

**UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO**

JOÃO FRANCISCO DE SIQUEIRA RODRIGUES

UM ESTUDO DO COSMOPOLITISMO SOB UMA PERSPEVTIVA FILOSÓFICA

São Leopoldo

2011

João Francisco de Siqueira Rodrigues

UM ESTUDO DO COSMOPOLITISMO SOB UMA PERSPECTIVA FILOSÓFICA

Dissertação apresentada como requisito parcial
para a obtenção do título de Mestre, pelo
Programa de Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade do Vale do Rio dos Sinos -
UNISINOS

Orientador: Castor Marí Martin Bartolomé Ruiz

São Leopoldo

2011

FICHA CATALOGRÁFICA

R696e Rodrigues, João Francisco de Siqueira
Um estudo do cosmopolitismo sob uma perspectiva filosófica / João Francisco de Siqueira Rodrigues. – São Leopoldo, UNISINOS, 2011.
91f.

Orientador: Prof. Dr. Castor Mari Martin Bartolomé Ruiz
Dissertação (Mestrado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos.
Programa de Pós-Graduação em Filosofia. São Leopoldo, BR-RS, 2011.

1. Filosofia. 2. Cosmopolitismo. 3. Universalidade. 4. Igualdade.
5. Política. 6. Ética. 7. Cidadania. I. Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. II. Ruiz, Castor Mari Martin Bartolomé. III. Título.

CDU 170

Dedico este trabalho à minha família, que mais que irmãos e pais são meus amigos.

AGRADECIMENTOS

A meu orientador, professor Castor Bartolomé Ruiz, por seu cuidado e amizade constantes, sem os quais este trabalho não seria possível. A Sérgio Guilherme Portella pela companhia e auxílio no esforço de romper os muros da cidade. A Elemar do Amor Divino pela compreensão única e por partilhar meus sonhos.

O cosmos inteiro é a pátria da alma boa.

Demócrito

RESUMO

Este projeto de dissertação se propõe a abordar um problema contemporâneo com o auxílio do instrumental filosófico: a questão do cosmopolitismo. A política e o direito são algumas das áreas do saber humano abrangidas pela reflexão filosófica e por essa razão serão privilegiadas na execução deste trabalho, principalmente no que diz respeito à tradição política e do direito ocidentais e como aqueles que pensaram a organização política e suas leis viram a questão da cidadania e de uma sociedade cosmopolita. Para a realização dos objetivos propostos, é de importância fundamental refletir sobre o desenvolvimento histórico dessas idéias e de sua eventual efetivação no mundo. O trabalho deverá ser dividido em duas partes e procurará realizar uma genealogia conceitual do cosmopolitismo como uma idéia filosófica. A primeira das partes deverá tratar de como era pensada a política na Antiguidade e como a *polis* grega, através de seus pensadores, via a cidadania e o lugar da própria *polis* no mundo. Desse marco inicial da história do pensamento ocidental, será feita uma rápida passagem pela contribuição do cristianismo ao problema como uma ponte para a Modernidade. A segunda parte do trabalho apontará o pensamento kantiano como divisor de águas no tratamento da questão do cosmopolitismo, na medida em que Kant foi o primeiro pensador a propor de maneira mais rigorosa uma regulação jurídica das relações entre as nações, o que implicou em um novo paradigma no tratamento de como os povos e os indivíduos devem se ver uns aos outros. Dentre os pontos a serem enfatizados no pensamento kantiano, estão: cosmopolitismo e necessidade histórica; o esclarecimento do que é hospitalidade; direito como condição para a paz; paz como condição para uma sociedade cosmopolita.

Palavras-chave: Cosmopolitismo. Universalidade. Igualdade. Política. Ética. Cidadania.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	8
2 AS ORIGENS FILOSÓFICAS DO COSMOPOLITISMO	11
2.1 Aspectos histórico-filosóficos do problema	11
2.2 Igualdade e <i>lógos</i>.....	12
2.3 A república estóica	18
2.4 Estoicismo e cristianismo	24
3 KANT E A PERSPECTIVA MODERNA DO COSMOPOLITISMO	31
3.1 A política na Modernidade	31
3.2 A visão kantiana da História	35
3.3 Ética e política: a Modernidade vai à Grécia.....	41
3.4 Kant e o projeto para a paz perpétua	50
3.4.1. A filosofia do direito: fundamento do pensamento político kantiano	51
3.4.2 Primeira seção: artigos preliminares	55
3.4.3 Segunda seção: artigos definitivos para uma paz perpétua	62
3.5 O cosmopolitismo kantiano: aspecto, desenvolvimento e implicações	72
4 CONCLUSÃO.....	83
REFERÊNCIAS	87

1 INTRODUÇÃO

As motivações que conduzem à execução deste trabalho são de dois tipos: por um lado, uma constante inquietação pessoal com o problema da paz entre os povos; por outro, a constatação de que é necessário haver mais reflexões filosóficas sobre as relações entre os Estados. O ponto que correlaciona esses dois motivos resulta no problema central a ser abordado neste trabalho: o cosmopolitismo. Por essa razão, trata-se de uma dissertação de mestrado de tipo temática, isto é, que enfoca filosoficamente um problema mais do que um conceito em particular da maneira como este teria sido trabalhado por um determinado autor. O cosmopolitismo será abordado aqui sob uma perspectiva filosófica e como um fenômeno social e político, para o que será necessário trafegar em diferentes campos do conhecimento filosófico, como a ética, a política, a filosofia do direito e a filosofia da história.

Em um primeiro momento, o objetivo será investigar de que maneira primeiramente se pensou essa questão na tradição filosófica ocidental, o que levará a uma breve genealogia da idéia e do conceito de cosmopolitismo. Esse primeiro esforço de delinear o problema é, sobretudo, um trabalho de história da filosofia, o que demandará o uso não apenas dos textos que propriamente tenham abordado o tema, como também outras fontes que possam nos trazer uma contextualização do momento histórico no qual essas reflexões surgiram. Não é o caso aqui de se afirmar que toda reflexão filosófica surge como resposta a um determinado contexto histórico; entretanto, o estado das fontes leva seguidamente o pesquisador de filosofia a se debruçar sobre fragmentos e comentários esparsos de outros autores sobre o tema que lhe interessa. Esse é o caso específico do primeiro período do estoicismo, pois dos escritos de seu fundador, Zenão de Cício, sobre o tema a que nos propomos refletir restam apenas doxografias. Caso semelhante se dá com um de seus sucessores na condução da *stoá*, Crisipo, do qual pouco se conservou do monumental trabalho de estruturação da filosofia estóica. Mais abundante, entretanto, é o material concernente ao estoicismo romano; contudo, sua ênfase maior na ética também delimita, mas não exclui, a reflexão sobre como o estoicismo desse período pensou as questões políticas e sociais de seu tempo.

Junto à filosofia estóica, entendemos ser fundamental a realização de um paralelo com a religião cristã para traçarmos os principais contornos do cosmopolitismo na Antiguidade. A concepção de uma religião universal que relativiza a idéia de um povo ou raça escolhida traz um novo paradigma para as relações entre os indivíduos, relações essas que, como no caso do estoicismo, estão baseadas em uma visão inovadora da natureza humana. Homens e mulheres,

senhores e escravos devem ser vistos como iguais para que se forme uma comunidade coerentemente erigida sobre os valores trazidos por essa nova visão da humanidade. Em relação ao cristianismo, não entraremos na polêmica em torno da historicidade das narrativas dos textos cujas palavras são atribuídas a Jesus: sua simples existência como doutrina foi suficiente para que se operasse uma revolução do pensamento, particularmente no tocante à ética.

Esta breve genealogia do conceito de cosmopolitismo não contemplará nesta dissertação alguns pensadores que certamente – como Diógenes de Sínope e Filo de Alexandria – deveriam constar em um trabalho com muito mais fôlego do que nos é possível realizar. No entanto, acreditamos que esse esforço de reapresentar as idéias do estoicismo com respeito ao cosmopolitismo pode nos fornecer algumas direções importantes para a reflexão filosófica contemporânea em torno dos rumos das relações entre os povos. Nosso propósito com essa passagem pelo mundo antigo é sobretudo o de apontar algumas das principais influências no pensamento político de Immanuel Kant, particularmente no que diz respeito às relações internacionais, pois provavelmente foi esse o primeiro autor a apresentar uma proposta filosófica sistemática que aspirasse verdadeiramente à sua realização para uma melhoria da qualidade das relações entre as nações. Para tanto, as influências que marcam o pensamento kantiano terão que ser apontadas principalmente a partir da filosofia moral, a qual, como sabemos, encontrava-se em íntima relação com as concepções políticas construídas na Antiguidade.

A possibilidade de universalização de valores a partir de um sistema ético filosoficamente coerente é uma das principais preocupações do pensamento kantiano. A valoração do homem a partir de sua racionalidade – uma herança estoíca, mais particularmente do estoicismo romano – permite que Kant também estabeleça a dignidade do sujeito a partir de uma faculdade que lhe é inerente, a forma do uso da razão prática determinando a responsabilidade e o perfil moral do agente. Veremos que essa razão prática terá implicações determinantes também na esfera política e no desenvolvimento da história humana, visto que, no pensamento kantiano, o progresso moral da humanidade pode ser observado pelo desenvolvimento das instituições políticas que governam os povos.

Contudo, esse pensamento não foi elaborado apenas tendo como base a filosofia da Antiguidade. Por essa razão, procuramos inserir nesta dissertação as idéias de autores que precederam Kant dentro da esfera da filosofia política, principalmente as contribuições dadas por Thomas Hobbes, que é um dos pioneiros, em nosso entendimento, na cisão operada pelo pensamento moderno entre ética e política. A contribuição hobbesiana também pode ser

sentida pela sua importância para a filosofia do direito, da qual Kant herda uma categoria fundamental, a saber, o *estado de natureza*.

Por fim, e tanto quanto nos seja possível, pretendemos tornar esta dissertação um trabalho de reflexão sobre a contemporaneidade, para o que o eventual uso de autores de produção mais recente poderá nos esclarecer sobre o desenvolvimento – e mesmo progressos – do pensamento filosófico em torno do problema proposto.

Dessa forma, esta dissertação está dividida em dois capítulos e uma conclusão propositiva, de modo que temos a seguinte seqüência: 1) o primeiro capítulo trata do estoicismo, com uma abordagem do cristianismo finalizando essa primeira parte; 2) o segundo capítulo aborda a questão do cosmopolitismo sob a ótica da filosofia moderna, sendo introduzido com o pensamento hobbesiano, mas tendo como foco o pensamento kantiano; 3) ao final, é feita uma reflexão conclusiva sobre o apoio dos autores e filosofias estudadas.

Como já observamos, a presente dissertação foi concebida como um trabalho de tipo temático. Sobretudo, tem a perspectiva de uma história das idéias, em relação ao que reconhecemos que aquilo que se ganha em abrangência se perde em profundidade. No entanto, acreditamos não ficar prejudicada a coerência do projeto, bem como sua possível e modesta contribuição à questão do cosmopolitismo.

2 AS ORIGENS FILOSÓFICAS DO COSMOPOLITISMO

No presente capítulo pretendemos introduzir alguns dos conceitos que se articulam para o desenvolvimento da noção de cosmopolitismo na Antiguidade. Para tanto, se recorrerá a alguns dos autores mais significativos do período, finalizando o capítulo com um panorama do cristianismo e sua contribuição para a reflexão em torno dos processos de associação política.

2.1 Aspectos histórico-filosóficos do problema

Qualquer reflexão que façamos sobre a questão do cosmopolitismo sob um escopo filosófico deve fazer menção, se pretende remontar à origem dessa idéia na tradição filosófica, ao pensamento dos filósofos estóicos. O objetivo do presente capítulo é retomar essas idéias, analisando sua articulação com o pensamento estóico em geral, o que implica uma reflexão acerca do cosmopolitismo dos estóicos em contraste com sua cosmologia e sua ética. Contudo, antes de adentrarmos nos problemas propriamente filosóficos que pretendemos enfatizar, justifica-se uma análise do contexto histórico no qual nasce a filosofia estóica e por que surge nessa corrente filosófica o problema do cosmopolitismo.

Sabemos que a política em Platão e Aristóteles é pensada a partir da noção grega de *pólis* enquanto unidade política superior, isto é, a cidade enquanto forma de organização política capaz de agregar o maior número de indivíduos. Distintamente, na ponta oposta da organização social, encontrava-se o *oíkos*, a casa, que se afigurava como a unidade política menor, integrando ao mesmo tempo o grupo familiar e as funções econômicas produtivas elementares. Na figura do *pater familias* estava representado o poder familiar supremo, sendo o pai o soberano do lar, assim como o rei – ou o tirano – representaria o poder sobre a *pólis*. É nesse contexto de organização social que surgem os pensamentos políticos platônico e aristotélico, de modo que os pontos de partida de suas reflexões não poderiam ser diferentes do contexto da *pólis* e de suas estruturas organizacionais elementares. A profunda mudança social promovida por Alexandre e a extensão de seu império demandará uma forma de organização política nova.

Embora a matriz política platônica e aristotélica seja a mesma e suas preocupações circulem, basicamente, em torno do problema da organização da cidade, uma idéia central marca um significativo distanciamento entre o platonismo e o aristotelismo político. Por um lado, Aristóteles faz, em sua *Política*, uma defesa aberta da diferença entre os gêneros assim como do escravismo:

“[...] o homem é superior e a mulher inferior, o primeiro manda e a segunda obedece; este princípio, necessariamente, estende-se a toda a humanidade. Portanto, onde houver essa mesma diferença que há entre alma e corpo, ou entre homens e animais (como no caso dos que têm como único recurso usar o próprio corpo, não sabendo fazer nada melhor), a casta inferior será escrava por natureza, e é melhor para as inferiores estar sob domínio de um senhor.”¹

Por seu turno, Platão já havia exposto uma alternativa meritocrática em sua *República*, que, ainda que não possa ser considerada a matriz do que seja um pensamento político estoíco, traz já o vislumbre de uma idéia projetada a partir da revolução social promovida por Alexandre: a idéia de igualdade².

A nova realidade política e social forjou também a idéia de indivíduo, na medida em que houve “uma ruptura da identificação entre homem e cidadão”³. Assim, ao homem que antes encontrava resposta para seu ideal ético dentro de uma dimensão política bem definida, caberá agora buscar, não mais como cidadão, novos parâmetros morais diante de um mundo politicamente tão vasto quanto fragmentado.

2.2 Igualdade e *lógos*

A idéia de uma igualdade entre homens e mulheres, gregos e bárbaros, somente pode ser pensada sobre a base de uma concepção distinta de natureza humana daquela projetada pela filosofia política clássica grega. Se por um lado as instituições educacionais da república de Platão distinguiam diferentes naturezas espirituais humanas e, a partir dessas distinções, determinavam certos papéis dentro da sociedade de acordo com a natureza própria de cada

¹ ARISTÓTELES. *Política*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. p. 150-151.

² Sobre esse vislumbre da idéia de igualdade em Platão, pode-se percebê-la no Livro V de sua *República*, onde defende a possibilidade de as mulheres tomarem parte nos negócios públicos, coisa que não ocorria nem mesmo na inovadora democracia ateniense. Cf. PLATÃO. *República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1949. p. 209 et seq.

³ REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga*. São Paulo: Loyola, 1994. v. 2, p. 7.

cidadão ⁴, por outro lado a política como pensada por Aristóteles era muito mais radical quanto ao fato de haver uma desigualdade natural entre os diferentes membros do gênero humano, pois definia que alguns tinham, de fato, uma natureza servil e, portanto, a *pólis* estaria teoricamente justificada a conferir-lhes o papel de escravos. Nesse sentido, a noção de *lógos* dos estóicos e a maneira como cada indivíduo em particular pode dele participar terá como consequência uma inovação no modo como é entendida a natureza humana.

Em um estudo que propõe uma leitura distinta do estoicismo em relação àquela comumente feita pela tradição de historiadores da filosofia, Rachel Gazolla apresenta duas denominações para o *lógos* dos estóicos: *lógos* crítico e *lógos* dogmático ⁵. Tal interpretação de um duplo registro do *lógos* estóico está amparada principalmente no que nos resta do legado dos primeiros representantes dessa escola ⁶, como Zenão de Cício e Crisipo. Dessa forma, o *lógos* crítico deve ser entendido como aquele discurso da escola estóica que faz crítica à historicidade humana, distintamente do *lógos* dogmático, que se baseia na noção de *physis* como concebida pelos estóicos. É esse segundo sentido que pretendemos explorar, pois a concepção apontada por Gazolla de *lógos* dogmático nos chama a atenção pela idéia que nela aproxima os conceitos de *physis* e de *lógos*. Nesse caso, o sentido do termo *lógos* se associa com ‘razão’, que é o que mais propriamente nos interessa neste trabalho, o que nos afasta do interesse da autora, que objetiva explorar o sentido de ‘discurso’ mais do que de ‘razão’ daquele termo ⁷.

O delineamento de um dito dogmatismo da escola estóica pode ser visto particularmente em sua concepção de natureza, que em muito conserva traços culturais da Grécia arcaica ⁸. A sacralização da natureza característica daquele período da cultura grega encontra profundo eco na filosofia estóica, que também lança seu olhar aos filósofos pré-socráticos. Estes tiveram marcada preocupação com os temas relativos à natureza (*physis*), em função disso também sendo chamados naturalistas. E talvez seja exatamente dessa herança pré-socrática que advenha uma certa desvinculação das entidades religiosas tradicionais da cultura grega no que tange a explicação dos fenômenos físicos, visto que nos estóicos prevalece uma noção materialista da alma e de outros objetos da reflexão filosófica que

⁴ Note-se o complexo processo de educação dos guardiões e também os mecanismos de eugenia através dos casamentos descritos no Livro V da *República*. A designação “raça de ouro” é distintiva de uma dessas naturezas espirituais particulares. Cf. PLATÃO, op. cit., p. 244.

⁵ GAZOLLA, Rachel. *O ofício do filósofo estóico*. São Paulo: Loyola, 1999. p. 15.

⁶ Esse legado dos primeiros estóicos se encontra coligido em uma grande compilação em quatro volumes feita por Johannes Von Arnim, sob o título *Stoicorum Veterum Fragmenta*, da qual nos utilizamos como referência última para este trabalho. *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Stuttgart: B.G. Teubner, 1964.

⁷ GAZOLLA, Rachel. *O Ofício do filósofo estóico*. São Paulo: Loyola, 1999. p. 31.

⁸ *Ibid.*, p. 28.

foram, por assim dizer, “desmaterializados” na metafísica platônica e aristotélica. É precisamente essa *physis* dogmática, porque pensada sobre uma relação de sacralidade com a natureza, que possibilita compreendermos a igualdade entre os homens na visão estóica.

Uma natureza comum de todos os membros da espécie humana, independentemente do sexo ou do lugar de onde provenham, está assentada anteriormente numa idéia metafísica de origem comum de todas as coisas, idéia essa aparentemente mais forte entre os primeiros estóicos. Entre estes é mais notável uma preocupação com a *physis*, de modo que sua maneira filosófica e não mitológica de refletir promove uma abstração racional da natureza. O cosmos tem uma ordem própria e lógica, um ordenamento divino, de modo que o homem também participa desse todo organizado. Assim, sua origem é a um só tempo natural e divina, como a de todos os outros seres. Uma das idéias de Crisipo que chegou aos nossos dias através da doxografia de Diógenes Laércio sintetiza essa relação entre a natureza humana e a natureza do cosmos inteiro:

nossa natureza é parte daquela do todo, de modo que a finalidade vem a ser a de viver segundo a natureza, isto é, segundo a sua própria natureza e a do todo, nada fazendo que contrarie a lei comum, a reta razão (*hó órthos lógos*) que se encontra por todas as coisas, que é o próprio Zeus, chefe de governo de todos os seres.⁹

Desse modo, a concepção de *physis* assim entendida pelos primeiros estóicos acarreta uma noção de igualdade muito mais ampla do que aquela restrita à comunidade humana, pois todas as coisas da natureza seriam atingidas e regidas pelo *lógos*, isto é, a razão organizadora do cosmos, de forma que a humanidade não gozaria de maneira alguma de um lugar privilegiado no universo. Em última instância, a natureza humana é uma e a mesma que a do cosmos inteiro, este sendo também como um “ser vivo e racional”¹⁰ a que todos os outros seres compõem.

Em relação a essa concepção de igualdade profundamente enraizada na noção de *physis*, encontramos uma mudança de enfoque ao observarmos o desenvolvimento posterior do estoicismo. No estoicismo romano, do qual as fontes nos chegaram em muito melhor estado, a tônica será dada acima de tudo sobre a filosofia prática. Como consequência de uma menor ênfase nos temas relativos à natureza, o eixo reflexivo do estoicismo romano passa a se

⁹ DIÓGENES LAÉRCIO, VII, 87 – *Stoicorum Veterum Fragmenta*, III, 4. Stuttgart: B.G. Teubner, 1964. p.3. Nossa tradução a partir do original grego se baseou na de Rachel Gazolla. Cf. GAZOLLA, Rachel. *O ofício do filósofo estóico*. São Paulo: Loyola, 1999. p. 42.

¹⁰ DIÓGENES LAÉRCIO, VII, 138 – *Ibid.*, II, 634. Stuttgart: B.G. Teubner, 1964. p. 192. Cf. também DIÓGENES LAÉRCIO, VII, 142,143. – *Ibid.*, II, 633. p. 191.

circunscrever principalmente à filosofia moral, visto que a reflexão política já não encontrava um ambiente tão propício no período imperial romano quanto o encontrara no período helenístico¹¹. Desse modo, os textos estoicos passam a perder em profundidade no que diz respeito à sua construção teórica, o estoicismo ganhando popularidade em Roma provavelmente devido ao seu caráter agora mais prático e de recomendação de como bem viver. É prova do espírito pragmático romano e de seu interesse maior pela ação do que pela teoria o que escreve Cícero no terceiro livro de sua *República*:

mas se apenas um destes dois caminhos para a sabedoria pode ser escolhido, muito embora uma vida pacata devotada aos estudos das mais nobres artes pareça mais feliz para alguns, certamente a vida política é mais merecedora de louvor e mais propícia à fama; através dessa vida os maiores homens são honrados.¹²

No estoicismo romano, a noção de igualdade estará muito mais centrada na idéia particular que seus principais representantes tinham da natureza humana. Uma natureza universalmente racional que proporciona tanto a senhores como a escravos a possibilidade de tornarem-se virtuosos. Testemunho bastante eloqüente dessa noção de igualdade se encontra em uma das cartas de Sêneca, onde a questão do exercício da filosofia e de quem pode exercê-la é tratada. Ali Sêneca escreve que “a todos os homens é possível um espírito livre; de acordo com esse teste, todos ganhamos distinção. A filosofia não rejeita nem seleciona ninguém; sua luz brilha para todos”.¹³ Nesse trecho se expressa uma idéia de igualdade como fundamento da natureza humana, isto é, como um ponto de partida comum entre todos os homens. A partir dessa natureza comum é que se pode pensar uma distinção entre eles, a filosofia se afigurando como o saber que de fato pode conferir alguma nobreza a alguém em particular. Sua afirmação de que “a filosofia não encontrou Platão já um homem nobre, mas fez dele um”¹⁴

¹¹ REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga*. São Paulo: Loyola, 1994. v. 4., p. 64 et seq.

¹² CÍCERO. *Republic*. Cambridge: Harvard; Londres: W. Heinemann, 1928. p. 189. No inglês do qual traduzimos: “But if only one of these two paths to wisdom can be chosen, even though a quiet life devoted to the study of the noblest arts will seem happier to some, surely the life of a statesmen is more deserving of praise and more conducive to fame; by such a life the greatest men win honour; [...]” Cícero escreve com os olhos voltados ao período republicano romano e talvez sua defesa da república não seja mais do que o gesto da “coruja de Minerva” de Hegel, que, como metáfora da atividade filosófica, só é capaz de falar sobre o passado. Pensamos assim porque Cícero escreve sua *República* no fim do período republicano, que se torna passado na medida em que ascendem os dois triunviratos de que é testemunha e – talvez seja um pouco de exagero dizê-lo – como que o elo de ligação.

¹³ SÊNECA. *Seneca Epistulae Morales*. Cambridge: Harvard; Londres: W. Heinemann, 1917. p. 287. Carta XLIV. No original inglês do qual traduzimos: “[...] a noble mind is free to all men; according to this test, we may win distinction. Philosophy neither rejects nor selects anyone; its light shines for all.” Por “livre” (*free*), Sêneca entende “estar aberto”, “ser acessível”, como indica a forma verbal latina *patet* do escrito original.

