistência inevitável com todos os outros, sair do estado de natureza para entrar num estado jurídico, quer dizer, num estado de uma justiça distributiva”. (MS RL, AA 06: 207).

No entanto, repare-se, que, se o postulado diz o que se deve fazer, **como fazê-lo** ele não diz.¹² O que fazer para sair do estado de natureza e constituir o Estado não foi determinado. Seria natural pensar que a realização do *pactum unionis civilis* é uma decorrência dos passos anteriores, cuja forma e termos esperáveis encontra uma formulação clara, ainda que um tanto inesperada, na Religião, em uma passagem em que se lê o seguinte

se a comunidade a fundar tivesse de ser uma comunidade **jurídica**, então a própria multidão que se congrega num todo é que deveria ser o legislador (das leis constitucionais) porque a legislação brota do princípio – *restringir a liberdade de cada um às condições sob as quais pode coexistir com a liberdade de todos os outros, segundo uma lei geral* – e, portanto, neste caso, a vontade geral institui uma coação externa legal (RGV, AA 06: 98-99).

No entanto, nos textos sobre o direito e a política, o que encontramos não é nada disso, não há rastro dessa multidão que se congregaria em um todo legislador. Quando Kant vem a tratar desse mesmo assunto, por exemplo, no § 47 da Doutrina do Direito, o que é dito sobre a a constituição do *pactum unionis civilis* é inteiramente diferente. Lê-se ali, com efeito:

O ato pelo qual o próprio povo se constitui em um Estado, **ou, falando mais propriamente, a ideia dele**, pela qual unicamente sua legalidade pode ser pensada, é o **contrato original**, de acordo com o qual todos (*omnes et singuli*) no **povo** entregam sua liberdade externa para imediatamente a recuperarem como membros de uma república (...) (MS RL, AA 06: 315).

Essa **redução do ato de saída do estado de natureza e de constituição do Estado a uma ideia da razão** é expresso de maneira mais clara na seguinte passagem de *Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática*:

Mas este contrato (chamado *contractus originarius* ou *pactum sociale*), [...] não se deve de modo algum pressupor necessariamente como um fato [...] como se [...] houvesse primeiro de provar-se a partir da história de um povo, em cujo direito entramos enquanto descendentes, tivesse um dia de haver realizado efetivamente um tal ato e nos houvesse legado oralmente ou por escrito uma notícia segura ou um documento a seu respeito, para assim se sentir ligado a uma constituição civil já existente. Mas **é uma simples idéia da razão** [negrito meu] a qual tem no entanto a sua realidade prática indubitável:[que] obriga o legislador a fornecer as suas leis como se elas

12 Este é um caso exemplar – como Onora O'Neill salientou e analisou, de modo, aliás, aguda e profundamente pertinente – da diferença entre os problemas colocados pela **indeterminação** dos juízo teóricos, determinantes ou reflexionantes, e os problemas que esta coloca para os juízos práticos. No primeiro caso “a direção do pensamento vai do particular à descrição do princípio”, enquanto que no juízo prático “a indeterminação dos princípios é diferente e, em certo sentido mais profunda”, “**porque o particular que há de exemplificar o princípio, descrição, regra (ou máxima) não existe (ainda)** (e pode nunca existir). (...) Atoos devem ser produzidos, instituídos ou desempenhados pelo agente. (...)” (O'Neill, 2002, p. 334-335).

pudessem emanar da vontade coletiva de um povo inteiro, e a considerar todo súdito [...] como se ele tivesse assentido pelo seu sufrágio a semelhante vontade.” (TP, AA 08: 297).