¹⁴ *Ibid.*, p. 289. Carta XLIV. No inglês do qual traduzimos: “Philosophy did not find Plato already a nobleman; it made him one.”

também aponta nessa mesma direção. Mas se o que distingue os homens uns dos outros é o contínuo exercício da filosofia, o que implicitamente dá base à noção de igualdade em Sêneca é uma concepção de racionalidade, pois é pelo exercício dessa capacidade universal, porque comum a senhores e escravos, que todos os homens podem tornar-se realmente livres. Outro testemunho que endossa essa visão de racionalidade do estoicismo tardio é o de Epicteto.

Desde a nossa geração misturam-se dois elementos – de um lado o corpo, comum com os animais, de outro a razão e o pensamento, comum com os deuses –; muitos se inclinam para o parentesco desafortunado e mortal, e apenas poucos, ao contrário, para o parentesco divino e feliz.¹⁵

Nessa perspectiva, os elementos que constituem essencialmente os seres racionais conferem a eles um lugar destacado no universo, “porque apenas eles participam por natureza da comunidade divina, sendo ligados a Deus pela razão”¹⁶. Desse modo, parece-nos estar assentada sobretudo em uma concepção de *lógos* como racionalidade universal – mais do que numa noção de comunhão do homem com uma natureza sacralizada – a idéia de igualdade no neo-estoicismo romano.

Contudo, essa sutil diferença ocorre também sobre o pano de fundo de uma mudança na perspectiva metafísica; como nos aponta Reale, é notável uma nova relação com a divindade, onde as entidades religiosas passam a ganhar um caráter mais abstrato e desvinculado da estreita relação divindade-natureza dos primeiros estóicos¹⁷. Sêneca mesmo já havia destacado o parentesco dos homens com os deuses, ao dizer que “todos os homens, se considerados em sua origem, descendem dos deuses”¹⁸. No mesmo sentido da abstração progressiva da natureza, a figura da ‘Fortuna’ ou ‘Destino’, por exemplo, será bastante presente em seus escritos; essa força, da qual os homens não podem escapar, é um dos pilares sobre os quais se assenta a noção de igualdade nesse autor. Nem senhores nem escravos podem deixar de estar sujeitos aos desígnios do destino, pois homens que tinham ou aspiravam a elevadas posições sociais, como exemplifica Sêneca¹⁹, vieram a ser diminuídos

¹⁵ EPICTETO. *Entretiens*. Paris: Les Belles Lettres, 1948. p. 15. No francês do qual traduzimos: “[...] dans notre génération, ces deux éléments ont été mélangés, le corps, qui nous est commun avec les animaux; la raison et la pensée qui nous est commune avec les dieux, certains inclinent vers cette parenté, misérable et mortelle; bien peau, au contraire, vers celle qui est divine e bienheureuse.”

¹⁶ *Ibid.*, p.37. No francês do qual traduzimos: “[...] car seuls, par nature, ils participent à la société divine, liés qu’ils sont à Dieu par la raison”. Seguindo esse pensamento que afirma a íntima relação entre o homem e a divindade, Epicteto também coloca um pouco mais acima no mesmo escrito: “[...] de toutes les choses, la principale, la plus importante, la plus universelle, c’est le système composé de Dieu et des hommes”.

¹⁷ REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga*. São Paulo: Loyola, 1994. v. 4. p. 102 et seq.

¹⁸ SÊNECA. *Seneca Epistulae Morales*. Cambridge: Harvard; Londres: W. Heinemann, 1917. p. 287. Carta XLIV. No inglês do qual traduzimos: “All men, if traced back to their original source, spring from the gods”.

¹⁹ Cf. *Ibid.*, p. 307. Carta XLVII.

de suas pretensões por essa força inquebrantável, porque não controlada pelo homem. Por essa mesma razão, o homem desconhece se em algum instante da história de sua família não houve um escravo, o que nos obriga a procurar um novo critério para o estabelecimento da nobreza que não seja o da descendência. A proposta de Sêneca, então, será a de valorizar os homens “[...] de acordo com seu caráter, e não de acordo com suas tarefas”²⁰, pois nem mesmo a função social exercida por um homem pode falar mais sobre ele do que seu aspecto moral. Assim, a idéia de igualdade também apresenta íntima relação com uma concepção de virtude que é, sobretudo, moral, de modo que a forma de ela ser atingida pelos homens deve ser trabalhada através daquilo que eles compartilham com os deuses, isto é, a razão. A moralidade assim entendida é um horizonte vislumbrado pela razão que pode ser alcançado por uma prática filosófica, ou seja, a filosofia deve ser cultivada como um saber que orienta a conduta moral dos homens. Nesse sentido, Pierre Hadot nos esclarece que o próprio discurso da filosofia na Antiguidade se confundia com uma prática moral, isto é, com uma ética, pois não se poderia deixar de aproximar um modo filosófico de ver o mundo de um modo de ser no mundo que lhe correspondesse²¹.

Entendemos, portanto, que a noção de igualdade nos estóicos tem uma relativa variação quando comparada a concepção dos primeiros estóicos gregos com a visão que da igualdade tiveram os estóicos romanos. Para os primeiros há uma fundamentação da igualdade baseada em uma concepção da natureza como sagrada e divina, igualdade essa que deve ser introduzida na comunidade dos homens; para o estoicismo romano, a igualdade está muita mais baseada numa concepção de natureza humana que deixa em segundo plano a física e os fundamentos que nela se poderia buscar. Uma concepção de natureza que expressa uma idéia de cosmos ordenado não será abandonada pelo neo-estoicismo, como o comprovam algumas das afirmações do imperador Marco Aurélio em seus *Solilóquios*²². Entretanto, a ênfase dada pelo estoicismo romano à filosofia moral nos proporciona uma visão deste período como mais humanista e menos naturalista que o dos primeiros estóicos, no sentido em que o homem e seu comportamento protagonizam as reflexões do último período do estoicismo mais do que qualquer outro tema. De qualquer forma, podemos falar de uma coerência geral do estoicismo no que diz respeito ao *lógos*, na medida em que ele possui uma objetividade ontológica que independe de uma participação humana que do mesmo *lógos* seja

²⁰ SÊNECA. *Seneca Epistulae Morales*. Cambridge: Harvard; Londres: W. Heinemann, 1917. p. 309. Carta XLVII. No original ingles do qual traduzimos: “I propose to value them (slaves) according to their character, and not according to their duty”.

²¹ HADOT, Pierre. *O que é filosofia antiga?* São Paulo: Loyola, 1999. p. 15 et seq.

²² Cf. MARCO AURÉLIO. *The communings with himself of Marcus Aurelius Antoninus emperor of Rome*. Cambridge: Harvard; Londres: W. Heinemann, 1930. p. 169.

consciente, pois assim como a natureza permanece harmônica em seu arranjo organizado, a possibilidade de ascensão moral através da via racional permanece aberta mesmo que os homens virem as costas para uma vida filosófica. Muito embora haja algumas importantes diferenças entre o estoicismo grego e o romano, as preocupações com a moralidade e com uma concepção de igualdade permanecem centrais ²³.

2.3 A república estóica

É precisamente o elemento da racionalidade que permite entrelaçar o mundo e o homem. O *lógos*, entendido como uma espécie de princípio ordenador coerente, permeia a vida humana e o cosmos e deve ser observado pelo homem em sua vida prática, isto é, nas esferas ética e política. Nesse sentido, o lema caracteristicamente estóico de viver “segundo a natureza” ²⁴ tem como contrapartida um postulado epistêmico: ao homem é dado conhecer aquilo que governa a natureza, porque ele pode encontrar por suas próprias faculdades esse princípio ordenador. A correspondência entre o *logos* que rege o mundo e aquele que define o homem por sua capacidade própria permite uma conexão de contornos fortemente religiosos entre sujeito e objeto na cosmovisão estóica. Na explicação de Reale, o estoicismo substitui o conceito de *nous* pelo conceito de *lógos* devido a sua polivalência semântica, assim representando o termo de ligação entre os três ramos em que a filosofia se divide; por essa razão é “princípio de verdade na lógica, é princípio criador do cosmo na física, é princípio normativo na ética” ²⁵.

Quando pensado na esfera política, o *lógos* tem como correspondente o *nómos*, o que equivale a dizer que é a lei que representa o princípio ordenador na administração das coisas humanas. Mas o *nómos* no estoicismo deve ser entendido como uma lei dada a uma comunidade política pelo próprio homem e não por uma divindade; do contrário, estaria

²³ Reale nos conta uma conhecida metáfora que representa a visão que os estóicos tinham da filosofia, através da qual ela é concebida como um pomar onde a lógica é o muro, a física as árvores e a ética os frutos, isto é, a finalidade do conjunto. Essa metáfora caracteriza precisamente o privilégio de que goza a ética como tema da reflexão filosófica estóica. Cf. REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga*. São Paulo: Loyola, 1994. v.3. p. 273.

²⁴ Esta reflexão de Marco Aurélio sintetiza perfeitamente a conduta estóica: “para a criatura racional o mesmo é agir de acordo com a natureza e de acordo com a razão”. No inglês do qual traduzimos: “to the rational creature the same act is at once according to nature and according to reason”. Cf. MARCO AURÉLIO. *The communings with himself of Marcus Aurelius Antoninus emperor of Rome*. Cambridge: Harvard; Londres: W. Heinemann, 1930. p. 169.

²⁵ REALE, op. cit., v.3. p. 273.

prejudicado o horizonte da liberdade humana, pois os homens se veriam aprisionados a uma noção meramente religiosa da política, o que implicaria – para não dizer um regresso – uma supressão da experiência política adquirida com o legado democrático anterior. Nesse sentido, poderíamos falar de uma continuidade entre a experiência ateniense e a reflexão estoíca²⁶, pois, mesmo que a democracia tenha encontrado críticos em filósofos que antecederam os estoícos, é evidente que ela contém dois elementos que assentam terreno para uma noção de igualdade, quais sejam, 1) o elemento do mesmo direito à palavra para todos os cidadãos na assembléia e 2) o elemento do direito ao mesmo tratamento diante da lei para todos os cidadãos (isonomia). Na vacuidade da noção de cidadão no período helenístico, o estoicismo conservará e universalizará os germes da igualdade.

Ainda que seja o próprio homem aquele que determina a aplicação da lei, isso não significa, entretanto, que a lei politicamente constituída seja apenas um contrato entre eles, pois a concepção estoíca dessa lei tem como seu paradigma a natureza. Como aponta Reale,

[...] a lei deriva do próprio *lógos* que rege o universo; assim, o direito ‘é um dado da natureza’ e o direito positivo humano não é senão a explicitação desse fundamental direito natural. Lei e natureza, com os estoícos, voltam a reconciliar-se de modo perfeito: o *nómos* não é mais simples convenção e opinião em contraste com a *physis*, mas tradução e interpretação das instâncias da *physis*.²⁷

Assim, podemos dizer que entre a *physis* e a *pólis* estão o *lógos* e o *nómos* como termos médios, de modo que o homem aparece como intermediário de sua própria harmonização com a natureza. De fato, o que está como pano de fundo do que se possa chamar de um plano político estoíco é uma noção metafísica de retorno, isto é, a finalidade do homem é retornar ao seu princípio respeitando um ciclo ao qual está destinado como ser natural que é, a sua racionalidade particular funcionando como elemento articulador da passagem de uma ontologia da natureza para uma deontologia moral. A expressão dessa passagem por parte dos estoícos – que equivaleria àquela da natureza para cultura, que, no estoicismo, retorna à natureza novamente – pode ser vista como a adoção de uma posição jusnaturalista. Confirma-se isso ao lermos o que Cícero escreveu em seu *De Legibus*.

Lei é a mais alta razão, inata na Natureza, que comanda o que deve ser feito e proíbe o seu oposto. Essa razão, quando firmemente fixada

²⁶ Lembre-se aqui que Zenão era natural de Cício, no Chipre, mas que ainda jovem passou a viver em Atenas. Cf. REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga*. São Paulo: Loyola, 1994. v. 3. p. 261.

²⁷ *Ibid.*, v. 3. p. 354.

e completamente desenvolvida na mente humana, é Lei. (...) A origem da Justiça é algo a ser encontrado na Lei, pois a Lei é uma força natural; ela é o espírito e a razão do homem prudente, o modelo pelo qual Justiça e Injustiça são medidas.²⁸

A Cosmópolis ou República de Zenão já fora projetada sobre essa concepção de lei eterna, pois se trata de uma lei desde sempre existente na natureza. De uma forma geral, a idéia política zenoniana e a concepção de igualdade a ela inerente reproduzem a circularidade conceitual que envolve em um todo unitário a divindade, a natureza e a cidade.²⁹ A constituição política ideal deve projetar-se sobre a ordem cósmica e, ao mesmo tempo, deve introjetar esta no cotidiano de homens e mulheres, independentemente da classificação de escravos ou estrangeiros. Dentre os testemunhos que nos chegaram sobre a proposta zenoniana, um dos mais significativos é o de Plutarco, notoriamente crítico do estoicismo; diz ele que:

[...] a muito admirada Cosmópolis de Zenão, o fundador da escola estóica, tem fundamentalmente este único princípio: que não vivamos em cidades nem em países separados uns dos outros por leis particulares, mas que consideremos a todos os homens compatriotas e concidadãos, e que haja um único mundo e ordenamento, como uma multidão associada e constituída sob uma lei comum. Isso escreveu Zenão representando-na como sonho ou imagem de um bom ordenamento e república para o filósofo.³⁰

É inevitável ver nessa caracterização da Cosmópolis uma aspiração de contornos utópicos. De fato, ainda que o mundo se apresentasse como um todo sem fronteiras devido às conquistas de Alexandre, a relativização real da *pólis* nesse contexto não é tão grande para deixar de ser o modelo de organização política ideal. Dentro de um horizonte histórico distinto, Platão também havia desenhado uma utopia como proposta de organização política

²⁸ CÍCERO. *De Legibus*. Cambridge: Harvard; Londres: W. Heinemann, 1928. p. 317-319. No original inglês do qual traduzimos: “Law is the highest reason, implanted in Nature, which commands what ought to be done and forbids the opposite. This reason, when firmly fixed and fully developed in the human mind, is Law. [...] the origin of Justice is to be found in Law, for Law is a natural force; it is the mind and reason of the intelligent man, the standard by which Justice and Injustice are measured”. Preferimos em nossa tradução os termos “inata” (*insita* em latim) e “prudente” (*prudētis* em latim) por acreditarmos que melhor reproduzem as idéias do autor.

²⁹ GAZOLLA, Rachel. *O ofício do filósofo estóico*. São Paulo: Loyola, 1999. p. 43.

³⁰ PLUTARCO, *De Alex. virt.*, 329, ab – *Stoicorum Veterum Fragmenta*, I, 262. Stuttgart: B.G. Teubner, 1964. p.60. Ambos os termos sendo tradicionalmente utilizados para designar o mesmo projeto, pensamos que o termo “Cosmópolis” – universo como pátria – parece expressar melhor a idéia de Zenão do que “República” – coisa ou bem público – devido ao seu caráter mais religioso e afetivo do que legal e racional. Por essa razão, daqui por diante utilizaremos apenas o termo “Cosmópolis” para nos referirmos a esse projeto político dos estóicos. Lembre-se aqui, entretanto, que o escrito de Zenão é usualmente referido nas doxografias que nos restaram como *Politéia*, mesmo título grego da obra de Platão traduzido por *República*.

em sua *República*, utopia essa que se adequava muito mais à noção de cidade-estado. Seguindo uma linha propositiva semelhante, Zenão pensa em uma forma de organização política original porque historicamente inexistente. Como transparece no escrito acima citado de Plutarco, as idéias sobre a Cosmópolis teriam sido bastante apreciadas na Antiguidade, talvez pelo fato de sugerirem uma alternativa original para a relação entre os povos num momento histórico único e que suscitava muitos questionamentos. Entretanto, como já vimos, a igualdade universalizada de acordo com o vasto horizonte geográfico está profundamente assentada, na visão dos primeiros estóicos, em uma noção de *physis* ordenada e reguladora. Assim, seu comprometimento não poderia realmente ser com um projeto propriamente histórico e necessariamente factível, mas com uma idéia de natureza como manancial eterno e constante da lei; lei essa que, como a própria natureza, é a um só tempo o princípio de tudo e o destino ao qual os homens devem se direcionar. Mais abaixo do escrito já citado de Cícero há uma passagem esclarecedora acerca da perenidade da lei, que é definida como uma “Lei suprema que teve sua origem eras antes de qualquer lei escrita existir ou de qualquer Estado ter sido estabelecido”.³¹ Nesse sentido, não há nada mais tranqüilo para o estoicismo do que fazer a passagem de uma lei original natural para uma lei universal aplicável a todos os povos, pois ela é independente da forma escrita e da experiência histórica de cada comunidade particular. Esse apelo ao direito natural como fundamento da natureza a ser interpretado tem como contrapartida a postulação de uma comunidade universal dos homens, o fato de todos eles estarem sob a mesma lei legitimando, assim, a Cosmópolis.

Particularmente no período helenístico, o estoicismo apresenta uma visão política que se pauta, sobretudo, por uma concepção não-institucional de organização social. Isso pode ser verificado por alguns testemunhos que nos dão autores da Antiguidade, como é o caso de Diógenes Laércio, que registra que para os estóicos “os tribunais, os ginásios, os santuários são inúteis [...] o sistema de educação é inútil”³². Nesse aspecto em particular a concepção de república zenoniana contrasta fortemente com a platônica, visto que para Platão uma boa organização política repousava numa forte estrutura institucional, principalmente no que se refere à educação. É nesse ponto que se encontra um dos movimentos de ruptura mais radicais entre o estoicismo e as escolas filosóficas anteriores, pois qualquer proposta de reforma política para os estóicos se afigura inútil devido à priorização e consideração anterior do

³¹ CÍCERO. *De Legibus*. Cambridge: Harvard; Londres: W. Heinemann, 1928. p. 319. No original inglês do qual traduzimos: “But in determining what Justice is, let us begin with that supreme Law which had its origin ages before any written law existed or any State had been established”.

³² DIÓGENES LAÉRCIO, VII, 333 – *Stoicorum Veterum Fragmenta*, I, 259 e 268. Stuttgart: B.G. Teubner, 1964. p.60 e p.62.

aspecto ético. Seguindo essa mesma direção, a questão da religião também deve ser considerada sob uma ótica não-institucionalizada, o que expressa que a reflexão antropológica dos estóicos enfatiza profundamente a interioridade humana. Um registro de Epifânio acerca da questão da religiosidade, por exemplo, demonstra o posicionamento estóico segundo o qual “não se devem construir templos aos deuses, mas possuir a divindade apenas no pensamento”³³. Dessa forma, parece claro que ao estoicismo do período helenístico, influenciado pelo descenso do modelo da *pólis*, interessa uma conexão mais direta entre os homens, isto é, uma relação entre eles que não seja mediada por instituições ou por um simples mecanismo formal. Antes ainda da relação entre os homens e configurando-se naquilo sobre o que ela se embasa, a não-institucionalização também implica uma relação mais direta e estreita do homem com a própria *physis* e a divindade. Assim, podemos dizer que o cosmopolitismo como visto pelo estoicismo é, sobretudo, patológico.

O horizonte da lei estando intimamente ligado a uma concepção de natureza ordenada e à relação entre os homens em particular envolvidos pela natureza como um todo, acaba por configurar um certo tipo de comunidade mais afinada por um sentimento do que por uma concepção estritamente racional de *nómos*. Esse sentimento que une a comunidade é de forte inspiração religiosa, porque criador de um senso de unidade. Dessa forma, o vínculo do pensamento estóico com uma cosmovisão religiosa e com a natureza aponta muito mais para uma relação patológica entre a comunidade – de homens e deuses – do que para uma relação racional no sentido da formalidade jurídica. Isso equivale a dizer que a proposta política do estoicismo é, em nosso entendimento, muito mais voltada ao cultivo de uma nova sensibilidade do que ao projeto de uma construção legal.

Contudo, Reale defende que “os estóicos limitaram-se a definir o Estado de modo jurídico”³⁴ e, para tanto, cita Díon Crisóstomo. Este último escreveu que os estóicos defendiam ser o Estado “uma multidão de homens que habitam o mesmo lugar, administrados pela lei”.³⁵ De fato, trata-se de uma definição jurídica, mas entendemos que ela se afina com o que Rachel Gazolla chama de *logos* crítico e, nesse caso, o discurso do estoicismo apontaria para aquilo que realmente existia como estrutura política, os estóicos pretendendo que uma comunidade fosse muito mais do que uma simples multidão de homens, pois ela incluiria mesmo os deuses. De acordo com essa interpretação, acreditamos ficar preservada a essência religiosa, natural e não-institucional da Cosmópolis zenoniana, o que se coaduna, de uma

³³ EPIFÂNIO – *Stoicorum Veterum Fragmenta*, I, 146.

³⁴ REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga*. São Paulo: Loyola, 1994. v. 3. p. 355.

³⁵ *Stoicorum Veterum Fragmenta*, III, 329. Stuttgart: B.G. Teubner, 1964. p.81.

forma geral, com um pensamento filosófico que prioriza uma ética do indivíduo em relação a uma definição estritamente legal de cidadão.

A ética, núcleo duro e finalidade comum que confere unidade ao longo período de efervescência da filosofia estóica, tem em Sócrates uma figura paradigmática, de modo que a busca pelo entendimento da conduta do sábio diante de determinadas situações encontra no comportamento socrático uma fonte de exemplo. E em relação à questão do cosmopolitismo é uma declaração de Sócrates que aparece a Epicteto como paradigma da postura que um indivíduo deve ter diante das instituições políticas:

se é verdade que há um parentesco entre Deus e os homens, como pretendem os filósofos, que resta aos homens fazer, senão imitar Sócrates, ou seja, jamais responder a quem perguntar qual o seu país de origem: ‘eu sou cidadão de Atenas ou cidadão de Corinto, mas sou cidadão do mundo?’³⁶

Como é comum às reflexões políticas da Antiguidade, a preocupação com a resolução de problemas concernentes à ética conflui para problemas de ordem política e vice-versa. Nesse sentido, o sábio, mais do que o cidadão possível³⁷, é o paradigma de indivíduo que habita a Cosmópolis, de modo que a resposta socrática sintetiza o comportamento ético e o comportamento político em uma única expressão diante do mundo. À essa unidade entre o homem e a comunidade política, caracterizada pela figura do sábio no mundo, corresponde, por um lado, a unidade entre a natureza e a cidade – *physis* e *pólis* – e, por outro, a unidade entre o homem enquanto indivíduo – nisso se incluindo, evidentemente, as mulheres e os escravos – e a natureza como um todo. Todas essas instâncias – indivíduo, cidade, natureza – estão integradas numa totalidade pelo *lógos*, que gera as leis que regem o cosmos e determina aquilo que deve ser feito no que diz respeito à condução das coisas humanas.

³⁶ EPICTETO. *Entretiens*. Paris: Les Belles Lettres, 1948. p. 37. No original francês do qual traduzimos: “S’il est vrai qu’il y a une parenté entre Dieu et les hommes, comme le prétendent les philosophes, que reste-t-il à faire aux hommes, sinon d’imiter Socrate, c’est-à-dire de ne jamais répondre à qui leur demande quel est leur pays: ‘Je suis citoyen d’Athènes ou citoyen de Corinthe, mais je suis citoyen du monde?’”

³⁷ GAZOLLA, Rachel. *O ofício do filósofo estóico*. São Paulo: Loyola, 1999. p. 54.

2.4 Estoicismo e cristianismo

Como aponta A. Long, é notável a influência da sensibilidade cosmopolita trazida pelos estóicos sobre figuras posteriores da Antiguidade como Paulo de Tarso³⁸. Em diversas passagens Paulo afirma a indistinção da natureza humana relativamente à posição social, ao gênero e à raça, o que o aproxima bastante de algumas das idéias basilares do estoicismo; por outro lado, o dogma essencial do cristianismo pregado por esse apóstolo não-direto³⁹ é, no que diz respeito ao fundamento da igualdade, bastante distinto daquele apresentado pelos pensadores gregos e romanos. Na epístola aos Gálatas ele afirma:

todos vós, pois, sois filhos de Deus pela fé em Cristo Jesus. Pois todos vós, que fostes batizados em Cristo, vos revestistes de Cristo. Já não há judeu nem grego, nem escravo nem livre, nem homem nem mulher, pois todos vós sois um em Cristo Jesus.⁴⁰

De acordo com esse trecho, a idéia de igualdade como pregada por Paulo passa pela idéia de unidade; esta última, por sua vez, é legitimada por uma prática ritual – o batismo – que celebra a fé em Jesus, o Cristo. O batismo se apresenta, assim, como uma espécie de ritual que confere um reconhecimento dentro de uma certa comunidade, no caso, a comunidade cristã.

Essa comunidade, no entanto, pode ser amplamente dilatada. Apesar de sua origem judia, Paulo é auto-declarado o apóstolo dos pagãos⁴¹ e é movido pela convicção de que deve espalhar a mensagem do Cristo por todos os povos e nações. Nesse sentido, sua função é precisamente a de universalizar o cristianismo, tornando-o conhecido e compreensível nos mais diversos lugares e retirando-o do estreito espaço cultural e territorial do judaísmo. Mais que isso: Paulo pretende afastar o evangelho de generalidades estatais ou ideológicas⁴², não permitindo que a mensagem de Jesus seja açambarcada pelo poder de Roma ou pelos costumes de uma determinada localidade.

Em sua obra *São Paulo: a fundação do universalismo*, Alain Badiou apresenta-nos um peculiar conceito de verdade para explicar essa operação de universalização executada por

³⁸ LONG, A. The Concept of the Cosmopolitan in Greek and Roman Thought. In *Daedalus*, [S.l.], p. 50-58, verão, 2008. p. 57.

³⁹ Cf. Bíblia. p. 1311 ou At 9, 1 – 19.

⁴⁰ Bíblia. p. 1382 ou Gl 3, 26 – 29.

⁴¹ Bíblia. p. 1352 ou Rm 15, 14

⁴² BADIOU Alain. *San Pablo: la fundación del universalismo*. Barcelona. Anthropos, 1999. p. 14.

Paulo. A verdade poderia ser entendida como um acontecimento singular passível de universalização; assim, a verdade como singularidade em Paulo passa, segundo Badiou, pela idéia de que um acontecimento singular (a ressurreição), não redutível a uma lei ou axioma, é oferecido como uma verdade reconhecível e aceitável por todos, sem distinção de qualquer natureza⁴³. A fé em Jesus Cristo e, mais especificamente, a crença em sua ressurreição são aquilo que caracteriza o cristão e faz dele um igual para outro cristão. Essa forma de reconhecimento entre indivíduos gera uma comunidade que se estabelece pela assunção particular de uma verdade; trata-se de uma experiência subjetiva que é compartilhada entre indivíduos de origens culturais e sociais extremamente distintas, o que proporciona o sentido de uma vida nova para cada um em particular e para o grupo como uma unidade. Não se trata da constituição de um grupo através da subordinação a uma lei objetiva, materializada em um código, mas de uma compreensão coletiva de que um determinado acontecimento inaugura uma vida distinta daquela anterior ao momento da conversão. Assim, o indivíduo não mais se define por suas condicionantes culturais – judeu, grego, romano –, sociais – senhor e escravo – ou mesmo biológicas – homem e mulher –; sua identidade é universalizada mediante uma nova visão de mundo e uma nova ética que lhe corresponde. Como observa Badiou:

o essencial para nós é que esta conexão paradoxal entre um sujeito sem identidade e uma lei sem suporte funda na história a possibilidade de uma predicação universal. O gesto inaudito de Paulo é o de subtrair a verdade do controle comunitário, trate-se de um povo, de uma cidade, de um império, de um território ou de uma classe social. O que é verdade (ou justo, neste caso é o mesmo) não se remete a nenhum objetivo, nem segundo a sua causa nem segundo a sua destinação.⁴⁴

Entendemos, assim, que o universalismo paulino pode ser apontado como uma significativa contribuição do cristianismo à idéia do cosmopolitismo, pois como qualquer religião de caráter universalista não encontra barreiras em categorias que dividem a humanidade, como é o caso das divisões de gênero e raça. Aí encontramos também o ponto de contato entre o estoicismo e o cristianismo, em que este último, absorvendo daquele uma certa

⁴³ BADIOU Alain. *San Pablo: la fundación del universalismo*. Barcelona. Anthropos, 1999. p. 15.

⁴⁴ BADIOU Alain. *San Pablo: la fundación del universalismo*. Barcelona. Anthropos, 1999. p. 6. No original espanhol do qual traduzimos: “Lo esencial para nosotros es que esta conexión paradójica entre un sujeto sin identidad y una ley sin soporte funda em la historia la posibilidad de una predicación universal. El gesto inaudito de Pablo es sustraer la verdad del control comunitario, trátase de un pueblo, de una ciudad, de un império, de un territorio o de una clase social. Lo que es verdad (o justo, em este caso es lo mismo) no se remite a ningún conjunto objetivo, ni según su causa ni según su destinación .”

visão da natureza humana, reapresenta essa visão em novos termos. Nas palavras de Long em relação a Paulo e sua influência estoíca:

sua negação quanto a diferenças de raça, status e gênero é uma aplicação retoricamente revestida da reivindicação estoíca de que todos os seres humanos são iguais em virtude de seus atributos naturais básicos.⁴⁵

Contudo, há um significativo aspecto da obra paulina dentro do cristianismo que destoa do estoicismo, a saber, seu caráter institucionalizador. Nesse sentido, o cristianismo, enquanto corrente religiosa do pensamento, não tem pretensão, em suas origens, de apresentar qualquer proposta política em relação à organização social. Pelo contrário, o que temos na mensagem direta de Jesus é uma cisão entre o terreno e o celeste, o temporal e o atemporal. Prova disso pode ser encontrada na resposta dada por ele quando perguntado sobre a licitude do imposto a ser pago a César; ali responde “daí, pois, a César o que é de César e a Deus, o que é de Deus”⁴⁶. A divisão entre um mundo civil e um mundo religioso, isto é, a distinção entre o membro de uma comunidade política ou cidadão e um membro de uma comunidade religiosa parecem ser a tônica essencial da mensagem política de Jesus. Entretanto, na epístola que Paulo escreve aos romanos, podemos encontrar um princípio de institucionalidade política sobre uma base religiosa. A afirmação de que a autoridade civil provém, em última instância, da autoridade de Deus demonstra isso:

todos se submetam às autoridades constituídas. Pois não há autoridade que não venha de Deus, e as existentes foram instituídas por Deus. De sorte que quem resistir à autoridade, resiste à ordem de Deus; [...]. Por isso também pagais os impostos. São ministros de Deus os magistrados que prestam continuamente este serviço. Pagai a todos o que lhes compete: o imposto a quem deveis imposto, a taxa a quem deveis taxa, o temor a quem deveis temor, a honra a quem deveis honra.⁴⁷

⁴⁵ LONG, A. The Concept of the Cosmopolitan in Greek and Roman Thought. In *Daedalus*, [S.l.] p. 50-58, verão, 2008. p. 57. No ingles do qual traduzimos: “His negation of race, status, and gender differences is a rhetorically charged application of the Stoics’ claim that all human beings are the same in virtue of their basic natural attributes.”

⁴⁶ Bíblia. p. 1228 ou Mc 12, 17.

⁴⁷ Bíblia. p. 1351 ou Rm 13, 1 – 7. De uma certa maneira, esse movimento institucionalizador paulino encontra o ápice de seu desenvolvimento em um momento histórico bastante posterior, a saber, a coroação de Carlos Magno pelo Papa, onde a máxima *non est enim potestas nisi a Deo* – isto é, “não há poder que não venha de Deus” – passa a prevalecer como forma de legitimação do poder político. Cf. PRÉLOT, Marcel. *A Doutrinas Políticas*. São Paulo: Martins Fontes, 1973. v.1. p. 239.

Ao pregar o respeito à autoridade civil, Paulo argumenta em torno da idéia de uma cadeia de poder que remonta a uma autoridade religiosa, pois em última instância é o poder divino – atemporal – que fundamenta e legitima o poder civil – temporal.

Ainda que as relações entre os indivíduos sejam pensadas sob uma ótica religiosa em ambas as correntes de pensamento, e que nas duas se apresente um princípio de igualdade universal para a natureza humana, o aspecto institucional do cristianismo – o que inclui a idéia de formação de uma Igreja – o distingue do estoicismo no que se refere às conseqüências políticas dessa mesma filosofia moral igualitarista e universalista. Assim, é compreensível que a aproximação entre a filosofia estoica e o cristianismo costume ser feita principalmente no âmbito da ética, pois aí talvez resida o núcleo comum dessas duas vertentes do pensamento ocidental – mesmo porque os elementos propositivos de seus ideários são, sobretudo, morais. Exemplo dessa estreita relação acerca de certas concepções éticas está na afirmação do imperador Marco Aurélio, que diz ser “próprio do homem amar aqueles que o ofendem. E esse amor surge tão logo tu reflitas que eles (os que ofendem) são teus familiares e que eles erram involuntariamente e por ignorância [...]”⁴⁸; seu pensamento claramente se coaduna com o de Jesus no que se refere à idéia de amar mesmo os inimigos⁴⁹ e de que o erro alheio é perdoável porque proveniente da ignorância⁵⁰. Esse posicionamento ético inaugura um novo comportamento do indivíduo diante de uma injustiça contra ele cometida e permite, mediante essa aproximação, um delineamento mais claro do caráter do sábio nesse contexto da Antiguidade. Dessa forma, não é sem fundamento afirmar que o sábio tido como o cidadão ideal da república estoica se aproxima bastante do cristão convicto de sua fé e dos ensinamentos de Jesus.

No caso do estoicismo, bem como no caso de outras escolas filosóficas da Antiguidade, ocorre claramente a prevalência da razão prática sobre a teórica, no sentido em que os sistemas ou doutrinas filosóficas, em sua parte física e metafísica, são construídos com o propósito de fundamentar uma filosofia moral⁵¹. A noção de viver segundo a natureza, definição central da ética estoica, inscreve-se na tradição do direito natural, onde o indivíduo é encarado como uma agente capaz de compreender por si próprio os fundamentos de uma ação moralmente correta. Da mesma forma, é muito forte em Paulo uma noção de moral interior, particularmente quando o apóstolo aponta para a indistinção entre o pagão e o judeu

⁴⁸ MARCO AURÉLIO. *The communings with himself of Marcus Aurelius Antoninus emperor of Rome*. Cambridge: Harvard; Londres: W. Heinemann, 1930. p. 174.

⁴⁹ Bíblia. p. 1183 ou Mt 5, 43 – 48.

⁵⁰ Bíblia. p. 1269 ou Lc 23, 33 – 34.

⁵¹ ROHDEN, Valério. A Crítica da razão prática e o estoicismo. In *Revista Dois Pontos*. Curitiba, São Paulo, vol. 2, n. 2, outubro, 2005. p. 160.

no que diz respeito ao cumprimento exterior da lei judaica; para ele, o que importa é que se sigam interiormente os ditames da lei, de modo a agradar a Deus pela correção das intenções e não aos homens pelo aspecto exterior das ações. A partir disso, com a valoração do homem residindo em um aspecto de sua interioridade, isto é, com a prevalência de uma idéia de dignidade pessoal baseada numa prática moral particular, podemos aproximar as noções de indivíduo estóica e cristã, ambas universalizadoras do valor intrínseco humano, pois tanto pela filosofia estóica como pela fé cristã é possível a cada um edificar sua própria dignidade. Esse valor intrínseco passa por um reconhecimento da lei natural por parte do indivíduo através da razão na concepção estóica; no caso do cristianismo, a lei natural possibilita ao pagão o entendimento moral independentemente do conhecimento anterior da lei judaica⁵².

Contudo, é importante apontarmos algumas relevantes distinções em meio às similaridades entre as éticas estóica e cristã, através das quais já poderemos começar a colocar o pensamento kantiano em nosso horizonte. Se por um lado a noção estóica de uma vida segundo a natureza contempla um retorno a esta, o cristianismo propõe uma ruptura com o mundo terreno ao postular um reino dos céus, o que implica uma ruptura com a própria natureza humana em direção a uma condição espiritual desconhecida que a transcende. No estoicismo, a ação do indivíduo é dirigida para uma harmonização com a natureza, de modo que a aplicação particular da razão possibilitaria a efetivação da virtude individual assim como a consumação da felicidade, objetivo último do sábio⁵³. Diferentemente, no cristianismo as virtudes são cultivadas na expectativa de um outro mundo ou de um tempo vindouro. Nesse sentido, Valério Rohden correlaciona a ética cristã ao kantismo; em seu entendimento, “muito mais identificada com a consciência kantiana da finitude humana revelou-se a ética do cristianismo, para o que, igualmente, a virtude era aproximação infinita e a felicidade não era totalmente alcançável nesta vida”⁵⁴. A crítica kantiana à ética estóica se dá sobre a forma como os antigos faziam essa relação entre virtude e felicidade; para Kant, a união entre esses dois conceitos era vista pelos filósofos estóicos como uma relação analítica – a determinação do sujeito para a felicidade e para a virtude proviria de uma mesma máxima –, enquanto que Kant procura estabelecer a união entre esses dois conceitos de maneira

⁵² Bíblia. p. 1342 ou Rm 2, 17 – 29.

⁵³ Como escreve Valério Rohden, “o princípio prático comum ao helenismo e a toda a filosofia antiga é a *eudaimonia* (felicidade). Na polêmica entre estóicos e epicuristas sobre virtude e vício, trata-se menos de uma polêmica sobre o *telos*, o fim mais alto, do que de uma polêmica sobre o caminho para a realização da *eudaimonia*.” Cf. ROHDEN, Valério. A Crítica da razão prática e o estoicismo. In *Revista Dois Pontos*. Curitiba, São Paulo, vol. 2, n. 2, outubro, 2005. p. 160-161.

⁵⁴ ROHDEN, Valério. A Crítica da razão prática e o estoicismo. In *Revista Dois Pontos*. Curitiba, São Paulo, vol. 2, n. 2, outubro, 2005. p. 169.

sintética, pois ambos são bastante diferentes e precisam de distintos fundamentos *a priori* ⁵⁵. Assim, pelo fato de a virtude pura e simples não poder garantir a felicidade, Kant, da mesma forma que o cristianismo, se distancia do estoicismo, para o qual o ideal de sabedoria poderia se realizar ainda nesta existência.

A ruptura com o mundo terreno e com a natureza traz consigo não apenas importantes conseqüências no campo ético, mas também uma nova forma de ver a história: ao lado de uma visão cíclica que se dá sob o signo do eterno retorno, como a que era concebida pelos gregos, surge no imaginário ocidental uma concepção linear do desenvolvimento da história ⁵⁶. No entanto, o desenvolvimento filosófico dessa concepção de história cristã, que absorve a visão de mundo do judaísmo, se dá apenas mais tarde através de Santo Agostinho, sendo por esse mesmo viés que a filosofia da história kantiana irá se introduzir. Como observa Ricardo Terra, “a reflexão agostiniana abre, sem dúvida, o campo para as filosofias da história que concebem o tempo como contínuo e o movimento histórico como progressivo” ⁵⁷. A visão cíclica da natureza e do tempo subjacente ao estoicismo contrasta com a visão linear apresentada pela tradição judaico-cristã, operando-se na sobreposição dessas duas visões um contraste que também pode ser visto sob a uma ótica geométrica: da figura do círculo para caracterizar a história, passamos à figura da reta. E é exatamente esse aspecto linear, somado à noção de progresso, um dos traços mais significativos da filosofia da história kantiana, como iremos analisar em seguida.

Entendemos assim ficar apresentado o contexto histórico e cultural no qual surge uma primeira idéia de cosmopolitismo dentro do pensamento ocidental. São esses primeiros desenvolvimentos que irão dar base – tanto pela influência de uma noção de ética como pelas concepções de direito natural e de história – às idéias kantianas acerca do cosmopolitismo, uma vez que Kant reúne de maneira muito clara em seu pensamento algumas dessas concepções fundadoras da cultura ocidental para elaborar sua filosofia prática. Nesse sentido, procuraremos argumentar como Kant busca reunir, em meio à tradição moderna, os horizontes da filosofia moral e política. Para tanto, será necessária uma análise do contexto histórico e filosófico no qual se insere, daí a justificativa de apresentarmos o pensamento

⁵⁵ ROHDEN, Valério. A Crítica da razão prática e o estoicismo. In *Revista Dois Pontos*. Curitiba, São Paulo, vol. 2, n. 2, outubro, 2005. p. 167.

⁵⁶ TERRA, Ricardo. Algumas Questões sobre a Filosofia da História em Kant. In KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Brasiliense, 1986. p. 43.

⁵⁷ TERRA, Ricardo. Algumas Questões sobre a filosofia da história em Kant. In KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Brasiliense, 1986. p. 46.

kantiano em contraste com a filosofia de Thomas Hobbes, autor inaugural da reflexão política e do direito na modernidade.

3 KANT E A PERSPECTIVA MODERNA DO COSMOPOLITISMO

Neste capítulo o objetivo é dar continuidade à análise do conceito de cosmopolitismo, desta vez enfocando seu desenvolvimento no pensamento de Immanuel Kant, mais particularmente na obra *À Paz Perpétua*. Nesse trabalho o autor estabelece as condições para a constituição de uma comunidade jurídica global, única forma de organização política capaz de assegurar a paz entre as nações segundo o pensamento kantiano.

3.1 A política na Modernidade

Hobbes e Kant são representantes paradigmáticos do pensamento político da Modernidade. Suas reflexões partem, por um lado, de postulados bastante semelhantes, como é caso do conceito de *estado de natureza* e de uma certa concepção de natureza humana; por outro lado, os resultados obtidos a partir desses postulados são bastante distintos. Primeiramente, essas distinções podem ser explicadas pelo contexto político e histórico que cerca o pensamento dos dois autores. No caso de Hobbes, este vive sob a marca da fundação e afirmação dos Estados nacionais europeus, onde a preocupação com a segurança e com o fortalecimento do poder governamental não permitia que se vislumbrasse um horizonte distinto da guerra para as relações interestatais. Mas para além do contexto cultural no qual se produziu a reflexão política dos dois autores, é preciso que se veja a distinção do pensamento kantiano em relação ao hobbesiano no fato de Kant possuir efetivamente uma filosofia da história. O conceito e o objeto da história segundo o pensamento kantiano se encontram no ensaio filosófico intitulado *Idéia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*, que é, na observação de Ricardo Terra, o passo “inaugural da filosofia da história alemã”⁵⁸. O texto contém nove proposições, todas compondo uma grande apresentação explanativa e teleológica da história. Por um lado, o que se lê é a idéia de que a natureza tem uma finalidade com suas leis e criações, por outro, o que temos é uma defesa de como a humanidade pode, por seu próprio esforço, realizar aquele fim da natureza.

⁵⁸ KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Brasiliense, 1986. p. 7.

Contudo, antes de analisarmos a filosofia da história de Kant, e para apresentarmos outros dos inovadores aspectos que esse autor traz à filosofia moderna, cabe aqui uma aproximação com Hobbes no que se refere ao conceito de *estado de natureza*. Esse conceito talvez seja a maior contribuição de Hobbes à filosofia política e à filosofia do direito, porque sua profundidade categorial parece emergir toda vez que nos deparamos com certas situações onde um determinado grupo social se encontra destituído de ordenação coletiva ou de uma autoridade que faça valê-la. Mais do que um postulado facilmente debelável por estudos históricos ou antropológicos, o *estado de natureza* é uma hipótese filosófica que nos permite enquadrar uma determinada condição da humanidade como condição de conflito e de anomia. Nesse sentido, o *estado de natureza* é uma condição primordial que aponta como que para um piso das relações humanas, ou seja, para aquela condição de onde viemos, para onde não queremos voltar e da qual devemos fugir.

Na primeira parte do *Leviatã*, intitulada *Do Homem*, Hobbes procurará determinar as características fundamentais que compõem a natureza humana, conceito este que também será fundamental para Kant, particularmente em sua reflexão ético-religiosa. A caracterização da natureza humana é fundamental para a explicação do porquê a condição natural da humanidade é a de uma miserável “guerra de todos contra todos”⁵⁹. O homem, por sua própria natureza, deseja sem encontrar limites em si mesmo para seu desejo e através desse dado natural é evidenciado como o conceito de desejo se articula intimamente com o de liberdade no pensamento hobbesiano. De fato, Hobbes entende que o *estado de natureza* é uma condição de liberdade absoluta, onde qualquer desejo humano somente encontra limite diante de uma impossibilidade física, isto é, diante de uma condição concreta que o impeça de realizar a sua vontade. A liberdade humana é, basicamente⁶⁰, como a liberdade de qualquer corpo natural, de modo que em Hobbes, distintamente do que encontramos na filosofia moral kantiana, não há uma associação entre razão e liberdade, mas entre liberdade e desejo. Para sermos mais precisos quanto à diferença dessas duas liberdades, é necessário que se faça um esclarecimento acerca do conceito de liberdade sob o ponto de vista da filosofia crítica kantiana: a liberdade não é a liberdade do desejo, isto é, a possibilidade de realização irrestrita dos desejos particulares do sujeito por ele próprio. Pelo contrário, tanto mais se aproxima da idéia de liberdade aquele que condiciona seu desejo a leis dadas pela razão, pois o sujeito é dito livre em

⁵⁹ HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Abril Cultural. Ano: 1974. p. 79. (Os Pensadores)

⁶⁰ Para um maior entendimento das causas do movimento dos corpos segundo Hobbes e da noção de *conatus* ou *esforço*, veja-se *Leviatã*, p. 36.

relação ao seu desejo. Nesse ponto está presente a conexão feita pela razão entre moralidade e liberdade de ação na filosofia kantiana: age corretamente quem o faz em acordo com a razão, sendo livre apenas quem age de acordo com as leis dadas por essa mesma faculdade. Portanto, a ação de um sujeito somente pode ser dita boa e livre em função da mediação que a razão faz entre uma lei e aquela ação ⁶¹.

No caminho oposto ao de Kant, o desejo é o elemento da natureza humana que serve de fundamento ao direito na filosofia política de Hobbes. O desejo é um dado natural que fundamenta o próprio direito natural, de modo que podemos dizer que se o desejo e o poder para satisfazê-lo são as bases do direito, a razão é o que fundamenta a idéia de lei em Hobbes. Desejo e razão, enquanto fundamentos respectivos do direito e da lei, são componentes essenciais da natureza humana que dão suporte às bases da criatura artificial que é o Estado civil. A racionalidade entrará em cena na filosofia hobbesiana para mostrar as leis de natureza, ou seja, aquelas leis a que nos vemos obrigados a cumprir justamente por causa de nosso desejo mais elementar: a auto-conservação.

Uma lei de natureza é uma determinação da racional, o que equivale a dizer que se trata de um mandamento que pode ser reconhecido por todo e qualquer homem. Nesse sentido, a primeira lei de natureza, que é a busca da paz, ordena que o homem a busque antes de qualquer outra coisa, como meio para sua própria conservação – que deve ser entendida essencialmente como conservação da própria vida. Aqui encontramos a articulação mais essencial entre desejo e razão na filosofia do direito de Hobbes, de modo que ela engendra também a base de seu pensamento político: a razão ordena a busca da paz como primeira lei de natureza para que se atenda ao desejo elementar da auto-conservação. Desse modo, a paz em Hobbes não é entendida como uma condição de tranquilidade natural; pelo contrário, a primeira lei de natureza aponta na direção da constituição de um contrato que institua a paz, o que a caracteriza como uma condição artificial e contrária às disposições naturais do homem. Uma vez que o contrato impõe obrigações através da razão, temos a supressão da liberdade individual característica do *estado de natureza*, e a supressão da liberdade implica uma continência do desejo dentro da sociedade civil e a limitação dos direitos de cada indivíduo. Não é o caso de haver propriamente uma contradição entre o desejo e a razão nos *estado de natureza*; o termo mais adequado para destacar a relação entre esses dois elementos parece-

⁶¹ No que diz respeito à liberdade e a como são possíveis os imperativos categóricos, isto é, ações moralmente válidas de acordo com uma vontade racional livre, veja-se a terceira seção da *Fundamentação da metafísica dos costumes*. KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 2008. p. 97. Mais adiante, trabalharemos a ética de Kant; mais especificamente em sua articulação com a sua filosofia política.

nos “tensão”, uma vez que a razão natural que determina a conservação da própria vida é oriunda de um desejo humano – no caso, o desejo de evitar, como observa Denis Rosenfield, “[...] a morte violenta como o maior mal da natureza.”⁶²

Ocorre que a instituição de uma nova ordem social implica a dissolução da condição anterior e a geração do Estado civil implica necessariamente o fim do *estado de natureza* e a obrigação de cada um em abrir mão de seus direitos naturais. Para Hobbes, é justamente a condição de igualdade entre os homens que gera conflitos entre eles⁶³. O Estado hobbesiano é por definição desigual, pois introduz a figura de um soberano dotado dos direitos de que todos abriam mão ao fazerem o contrato instituidor da ordem civil. A instituição do Estado acaba com a tensão entre direito natural e lei natural: o primeiro tudo permite de acordo com o desejo, a segunda impele na direção da própria conservação da vida, condição *sine qua non* para a existência de qualquer direito que possa ser usufruído em segurança. E aqui temos outra nota importante a fazer dentro do pensamento hobbesiano, desta vez com respeito aos conceitos de lei (*lex*) e direito (*ius*). No início do *Capítulo XIV* do *Leviatã*, Hobbes nos diz que “a lei e o direito se distinguem tanto como a obrigação e a liberdade, às quais são incompatíveis quando se referem à mesma matéria”⁶⁴. Para melhor explicitar essa distinção tão pontual feita pelo pensamento hobbesiano, tomemos o caso do voto no Brasil. O voto em nosso país é um direito ou uma obrigação? A pergunta é de fundamental importância, pois se por um lado temos o direito de eleger os nossos representantes, o que nos é dado como uma liberdade, por outro lado temos a obrigação de fazê-lo, na medida em que a lei prevê penalidades para aquele que não compareça ao rito eleitoral. Se quisermos responder à pergunta sobre o caráter do voto no Brasil em termos hobbesianos, teremos necessariamente de aceitá-lo como uma obrigação surgida da lei civil, uma obrigação do cidadão para com o Estado – ou em termos hobbesianos, do súdito para com o soberano, que nesse caso é o próprio Estado. Nosso direito, portanto, é o de escolher livremente um candidato – ou mesmo abrir mão da escolha de um candidato pela nulidade do voto –, mas obrigatoriamente temos de fazer essa escolha.