3ª Parte — o *Pactum Unionis Civilis* Como Objeto na Ideia

Se relacionarmos esse modo de compreender o *pactum unionis civilis* com as determinações próprias das Ideias que exploramos na primeira parte deste artigo, a constatação óbvia é que o objeto da Ideia de *pactum unionis civilis* é um objeto na ideia; é, portanto, o pensado em certos atos de pensar. No entanto, como também vimos ali e convém agora lembrar: “o factum da razão oferece indícios de um mundo inteligível puro”, ao qual, como se lê na Crítica da Razão Prática deve ter no mundo sensível um equivalente

Essa lei deve propiciar ao mundo sensorial, enquanto natureza sensível (no que concerne aos entes racionais) a forma de um mundo inteligível, isto é de uma **natureza suprassensível**, sem com isso romper com seu mecanismo. Ora, a natureza é, no sentido mais universal, a existência das coisas sob leis empiricamente condicionadas, por conseguinte é **heteronomia** para a razão. (...) E visto que as leis, segundo as quais a existência das coisas depende do conhecimento, são práticas, a natureza suprassensível, na medida em que podemos formar um conceito dela não é senão uma natureza sob a autonomia da razão prática pura. Mas a lei dessa autonomia é a lei moral que é (...) a lei fundamental de uma natureza suprassensível e de um mundo inteligível puro, cujo equivalente deve existir no mundo sensível, sem ao mesmo tempo violar as leis do mesmo. Poder-se-ia chamar aquela de natureza **arquetípica** <urbildliche> (*natura archetypa*), que conhecemos apenas na razão, esta porém de natureza **éctipa** <nachgebildete> (*natura ectypa*), porque contém o efeito possível da primeira enquanto fundamento determinante da vontade (KpV, AA 05: 43).

A correspondência anunciada assim na Crítica da Razão Prática encontra efetivamente seu exemplo no caso do direito político, e isso é o que nos é apresentado no § 51 da Doutrina do Direito:

Os três poderes no Estado, que derivam do conceito de uma **república** em geral (*res publica*), são apenas outras relações da vontade unificada do povo, derivadas *a priori* da razão e contêm a ideia pura de um chefe de Estado que possui realidade objetiva. Este chefe (o soberano) é, contudo um **ente de razão** (que representa o povo todo) **enquanto faltar ainda uma pessoa física que represente o poder supremo no Estado** [negrito meu], conferindo àquela Ideia eficácia sobre a vontade do povo (MS RL, AA 06: 338).

Repare-se que nessa situação, pode-se bem pensar que passa a haver duas ideias. De um lado haveria a **Ideia pura de um *pactum unionis civilis***, pensado como resultado da iniciativa da própria multidão que se congrega num todo constituindo assim o legislador, situação em que a vontade geral instituiria um Estado. Um Estado em que “os que obedecem à lei devem ao mesmo tempo, na sua união, ser legisladores” o qual, porém, que, como se lê em O Conflito das Faculdades, “se chama um Ideal platônico (*respublica noumenon*)”(SF, AA 07: 90-91). E bem, por outro lado, haveria os Estados reais, esses nos quais **não** falta a pessoa física que dá realidade objetiva à Ideia do soberano, e de cujos modos de sua chegada ao poder não cabe cismar, como Kant deixa claro na última página da Doutrina do Direito (MS RL, AA 06: 372).

Não creio, no entanto, que Kant pudesse admitir essa dualidade bruta da interpretação de sua lição, conforme eu acabei de apresentar. Em sua teoria das ideias, não há paralelismo entre o numênico e o empírico, pois entre o arquetipo e o éctipo, para ajustar o vocabulário à razão prática, e em termos afins à herança platônica mencionada ao começar, o que há é antes uma espécie de refração degradante na qual o éctipo, embora diminuído, espelha, turva e distorcidamente, o arquetipo, embora, como a relação entre ambos é dinâmica, a força

normativa do arquétipo seja constante e chame, e reclame, e ralhe constantemente o éctipo para que melhor o espelhe.¹³ Essa a lição que Kant dá nas páginas finais da Doutrina do Direito, ao término de discussão com Bouterwek:

A ideia de uma constituição do Estado em geral, que é ao mesmo tempo para qualquer povo mandamento absoluto da razão prática que julga segundo conceitos do direito, é **sagrada** e irresistível; e ainda que a organização do Estado por si mesma seja falha, nenhum poder subalterno pode contrapor resistência ativa à sua cabeça legisladora, mas os defeitos que lhe são inerentes têm de ser superados progressivamente por reformas que realiza em si mesmo, porque se não, com a máxima contrária do súdito (de proceder com seu próprio arbítrio), uma boa constituição só pode resultar de cego acaso. O mandamento “Obedecei a autoridade que tem o poder sobre vós” não cisma em como ela chegou a esse poder (para eventualmente solapá-lo), pois aquela que já existe, sob a qual se vive, já em a posse da legislação, sobre a qual decerto pode-se arrazoar publicamente, mas não se arvorar em legisladores contrapostos (MS RL, AA 06: 372).

Se agora, para concluir, voltarmos a nossa aproximação inicial de Kant a Platão, e, mais literalmente, ao seguimento do texto da Crítica da Razão Prática que citamos há pouco, onde se lê que “a lei moral efetivamente nos transporta a uma natureza em que a razão pura (...) produziria o sumo bem” (KpV, AA 05: 43) e, de outra parte, pensarmos que os habitantes da caverna platônica devem a esta retornar depois de terem visto a luz da Ideia do Bem, creio que encontra-se suficientemente confirmada nossa alegação de que o legado platônico é grande e indisfarçável na Doutrina do Direito e na concepção kantiana da política. E, se me permitem ainda uma alusão a essas intrincadas relações sucessórias que se vê na história do pensamento filosófico, creio que se poderia dizer que a *filosofia real* de Kant, para usar a terminologia de Hegel, está bem menos afastada da filosofia do direito e da história de Hegel do que, à primeira vista, se poderia pensar, proximidade essa que, aliás, justifica o emprego comum na história da filosofia de expressões generalizantes como *a filosofia do idealismo alemão*.

Referências

Obras de Kant^{14†}

Kants gesammelte Schriften (KGS), editados por *Deutschen Akademie der Wissenachte* (anteriormente *Königlichen Preussischen*), 29 volumes. Editora Walter de Gruyter, Berlim, a partir de 1902.

13 O reconhecimento da relação entre esses dois planos aparece em uma anotação na qual Kant reflete sobre as relações entre a doutrina pura do direito e a doutrina estatutária do direito e observa que “esta última sem a primeira seria uma coleção mecanizada, não realmente objetiva (não derivada das leis da razão) e meramente subjetiva (resultante das escolhas do poder supremo) e assim, em si mesma, não contendo direito algum, de modo que é necessário inserir uma parte especial da **doutrina do direito em geral** entre as duas que as conjunte como uma transição da doutrina pura do direito para a doutrina estatutária do direito. Uma disciplina como essa, que seria melhor se oferecida episodicamente, seria muito útil para instruir um futuro administrador do direito sobre a necessidade interna de transição do racional para o empírico e para julgar este último em conformidade com a razão (.).” *Opus postumum* (OP, AA 21: 178; in *Lectures and Drafts on Political Philosophy: Reflections on the philosophy of right – Fragments from other sources*, tradução de Ken Westphal, 2016, p. 71).

14 † Nas citações das obras de Kant, introduzimos as abreviações dos títulos alemães tal como fixados em *Hinweise für Autoren*, in *Kant-Studien Philosophische Zeitschrift der Kant-Gesellschaft* (Last Update: FB 23/07/2018); nas notas de rodapé, colocamos abreviações feitas com base nas iniciais das traduções para o português citadas no texto, em alguns casos, com pequenas modificações. As diversas traduções de mesmas obras de Kant foram elencadas neste rol de referências tanto porque foram muitas vezes consultadas, quanto pela importância de destacar o trabalho filológico sério dos estudos kantianos feitos em nossa língua.