No que diz respeito ao *estado de natureza* como ponto de partida da reflexão política em Hobbes e em Kant, podemos dizer, comparativamente, que no caso do primeiro temos como base uma constatação psicológica acerca da natureza humana, na medida em que razão e desejo são elementos constituintes dessa natureza, as fontes do complexo de sentimentos e

⁶² HOBBS, Thomas. *De Cive*. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 25.

⁶³ HOBBS, Thomas. *De Cive*. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 158.

⁶⁴ HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Abril Cultural, 1974. p. 82. (Os Pensadores)

características gerais que compõem o homem. De outra parte, Kant faz uma consideração da natureza humana destacando tanto aspectos psicológicos como históricos quando trabalha na proposta de *À Paz Perpétua*. Além disso, internaliza e desenvolve certos aspectos do pensamento político liberal posterior a Hobbes. Norberto Bobbio nos dá exemplo disso ao dividir as doutrinas do jusnaturalismo em duas categorias – na primeira delas estando Hobbes e Rousseau –, onde coloca o pensamento kantiano na mesma fileira que comporta o liberalismo inglês de John Locke. Assim, no que toca ao direito, mais particularmente à passagem do *estado de natureza* para o estado civil, tanto Kant como Locke:

[...] consideram conservado o que existe de melhor no *estado de natureza* e apresentam o estado civil não como uma substituição do *estado de natureza*, mas como a sua mais plena e eficaz conservação.
65

Passaremos agora às considerações kantianas sobre a filosofia da história, sobretudo no texto *Idéia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita* – doravante chamado apenas *Idéia de uma História Universal* –, onde Kant trabalhara a noção de *insociável sociabilidade*.

3.2 A visão kantiana da História

A primeira tese de Kant em *Idéia de uma História Universal* é a de que a história, que se ocupa das manifestações da liberdade da vontade – ou seja, na visão kantiana a ciência histórica se ocupa exclusivamente das ações humanas –, é o conhecimento que nos permite desvelar um curso regular sob o emaranhado aparentemente desconexo dos acontecimentos humanos. Estes também são acontecimentos naturais e, como qualquer evento da natureza, têm sua existência regida por leis, sendo que o saber histórico pode ver a regularidade do curso das ações da espécie humana através do progresso representado pela cumulativa experiência cultural. Como escreveu o próprio Kant em relação ao gênero humano, há “um desenvolvimento continuamente progressivo, embora lento, das suas disposições originais”⁶⁶, com estas últimas direcionando-se a um fim. A filosofia da história kantiana não nega esse

⁶⁵ BOBBIO, Norberto. *Direito e Estado no pensamento de Immanuel Kant*. São Paulo: Mandarim, 2000. p. 61-62..

⁶⁶ KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Brasiliense, 1986. p. 9.

mesmo desenvolvimento natural em outras espécies, mas reserva à humanidade o lugar principal, pois a própria natureza assim aponta na direção do homem, única criatura sobre a Terra dotada de capacidade racional ⁶⁷. O fato de o homem ter essa capacidade única determina também a forma do saber histórico: por não agirem apenas instintivamente, como é o caso dos animais, ou exclusivamente de forma racional, o que representaria a conformação plena das ações a leis universais e, portanto, a perfeição moral, “uma história planejada [...] parece ser impossível” ⁶⁸. Assim, é necessário concebê-la como *história em progresso*, com a direção de sua marcha apontando para a liberdade do gênero humano.

Diante do quadro dado pela irracionalidade das ações humanas, que são determinadas pela oposição entre razão e desejo – oposição nuclear da natureza humana como já defendida por Hobbes –, cabe ao filósofo, portanto, encontrar um propósito da história na natureza. Assim, Kant aponta que há uma finalidade ontológica na própria natureza em relação à humanidade. Isso confere, independentemente da perspectiva dos homens em particular, um sentido histórico próprio aos eventos humanos, o que não é evidente diante da aparente ausência de sentido desses eventos se tomados separadamente.

A história que interessa a Kant não é a historiografia dos povos, o retrato sobre o qual estão impressos origem e cultura humana. A historiografia só lhe interessa como conteúdo empírico que evidencia a tarefa que cabe ao filósofo-historiador realizar: a história da liberdade. O fio condutor representado pelo *telos* histórico, que é o desenvolvimento pleno da razão na humanidade através da liberdade, é o divisor entre história filosófica – ou história da liberdade – e história real – ou historiografia – que cabe ao filósofo perscrutar ⁶⁹.

O que é destacado na quarta proposição de *Idéia de uma História Universal* é o meio do qual a natureza se serve para atingir o seu propósito em relação ao homem. Esse meio é o antagonismo dado pela *insociável sociabilidade*, que para Kant nada mais é que a inclinação do homem para reunir-se em sociedade, reunião essa que permanece sob tensão constante de dissolução devido às inclinações egoístas também inerentes ao homem. A oposição entre inclinações tendentes à coletividade, por um lado, e inclinações egoístas e individualistas, por outro, desperta as forças que movem o homem, quais sejam: busca de projeção, ânsia de

⁶⁷ É interessante notar que Kant não nega a possibilidade de vida em outras partes do cosmos, considerando mesmo a possibilidade de formas igualmente racionais como o homem. Em seu pensamento, a racionalidade é traço distintivo do homem em relação à natureza conhecida, do que se depreende que o propósito da natureza em relação ao homem poderia muito bem ser aplicado a outras espécies se tomadas como racionais. Em relação a essa curiosa nota de seu pensamento, veja-se: KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Brasiliense, 1986. p. 16.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 9.

⁶⁹ MELLO, S. V. História Filosófica e História Real: Atualidade do Pensamento Político de Kant. In *Sérgio Vieira de Mello: Pensamento e Memória*. São Paulo: Editora da USP, Saraiva, 2004. p. 46.

dominação e cobiça. Aí está, para Kant, a passagem da natureza para a cultura, “que consiste propriamente no valor social do homem”⁷⁰; a partir da sofisticação de seus talentos e forma de vida é que se sofisticará de igual maneira uma forma de pensar moralmente fundamentada, porque também se sofisticará a sua capacidade racional. Entretanto, a visão kantiana da natureza humana expressada na quarta proposição parece contraditória num primeiro momento: afirma ele que certos sentimentos extremamente individualistas e egoístas constituem a natureza do homem e são móveis de suas ações; no entanto, algumas linhas depois, afirma a boa índole humana fazendo lembrar o bom selvagem de Rousseau. Mas essa aparente contradição se desfaz quando a razão é colocada mais uma vez como mediadora entre o passado e o futuro do homem: transformando um acordo social patológico, porque fundado no interesse, em um acordo racional e propriamente moral, a humanidade sai de um estado que a assemelha aos outros animais, projetando-se cada vez mais no caminho da liberdade. Na postulação da liberdade como um destino ideal da humanidade é possível ver um dos aspectos fundamentalmente distintivos entre o pensamento kantiano e a reflexão hobbesiana. Trata-se aqui da clara face do pensamento iluminista, que inverte certos postulados do pensamento de Hobbes e coloca a liberdade dentro do Estado civil, coisa que somente é possível na consideração da liberdade como adequação da razão a um sistema legal igualmente concebido pela razão. Também a igualdade, deixada de fora do Estado civil hobbesiano por ser fonte de conflito entre os homens, é internalizada como um valor a ser perseguido – ao menos enquanto princípio político formal – dentro da concepção de Estado iluminista e liberal. Entretanto, Kant não negligencia as considerações psicológicas que fundamentam o conceito de natureza humana em Hobbes. Pelo contrário, sua idéia é partir da hipótese do *estado de natureza* como uma consideração realista da natureza humana, dando à sua argumentação um aporte empírico sobre o qual se pode edificar um sistema legal historicamente coerente, isto é, que possibilite a articulação entre o a idealidade do dever-ser e a realidade do que de fato são as relações políticas humanas.

É a *insociável sociabilidade* que conduz o homem à realização do propósito que a natureza tem para ele, o que o leva a preencher “o vazio da criação em vista de seu fim como natureza racional”⁷¹. A idealidade do destino humano, que é dado pela própria natureza, afigura-se como uma finalidade ou *telos* da humanidade e traz consigo uma concepção de “viver segundo a natureza” que ecoa o pensamento estóico, mas não lhe corresponde de

⁷⁰ KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Brasiliense, 1986. p. 13.

⁷¹ *Ibid.*, p. 14.

forma absoluta. Mais do que a conformidade à natureza, é preciso considerar a finitude humana, razão pela qual Kant afirma em *Idéia de uma História Universal* que é somente na espécie que as disposições humanas se realizarão plenamente.⁷² Essas duas idéias em relação à humanidade, a do preenchimento do “vazio da criação” e a da realização das disposições apenas na espécie,⁷³ sintetizam claramente a posição kantiana no que diz respeito ao sentido da história como é possível ser apreendido pelo filósofo-historiador, posição essa que afirma e argumenta haver uma íntima relação entre o sentido da vida e história humanas e sua particular natureza racional.

Assim como uma noção de natureza em Kant não pode ser reduzida ao que dela pensava o estoicismo, o sentido da história na perspectiva kantiana não é redutível a uma concepção cristã; a concepção de história moderna, mais precisamente kantiana, vislumbra o futuro de maneira indefinida, enquanto a visão cristã coloca o paradigma do fim da história na vitória final do bem sobre o mal.⁷⁴ A Kant não interessa uma teodicéia, concepção que havia sido trabalhada por Leibniz anteriormente na tentativa de conciliar a existência de Deus com a existência do mal no mundo. No contexto da filosofia crítica kantiana e, de uma forma geral, na atmosfera intelectual iluminista, ocorre uma laicização de certas categorias antes aplicadas à metafísica, e a causa dos eventos passa a ser buscada em razões distintas da intencionalidade divina. Assim é que, para detectar a causa de um progresso da humanidade, é preciso achar um acontecimento que sirva como signo. Nesse sentido, a Revolução Francesa desperta uma simpatia universal e desinteressada nos homens, o que expressa uma disposição moral do gênero humano.⁷⁵

O elemento do desinteresse, presente no espectador das revoluções assim como no agente moral, é um aspecto fundamental para que se observe um progresso da moralidade na humanidade no âmbito político. Na ética kantiana, a ação desinteressada é o que denota que o indivíduo não está condicionado por uma paixão, isto é, quando um indivíduo age moralmente, sua ação deve ser determinada apenas por um imperativo da razão – mais especificamente, o imperativo categórico – e não pode ser condicionada por nenhuma

⁷² KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Brasiliense, 1986. p. 11.

⁷³ Talvez uma aproximação mais adequada quanto à questão da sociabilidade e destino humanos no pensamento kantiano possa ser feita em relação a Aristóteles, uma vez que este último também coloca a vida em sociedade como um dado natural da existência humana, aspecto que distancia tanto o aristotelismo como o kantismo da perspectiva de Hobbes. De acordo com o pensamento hobbesiano, como observa Denis Rosenfield, “[...] o homem não é um animal político, não possuindo nenhuma propensão ‘natural’, ‘necessária’, que o faria um ser social”. HOBBS, Thomas. *De Cive*. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 26.

⁷⁴ TERRA, Ricardo. Algumas Questões sobre a Filosofia da História em Kant. In KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Brasiliense, 1986. p. 45.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 59.

disposição de sua sensibilidade. Trata-se aqui de uma visão da moralidade que traz consigo uma noção de pureza racional da ação, o que para Kant é extremamente necessário se pretende lograr sucesso na tarefa de fundamentação dos princípios da moral. Nesse sentido, não parece ser equivocado aproximar o efeito que um evento revolucionário gera sobre a sensibilidade do sujeito no campo político à noção de fato da razão no campo ético, este sendo a constatação da disposição humana para a moralidade em virtude de as pessoas fazerem julgamentos morais acerca de suas ações e das de outros indivíduos. No entanto, a constatação do desinteresse do espectador não é feita pela observação da intencionalidade por trás da ação do sujeito ou pela consequência dessa sua ação, pois o impacto sofrido por um indivíduo com o acontecimento revolucionário seria como que um fato da sensibilidade, distintamente de um fato da razão. Como observa Soraya Nour ao interpretar a reflexão kantiana sobre a Revolução Francesa:

esse acontecimento é um sinal para a sensibilidade estética: o sinal da sensibilidade à liberdade. A ligação entre a sensibilidade e a moral decorre de uma experiência específica, que não é a do belo, mas a do sublime. A experiência do belo é feita pelo espectador que julga a beleza e a feiúra sem ser violentamente abalado.⁷⁶

Por outro lado, o sentimento do sublime atua diretamente sobre as emoções do sujeito e gera uma relação de simpatia desinteressada para com o objeto. Na filosofia da história, o direito se realiza como interesse, na medida que é em atenção a ele que a humanidade estabelece normas jurídicas; isso equivale a dizer que os homens estabelecem o contrato para a saída do *estado de natureza* em virtude de seus interesses particulares e nisso acabam por atender ao ideal da razão. Contudo, a realização do direito pode se dar de forma desinteressada, como se observa no caso das revoluções, caso em que “o homem põe em risco sua vida e sua propriedade para homenagear a realização do direito”.⁷⁷ Nesse sentido, o fato de o revolucionário pôr em risco aquilo que pretenderia proteger pelo instrumento do contrato seria uma prova da existência de um desinteresse particular em face da promoção do direito como um bem universal.

⁷⁶ NOUR, Soraya. *À Paz Perpétua de Kant: filosofia do direito internacional e das relações internacionais*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 68.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 69.

Ao destacarmos esses aspectos morais e estéticos,⁷⁸ a perspectiva política e histórica kantiana se distancia ainda mais da hobbesiana, ainda que ambos partam do que poderíamos chamar de um piso das relações humanas, isto é, a necessária garantia de segurança a partir da postulação do *estado de natureza*⁷⁹. Kant considera tanto o mundo material como espiritual dinamicamente e não atomicamente, ou seja, “como campo de forças de atração e repulsão”⁸⁰, a cultura desenvolvendo-se por antagonismos assim como a natureza. Há assim uma relação estreita entre o mundo moral e o mundo material no que diz respeito às leis que regem a ambos, pois as leis da natureza podem ser vistas tanto no que diz respeito ao comportamento dos fenômenos físicos como no que toca à moralidade. O conceito de grandeza negativa, nesse caso, fundamenta a relação entre a o mundo material e mundo moral, pois se as forças que atuam sobre um corpo se anulam de modo a termos por resultado, por exemplo, um corpo em repouso, por outro lado e analogamente há uma confrontação de forças no âmbito moral que resultam no antagonismo que move a própria história⁸¹. A explicação kantiana para a forma pela qual a história humana se move busca recurso, assim, em uma concepção mecanicista certamente influenciada pela física newtoniana e é precisamente essa concepção de explicação da natureza trazida pela física moderna que fundamenta a noção de *insociável sociabilidade*.

É dessa forma que em Kant a própria natureza mostra através da história um caminho possível para a humanidade; a noção de *insociável sociabilidade* é o diagnóstico empírico do caminho trilhado pelo homem entre a realidade histórica e o ideal racional, isto é, entre o que a humanidade é e o que ela deve ser. Nesse sentido, o dever-ser da humanidade funciona como um teto das relações humanas, que não encontra sua realização apenas na simples – mas já bastante difícil! – efetivação da segurança interna aos Estados, mas necessita a consideração da humanidade para além das fronteiras nacionais e como um todo.

Contudo, antes de nos voltarmos para a análise específica do projeto de Kant expressado em *À Paz Perpétua*, faz-se necessário avaliar um pouco mais detidamente certos aspectos da ética kantiana e como eles influenciam sua filosofia política. Nesse sentido, alguns dos conceitos e fórmulas imperativas produzidas por Kant em sua filosofia moral são

⁷⁸ Para uma interpretação original, porém não muito ortodoxa, da filosofia política kantiana e de sua relação com a estética, uma obra importante é *Lições sobre a filosofia política de Kant*, onde a autora defende que o verdadeiro pensamento político kantiano está na *Crítica da faculdade do juízo*, e não em textos como *À Paz Perpétua*. Ver ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. São Paulo: Relume-Dumará, 1993.

⁷⁹ KANT, Immanuel. *À paz perpétua*. Porto Alegre: L&PM, 2008. p. 32.

⁸⁰ NOUR, Soraya. *À Paz Perpétua de Kant: filosofia do direito internacional e das relações internacionais*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 54.

⁸¹ *Ibid.*, p. 62 et seq.

determinantes para a compreensão de sua filosofia política, o que acaba por trazer novamente à ordem do dia do debate filosófico a relação entre ética e prática política.

3.3 Ética e política: a Modernidade vai à Grécia

A consideração da natureza humana como base para o pensamento político na Modernidade é a expressão da modificação do eixo reflexivo-filosófico em relação à Antiguidade: é sobre o sujeito tomado em sua individualidade, como um corpo que deseja e uma razão que reflete sobre si e sobre o mundo a sua volta, que a política será pensada; a noção de direito, sobretudo de direito individual, importando mais do que uma concepção de justiça. No entanto, se em Hobbes, dada a sua ruptura radical com a reflexão da antiguidade, não podemos falar de uma preocupação com a justiça, na medida em que a vontade do soberano dita as regras encontrando poucos limites para seu anseio, Kant, através de seu horizonte de liberdade, estará bastante atento à questão da justiça, tão cara a pensadores como Platão e Aristóteles⁸². Prova disso se encontra na sexta proposição de *Idéia de uma História Universal*, em que Kant levanta brevemente o problema do caráter do governante, que deverá ser o último problema a ser resolvido pelo homem: a realização de um governo por parte de um supremo chefe que obrigue todos ao cumprimento da lei e que seja humano e por si mesmo justo⁸³. Esse governante é, devido à própria natureza humana, não mais que um ideal da razão. E porque não se pode esperar um tal governante releva-se muito mais o papel da racionalidade expressa pela lei, cujo aperfeiçoamento é fruto do trabalho de diversas gerações em direção à constituição civil ideal.

A re-contextualização do problema da moralidade na política a partir de Kant também representa um dado novo na Modernidade se considerarmos outro dos marcos do pensamento político moderno, qual seja, Maquiavel. Em *O Príncipe*, o autor florentino recomenda que aquele que deseja ser um homem moralmente bom deve se afastar da política e que a um governante é útil aprender a ser mau⁸⁴. Trata-se nessa obra de uma defesa daquelas práticas políticas que visam à obtenção e à manutenção do poder, deixando de lado quaisquer critérios morais que pudessem ser impeditivos para a realização dessa tarefa. De fato, ainda que a

⁸² O primeiro livro da *República* de Platão é predominantemente dedicado ao tema da justiça. No que toca à filosofia aristotélica, veja-se o quinto livro da *Ética a Nicômaco*.

⁸³ KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Brasiliense, 1986. p. 15 et seq.

⁸⁴ MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. São Paulo: Nova Cultural, 2000. p. 99. (Os Pensadores)

moralidade não seja priorizada por nenhum dos dois autores, o enfoque de Maquiavel é distinto daquele do pensamento de Hobbes, pois se para este o que importa é a legitimidade jurídica do poder absoluto, em *O Príncipe* o enfoque é dado sobre as estratégias de poder. Por outra parte, o aspecto moral – também expresso na regulação jurídica – é uma das maiores preocupações na sistemática da obra kantiana, o que tem profundas implicações para o seu pensamento político. Assim, há como que uma ruptura dentro da ruptura, isto é, o pensamento kantiano rompe com os mais importantes marcos da tradição do pensamento político moderno ao lançar novamente olhares para a relação entre ética e política, tentando reconciliar a razão de Estado com a consciência moral.

Somente através da compreensão de como Kant vê a liberdade, sobre a qual já discorremos um pouco mais acima, é que podemos unir a finalidade da natureza em relação à humanidade com a própria vontade humana, o que equivale a dizer que a idéia de liberdade permitiria ao homem escolher seu próprio destino de acordo com a finalidade da natureza sem que esta natureza se afigurasse como imperativa para homem através das suas leis. Poderíamos dizer que em Kant cabe ao próprio homem harmonizar sua vontade com os desígnios da natureza, pois estes se afiguram como ideais para ele, na medida em que o homem pode transformar sua disposição no agir de uma forma viciosa em uma forma virtuosa “através de reformas progressivas de sua conduta e do fortalecimento de suas máximas”⁸⁵. Ainda que isso não represente uma ação moral no sentido mais estrito do pensamento kantiano, pois uma correção das ações apenas pelo hábito é *conforme o dever* e não *pelo dever*, devemos admitir que agir legalmente é um ganho moral em relação a uma ação desprovida de qualquer consideração que não o exclusivo interesse particular.

A natureza, portanto, coloca ao homem um desafio determinado por sua finalidade, mas ainda assim permanece a pergunta de como conciliar a liberdade do gênero humano com o propósito que a natureza determina para ele. A resposta para essa questão parece estar na associação de duas perspectivas distintas no entendimento da história humana dentro do próprio pensamento kantiano: de um lado, temos a história como desenvolvimento do homem em direção à realização de uma finalidade e, de outro, nós podemos ver a história do desenvolvimento do homem enquanto ser racional. Essas duas perspectivas são sintetizáveis sob a idéia da liberdade na esfera política, como veremos agora.

A filosofia da história de Kant ampara a sua estrutura argumentativa no que toca à filosofia política, o que equivale a dizer que através de uma concepção de história como

⁸⁵ KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p. 292. (Os Pensadores).

progresso pode-se engendrar uma filosofia política de caráter teleológico. Dentro da filosofia da história kantiana, a mesma razão que possibilita a liberdade do sujeito – e, assim, a escolha de uma ação à qual se pode atribuir um valor moral – só poderá encontrar o seu desenvolvimento pleno na espécie e não nos seus membros particulares, como já vimos anteriormente. Na espécie humana, a liberdade é também realizável através da mesma faculdade racional existente nos sujeitos particularmente tomados. A diferença é que a lei moral dada pela razão ganha, entre os homens, a forma contratual de uma constituição civil, configurando uma esfera intersubjetiva da moralidade que levará a liberdade para o nível coletivo ⁸⁶. Assim, é através da expressão de uma constituição civil representada pelas instituições que ela cria que podemos ver o progresso moral humano. Por esse progresso, que se dá através da história, a liberdade avança em sua efetivação no mundo – para usar aqui uma forma de expressão cara ao hegelianismo –, e passa, assim, de um ideal da razão a uma realidade concreta. A Revolução Francesa de 1789 é, para o iluminismo kantiano em particular e para o idealismo alemão em geral, a evidência mais objetiva da realização desse ideal da razão. Com a passagem de um Estado absolutista, onde o soberano é dono até mesmo da vida de seus súditos, para uma organização política republicana, onde há a noção de que existe um bem da coletividade que deve ser preservado até mesmo daquele que exerce o poder, a liberdade toma seus contornos mais concretos.

A relação entre a filosofia moral e a filosofia política em Kant fica ainda mais clara se associarmos certos conceitos utilizados em sua reflexão sobre o sujeito em particular àqueles conceitos utilizados para refletir sobre o Estado. Nesse sentido, a noção de autonomia do sujeito, que é o princípio supremo da moralidade em Kant ⁸⁷, pode ser comparada à própria idéia de república. A fundamentação do conceito de autonomia como princípio moral se encontra na terceira formulação do imperativo categórico, que é expressa da seguinte maneira: “age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio” ⁸⁸. A partir daí, Kant estabelece uma distinção entre aquelas coisas que possuem um valor por si mesmas e aquelas outras que não o possuem, isto é, coisas que podem ter um preço e coisas que não podem ser precificadas, pois o valor destas últimas é absoluto. De acordo com a visão kantiana, esse valor absoluto é tributário da própria racionalidade da coisa, pois é a

⁸⁶ MELLO, S. V. História Filosófica e História Real: Atualidade do Pensamento Político de Kant. In *Sérgio Vieira de Mello: Pensamento e Memória*. São Paulo: Editora da USP, Saraiva, 2004. p. 36 et seq.

⁸⁷ KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 2008. p. 89.

⁸⁸ KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 2008. p. 73.

racionalidade que lhe confere uma dignidade. Um trecho da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* deslinda bastante bem essa distinção:

o que se relaciona com as inclinações e necessidades gerais do homem tem um *preço venal*; aquilo que, mesmo sem supor uma necessidade, é conforme a um certo gosto, isto é, a uma satisfação no jogo livre e sem finalidade das nossas faculdades anímicas, tem um *preço de afeição ou de sentimento* (*Affektionspreis*); aquilo porém que constitui a condição só graças à qual qualquer coisa pode ser um fim em si mesma, não tem somente um valor relativo, isto é, um preço, mas um valor íntimo, isto é, uma *dignidade*.⁸⁹

Portanto, através da noção de dignidade torna-se inviável dar preço àquelas coisas que não têm um valor relativo, o que por conseqüência inviabiliza qualquer valoração de equivalência entre coisas que possuam uma racionalidade. É também aí que se assenta a noção de igualdade dentro do pensamento kantiano, pois aquilo que não pode ser comparado em função de seu valor absoluto, da mesma forma não poderá ser matéria de negociação mercantil. Logo, depreende-se dessas noções, fundadas sobre a terceira formulação do imperativo categórico, a imoralidade da prática da escravidão dentro da ética kantiana.

A contrapartida na esfera política para esse imperativo moral é a de que os Estados não podem ser precificados e que, assim, não podem ser matéria de troca, herança ou comercialização⁹⁰, o que fundamenta uma noção de república como um bem da coletividade e deslegitima a idéia de território – com tudo que sobre ele há, inclusive os súditos – como uma posse do soberano. O soberano não pode tratar o povo que governa como simples meio para atingir seus objetivos, visto que isso configuraria um tratamento imoral de outro ser – ou conjunto de seres – igualmente racional. O próprio Estado ganha, assim, um caráter de “criatura racional”. Sobretudo, é por esse caráter racional do Estado que teremos também o conceito de soberania, este sim guardando uma relação de equivalência com o conceito de autonomia no âmbito da ética. No âmbito da política, a soberania do Estado é a soberania do povo que, visto como um fim em si mesmo, não pode ser tratado como artigo de negociação política de qualquer espécie. Claro está que, para Kant, essa soberania só é real se a considerarmos como pertencente de fato ao povo e como advinda de uma organização política do Estado à forma republicana. Os conceitos de autonomia, república e soberania são, dessa forma, os termos da relação sistemática entre ética e política, o que equivale a dizer que são os termos que dão coerência e consistência a um Estado formado a partir de postulados éticos.

⁸⁹ KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 2008. p. 81.

⁹⁰ Id. *À paz perpétua*. Porto Alegre: L&PM, 2008. p. 15.

O sujeito e o Estado têm, portanto, uma personalidade moral em virtude de sua racionalidade, o que, no caso do Estado, se expressa na sua regulação jurídica. Dentro dessa regulação, o indivíduo ganha um *status* já diferenciado daquele do chamado sujeito transcendental da ética kantiana, categoria muito criticada por seu caráter *a priori* e, conseqüentemente, sua não historicidade. Em relação ao papel do indivíduo em um Estado de direito como defendido pelo pensamento político kantiano, observa Soraya Nour:

a personalidade moral torna-se assim no direito do Estado *personalidade civil*. Com isso, Kant opõe a noção de cidadão à de súdito, uma mudança essencial na relação entre governante e governado da teoria do Estado tradicional. A competência de se dar a sua própria lei (*Selbstgesetzgebung*) torna-se competência para votar (*Stimmgebung*).⁹¹

A autonomia da vontade do sujeito em particular se soma com outras vontades igualmente particulares e autônomas para a fundação de um Estado baseado em um contrato; no caso, uma constituição civil que legitima um povo diante de si próprio pelo republicanismo de seu ato fundador. Não se trata de um ato enquanto fato histórico, como também é o caso da categoria de *estado de natureza*, mas de uma idéia de contrato originário⁹² enquanto ideal que pode ser consumado em toda oportunidade em que um povo se reuni para dar leis a si próprio. O que subjaz a essa idéia de uma vontade geral legisladora é a noção de reino dos fins, noção essa que já fora trabalhada anteriormente por Kant em sua ética⁹³. A idéia de um reino dos fins, por sua vez, está calcada na concepção de um sujeito como legislador universal, isto é, como um indivíduo que, particularmente tomado, julga suas ações a partir de sua própria faculdade racional, contrapondo sua máxima particular – princípio subjetivo do querer – com uma lei universal – princípio objetivo segundo o qual ele deve agir. Na articulação com a terceira formulação do imperativo categórico, essa noção de ligação sistemática entre seres racionais fica mais clara.

Seres racionais estão pois submetidos a esta *lei* que manda que cada um deles *jamais* se trate a si mesmo ou aos outros *simplesmente como meios*, mas sempre *simultaneamente como fins em si*. Daqui resulta porém uma ligação sistemática de seres racionais por meio de leis objetivas comuns, *i. e.*, um reino que, exatamente porque estas leis

⁹¹ NOUR, Soraya. *À Paz Perpétua de Kant: filosofia do direito internacional e das relações internacionais*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 41.

⁹² KANT, Immanuel. *À paz perpétua*. Porto Alegre: L&PM, 2008. p. 24.

⁹³ KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 2008. p. 79 et seq.

têm em vista a relação destes seres uns com os outros como fins e meios, se pode chamar um reino dos fins (que na verdade é apenas um ideal).⁹⁴

Aí está a face ética e política do idealismo transcendental kantiano: o reino dos fins, enquanto sistema ético das relações humanas, bem como o contrato originário, são noções ideais que não necessariamente gozam de existência real. No entanto, isso não significa que Kant descure da realidade, pois muitas dessas idéias são produzidas sob a influência de eventos históricos – mais particularmente, como já mencionamos mais acima, a Revolução de 1789. Nesse sentido, e no que se refere à teoria kantiana do Estado, Wolfgang Thierse observa:

na teoria do Estado de Kant [...] os três princípios fundamentais da Revolução Francesa, a Liberdade, a Igualdade e a Fraternidade, transformam-se nos princípios da liberdade, da dependência e da igualdade. Por dependência ele entende nesse contexto a submissão conjunta de todos os cidadãos a uma única legislação válida para todos.⁹⁵

Essa legislação é, no caso de um povo determinado por um limite territorial ou Estado, uma constituição civil, que pode ser entendida como uma contrapartida política necessária do processo histórico determinado pela *insociável sociabilidade*, pois é essa categoria que aponta, segundo Kant, para a necessidade que os indivíduos têm uns dos outros para a sua sobrevivência e desenvolvimento. Uma tal constituição civil precisa, no entanto, de um fundamento ético que lhe garanta legitimidade diante de seu povo, a saber, um princípio de publicidade, que tornará ainda mais estreita a relação entre ética e política.

A publicidade se coloca como uma determinação ética em meio ao debate enquanto prática política. Nesse sentido, o princípio da publicidade deve ser admitido como um princípio republicano, na medida em que é através do debate aberto que o público poderá conhecer o pensamento de seus governantes e que poderá fazer valer a sua vontade através de sua liberdade expressão. A publicidade é aqui entendida como uma necessidade da prática política que possibilita as progressivas reformas no pensamento de uma sociedade e a conseqüente modificação de suas leis. E esta é uma nota significativa a se fazer sobre o pensamento político kantiano: suas reflexões têm em vista a construção de um ambiente que possibilite o constante arejamento das idéias através do debate, como podemos notar por

⁹⁴ KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 2008. p. 79.

⁹⁵ THIERSE, Wolfgang. A paz como categoria política e desafio político. In ROHDEN, Valério. *Kant e a instituição da paz*. Porto Alegre: Ed. da Universidade / UFRGS, Instituto Goethe, 1997. p. 175

textos como *Resposta à pergunta: o que é esclarecimento?*, de modo que poderíamos classificá-lo como um reformista e jamais como um revolucionário. O que endossa essa visão do pensamento kantiano é o fato de que o próprio Kant observa que uma revolução pode modificar radicalmente os quadros de uma estrutura institucional política, mas não faz com que haja uma real modificação no pensamento de uma sociedade.⁹⁶ Uma verdadeira modificação na forma de pensar advém de um processo contínuo que se dá na história, o que assim se coaduna com a própria idéia kantiana de progresso moral como progresso histórico.

Aquele que faz o chamado “uso público da razão” deve ser entendido como um membro de uma sociedade cosmopolita⁹⁷ – compreendendo-se aqui uma tal comunidade como uma sociedade civil mundial e um ideal de reino dos fins. Um “uso público da razão” se distingue de um “uso privado da razão”, pois o primeiro diz respeito ao sujeito como cidadão, ao indivíduo como membro de uma comunidade política em geral; já o “uso privado da razão” é aquele que o indivíduo exerce como parte de um segmento daquela mesma sociedade, isto é, como alguém que exerce um determinado cargo ou função civil e obedece à hierarquia e ordenamento de seus trabalhos “como peça de uma máquina.”⁹⁸ No “uso público da razão”, ao contrário, ele pode e deve expressar-se com a finalidade de aprimorar a sociedade em que vive, razão pela qual ele se expressa diante de um público leitor que o julgará enquanto “sábio”⁹⁹, isto é, enquanto membro da sociedade que se faz valer de sua racionalidade para manifestar uma visão acerca da realidade política, social ou cultural. É nesse ponto que encontramos uma conexão entre uma noção de crítica como crítica pública e a idéia já assinalada de sublimidade: o que subjaz a essa conexão é uma moral universalizada, de maneira que a ação é determinada não por uma inclinação de interesse, pois a motivação do cidadão é tão-somente o bem social. Aí a ação de escrever – instrumento próprio do “uso público da razão” – com a finalidade de criticar as práticas de um governante não se confunde com um atentado à ordem institucional, mas é o veículo legítimo que conduz a retirada do direito do plano ideal, isto é, que conduz à sua progressiva passagem da teoria para a prática. Isso se coaduna perfeitamente com a forma do princípio da publicidade no que diz respeito à ação do povo em relação a um regime opressor em *À Paz Perpétua*: “o injusto da rebelião evidencia-se portanto em que a máxima da revolta pela qual se *se declarasse publicamente a favor disso* tornaria impossível sua própria intenção. Ter-se-ia portanto necessariamente de

⁹⁶ KANT, Immanuel. *Resposta à pergunta: o que é esclarecimento?*. In *À paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1988. p. 13.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 14.

⁹⁸ NOUR, Soraya. *À Paz Perpétua de Kant: filosofia do direito internacional e das relações internacionais*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 75.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 75.

ocultá-la.”¹⁰⁰ Ou seja, jamais aquele que pretende a subversão da ordem de maneira violenta poderia manifestar sua intenção publicamente, pois ela estaria em contradição com o princípio da publicidade enquanto princípio que fundamenta o debate público. Nesse sentido, pode-se dizer que a violência deslegitima o interlocutor em um debate segundo o pensamento político kantiano.¹⁰¹

Entretanto, o princípio da publicidade vai além do domínio do debate público. Enquanto princípio formal do direito, o princípio da publicidade é aquele “[...] cuja possibilidade está contida em toda pretensão jurídica, porque sem ela não haveria nenhuma justiça – que só pode ser pensada como *publicamente divulgável* –, por conseguinte tampouco haveria direito algum, que só se outorga por ela.”¹⁰² Assim, um tal princípio tem conseqüências diretas para a ordem jurídica de um Estado.

A preocupação de Kant com essa questão também é explicitada pela própria formulação do princípio da publicidade constante do segundo apêndice de *À Paz Perpétua*, onde se lê: “todas as ações relativas ao direito de outros homens cuja máxima não se conciliar com a publicidade são injustas”.¹⁰³ Assim, na perspectiva kantiana, é necessário que qualquer ação política passe pelo crivo dessa formulação, que determina um princípio ético para toda ação política. Nesse sentido, não há uma regra de prudência que determine o comportamento do político na esfera pública, visto que uma tal regra seria constituída por um conteúdo. Entretanto, há um princípio: “o princípio da publicidade, que orienta o político na passagem da teoria do direito à práxis da política tendo em vista a satisfação dos interesses particulares do povo e de suas exigências morais.”¹⁰⁴ Essa orientação não é da ordem da prudência e não pode se dar por um conselho moralizante, mas necessita de um fundamento que, no caso de *À Paz Perpétua*, busca recurso na ética kantiana. O que deve ser notado aqui é a relação estreita do princípio político, que é o princípio da publicidade, com o princípio ético dado pelo imperativo categórico, pois em ambos os casos o que Kant pretende é um princípio formal em

¹⁰⁰ KANT, Immanuel. *À paz perpétua*. Porto Alegre: L&PM, 2008. p. 78.

¹⁰¹ Se refletirmos desde um ponto de vista da história das idéias, um passo adiante em relação a Kant será dado por Henry David Thoreau em seu texto *A Desobediência Civil*, onde este último defende ações não violentas como recurso para protestar contra as leis de um Estado injusto. Nesse sentido, Kant não vislumbrara uma saída que não a da escrita para uma contraposição às ações do Estado, de modo que a proposta de Thoreau prevê formas de ação que vão para além da simples manifestação intelectual, o que, em nosso entendimento, representa um passo mais adiante no que se refere ao pensamento pacifista. Ver: THOREAU, Henry David. *A Desobediência Civil*. Porto Alegre: L&PM. 1997. Sobre Kant, temos em mente o texto *Resposta à pergunta: o que é esclarecimento*. KANT, Immanuel. *Resposta à pergunta: o que é esclarecimento?*. In *À paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1988.

¹⁰² KANT, Immanuel. *À paz perpétua*. Porto Alegre: L&PM, 2008. p. 75.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 76.

¹⁰⁴ NOUR, Soraya. *À Paz Perpétua de Kant: filosofia do direito internacional e das relações internacionais*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 95.

que o conteúdo colocado no interior da fórmula do princípio não determine a moralidade da ação. Dessa maneira, a forma do direito público, sintetizada pelo princípio da publicidade, determina a máxima do agente político independentemente do conteúdo material de sua ação, sendo que sua máxima não pode se contradizer com uma máxima moral.

Tal relação entre a ética e a política deve ser entendida como *a priori*, pois as formulações dos princípios são necessárias, universais e reconhecíveis para qualquer ser racional, de modo que os exemplos colocados como conteúdo no interior das fórmulas devem provar a contradição de uma ação que com elas não esteja de acordo. Mais que isso: Kant vislumbra a plena realização dessa relação entre ética e política para além da formalidade teórica no âmbito moral, deduzindo dessa mesma relação formal a necessária instituição de um ambiente político que a consolide.

A consonância da política com a moral é possível somente numa associação federativa (que portanto é dada *a priori* segundo princípios do direito e é necessária), e toda prudência de Estado tem por base jurídica a instituição da primeira no seu maior alcance possível; sem tal fim, toda a sua esperteza é não-sabedoria e injustiça disfarçada.¹⁰⁵

A prudência nesse caso deve ser entendida como mediadora entre o princípio *a priori* do direito e a execução política, não se devendo confundi-la com o fundamento moral da própria política no pensamento kantiano. Colocar a prudência como fundamento aqui seria trazer um elemento heterônomo ao princípio do direito público, confundido mesmo um imperativo em sua forma categórica com um imperativo de tipo hipotético, visto que é nestes últimos que enquadrámos as recomendações da prudência.¹⁰⁶

Assim é que Kant recupera, à sua maneira, o horizonte ético sempre presente nas reflexões políticas dos autores da Antiguidade. Mais que isso: retoma a perspectiva teleológica da organização da *pólis* e a redimensiona em função de sua preocupação com a justiça dentro do Estado moderno. Dessa maneira, seu horizonte reflexivo vai muito além de uma concepção de *pólis*, o que o assemelha com a filosofia estoica ao transpassar o limite territorial para buscar uma relação mais universal entre os seres humanos. Evidentemente, Kant faz isso pelo viés das organizações políticas e jurídicas, o que o coloca, nesse aspecto, em franca oposição aos estoicos.

¹⁰⁵ KANT, Immanuel. *À paz perpétua*. Porto Alegre: L&PM, 2008. p. 82.

¹⁰⁶ KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 2008. p. 54 et seq.

Tampouco o conceito de natureza com o qual se relaciona a racionalidade política em Kant corresponde de forma absoluta à natureza como vista pelos estóicos. Como já apontamos mais acima, Kant não vislumbra a realização do propósito da vida humana dentro da existência de um único indivíduo, pois o total desenvolvimento de sua racionalidade e a possibilidade de uma felicidade plena não estão ao alcance de suas ações. É necessária a postulação de certos trilhos sobre os quais trafegue a própria humanidade, com a saída para os conflitos humanos apontando na direção de uma estrutura institucional supra-estatal. É precisamente nesse ponto que entra o projeto de paz perpétua kantiano como contrapartida da filosofia da história anteriormente desenvolvida em *Idéia de uma História Universal*. Em *À Paz Perpétua*, Kant procurará colocar de maneira mais clara, e com o instrumental da filosofia do direito, as bases para a efetivação dos princípios de justiça, tendo como horizonte uma sociedade cosmopolita.

3.4 Kant e o projeto para a paz perpétua

O contexto histórico no qual se produz o texto de *À Paz Perpétua* é bastante rico. Após a Revolução Francesa, e com os conflitos gerados como consequência dela entre as diferentes potências européias, uma reflexão sobre os caminhos da manutenção da paz entre as nações toma forma no pensamento kantiano, cada vez mais propenso a temas políticos. O texto, terminado em agosto de 1795, é produzido como que sob a inspiração de um evento político então recente: a celebração, em 5 de abril do mesmo ano, da “Paz de Basileia” entre a França e a Prússia¹⁰⁷ – esta última, a região alemã onde Kant habitou por toda a sua vida. Tais preocupações com o tema da paz entre os povos já haviam aparecido em autores de expressão francesa, como Rousseau e o abade de Saint-Pierre. No entanto, com Kant a preocupação com as relações entre as nações passa para um outro nível, qual seja, a universalização do direito.

A inovação kantiana está na passagem de uma noção de contrato restringida ao Estado para uma universalização jurídica ao nível cosmopolita¹⁰⁸, com todos os indivíduos devendo estar protegidos por algum ordenamento jurídico. Esse ordenamento jurídico geral pode ser

¹⁰⁷ NOUR, Soraya. Os cosmopolitas. Kant e os ‘temas kantianos’ em relações internacionais. *Contexto Internacional*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 1, jan./jun. 2003. p. 7.

¹⁰⁸ NOUR, Soraya. *À Paz Perpétua de Kant: filosofia do direito internacional e das relações internacionais*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 39.

dividido em três níveis: *direito do Estado* (*ius civitatis*) quando da relação entre Estado e cidadão; *direito das Gentes* (*ius gentium*) quando se refere à relação dos Estados entre si, entendidos como personalidades jurídicas autônomas; e o *direito Cosmopolita* (*ius cosmopolitanum*), possivelmente a marca maior da inovação kantiana, uma vez que se referiria à relação entre os Estados e os indivíduos entendidos como cidadãos do mundo. Esses três níveis do direito contemplariam o todo das relações políticas entre as pessoas morais, isto é, levariam em consideração tanto Estados como indivíduos nas diferentes possibilidades que têm de se relacionarem entre si juridicamente.

Veremos mais adiante e com mais detalhe esses níveis do direito quando nos detivermos à análise da segunda seção de *À Paz Perpétua*. Por ora, faz-se necessário observar os fundamentos da filosofia do direito kantiana de modo a podermos proceder a uma análise mais acurada do texto, uma vez que *À Paz Perpétua* é sobretudo uma proposta jurídico-filosófica para a organização das relações internacionais.

Não se pode negar, entretanto, o caráter utópico do projeto kantiano, o que se expressa já no título da obra. O título original, *Zum ewigen Frieden*, comumente traduzido para o português como *À Paz Perpétua*, traz consigo a tensão de uma utopia que se pretende concreta, isto é, uma pragmática da utopia. O aspecto jurídico e o modelo copiado – ainda que ironicamente¹⁰⁹ – aos tratados de paz da época fazem com que o texto kantiano busque na sua forma escrita a expressão realizável do que se afigura apenas como um sonho humano: a paz na Terra. A utopia vislumbrada pelo projeto de Kant pode ser comparada a um antigo desejo humano não realizado à sua época, qual seja, a ambição de voar; contudo, o projeto jurídico-filosófico não tem um caráter meramente técnico, mas sobretudo moral, sua perspectiva utópica apontando o contraste entre a idealidade do dever-ser dada pelo direito natural e a realidade histórica materializada no direito positivo.

3.4.1. A filosofia do direito: fundamento do pensamento político kantiano

Em *À Paz Perpétua*, a paz aparece novamente como uma categoria filosófica fundamental. Como já observamos mais acima em relação ao pensamento hobbesiano, os

¹⁰⁹ Hannah Arendt parece enfatizar uma intenção irônica de Kant com o objetivo de legitimar sua tese de que o texto, embora a autora reconheça ser o mais importante dentre os ensaios kantianos pós-críticos, não tem a mesma importância no que diz respeito ao tratamento da política quanto a *Crítica da faculdade do juízo*. Ver ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. São Paulo: Relume-Dumará, 1993. p. 14.

marcos da filosofia moderna apontam para a paz como uma construção artificial e não como um estado natural e gratuitamente dado à humanidade. Nesse sentido, Kant defende a instituição da paz como um estado jurídico, isto é, aquele estado no qual os contenciosos e as hostilidades possam ser dirimidos por mecanismos não-violentos, uma vez que o *estado de natureza* é um estado de guerra – “[...] ainda que nem sempre haja eclosão de hostilidades, é contudo uma permanente ameaça disso.”¹¹⁰ Assim, o conceito que se opõe à idéia de paz é, logicamente, o conceito de guerra, que é, na definição de Kant:

[...] somente o triste meio necessário para afirmar seu direito pela força no *estado de natureza* (onde não há tribunais que julgam com base no direito), em que nenhuma das duas partes pode ser declarada como inimigo injusto (porque isso já pressupõe um veredicto judiciário), mas o desfecho da guerra (como em um assim chamado juízo divino) decide de que lado o direito está; [...].¹¹¹

No *estado de natureza*, a única forma de direito existente é, portanto, o direito privado, pois os indivíduos buscam fazer valer suas vontades mediante quaisquer expedientes ao seu alcance, não havendo uma justiça relativa à coletividade social. De acordo com o jusnaturalismo kantiano, o contrato que funda a sociedade civil institui também o direito público, este sim garantidor dos interesses coletivos. O direito público, que é a forma do direito que nos interessa neste trabalho, institui uma relação de subordinação jurídica dentro do Estado. Nesse sentido, o direito privado, internalizado na esfera civil, é apenas uma parte do direito público, o que se torna evidente ao considerarmos que as partes litigantes em uma contenda jurídica necessitam do Estado para fazer a mediação do seu conflito.¹¹²

A fonte do direito em Kant não é empírica, mas metafísica, assim como a fonte da moralidade. Isso equivale a dizer que o fundamento do direito deve ser buscado em sua racionalidade pura, isto é, em uma forma *a priori* da razão. Em Kant, essa fonte *a priori* provém do direito natural, que se distingue do direito positivo. “O primeiro é um direito permanente, racional e ideal; o segundo é um direito voluntário e determinado historicamente.”¹¹³ O direito público tem sua expressão no direito positivo, nas leis concretamente existentes, mas estas últimas, pelo fato de serem históricas e condicionadas a um processo legislativo humano – portanto, imperfeito –, pedem recurso ao direito natural

¹¹⁰ KANT, Immanuel. *À paz perpétua*. Porto Alegre: L&PM, 2008. p. 23.

¹¹¹ Ibid., p. 19.

¹¹² BOBBIO, Norberto. *Direito e Estado no pensamento de Immanuel Kant*. São Paulo: Mandarim, 2000. p. 135 et seq.

¹¹³ Ibid., p. 139.

como uma fonte ideal do direito. Ao colocar o direito natural como um referencial ideal, Kant se distancia de um “positivismo legalista”, como observa Soraya Nour:

ao estabelecer a relação entre direito natural e direito positivo como uma relação de fundamentação, Kant critica tanto um direito positivo dogmático, que prescindir do direito natural, como um direito natural dogmático, que prescindir do direito positivo: por um lado, o direito positivo deve encontrar seu critério de justiça e seu fundamento no direito natural; por outro, uma comunidade não pode reger-se *apenas* pelo direito natural, que deve assim fundar um direito positivo. A doutrina do direito natural não visa portanto elaborar um sistema jurídico que subsista por si, mas apenas o fundamento e os princípios, os critérios de justiça de qualquer legislação positiva.¹¹⁴

Isso equivale a dizer que o direito natural deve coexistir com o direito positivo, de modo que o primeiro não desaparece pelo fato de haver sido instituído um estado civil, mas antes serve de contrapeso ao direito positivado. Assim, fica preservado o entendimento de que o direito deve ter uma fonte imaterial, isto é, metafísica, o que não se contradiz com uma realidade concreta e histórica necessária para a sua realização.