Traduções usadas e consultadas

KANT, I. Anúncio do término próximo de um tratado para a paz perpétua em filosofia [VNAEF]. Tradução de Valério Rohden *et alia*. In: *ethic@*, v. 5, n. 2, p. 222-233, 2006. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/17386>.

KANT, I. *Crítica da razão pura* [KrV]. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2ª ed., 1989.

KANT, I. *Crítica de la razón pura*. Edição e tradução bilingue de Mario Caimi. Mexico D. F.: Editora Fondo de Cultura Económica, Editora Autónoma Metropolitana e Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2012.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

KANT, I. *Crítica da razão prática* [KpV]. Edição e tradução bilingue de Valério Rohden. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2003.

KANT, I. Critique of practical reason. Tradução de Mary J. Gregor. In: *The Cambridge edition of the works of Kant: Immanuel Kant, Practical Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 1999.

KANT, I. La critique de la raison pratique. Tradução de Luc Ferry e Heinz Wismann. In: *Emmanuel Kant, Œuvres philosophiques II*. Paris: Gallimard, 1985.

KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo* [KU]. Tradução de Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993a.

KANT, I. *Crítica da faculdade de julgar*. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2016.

KANT, I. *Critica del giudizio*. Edição e tradução bilingue de Massimo Marassi. Florença e Milão, Itália: Editora Bompiani, coleção Il Pensiero Occidentale, 2ª ed., revisada, 2014.

KANT, I. *Immanuel Kant, lógica* [Log]. Tradução de G. A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

KANT, I. *Manual dos cursos de lógica geral*. Edição e tradução bilingue de Fausto Castilho. Campinas: Editora Unicamp, 2014.

KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes* [GMS]. Edição e tradução bilingue de Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Editoras Discurso Editorial e Barcarolla, 2009.

KANT, I. *Princípios metafísicos da doutrina do direito* [MS RL]. Tradução de Joãozinho Beckenkamp. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2014.

KANT, I. *A metafísica dos costumes* [MS]. 3ª ed. Tradução de José Lamago. Lisboa: Fundação

Calouste Gulbenkian, 2017.

KANT, I. *Metafísica dos costumes*. Tradução de Clélia Aparecida Martins (1ª parte) e de Bruno Nadai, Diego Kosbiau Trevisan e Monique Hulshof (2ª parte). Petrópolis: Vozes, 2013.

KANT, I. *Metafísica dei costumi*. Edição e tradução bilingue de Giuseppe Pandolfi Petrone. Florença e Milão: Editora Bompiani, coleção Il Pensiero Occidentale, 2006b.

KANT, I. *A religião nos limites da simples razão* [RGV]. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

KANT, I. *La religione entro i limiti della semplice ragione*. Edição bilingue de Massimo Roncoroni e tradução de Vincenzo Cicero. Florença e Milão: Editora Bompiani, 2001.

KANT, I. Religion within the boundaries of mere reason. Tradução de George Giovanni. In: *The Cambridge edition of the works of Kant: Religion and Rational Theology*. New York: Cambridge University Press, 1996.

KANT, I. *O conflito das faculdades* [SF]. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993b.

KANT, I. Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas na prática nada vale [TP]. In: *Immanuel Kant, A paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

KANT, I. Drafts for the metaphysics of morals [DMM/VAMS]. Tradução de Kennet R. Westphal. In: *The Cambridge edition of the works of Kant: Lectures and drafts on political philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2016a.

KANT, I. Lectures on ethics [Leth]. Tradução de Peter Heath. In: *The Cambridge edition of the works of Kant: Immanuel Kant, Practical Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 1997.

KANT, I. Lectures and drafts on political philosophy [LdPhi]. Tradução de Frederick Rauscher e Kenneth R. Westphal. In: *The Cambridge edition of the works of Kant*. New York: Cambridge University Press, 2016b.