De modo geral, o direito aparece em Kant, da mesma forma que a moral, como parte de uma metafísica dos costumes. No entanto, ainda que a moralidade e a legalidade tenham na metafísica dos costumes sua origem comum como um *a priori* da razão, ambas são distintas. Essa distinção pode ser sintetizada pelo esclarecimento das expressões *pelo dever e conforme o dever*, que na ética kantiana diferenciam a moralidade plena da ação daquele grau mínimo necessário para a coexistência entre os indivíduos. Uma moralidade mínima para a coexistência deve ser compreendida aqui como um marco regulatório básico que deverá mediar as relações entre os indivíduos em diferentes âmbitos da vida social.

Esclarecendo que a distinção entre moralidade e direito não se dá por seu fundamento – que em ambos os casos é metafísico –, mas pela maneira com que o sujeito determina sua própria ação, Bobbio se expressa da seguinte maneira:

em outras palavras, a legislação moral é aquela que não admite que uma ação possa ser cumprida segundo inclinação ou interesse; a legislação jurídica, ao contrário, é a que aceita simplesmente a conformidade da ação à lei e não se interessa pelas inclinações ou interesses que a determinaram.¹¹⁵

¹¹⁴ NOUR, Soraya. *À Paz Perpétua de Kant: filosofia do direito internacional e das relações internacionais*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 5.

¹¹⁵ BOBBIO, Norberto. *Direito e Estado no pensamento de Immanuel Kant*. São Paulo: Mandarim, 2000. p. 88.

Não é necessário, portanto, que as pessoas ajam sempre moralmente – ou seja, *pelo dever* – para que ajam legalmente e para que uma sociedade tenha segurança jurídica. O que se faz necessário é apenas que as pessoas ajam *conforme o dever*, isto é, que o indivíduo cumpra com o dever segundo a moralidade ainda que o motivo da sua ação não seja o dever pelo dever, mas uma inclinação particular. É o caso, por exemplo, do homem que não comete um furto porque receia a prisão; neste exemplo, ele age em conformidade com o dever por uma inclinação sensível – o medo de ser descoberto e preso – e não pelo reconhecimento de que o ato de furtar é em si mesmo uma ação má.¹¹⁶

Portanto, não é necessário que haja uma coincidência plena entre dever moral e intencionalidade subjetiva para que se realize a idéia de contrato originário como expressão da vontade geral de um povo. O que é fundamental para a instituição de um direito público e, conseqüentemente, para uma constituição republicana é o interesse em efetivar uma ordem jurídica que permita a arbitragem de conflitos. Para Kant, a moralidade deve ser vista como uma finalidade dentro do processo político e não como um fundamento jurídico necessário. Na argumentação que propõe que um regime jurídico deve ser possível mesmo para uma comunidade de demônios, Kant coloca o interesse, que é uma motivação empírica e não racional, como base sobre a qual se assenta o esforço de efetivar uma constituição republicana. A ligação entre direito e história aqui fica mais clara: o interesse particular é o instrumento do qual a natureza se serve para realizar o regime jurídico que obriga os indivíduos, senão a serem bons homens, ao menos a serem bons cidadãos.¹¹⁷

É no conjunto de suas leis que uma sociedade materializa o direito natural, que só é positivado após o contrato que institui o direito público, o que também vale para a relação entre os povos e para uma sociedade cosmopolita. Em uma das notas da primeira seção de *À Paz Perpétua*, Kant distingue três tipos de leis, quais sejam: mandamentos (*leges praeceptivae*), leis proibitivas (*leges prohibitivae*) e leis permissivas (*leges permissivae*). As primeiras têm um caráter positivo, no sentido em que obrigam o cidadão a fazer algo; já as leis proibitivas são aquelas que geram alguma interdição à ação do cidadão; por outro lado, as leis permissivas são aquelas que interditam algo sob certo aspecto mas o permitem sob outro,

¹¹⁶ Para que houvesse um tal reconhecimento por parte do agente, sua máxima – o princípio subjetivo do querer – deveria estar plenamente adequada à lei moral, o que equivale a dizer que aí sim ocorreria uma ação moral por parte do sujeito, porque plenamente racional. Ver: KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 2008. p. 32.

¹¹⁷ KANT, Immanuel. *À paz perpétua*. Porto Alegre: L&PM, 2008. p. 50.

o que as justifica como não sendo inúteis, tampouco como contraditórias.¹¹⁸ No caso do projeto de paz kantiano, encontramos esse três tipos de leis. Os três artigos definitivos constantes na segunda seção expressam-se gramaticalmente pelo verbo *dever*, de modo que se enquadram na categoria dos mandamentos (*leges praeceptivae*). Por outra parte, exemplos de leis proibitivas e de leis permissivas são encontrados na primeira seção de *À Paz Perpétua*, onde temos os artigos preliminares, ou seja, as condições – seis ao total – sem as quais a paz não pode ser pensada ou seriamente proposta.

Feita essa distinção acerca das formas da lei de acordo com sua finalidade, passaremos à análise da primeira das duas seções do projeto kantiano de paz, procurando mostrar as idéias expressas por cada um dos artigos bem como sua articulação entre si e com as outras partes do texto de *À Paz Perpétua*.

3.4.2 Primeira seção: artigos preliminares

O primeiro artigo preliminar de *À Paz Perpétua* diz: “nenhum tratado de paz deve ser tomado como tal se tiver sido feito com reserva secreta de matéria para uma guerra futura”¹¹⁹. A idéia aqui é a de que todos os motivos que levaram à guerra no passado, bem como os que poderiam levar a ela novamente no futuro, cessem no presente, isto é, no momento em que se firma o tratado. A execução do tratado é um ato jurídico-político público e, por essa razão, seu processo de negociação e o texto definitivo daí decorrente devem ser regidos pelo princípio do direito público. A interdição a cláusulas secretas está respaldada, portanto, pelo princípio da publicidade, que, como já destacamos mais acima, é a própria forma do direito público. Na relação entre os Estados, um tal compromisso representa uma deposição total de armas, salvaguardada pela confiança mútua que advém de um instrumento jurídico publicamente reconhecido.

Nesse artigo pode-se ver uma crítica ao princípio clássico *si vis pacem para bellum*¹²⁰, implícito no costume de incluir cláusulas secretas nos pactos de paz, o que os torna meros armistícios entre duas guerras. Segundo esse princípio, a guerra é vista como *modus ius suum persequendi (pacem parare bello)*¹²¹, e haverá de ser conduzida até que seja possível uma

¹¹⁸ Ibid., p. 21 et seq.

¹¹⁹ KANT, Immanuel. *À paz perpétua*. Porto Alegre: L&PM, 2008. p. 14.

¹²⁰ Em latim, “se queres a paz, prepara-te para a guerra.”

¹²¹ Em latim, “a maneira de atingir o direito próprio (preparar a paz com a guerra).”

confiança mútua no estado de paz. Kant subverte, assim, o princípio *si vis pacem para bellum*, que comporta uma recomendação prudencial, pela máxima *si vis pacem para pacis*¹²², que seria um imperativo do dever; isto equivale a dizer que os Estados beligerantes devem tomar a confiança mútua e a disposição para a paz como base sobre a qual se constitui o contrato e não apenas como metas futuras a serem atingidas por este instrumento jurídico. Nesse sentido, a paz deve ser um ponto de partida colocado pelo contrato.

Não parece haver uma relação direta entre o primeiro artigo preliminar e o segundo. No entanto, certamente se relacionam se considerados no conjunto sistemático das condições para a paz. O segundo artigo preliminar dispõe sobre os modos de aquisição de Estados. Mais acima, já tratamos desse ponto sob a ótica da relação entre autonomia ética e soberania política. No entanto, aqui cabe fazer uma análise com enfoque sobre o direito. Logo ao início do artigo Kant escreve: “o Estado não é um patrimônio (*patrimonium*) – como de certo modo o solo sobre o qual ele se encontra.”¹²³ A questão aqui é a de que o Estado não pode ser considerado como uma matéria de direito privado, isto é, como um bem do qual um soberano – no caso um monarca – possa dispor como melhor lhe aprouver. Nesse sentido, Kant distingue em nota do mesmo artigo entre a posse do poder de governar e a posse do próprio Estado como um bem.

Um reino hereditário não é um Estado que possa ser herdado por um outro Estado, mas um Estado cujo direito a governar pode ser herdado por uma pessoa física. O Estado adquire então um regente, não este como tal (isto é, que possui já um outro reino) o Estado.¹²⁴

Não está sendo questionada aí a monarquia como regime de governo. A Kant interessa estabelecer a legitimidade do governante não com base em uma noção de direito privado, mas de direito público, em relação ao qual o Estado deve ser visto como uma pessoa moral. Nesse sentido, não parece haver para Kant uma contradição entre a noção de república e o regime de governo monárquico, o que equivale a dizer que é possível defender o monarca como representante legítimo da vontade geral do povo. Este último é o verdadeiro soberano e não necessariamente precisaria obter seus representantes por um processo eletivo.

O segundo artigo preliminar compõe, juntamente com o terceiro e quarto que a ele se seguem, o grupo de leis permissivas (*leges permissivae*), que são aquelas leis que podem ser aplicadas progressivamente de acordo com a prudência do governante. Isso porque, ainda que

¹²² Em latim, “se queres a paz, prepara-te para a paz.”

¹²³ KANT, Immanuel. *À paz perpétua*. Porto Alegre: L&PM, 2008. p. 15.

¹²⁴ KANT, Immanuel. *À paz perpétua*. Porto Alegre: L&PM, 2008. p. 15.

correspondam a um ideal da razão, sua implementação pode encontrar barreiras historicamente concretas.¹²⁵

Assim é que no terceiro artigo podemos ver o realismo empírico kantiano no que diz respeito à necessidade histórica de defesa dos Estados nacionais através de seus exércitos. Com esse artigo que versa sobre a progressiva eliminação dos exércitos permanentes¹²⁶, o objetivo é apresentar ao leitor a idéia de que a tensão gerada pela existência de forças militares desenvolve, naturalmente, uma escalada armamentista. A guerra, ainda que curta, acaba se tornando uma justificativa para a própria existência dos exércitos. Nesse artigo, uma vez mais aparece a argumentação em torno da imoralidade do uso de um indivíduo como meio para a realização de um objetivo a que o Estado se propõe – o que modernamente chamaríamos “razão de Estado” –, pois Kant ali escreve:

ser mantido em soldo para matar ou ser morto parece consistir no uso de homens como simples máquinas e instrumentos na mão de outro (o Estado), uso que não se pode harmonizar com o direito de humanidade em nossa própria pessoa.¹²⁷

De uma forma geral, o *direito de humanidade* é o direito que possui cada ser humano apenas pelo fato de ser humano.¹²⁸ Trata-se de uma derivação jurídica feita sobre a mesma base da filosofia moral, qual seja, o princípio de que o sujeito racional não pode ser tomado como simples meio para a realização de fins de um terceiro, que nesse caso específico é a pessoa moral do Estado. Esse aspecto da relação entre o Estado e o cidadão como pessoas morais poderá ser melhor compreendido por uma análise posterior do primeiro artigo definitivo para a paz perpétua, uma vez que a relação entre essas duas pessoas morais se dá dentro dos limites do direito do Estado (*ius civitatis*), que é o objeto daquele artigo.

Contudo, há um outro aspecto importante do terceiro artigo preliminar a ser destacado e que se relaciona intimamente com o quarto artigo que a ele se segue: a idéia de lesão. Ao se referir ao terceiro artigo preliminar, que trata dos exércitos permanentes, Georg Cavallar defende que o conceito de lesão estaria contido no conceito de ameaça de forma analítica¹²⁹,

¹²⁵ KANT, Immanuel. *À paz perpétua*. Porto Alegre: L&PM, 2008. p. 20 et seq.

¹²⁶ KANT, Immanuel. *À paz perpétua*. Porto Alegre: L&PM, 2008. p. 16.

¹²⁷ KANT, Immanuel. *À paz perpétua*. Porto Alegre: L&PM, 2008. p. 16.

¹²⁸ KALSING, Rejane Schaefer. O humanismo estóico e sua influência no direito da humanidade de Kant. In BOMBASSARO, Luiz Carlos; VIDAL, Silvina Paula. *Latinidade da América Latina: enfoques filosóficos e culturais*. São Paulo: Aderaldo e Rothschild, 2010. p. 157.

¹²⁹ CAVALLAR, Georg. A sistemática da parte jusfilosófica do projeto kantiano *À Paz Perpétua*. In ROHDEN, Valério. *Kant e a instituição da paz*. Porto Alegre: Editora da Universidade / UFRGS, Inst. Goethe, 1997. p. 80.

isto é, do conceito de ameaça pode-se inferir o conceito de lesão de uma forma *a priori*.¹³⁰ Isso equivale a dizer que a simples ameaça já é por si só a causa de uma lesão independentemente de uma ação de agressão concreta perpetrada por um Estado contra outro. É seguindo essa mesma linha argumentativa que Kant apresenta no quarto artigo preliminar uma séria implicação de ordem econômica para o estabelecimento da paz: o fato de um Estado contrair dívida com a finalidade de fazer a guerra. Nesse caso, se um Estado estimula a guerra entre outros, financiando-a, ele pode mesmo ser alvo de uma aliança entre poderes que lhe vão de encontro, pois com o seu patrocínio à guerra pode levar algum Estado à bancarrota, o que se configura como uma lesão pública.¹³¹ A lesão provocada por intrigas – que, por sua própria natureza, se contradizem com o princípio da publicidade – e pelo controle da autonomia financeira de um Estado por parte de outro, configuram a possibilidade de uma aliança legítima contra aquele que usa o poder financeiro como um instrumento de guerra.

No entanto, a noção de lesão subjacente ao terceiro e quarto artigos não inclui a desorganização interna de um Estado como escusa para que um outro venha a intervir sobre ele. Nesse sentido, Kant compara a pessoa do Estado ao sujeito racional no que diz respeito à moralidade das ações: “[...], em geral, o mau exemplo que uma pessoa livre dá à outra (como *scandalum acceptum*) não lhe é nenhuma lesão.”¹³² Assim é que não se configura como legítima a intervenção sobre um Estado quando este não gera problemas lesivos aos seus vizinhos ou a outros membros mais distantes da comunidade de nações, visto que o exemplo de sua condição degredada ou de sua ruína serviria apenas como forma de um paradigma negativo, isto é, um modelo de como não se deve agir moralmente ou de como não se deve proceder na condução dos negócios políticos. Por outro lado, e voltando à consideração da situação vislumbrada no quarto artigo preliminar, a lesão advinda da bancarrota de um único Estado pode representar um perigo para muitos outros, uma vez que se encontram em uma relação de interdependência comercial, daí a justificativa de uma aliança contra um Estado que patrocina e financia conflitos. Poderíamos dizer sem exagero que, para Kant, o empréstimo com a finalidade de guerra é uma anomalia, pois trata-se da subversão da própria finalidade de um sistema de crédito, a saber, financiar a estabilidade social através do desenvolvimento econômico. É importante aprofundarmos aqui esse ponto. Kant enfatiza o papel do comércio enquanto fator de aproximação entre os povos, o que equivale a dizer que a

¹³⁰ Essa forma de juízo *a priori* é considerada por Kant na introdução de sua *Crítica da razão pura*. A idéia aqui é a de que, assim como pensamos no conceito de “extensão” quando pensamos no conceito de “corpo”, pensamos no conceito de “lesão” quando pensamos no conceito de “ameaça”. Ver: KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. p. 42 et seq.

¹³¹ KANT, Immanuel. *À paz perpétua*. Porto Alegre: L&PM, 2008. p. 18.

¹³² *Ibid.*, p. 18.

importância das relações de troca poderia fazer superar eventuais tensões beligerantes. No tocante a essa questão, Ricardo Terra aponta que uma reflexão sobre a importância do comércio na relação entre os povos já se encontrava em Voltaire, reflexão essa também bastante ligada com uma concepção de filosofia da história. Para este último:

a política não consiste num esforço para deter o tempo, para conservar a situação imutável, ou apenas na arte de manter o poder, mas, ao contrário, deve procurar eliminar os obstáculos ao livre desenvolvimento e aperfeiçoamento das instituições e favorecer a necessária liberdade econômica que possibilita o desenvolvimento do comércio e da indústria.¹³³

Os aspectos destacados por Ricardo Terra acerca do ponto de vista de Voltaire sobre a política apontam para o distanciamento de uma mentalidade regida pela religiosidade no trato do governo dos homens; de outra parte, apontam para uma prática política que possui uma noção de valor para a qual o poder não é um fim em si mesmo, o que se distancia do maquiavelismo. Por essas razões, podemos ver particularmente no pensamento iluminista – e no pensamento liberal de uma forma mais geral – a fonte de algumas idéias contemporâneas que apontam na direção da consolidação da paz através de relações comerciais e econômicas.

Discorrendo sobre o processo de recuperação econômica da Alemanha Ocidental através do Plano Marshall e o impacto disso para o subsequente processo de integração da Europa na segunda metade do século XX, Wolfgang Thierse observa que:

pode-se resumir esse processo através de uma generalização em uma forma sucinta: Estados, cujas economias se entrelaçam, que mantêm relações comerciais, que investem além da sua respectiva fronteira em recursos humanos e capital fixo, não fazem guerra entre si.¹³⁴

O que lemos logo acima é o desenvolvimento contemporâneo de idéias de origem liberal, idéias essas que foram apropriadas por diferentes correntes do pensamento político. Trata-se, de certa maneira, do reconhecimento da razoabilidade das bases sobre as quais se assenta o pensamento político kantiano, uma vez que a relação comercial é uma relação calcada no interesse e garantida por um contrato. Entre as razões a serem pesadas no momento de ruptura com o contrato, as nações necessariamente refletirão sobre seus

¹³³ TERRA, Ricardo. Algumas Questões sobre a Filosofia da História em Kant. In KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Brasiliense, 1986. p. 49-50.

¹³⁴ THIERSE, Wolfgang. A paz como categoria política e desafio político. In ROHDEN, Valério. *Kant e a instituição da paz*. Porto Alegre: Editora da Universidade / UFRGS, Inst. Goethe, 1997. p. 167.

interesses e sobre os custos da ruptura, de modo que não alimentarão conflitos dos quais não possam sair vencedoras sem grandes perdas. A paz aqui é buscada de forma pragmática, de maneira que, ainda que seja considerada filosoficamente como um ideal da razão, ela somente poderá ser garantida se considerado o interesse material como um dado empírico da natureza humana com o qual um político moralmente preocupado pode e deve lidar na busca daquele ideal.

A consideração da questão econômica como um dos pontos determinantes para a obtenção das garantias de paz entre Estados leva em conta a complexidade de um problema que não pode ser resolvido com os instrumentos de coerção característicos de uma estrutura de Estado nacional. Pelo contrário, a idéia aqui é a de que:

[...] uma política pacifista, que concebe a paz tão-somente como uma categoria de política externa e de política de segurança, inequivocamente não vai longe. Não há nenhum desenvolvimento pacífico, nenhuma compreensão entre povos de tradições e culturas distintas sem um intercâmbio econômico, que precisa ter por base condições de troca minimamente justas. Não há paz sem o respeito das diferenças culturais. Não há paz também sem a estabilidade política e social em nível interno de cada país. Assim a paz tem ao mesmo tempo uma dimensão de política interna, referida aos países, uma dimensão econômica e uma dimensão cultural.¹³⁵

Podemos ver a articulação entre o terceiro, o quarto e o quinto artigo preliminar ao considerarmos a intromissão de um Estado sobre a constituição de outro como uma lesão. Trata-se, no quinto artigo, de uma lesão ativa, porque não mais está sob a forma da ameaça, atentando de forma direta contra a soberania juridicamente constituída de um povo. Nesse sentido, a intromissão de um Estado na constituição de outro vai de encontro à soberania inerente de um povo que fundou, através de um contrato, a sua própria autonomia. Para Kant, uma tal intromissão “[...] seria mesmo, portanto, um escândalo declarado e tornaria insegura a autonomia de todos os Estados”.¹³⁶ A infração aos princípios do direito público é evidente nesse caso, pois, como observa Cavallar, “se dois Estados são soberanos, então a relação entre eles se rege pela igualdade e não pela sobreposição ou pela subordinação”,¹³⁷ uma vez que essa relação de subordinação é apenas admissível dentro um Estado e não dentro de uma

¹³⁵ THIERSE, Wolfgang. A paz como categoria política e desafio político. In ROHDEN, Valério. *Kant e a instituição da paz*. Porto Alegre: Editora da Universidade / UFRGS, Inst. Goethe, 1997. p. 167.

¹³⁶ KANT, Immanuel. *À paz perpétua*. Porto Alegre: L&PM, 2008. p. 19.

¹³⁷ CAVALLAR, Georg. A sistemática da parte jusfilosófica do projeto kantiano *À Paz Perpétua*. In: ROHDEN, Valério. *Kant e a instituição da paz*. Porto Alegre: Editora da Universidade / UFRGS, Inst. Goethe, 1997. p. 82.

federação de Estados livres. No entanto, antes de analisarmos que espécie de regime jurídico é esse que deve determinar as relações entre os Estados, o que consta na segunda seção de *À Paz Perpétua*, devemos passar brevemente pelo sexto e último dos artigos preliminares.

No sexto artigo preliminar também encontramos essa mesma noção de igualdade como base para deslegitimar uma guerra motivada por um propósito punitivo – Kant usa o termo latino *bellum punitivum* para designá-la. Contudo, o último artigo preliminar tem como foco a argumentação contra o uso de expedientes que eliminem, por assim dizer, a humanidade de uma guerra. Práticas que são consideradas por Kant como “[...] em si mesmas ignóbeis [...]”¹³⁸ ameaçam a paz futura em virtude de sua imoralidade radical, pois tais estratégias – *e. g.*, envenenamento, quebra de capitulação, etc. – comprometem a confiança mínima entre os inimigos. No tocante à prática da espionagem, fica clara a ameaça à paz – inclusive internamente a uma república – quando se considera que tal procedimento viola diretamente o princípio da publicidade, uma vez que é da natureza da própria função do espião acobertar suas ações e as motivações do Estado que as determinou. Quando deixados à sua própria dinâmica, os serviços de espionagem tendem a alimentar a espiral negativa da guerra em decorrência da desconfiança mútua por eles gerada. Assim, o que o texto busca estabelecer com esse artigo é uma regulação procedimental no que diz respeito às ações das partes beligerantes, de modo que os prejuízos da guerra não tornem a paz inviável e somente apontem como única saída a guerra de extermínio. Nesse sentido, o objetivo de Kant é limitar a violência a um nível que confira à guerra uma certa humanidade, de forma que as partes do conflito reconheçam na força opositora um possível contratante da paz.¹³⁹

O sexto artigo prescreve um imperativo legal que se inscreve entre as leis proibitivas (*leges prohibitivae*), pois seu cumprimento se refere ao tempo presente e não está condicionado à prudência do governante; pelo contrário, a prudência política aponta para o seu cumprimento de forma imediata, tendo em vista a necessidade de garantir a confiança das partes beligerantes como condição para um armistício ou tratado de paz.

Finalizando as considerações sobre os artigos preliminares, é preciso enfatizar o que já observamos mais acima: tais artigos são as condições sem as quais a paz não pode ser instaurada. Na sistemática do projeto de paz kantiano eles têm a função de preparar o terreno, enquanto parte negativa, para os artigos definitivos, que complementam o projeto como parte

¹³⁸ KANT, Immanuel. *À paz perpétua*. Porto Alegre: L&PM, 2008. p. 20.

¹³⁹ A proposta kantiana foi acolhida juridicamente e pode ser vista em inúmeros acordos constituídos dentro do direito internacional. É o caso, por exemplo, dos dispositivos jurídicos introduzidos pelo Direito Internacional Humanitário, mais particularmente as Convenções de Genebra e a Convenção de 1972 sobre a proibição de armas bacteriológicas e sua destruição.

positiva. O caráter negativo daqueles artigos se expressa, evidentemente, pelas proibições que busca promover, onde o conceito de lesão tem um papel fundamental. Como observa Cavallar:

o princípio instaurador da unidade dos artigos preliminares é uma 'idéia da razão', precisamente a idéia da soberania derivada do princípio do direito. Fala-se de lesão sempre onde o Estado enquanto pessoa moral é lesado.¹⁴⁰

3.4.3 Segunda seção: artigos definitivos para uma paz perpétua

O três artigos definitivos que compõem a segunda seção de *À Paz Perpétua* têm a forma de mandamentos (*leges praeceptivae*), de modo que apontam os passos que necessariamente devem ser dados na direção da estabilidade da relação entre os povos. O postulado que os sustenta é o de que “[...] todos os homens que podem influenciar-se reciprocamente têm de pertencer a alguma constituição civil.”¹⁴¹ Assim, os três artigos definitivos cobrem os três níveis do direito que devem ser considerados para que todas as pessoas morais, sejam cidadãos ou Estados, estejam juridicamente asseguradas.

O conceito de lesão também pode ser visto como um fundamento justificativo para a saída do *estado de natureza* e, conseqüentemente, para a instituição de um estado jurídico. Sobre a lesão proveniente da simples inexistência de segurança jurídica, Kant diz:

mas o homem (ou o povo) no puro *estado de natureza* tira de mim esta segurança e me lesa já por esse mesmo estado, na medida em que está ao meu lado, ainda que não de fato (*facto*), pela ausência de leis de seu Estado, pelo que sou continuamente ameaçado por ele, e posso forçá-lo ou a entrar comigo em um Estado comum legal ou a retirar-se de minha vizinhança.¹⁴²

Contudo, ainda que suas condições sejam muito semelhantes, há aqui uma importante distinção a ser feita no que se refere à analogia entre o *estado de natureza* dos indivíduos e o estado natural da relação dos Estados. Isso porque uma constituição interna outorgaria a estes

¹⁴⁰ CAVALLAR, Georg. A sistemática da parte jusfilosófica do projeto kantiano *À Paz Perpétua*. In ROHDEN, Valério. *Kant e a instituição da paz*. Porto Alegre: Editora da Universidade / UFRGS, Inst. Goethe, 1997. p. 81.

¹⁴¹ KANT, Immanuel. *À paz perpétua*. Porto Alegre: L&PM, 2008. p. 23.

¹⁴² *Ibid.*, p. 23.

últimos uma soberania jurídica que, ainda que não estivesse em conformidade com o direito, seria uma soberania própria de um Estado de direito. Um Estado que se encontre somente sob sua própria legislação já está em uma condição de legitimidade jurídica, diferentemente de um indivíduo particular antes do contrato e sujeito apenas ao *estado de natureza*. Ainda assim, não há garantias jurídicas suficientes para todas as pessoas morais em geral pelo fato de existir um Estado de direito, daí a necessidade de engendrar uma relação legal que possa cobrir todas essas pessoas.

O primeiro passo para o cumprimento desse ideal de segurança é a instituição de um estado jurídico que expresse a vontade de um povo com relação a ele mesmo, ou seja, é preciso que um povo dê a si próprio uma constituição. Nesse sentido, o que é defendido por Kant no primeiro artigo definitivo é a idéia de que toda a constituição civil que diga respeito a um Estado em particular deve ser republicana. Somente em um Estado republicano é possível criar, como já argumentamos mais acima, as condições pelas quais um indivíduo não é tratado como simples meio para a consecução dos objetivos de um governante; pelo contrário, em um Estado republicano o povo governado é, em última instância, o soberano.

No entanto, tão importante quanto o tratamento que o indivíduo recebe dentro do republicanismo, ou seja, o *status* de cidadão, é a forma própria do governo (*forma regiminis*). Nesse sentido, a forma do Estado republicano busca preservar a soberania popular através da divisão de poderes, o que o distingue radicalmente de um Estado despótico. De acordo com Kant:

o republicanismo é o princípio de Estado da separação do poder executivo (o governo) do legislativo; o despotismo é o da execução autocrática do Estado de leis que ele mesmo propôs, por conseguinte da vontade pública enquanto ela é manipulada pelo regente como sua vontade privada.¹⁴³

Não se pode, contudo, confundir o republicanismo com a democracia. Kant via a democracia como normalmente ela fora vista pelos filósofos que o precederam, isto é, como uma forma de despotismo da maioria. Dentro do pensamento kantiano, a representação política é uma preocupação fundamental, mas que não encontra resposta em uma reflexão sobre a democracia, que é uma forma de soberania – *forma imperii* no jargão kantiano – muito mais cara aos pensadores da política contemporâneos.

¹⁴³ KANT, Immanuel. *À paz perpétua*. Porto Alegre: L&PM, 2008. p. 28.

O problema da representação política em Kant talvez possa ser elucidado se considerarmos as contrapartidas que dizem respeito ao princípio da publicidade. O povo não pode conceber o pacto constitucional sem que o poder seja passado às mãos de uma determinada autoridade e, ao mesmo tempo, esperar exercer esse mesmo poder; por essa razão, a democracia parece uma forma de soberania de exequibilidade questionável. Por outro lado, ao conceber um regime republicano, Kant não pode deixar de reconhecer a soberania do povo. No entanto, essa soberania não equivale ao exercício pleno do poder de acordo com o texto de *À Paz Perpétua*, uma vez que “toda forma de governo que não é *representativa* é propriamente uma *não-forma*, porque o legislador não pode ser em uma mesma pessoa ao mesmo tempo executor de sua vontade [...]”.¹⁴⁴ Desse acúmulo de poder, decorrente do exercício da função executiva ao mesmo tempo que da função legislativa, resulta também uma contradição com o princípio da publicidade, pois, na medida em que todos querem ser senhores em uma democracia participativa, um indivíduo não poderia expressar publicamente a máxima de sua ações sem prejuízo de si próprio. Assim, a representação do povo por uma quantidade pequena de administradores públicos – para Kant, quanto menor o número de pessoas melhor – aponta para a formação de instituições democráticas, que não são propriamente as instituições que temos hoje nas democracias contemporâneas. Esse ponto gera algumas controvérsias entre os intérpretes do pensamento kantiano, particularmente entre aqueles que criticam Kant por não dar crédito à soberania popular nos termos de uma democracia participativa e aqueles que vêem uma certa sinonímia entre democracia e republicanism;¹⁴⁵ entretanto, devemos observar que a democracia plena – seja participativa, seja representativa – raramente gozou do entusiasmo dos filósofos até o século XX, a voz da maioria sempre sendo vista como opressora das causas e interesses de uma minoria, o que poderia causar graves problemas à administração da justiça por parte de um Estado.

Todavia, a recomendação kantiana de que o domínio do poder seja exercido por uma parte pequena dos membros do Estado não deve afetar, sob pena de contradição, a autonomia individual proveniente da liberdade de que cada cidadão goza no interior de um regime

¹⁴⁴ KANT, Immanuel. *À paz perpétua*. Porto Alegre: L&PM, 2008. p. 28.

¹⁴⁵ Wolfgang Thierse considera questionável a descrença de Kant na democracia participativa, mas sem aprofundar-se na questão. De outra parte, Georg Cavallar defende que o que Kant prescreve em verdade é uma república democrática representativa, sem ressaltar, no entanto, o aspecto do descrédito kantiano à democracia participativa. Ver respectivamente: THIERSE, Wolfgang. *A paz como categoria política e desafio político*. In ROHDEN, Valério. *Kant e a instituição da paz*. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS, Inst. Goethe, 1997. p. 176; e CAVALLAR, Georg. *A sistemática da parte jusfilosófica do projeto kantiano À Paz Perpétua*. In ROHDEN, Valério. *Kant e a instituição da paz*. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS, Inst. Goethe, 1997. p. 88.

propriamente republicano. A influência que Kant recebe de Rousseau é notável no que diz respeito à essa questão.

A autonomia é o princípio fundamental no qual se funda o Estado democrático, uma vez que a heteronomia é o princípio do Estado autocrático. Segundo esse conceito de autonomia, Rousseau pode ser considerado o teórico do Estado democrático, e sua fórmula política se diferencia da do Estado liberal puro.¹⁴⁶

Poderíamos dizer que Kant vai nessa mesma direção ao pensar um Estado que não é estritamente liberal e, se é cabível classificá-lo como um teórico do liberalismo político, isso não pode ser feito sem uma grande ressalva. Ainda que atribua uma importante função ao comércio em *À Paz Perpétua*, como já observamos mais acima, a ética kantiana certamente não aceitaria um Estado tão reduzido que deixasse os cidadãos à mercê de uma lógica de mercado. No que diz respeito, então, ao processo de globalização contemporâneo, que reflete de certa maneira a visão kantiana de aproximação dos povos através de intensas relações de troca comercial, podemos derivar da ética de Kant uma forte crítica ao tratamento dos cidadãos como simples mão-de-obra, isto é, cidadãos de uma sociedade cosmopolita vistos exclusivamente como meios para a obtenção de um fim – o lucro – por parte de grandes corporações.

Apesar dessas implicações econômicas presentes no texto kantiano, é preciso enfatizar que seu principal argumento no que se refere à defesa do regime republicano está associado ao uso do súdito, em regimes autocráticos, como um meio para fins bélicos. Com a condição de cidadão, os indivíduos não mais podem ser tratados como meios para quaisquer fins, pois o regime republicano institui uma ordem legal que altera a perspectiva moral do Estado. Assim, um indivíduo não pode mais ser visto como uma simples máquina por seu governante, pronta para entrar em combate quando melhor aprouver a este último; a condição de cidadania no regime republicano lembra enfaticamente ao titular do poder que o soberano é o povo, que hesitará em entrar em guerra devido ao interesse em sua própria conservação e que em última instância deverá definir sobre a guerra e a paz através de seus representantes. O republicanismo, portanto, torna as decisões políticas um objeto de apreciação pública e dilui o poder através de sua partição, favorecendo a estabilidade interna de um Estado e sua boa relação com outros.

¹⁴⁶ BOBBIO, Norberto. *Direito e Estado no pensamento de Immanuel Kant*. São Paulo: Mandarim, 2000. p. 75.

No contexto da segunda seção de *À Paz Perpétua*, o direito internacional ocupa um segundo nível jurídico que complementa a idéia de uma organização republicana para os Estados expressa no primeiro artigo. A idéia expressa pelo segundo artigo definitivo diz respeito ao direito internacional e à forma necessária de relacionamento jurídico com a qual os povos devem se comprometer: o federalismo de Estados livres.¹⁴⁷

Kant aponta para um fato político comum no que diz respeito ao comportamento dos monarcas, qual seja, o apreço dos príncipes pelo conceito de direito. Um tal apreço pode ser visto no fato de buscarem justificação jurídica para legitimar suas guerras, o que é, para Kant, sinal de uma disposição moral positiva na humanidade.¹⁴⁸ Em realidade, o que ocorre é que, à maneira dos indivíduos fora do estado civil, as nações vivem em *estado de natureza*¹⁴⁹ antes que se realize um contrato fundador do direito público no âmbito internacional, um contrato sem o qual o direito das gentes (*ius gentium*) não é senão direito privado. Por essa razão, mais do que um sinal de um certo escrúpulo moral por parte dos príncipes, a instituição do direito internacional público apresenta-se como uma necessidade histórica, isto é, uma resposta prática à lesão que os Estados causam uns aos outros simplesmente por não estarem sob um regime jurídico único. Entretanto, não se trata de uma solução, ao menos na realidade empírica vislumbrada por Kant – e poderíamos dizer que também em nosso corrente período histórico –, que reproduza o pacto executado pelos indivíduos na fundação do direito público no âmbito estatal. Em *À Paz Perpétua* lê-se claramente:

já que eles (os Estados), porém, segundo sua idéia do direito internacional, não querem isso (um Estado dos povos ou *civitas gentium*) de modo algum, por conseguinte o que é correto *in thesi* repudiam *in hypothesi*; então, no lugar da idéia positiva de uma *república mundial*, somente pode deter a corrente da inclinação hostil e retraída ao direito o substituto *negativo* de uma *liga* consistente, sempre expansiva e que repele a guerra, ainda que com o perigo constante de seu rompimento [...].¹⁵⁰

Cavallar interpreta fielmente, em nossa opinião, esse ponto do projeto kantiano, uma vez que a federação de Estados livres é um substitutivo do ideal racional de uma república de Estados formada pela própria vontade de seus membros.

¹⁴⁷ KANT, Immanuel. *À paz perpétua*. Porto Alegre: L&PM, 2008. p. 31.

¹⁴⁸ KANT, Immanuel. *À paz perpétua*. Porto Alegre: L&PM, 2008. p. 33.

¹⁴⁹ Esse aspecto do pensamento kantiano se coaduna, como apontamos no início deste capítulo, com o pensamento de Hobbes, fundamental para o entendimento dos marcos da política moderna.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 36.

Do ponto de vista jurídico, a desistência voluntária da soberania por parte dos Estados não oferece nenhum problema. Kant distingue implicitamente entre dois tipos de soberania estatal, a saber, entre a soberania do Estado diante dos seus próprios súditos, por um lado, e a soberania do Estado diante de outros Estados, por outro lado. A república mundial restringiria apenas a soberania inter-estatal, mas não a soberania intra-estatal.¹⁵¹

Contrariamente, Soraya Nour defende que “para Kant, um Estado mundial é não apenas impossível do ponto de vista político como inaceitável do ponto de vista moral: a diversidade das culturas, que é moralmente desejável, deve ser preservada.”¹⁵² Sua interpretação nos parece equivocada se considerarmos o próprio texto kantiano, que deixa claro que a idéia de uma república mundial é um ideal da razão, o que implica que não poderia haver nessa idéia qualquer contradição ou problema de ordem moral. Assim, o enfoque acima citado dado por Cavallar nos parece mais adequado, pois apresenta uma possível solução para o problema da despersonalização do Estado ao fazer um recorte do conceito de soberania.

Assim como a criação de um Estado é uma solução positiva, uma alternativa que agregasse todos os povos em uma república mundial também o seria. A instituição de uma federação de Estados livres, isto é, não subordinados a um poder central à maneira dos cidadãos no direito público intra-estatal, é uma solução contratual que leva em conta circunstâncias históricas. Trata-se, de certa maneira, de uma alternativa prudencial, pois faz a mediação de uma realidade conflituosa entre as nações, por um lado, com o ideal da razão que seria o Estado dos Estados, por outro. Aqui a argumentação kantiana segue a mesma linha daquela proposta no primeiro artigo, pois a argumentação apresentada em favor do direito das gentes também se dá sob duas perspectivas distintas, como é o caso da argumentação em favor do republicanismo de uma constituição civil; isso porque as duas perspectivas que perpassam o primeiro e o segundo artigos definitivos são a do direito transcendental e a do direito empírico-pragmático.¹⁵³

Como observa Cavallar, os princípios do direito que regem os dois primeiros artigos da segunda seção são iguais.

¹⁵¹ CAVALLAR, Georg. A sistemática da parte jusfilosófica do projeto kantiano *À Paz Perpétua*. In ROHDEN, Valério. *Kant e a instituição da paz*. Porto Alegre: Editora da Universidade / UFRGS, Inst. Goethe, 1997. p. 92.

¹⁵² NOUR, Soraya. *À Paz Perpétua de Kant: filosofia do direito internacional e das relações internacionais*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 54.

¹⁵³ CAVALLAR, Georg. A sistemática da parte jusfilosófica do projeto kantiano *À Paz Perpétua*. In ROHDEN, Valério. *Kant e a instituição da paz*. Porto Alegre: Editora da Universidade / UFRGS, Inst. Goethe, 1997. p. 85.

Do ponto de vista da filosofia do direito é válido que a idéia do republicanismo se baseie na idéia do direito. Enquanto idéia dos princípios de uma comunidade jurídica de seres livres, ela representa a norma de todo o direito público. O Direito da humanidade na esfera intra-estatal e o Direito das Gentes na esfera inter-estatal são desdobramentos do mesmo princípio jurídico.¹⁵⁴

No objetivo de garantir a realização do reino dos fins a que se propõe o projeto kantiano, o princípio jurídico de estabelecimento de uma comunidade legal perpassa as três esferas do direito público: direito civil, direito das gentes e direito cosmopolita.¹⁵⁵ Estas duas últimas esferas, que cobrem as relações das pessoas morais para além das fronteiras nacionais, se distinguem pelo fato de o direito das gentes se referir exclusivamente à relação de um Estado para com outro, deixando de lado o indivíduo. Diferentemente, o direito cosmopolita trata da relação Estado-indivíduo, mas considerando o indivíduo enquanto pessoa moral estrangeira, porque cidadão de um outro Estado.

O objeto do terceiro artigo definitivo para uma paz perpétua é precisamente o direito cosmopolita. Ele é a última instância do ordenamento jurídico que regula as relações entre as pessoas morais; última instância no que diz respeito à seqüência necessária de aplicação de normas jurídicas para a concretização de um direito puramente racional. Trata-se, portanto, do coroamento da estrutura jurídica elaborada pelo pensamento kantiano e da concretização de um reino dos fins, “[...] um complemento necessário do código não escrito, tanto do direito de Estado como do direito internacional, para um direito público dos homens em geral [...]”¹⁵⁶

O ponto de partida de Kant para a instituição de um direito cosmopolita é a posse física do planeta por parte de todos – o que não se confunde com uma posse jurídica. A posse física como direito originário comum de todos se fundamenta sobre o fato de que a superfície do planeta é finita, o que implica em uma impossibilidade de dispersão infinita dos membros da espécie.¹⁵⁷ Considerando-se esse ponto sob a perspectiva de uma filosofia da história integrada a uma filosofia do direito, pode-se dizer que o plano da natureza obriga os homens a conviverem e mesmo dividirem suas posses, para o que é necessária a instituição racional de uma relação jurídica com o propósito de regular sua convivência.

¹⁵⁴ CAVALLAR, Georg. A sistemática da parte jusfilosófica do projeto kantiano À Paz Perpétua. In ROHDEN, Valério. *Kant e a instituição da paz*. Porto Alegre: Editora da Universidade / UFRGS, Inst. Goethe, 1997. p. 85.

¹⁵⁵ Ibid., p. 85.

¹⁵⁶ KANT, Immanuel. *À paz perpétua*. Porto Alegre: L&PM, 2008. p. 41.

¹⁵⁷ CAVALLAR, op. cit., p. 92.

O direito de superfície que decorre da posse física comum do planeta se coaduna com o direito natural, assim fundamentando o direito de visita – ou seja, a possibilidade de circular pelas diferentes partes do planeta – e o direito de hospitalidade – “[...] isto é, a autorização dos recém-chegados estrangeiros, (que) não se estende mais do que às condições da possibilidade de *procurar* um intercâmbio com os antigos habitantes”¹⁵⁸ A legitimidade jurídica das relações entre os povos é decorrente desse conjunto de direitos, o que possibilita a progressiva adoção de uma legislação mais abrangente e mesmo imperativa, isto é, uma república de nações.

Ainda sobre o vínculo entre direito e história no projeto kantiano, podemos observar que a limitação física da superfície terrestre, que é a base justificativa de um direito de todo e cada indivíduo sobre todas as partes do planeta, se afina com a noção de insociável sociabilidade, na medida em que há uma obrigatoriedade do convívio humano em virtude daquela limitação. No primeiro suplemento de *À Paz Perpétua*, Kant volta a tratar da questão da natureza como garantia da realização do ideal da razão que é uma constituição que regule Estados livres; as próprias condições às quais a humanidade está subordinada pela natureza determinam a construção de um estado jurídico. Quanto a esse ponto, pode-se mesmo falar de uma laicização de categorias próprias do discurso religioso em Kant, uma vez que há uma substituição da noção de uma providência divina pelo conceito de natureza.

O uso do termo *natureza* é também – quando, como aqui, somente tem a ver com teoria (não com religião) – mais conveniente para as limitações da razão humana (como a que se tem de manter, com respeito à relação dos efeitos às suas causas, dentro dos limites da experiência possível) e *mais modesta* que a expressão de uma *providência* conhecida por nós, com a qual se colocariam asas icárias para aproximar-se do segredo de sua intenção insondável.¹⁵⁹

Trata-se aqui de uma estratégia argumentativa semelhante à utilizada na ética kantiana, onde a liberdade é colocada como um postulado que não pode ser provado de todo pela razão; a idéia de uma finalidade ou intenção da natureza é um postulado necessário para a concretização da paz entre os Estados como um dever político-moral.¹⁶⁰ Isso não significa que a natureza tenha colocado no homem a idéia de uma federação dos povos – pois o imperativo moral dessa realização política é um ideal da razão e não um condicionamento empírico –; o que ocorre é que a natureza opera teleologicamente na direção daquilo que a

¹⁵⁸ KANT, Immanuel. *À paz perpétua*. Porto Alegre: L&PM, 2008. p. 38.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 44-45.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 44.

razão humana não necessariamente concretiza em virtude de sua própria liberdade de escolha.

161

Dentro das possibilidades de escolha humana, Kant faz aparecer novamente a questão econômica ao falar do conceito de hospitalidade no terceiro artigo definitivo. As partes inabitáveis do globo são de direito comum e, por essa razão, possibilitam seu próprio uso para o tráfego comercial. Nesse sentido, o interesse dos diferentes povos espalhados pelo planeta passa a ser o móbil de uma regulação jurídica, o que aproxima um povo de outro e faz da paz um estado mais útil que a guerra em virtude das relações econômicas. Kant aponta para o *espírito comercial*¹⁶² como uma evidência histórica e antropológica que determina a reunião da humanidade pelo interesse mas não pela moralidade.

Entretanto, a noção kantiana de comércio pode ser compreendida de forma mais abrangente, representando não apenas o conjunto de trocas materiais, mas também toda forma de interação física (*commercium*).¹⁶³ Nesse sentido, o direito cosmopolita afigura-se como um terceiro nível do direito público que visa a regular as relações de maneira a evitar qualquer forma de lesão no convívio entre pessoas morais em geral, sejam elas indivíduos ou Estados. Segundo Cavallar, dois são os conteúdos básicos do direito cosmopolita, aos quais correspondem dois casos de lesão dentro dessa modalidade do direito: “em primeiro lugar, a vontade cosmopolita universal envolve um direito unilateral [...] – e não um direito de hospedagem – de todos os homens enquanto cidadãos de um mundo comum.”¹⁶⁴ O direito de hospitalidade (*Wirtbarkeit*) advém daí, pois é em função do direito comum e originário de todos e cada um à superfície terrestre que os indivíduos devem ser recebidos sem hostilidade por aqueles que já se encontravam naquela porção do globo. Nesse primeiro aspecto, trata-se de um direito universal do estrangeiro; por outro lado, o direito cosmopolita leva em consideração a condição dos habitantes nativos, ainda que esses indivíduos não constituam um Estado propriamente jurídico. “A vontade cosmopolita universal significa em segundo lugar a proibição incondicional da apropriação violenta das posses alheias, inclusive das pertencentes a povos que não formam comunidades jurídicas.”¹⁶⁵ Esses dois aspectos basilares do direito cosmopolita apontados por Cavallar têm um conteúdo crítico que se

¹⁶¹ KANT, Immanuel. *À paz perpétua*. Porto Alegre: L&PM, 2008. p. 49.

¹⁶² *Ibid.*, p. 53.

¹⁶³ CAIMI, Mario. Acerca de la interpretación del tercer artículo definitivo del ensayo de Kant Zum Ewigen Frieden. In ROHDEN, Valério. *Kant e a instituição da paz*. Porto Alegre: Editora da Universidade / UFRGS, Inst. Goethe, 1997. p. 192.

¹⁶⁴ CAVALLAR, Georg. A sistemática da parte jusfilosófica do projeto kantiano À Paz Perpétua. In ROHDEN, Valério. *Kant e a instituição da paz*. Porto Alegre: Editora da Universidade / UFRGS, Inst. Goethe, 1997. p. 93.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 93.

direciona contra algumas práticas políticas específicas, como as expansões coloniais européias e a escravidão. Assim, como observa Ricardo Terra, “entendendo o terceiro artigo definitivo como limitação do direito de visita e crítica do colonialismo, fica claro o sentido do elogio de Kant à China e ao Japão, que permitem certo contato mas não a instalação de colônias.”¹⁶⁶

A leitura do terceiro artigo definitivo como um dispositivo de restrição do direito de visita condiciona o direito de hospitalidade como uma prerrogativa a ser dada por aquele que tem a posse originária de um determinado território. Nesse caso, a única obrigação jurídica dos habitantes originários de um local seria a de tratar pacificamente – sem violentar, roubar ou escravizar – o visitante, de modo que sua permanência no território seria condicionada ao interesse dos primeiros. Não se trata, portanto, de um artigo que defende simplesmente o direito de livre circulação pelo globo terrestre para qualquer pessoa em virtude da posse comum de um planeta fisicamente limitado ou finito; o que é apresentado no último artigo definitivo é um mecanismo de direito pelo qual um Estado ou uma população autóctone pode salvaguardar seu território através de um ato discricionário, ato esse que poderia preservar ambos os atores – habitantes nativos e visitante estrangeiro – de um possível conflito futuro. Na observação de Caimi:

[...] se o terceiro artigo é interpretado, não como formulação do direito de hospitalidade, mas como formulação de uma *limitação* desse direito, pela qual se impede o colonialismo exercido pela força, então deixa de aparecer como uma adição injustificada, e se adverte sua importância como condição da paz entre as nações.¹⁶⁷

Sobretudo, ao criar a figura jurídica do direito cosmopolita no terceiro artigo definitivo, Kant pretende enfatizar, como coroamento dos dois outros níveis do direito público, a necessidade do “[...] reconhecimento dos direitos da pessoa em qualquer lugar do globo; este seria o caminho para a paz.”¹⁶⁸ Por essa razão, o direito cosmopolita pode ser entendido como uma noção seminal do que chamamos hoje de direitos humanos, uma vez que sua finalidade e cobertura abrangem toda a humanidade independentemente da cultura e mesmo organização política dos povos. Não é nosso objetivo tratar profundamente dessa

¹⁶⁶ TERRA, Ricardo. *Kant e o Direito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. p. 53.