Obras consultadas

BECK, I. W. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. The University of Chicago Press, Chicago, 1960.

BEINER, R. and Booth, W. J. (ed), *Kant & Political Philosophy – The Contemporary Legacy*, Michigan: Yale University Press, 1993.

BYRD, S. and Hruschka, J., *Kant's Doctrine of Right – A Commentary*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

FLIKSCHUH, K., Kant's Sovereignty Dilemma: A Contemporary Analysis, In *Journal of Political Philosophy*, v. 18, n. 4, section IV, 2010. Disponível na Internet em: <http://onlinelibrary.wiley>.

[com/doi/10.1111/j.1467-9760.2010.00361.x/full](https://doi.org/10.1111/j.1467-9760.2010.00361.x/full)

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

GRAM, M. S. *Kant, Ontology & the A Priori*. Evanston: Northwestern University Press, 1968.

GREGOR, M. J. Editorial notes. In: Immanuel Kant, *Practical Philosophy*. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

KERSTING, W. Politics, freedom and order: Kant's political philosophy. In: Paul Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant*. New York: Cambridge University Press, 1992.

KERSTING, W. Kant's concept of the state. In: Howard Lloyd Williams (ed.), *Essays on Kant's Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

KERSTING, W. *Filosofia política del contractualismo moderno*. México: Plaza y Valdés, Biblioteca de Signos, 2001.

KERSTING, W. *Liberdade bem-ordenada – Filosofia do direito de Immanuel Kant*. 3ª ed., ampliada e trabalhada. Tradução e revisão de L. A. Heck. Porto Alegre: S. A. Fabris Editor, 2012.

KERVÉGAN, J.-F. La théorie kantienne de la normativité. In: Jean-François Kervégan (ed.), *Raison pratique et normativité chez Kant*. Lyon: ENS Éditions, 2010.

KERVÉGAN, J.-F. *La raison des normes – Essai sur Kant*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2015.

LUDWIG, B. Whence public right? In: M. Timmons (ed.), *Kant's Metaphysics of Morals – Interpretative Essays*. New York: Oxford University Press, 2002.

O'NEILL, O. Vindicating reason. In: P. Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant*. New York: Cambridge University Press, 1992, p. 280-308.

O'NEILL, O. Instituting principles: Between duty and action. In: M. Timmons (ed.), *Kant's Metaphysics of Morals – Interpretative Essays*. New York: Oxford University Press, 2002.

PHILONENKO, A. *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1976.

PHILONENKO, A. Introdução. In: Emmanuel Kant, *Métaphysique des mœurs, première partie – Doctrine du droit*. Paris: Vrin, 1979.

REATH, A.; TIMMERMAN, J. (eds.) *Kant's Critique of Practical Reason – A Critical Guide*. New York: Cambridge University Press, 2010.

RILEY, P. The elements of Kant's practical philosophy. In: R. Beiner; W. J. Booth (eds.), *Kant and Political Philosophy*. New Haven: Yale University Press, 1993.

THOMPSON, M. Singular terms and intuitions in Kant's epistemology. In: C. J. Posy (ed.), *Kant's Philosophy of Mathematics – Modern Essays*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1992.

TORRES, J. C. B. Ética e felicidade: Notas para uma revisão reconstrutiva da doutrina kantiana do sumo bem. *Studia Kantiana*, Santa Maria, n. 13, p. 91-120, 2012.

TORRES, J. C. B. Haverá uma antinomia na doutrina kantiana do direito público? *Kriterion*, Belo Horizonte, v. LV, n. 129, p. 223-245, 2014.

WATKINS, E. The antinomy of practical reason: Reason, the unconditioned and the highest good. In: A. Reath; J. Timmermann (eds.), *Kant's Critique of Practical Reason – A Critical Guide*. New York: Cambridge University Press, 2010.

WILLIAMS, H. L. (ed.) *Essays on Kant's Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.