¹⁶⁷ No original espanhol do qual traduzimos: “[...] si se interpreta el artículo tercero, no como formulación del derecho de hospitalidad, sino como formulación de una *limitación* de ese derecho, por la qual se impide el colonialismo ejercido por la fuerza, entonces deja de aparecer como una adición injustificada, y se advierte su importancia como condición de la paz entre las naciones.” CAIMI, Mario. Acerca de la interpretación del tercer artículo definitivo del ensayo de Kant Zum Ewigen Frieden. In ROHDEN, Valério. *Kant e a instituição da paz*. Porto Alegre: Editora da Universidade / UFRGS, Inst. Goethe, 1997. p. 196-197.

¹⁶⁸ TERRA, Ricardo. *Kant e o Direito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. p. 54.

complexa questão neste trabalho, mas podemos apontar para o pensamento kantiano como uma das fontes mais ricas para a reflexão sobre os direitos humanos ao considerarmos sua ética – profundamente preocupada com a dignidade humana – e seu pensamento político – que é uma aplicação empírica do direito natural metafisicamente derivado.

A pretensão de universalidade na aplicação do direito, como expressada no terceiro artigo definitivo, se dá com o horizonte de uma república mundial em vista. A limitação do direito individual leva em consideração a existência de um outro indivíduo também sujeito do mesmo direito, porque também membro da comunidade humana. Como afirma Caimi sobre o mesmo terceiro artigo:

é necessário notar, em primeiro lugar, que o artigo não estabelece um direito, mas a limitação de um direito. O direito que se trata de limitar é o ‘Weltbürgerrecht’, o direito de cidadania universal, pelo qual as pessoas (indivíduos e Estados) devem ser considerados como cidadãos de um Estado universal.¹⁶⁹

3.5 O cosmopolitismo kantiano: aspecto, desenvolvimento e implicações

A idéia do cosmopolitismo em Kant se relaciona com um projeto de organização político-jurídica das relações entre pessoas morais, o direito cosmopolita representando a esfera mais acabada dessa relação, pois reconhece de forma universal o direito de humanidade próprio a cada indivíduo. Assim, a idéia de uma comunidade pacífica dentro do projeto kantiano é jurídica e não filantrópica¹⁷⁰, o que o opõe diretamente às idéias defendidas pelo estoicismo.

O texto de *À Paz Perpétua* apresenta uma estrutura que corresponde aos passos necessários para a constituição de uma sociedade humana universal e pacífica juridicamente regulada. Sobre a função estrutural da primeira e segunda seções e seu papel na constituição de uma ordem cosmopolita, Rabossi afirma:

¹⁶⁹ No original espanhol do qual traduzimos: “es necesario notar, en primer lugar, que el artículo no establece un derecho, sino la *limitación* de um derecho. El derecho que se trata de limitar es el ‘Weltbürgerrecht’, el derecho de ciudadanía universal, por el cual las personas (individuos y Estados) deben ser considerados como ciudadanos de un Estado universal.” CAIMI, Mario. *Acerca de la interpretación del tercer artículo definitivo del ensayo de Kant Zum Ewigen Frieden*. In ROHDEN, Valério. *Kant e a instituição da paz*. Porto Alegre: Editora da Universidade / UFRGS, Inst. Goethe, 1997. p. 192.

¹⁷⁰ RABOSSI, Eduardo. *Kant y las condiciones de posibilidad de la sociedad cosmopolita*. In ROHDEN, Valério. *Kant e a instituição da paz*. Porto Alegre: Editora da Universidade / UFRGS, Inst. Goethe, 1997. p. 184.

os Artigos Preliminares restringem as ações dos Estados enquanto práticas que afetam a possibilidade da paz. Os Artigos Definitivos, por outro lado, estatuem as condições constitutivas da ordem cosmopolita.¹⁷¹

Se o direito do Estado, aquele que é interno à república, se configura pela unidade do Estado e o direito das gentes pela pluralidade dos estados, o direito cosmopolita se refere à totalidade dos Estados, na medida em que diz respeito ao todo das pessoas morais.¹⁷² Talvez o texto de Kant não seja muito claro acerca do sujeito último do direito cosmopolita – ou seja, se este sujeito são os indivíduos ou os Estados.¹⁷³ No entanto, ainda que essa falta de clareza possa ser aprofundada pela relação analógica feita por Kant entre as pessoas morais – Estados se encontram em *estado de natureza* nas relações internacionais assim como os indivíduos antes do contrato –, a noção de direito cosmopolita não padece de incoerência, uma vez que sua cobertura jurídica se refere ao todo das pessoas morais, que podem ser entendidas como merecedoras de um tratamento jurídico equivalente nesse âmbito. Já podemos identificar aqui um ponto de contato com a noção contemporânea de direitos humanos, uma vez que esses direitos visam primeiramente à proteção do indivíduo em relação ao Estado, o que se torna legalmente garantido com o estabelecimento de uma igualdade jurídica de pessoas através do direito cosmopolita. Assim, “o direito internacional é uma etapa necessária na consolidação do sistema do direito [...]”¹⁷⁴, de modo que sua necessidade é jurídica e não ética, pois o que é visado é sobretudo a consolidação do direito interno (republicano) e da estabilidade externa (paz entre os Estados). Trata-se da formalização, através de regulação jurídica, dos princípios do direito natural, cuja fonte, como já observamos anteriormente, é a mesma de onde são derivados os princípios da moralidade.

No entanto, a moralidade também tem um importante papel no contexto das relações entre os povos, particularmente no que se refere a dois pontos: 1) o desempenho de funções políticas por parte daqueles que aplicam o direito à realidade através de suas ações e 2) o reconhecimento de todo e cada indivíduo como membro de uma comunidade humana, isto é, de uma sociedade cosmopolita.

¹⁷¹ No espanhol, do qual traduzimos: “Los Artículos Preliminares restringen el obrar de los estados em cuanto las prácticas que afectan la posibilidad de la paz. Los Artículos Definitivos, en cambio, estatuyen las condiciones constitutivas del orden cosmopolita”. RABOSSI, Eduardo. Kant y las condiciones de posibilidad de la sociedad cosmopolita. In ROHDEN, Valério. *Kant e a instituição da paz*. Porto Alegre: Editora da Universidade / UFRGS, Inst. Goethe, 1997. p. 182.

¹⁷² BICCA, Luiz. A unidade entre ética, política e história na filosofia prática de Kant. In *Filosofia Política*. Porto Alegre: L&PM, CNPq, n 4, 1987. p. 121.

¹⁷³ RABOSSI, Eduardo. Kant y las condiciones de posibilidad de la sociedad cosmopolita. In ROHDEN, Valério. *Kant e a instituição da paz*. Porto Alegre: Editora da Universidade / UFRGS, Inst. Goethe, 1997. p. 185.

¹⁷⁴ TERRA, Ricardo. *Kant e o Direito*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar, 2004. p. 50.

No que se refere ao primeiro ponto, o princípio formal da moralidade condiciona a ação do agente político de maneira que ela não seja determinada por sua finalidade material; assim, esse princípio aplicado à política não coloca a paz perpétua como um fim material, mas como uma obrigação do dever.¹⁷⁵ Como vimos em passagens anteriores deste trabalho, essa formalização moral na política se dá pela introdução do princípio da publicidade no debate público, que possibilita, para além de um agir político às claras, uma constante discussão dos rumos políticos de um povo em particular – ou de uma sociedade cosmopolita – por parte de seus próprios membros. Nesse sentido, uma tal estrutura formal do debate público contribuiria para a reflexão acerca de temas complexos que estão na ordem do dia das discussões políticas contemporâneas, como é o caso dos direitos humanos.

O segundo ponto a ser abordado sobre a moralidade na relação entre os povos diz respeito exatamente a essa questão: os direitos humanos. Ainda que não tenha utilizado o termo “direitos humanos”, as propostas de Kant acerca de uma organização política de dimensões globais, bem como sua filosofia moral, contribuem de maneira capital para a reflexão contemporânea acerca desses direitos. Por essa razão, Soraya Nour aponta que a moralização – no sentido de um moralismo – da política, por ocasião de uma discussão acerca dos direitos humanos, poderia ser evitada pela introdução de dispositivos legais, que teriam por base a cobertura jurídica oferecida pelo direito cosmopolita.¹⁷⁶ Esse ponto de vista, entretanto, parece descartar a possibilidade de defesa dos direitos humanos como direitos morais, como é apresentada, por exemplo, pelo pensador argentino Carlos Nino¹⁷⁷. A esse último interessa estabelecer os princípios morais não de uma moral positiva, mas de uma moral crítica e ideal. Contudo, a valoração moral de uma conduta não se dá a priori, como em Kant, mas pelo conteúdo dos princípios morais. Assim, por derivarem de princípios morais básicos, os direitos humanos devem ser entendidos como direitos morais, independentemente de serem reconhecidos como direitos jurídicos. Por outro lado, uma perspectiva mais fiel ao modelo kantiano faria um recorte conceitual entre moralidade e legalidade, o que seria perfeitamente coerente com a idéia de que ética e direito têm uma fonte comum, mas não são a mesma coisa enquanto fenômenos, isto é, na realidade empírica concreta.

Segundo Habermas, a ordem cosmopolita no sentido que Kant lhe atribui é uma ordem jurídica; sua condição é uma federação de Estados livres (*Völkerbund*) e não propriamente um

¹⁷⁵ KANT, Immanuel. *À paz perpétua*. Porto Alegre: L&PM, 2008. p. 68 et seq.

¹⁷⁶ NOUR, Soraya. *À Paz Perpétua de Kant: filosofia do direito internacional e das relações internacionais*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 170.

¹⁷⁷ NINO, Carlos S. *Ética y Derechos Humanos: un ensayo de fundamentación*. Barcelona: Ariel, 1989. p. 20 et seq.

Estado dos povos (*Völkerstaat*). O fato de Estados livres não se subordinarem a leis coercivas como os indivíduos o fazem em relação a uma constituição civil ocorre em virtude de que os Estados devem conservar sua soberania ¹⁷⁸. Nesse sentido, a soberania estatal não parece guardar equivalência com o conceito de autonomia em relação aos cidadãos, se considerada a governança global nos termos de uma federação de povos, pois em uma federação de Estados livres há a possibilidade permanente de ruptura da aliança por parte de quaisquer de seus membros. Contrariamente, o contrato fundador de um Estado republicano feito por seus cidadãos não possibilita a ruptura por nenhum de seus membros, sob pena de que esses percam sua própria cidadania. O mesmo risco não ocorre com um Estado juridicamente organizado, uma vez que sua existência não depende necessariamente do seu reconhecimento por outros Estados. Isso gera, em contrapartida, uma certa instabilidade da ordem cosmopolita enquanto regime jurídico baseado na associação federativa. O cosmopolitismo kantiano se encontra, portanto, limitado por certas condições que dizem respeito à estrutura do Estado nacional; por outro lado, a idéia de uma sociedade cosmopolita também tem essa mesma estrutura como paradigma. Mais especificamente, o cosmopolitismo kantiano é estruturado sobre um regime legal que é decorrência da cobertura jurídica do direito cosmopolita, última instância da organização política humana, cujo ideal orientador é a idéia de uma república universal.

Por isso a entrada ou a permanência no estado civil é postulada, funcionando sempre como recomendação do dever: os indivíduos devem viver numa associação política, única garantia do direito, devem viver, cada vez mais e melhor, no Estado – tão melhor quanto mais as soluções não forem imediatas, quanto mais as influências ou relações entre os homens (e os povos) forem mediadas, isto é, reflexivas, espirituais. Sendo então um conceito normativo, uma idéia, pura e simplesmente o Estado pode ser encarado como a mais elevada objetividade prática a nível do pensamento político de um modo geral.¹⁷⁹

Seguindo a mesma linha argumentativa de Habermas e defendendo que o cosmopolitismo kantiano se baseia essencialmente na idéia de uma liga de povos, Douzinas afirma que Kant apostava em uma associação voluntária de Estados sem o apoio de uma constituição. Uma carta constitucional configuraria uma amarra jurídica que subordinaria os Estados integrantes da federação a um poder central, como no caso de uma união federativa

¹⁷⁸ HABERMAS, Jürgen. *The inclusion of the other*. Cambridge: MIT Press, 1998. p. 168.

¹⁷⁹ BICCA, Luiz. A unidade entre ética, política e história na filosofia prática de Kant. In *Filosofia Política*. Porto Alegre: L&PM, CNPq, n 4, 1987. p. 123-124.

aos moldes dos Estados Unidos da América. Diferentemente, o projeto kantiano se ampararia em outras bases de aproximação dos povos: o amálgama da federação é dado por um aspecto da natureza humana – que se relaciona com o plano da natureza –, pois a aposta kantiana é feita sobre a força do interesse natural mais do que sobre o direito fundado pelo contrato:

Kant acreditava que uma combinação de razão e auto-interesse faria com que os Estados mantivessem seus acordos. O poder coletivo da liga garantiria a segurança e a existência independente dos Estados e indivíduos, além de assegurar que os Estados existam em equilíbrio de poder. Um Estado não teria qualquer obrigação legal de permanecer na liga se isso atentasse contra seus interesses. Sua obrigação de permanecer no interior da federação seria auto-imposta e moral.¹⁸⁰

Essa perspectiva de uma moral auto-imposta se coaduna com a visão kantiana da espécie humana como apresentada no desfecho de *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático*, onde Kant estende a noção de boa vontade como apresentada em sua ética – qual seja, a de única coisa que pode ser considerada boa sem qualquer limitação¹⁸¹ – para além do sujeito, generalizando tal propriedade para a espécie como um conjunto. Assim, Kant afirma em relação à espécie que:

[...] sua vontade é boa em geral, mas a sua realização é dificultada pelo fato de que a consecução desse fim não pode ser esperada do livre acordo entre os indivíduos, mas apenas por meio de progressiva organização dos cidadãos da terra na e para a espécie, como um sistema cosmopolita unificado.¹⁸²

Trata-se aqui de uma disposição do gênero humano para o melhor, o progresso da espécie sendo visto como desenvolvimento coletivo em direção a uma sociedade cosmopolita. Entretanto, considerada a perspectiva moral do projeto kantiano em geral, não se pode deixar de observar, mais uma vez, que seu cosmopolitismo não se firma sobre uma base patológica, isto é, não se alicerça nas disposições afetivas ou da sensibilidade humana, mas é constituído sob a perspectiva do direito racionalmente elaborado. Uma base patológica – porque calcada

¹⁸⁰ No original inglês do qual traduzimos: “A combination of reason and self-interest, Kant believed, would make states keep to their agreements. The collective power of the league would guarantee the independent existence and security of states and individuals but also ensure that states exist in a power equilibrium. A state would have no legal obligation to remain in the league, if it acted against its interests. Its duty to remain within the federation would be self-imposed and moral.” DOUZINAS, Costas. *Human Rights and Empire: the political philosophy of cosmopolitanism*. Abingdon, New York: Routledge-Cavendish, 2007. p. 160.

¹⁸¹ KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 2008. p. 21.

¹⁸² KANT, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. São Paulo: Iluminuras, 2006. p. 227.

exclusivamente nas paixões humanas – representaria uma aposta na condição antropológica natural da humanidade, o que se configuraria em uma aproximação maior da posição estoíca quanto à questão do cosmopolitismo, ponto em relação ao qual o kantismo discorda frontalmente do estoicismo. Um “sistema cosmopolita unificado” implica em uma organização racional das relações políticas elaborada ativamente pela razão humana, ainda que um propósito da natureza funcione, no pensamento kantiano, como uma garantia da idealidade da ordem cosmopolita. A disposição da humanidade para uma boa vontade deve necessariamente ter como parâmetro uma perspectiva moral ativa e coletiva, isto é, um esforço político institucional calcado no direito e direcionado para a efetivação da moralidade no plano concreto. Logo, aqueles que conduzem a política devem ter como horizonte a perspectiva do *dever ser*. Nesse sentido, Kant afirma a propósito do político moralizante – ou *moralista político* – que:

[...] eles se gabam de conhecer os *homens* (o que sem dúvida é de se esperar, porque eles lidam com muitos), sem, contudo, conhecer o *homem* e o que pode ser feito dele (para o que é exigido um ponto de vista superior da condição antropológica) [...].¹⁸³

O *político moral*, pelo contrário, se conduziria pelo princípio da publicidade enquanto princípio formal do direito público, subordinando suas ações ao crivo da sociedade, o que configura um comportamento não apenas moralmente adequado como politicamente republicano. Dessa forma, com a moral e a política andando no mesmo compasso, ocorreria a reunião no mundo concreto – ou realidade fenomênica – da moral e do direito como derivados da razão pura prática, o que teria como consequência necessária a paz perpétua.

Pois isso a moral tem como peculiaridade, e precisamente com respeito a seus princípios do direito público (por conseguinte, em relação a uma política cognoscível *a priori*), que, quanto menos torna dependente o comportamento do fim proposto, da vantagem a que se visa, seja física ou moral, tanto mais ela concorda em geral com este, o que sucede porque é precisamente a vontade geral dada *a priori* (em um povo ou em relação a diversos povos uns com os outros), que unicamente determina o que é de direito entre os homens; a união da vontade de todos, porém, se somente proceder com consequência na execução, também segundo o mecanismo da natureza, pode ser ao mesmo tempo a causa de engendrar o efeito visado e de pôr em prática o conceito de direito.¹⁸⁴

¹⁸³ KANT, Immanuel. *À paz perpétua*. Porto Alegre: L&PM, 2008. p. 53.

¹⁸⁴ KANT, Immanuel. *À paz perpétua*. Porto Alegre: L&PM, 2008. p. 70.

Nem todas as conseqüências da concretização da razão, entretanto, apontam para um necessário re-ordenamento positivo da realidade. Habermas faz uma crítica histórica à tese kantiana de que um Estado republicano teria uma menor possibilidade de entrar em guerra do que um Estado onde os indivíduos são tratados como súditos. Segundo o autor, que reconhece que Kant não poderia ter um horizonte histórico do qual retirar semelhante reflexão, o cidadão se identifica com a nação a qual pertence, encontrando nos interesses nacionais um motivo para participar de uma guerra de maneira voluntária. Assim, a idéia de nação em sua ambivalência, que reconhece a figura do cidadão ao mesmo tempo que engendra a noção de um nacionalismo, “(...) não fez do Estado nacional mais amante da paz do que seu predecessor, o Estado absolutista dinástico.”¹⁸⁵ Contudo, ainda que faça esse apontamento crítico, Habermas reconhece que as democracias fundadas sobre instituições republicanas tendem a ter outras motivações para a guerra, um tanto mais “nobres”, como certos valores universalizáveis – como direitos humanos e a promoção de regimes não-autoritários – substituindo a noção de um interesse nacional.¹⁸⁶ Nesse aspecto podemos notar uma aproximação maior entre Habermas e Kant dentro de uma matriz liberal comum, uma vez que o segundo admite a possibilidade da união de um conjunto de nações diante da ameaça representada por uma nação em particular no quarto artigo de *À Paz Perpétua*¹⁸⁷, o que representa a defesa de um interesse coletivo para a estabilidade da relação entre os povos. Esse ponto merece ênfase: sob a ótica do cosmopolitismo jurídico proposto em *À Paz Perpétua*, uma intervenção que não fosse legitimada pela comunidade internacional seria uma forma de lesão. Ainda que a causa de uma intervenção, por exemplo, uma intervenção militar, fosse amparada pelo interesse de defender um certo direito tido como universal, uma resolução unilateral para a defesa desse direito resultaria em uma lesão ao direito cosmopolita como um todo,¹⁸⁸ uma vez que este último teria sua expressão mais clara no sistema legal que sustenta as instituições internacionais multilaterais.

Por seu turno, outro autor contemporâneo, John Rawls, admite expressamente a influência de Kant¹⁸⁹ em seu pensamento sobre as relações internacionais, seguindo uma linha argumentativa de tipo liberal na sua reflexão sobre justiça global e direitos humanos. No

¹⁸⁵ No original inglês do qual traduzimos: “However, it (nationalism) did not make the national state any more peace-loving than its predecessor, the dynastic absolutist state.” HABERMAS, Jürgen. *The inclusion of the other*. Cambridge: MIT Press, 1998. p. 172.

¹⁸⁶ Ibid., p. 172.

¹⁸⁷ KANT, Immanuel. *À paz perpétua*. Porto Alegre: L&PM, 2008. p. 17.

¹⁸⁸ NOUR, Soraya. *À Paz Perpétua de Kant: filosofia do direito internacional e das relações internacionais*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 171 et seq.

¹⁸⁹ RAWLS, John. *The Law of Peoples*. Cambridge: Harvard University Press, 1999. p. 86.

entanto, Rawls não busca recurso em uma idéia de razão prática como a que encontramos defendida no pensamento kantiano; pelo contrário, ele busca dar conteúdo a essa razão através do debate público. Trata-se de um caminho comum percorrido dentro da corrente liberal, uma vez que a tônica do debate contemporâneo, particularmente no que se refere à questão dos direitos humanos, aponta para o fato de que esses direitos não se estabelecem por sua fundamentação. Um exemplo disso seria o de que duas pessoas podem falar sobre direitos humanos ainda que os fundamentem diferentemente – seja por uma concepção de natureza humana, seja por uma concepção axiológica, ambas sendo fundamentações metaéticas.¹⁹⁰ Para Rawls, “direitos humanos são uma classe de direitos que têm um papel especial em um direito das gentes razoável: eles restringem as justificativas para a guerra e a sua condução, além de especificar limites para a autonomia interna de um regime.”¹⁹¹ O desenvolvimento do direito das gentes teria sua origem no universo de discussões políticas, onde a circulação de informação e uma abertura tolerante para o debate teriam um papel fundamental. A noção de tolerância aqui está ligada, no que diz respeito às relações internacionais, ao fato de que certas sociedades reconhecem outras como membros de uma sociedade maior – isto é, uma comunidade de nações – em virtude de preencherem certos critérios.¹⁹² Nesse sentido, os próprios direitos humanos funcionariam como critério para a formação de uma comunidade de nações, uma vez que, como Rawls observa, esses direitos estabelecem “(...) um limite para o pluralismo entre os povos.”¹⁹³ Assim, a derivação de certos direitos não é feita de uma fonte *a priori* da razão, como no caso do direito cosmopolita, que em última instância se baseia na idéia de posse comum da superfície terrestre; o que parece ser o ponto comum do pensamento liberal contemporâneo é a defesa de uma prática discursiva constante e historicamente contextualizada entre diferentes interlocutores para o estabelecimento de direitos universais, onde certos valores basilares deveriam ser necessariamente levados em consideração para que o diálogo fosse possível.

Seguindo a linha de uma crítica histórica ao kantismo, Habermas aponta que o debate público não necessita do propósito da natureza para explicar a passagem da união patológica – fundada em disposições da sensibilidade – para a união moral – fundamentada por princípios

¹⁹⁰ NINO, Carlos S. *Ética y Derechos Humanos: un ensayo de fundamentación*. Barcelona: Ariel, 1989. p. 18.

¹⁹¹ No original inglês do qual traduzimos: “human rights are a class of rights that play a special role in a reasonable Law of Peoples: they restrict the justifying reasons for war and its conduct, and they specify limits to a regime’s internal autonomy.” RAWLS, op. cit. p. 79.

¹⁹² Ibid., p. 84.

¹⁹³ No original inglês do qual traduzimos: “they (human rights) set a limit to the pluralism among peoples.” Ibid., p. 80.

a priori da razão – ente os indivíduos.¹⁹⁴ Isso porque a mediação feita pelo discurso racional cumpriria esse papel de aproximação entre os povos de maneira processual.¹⁹⁵ Uma vez que a própria estrutura das instituições políticas liberais é aberta para as modificações reivindicadas pelos cidadãos, não há necessidade de postular uma teleologia da natureza, o que representa colocar um amparo metafísico para a história. Os indivíduos fariam – naturalmente, mas não por uma teleologia da natureza – alterações nos rumos da sociedade de acordo com a sua capacidade de projetar mudanças e diagnosticar problemas. “Pois uma cultura política liberal provê o solo no qual as instituições da liberdade assentam suas raízes; ao mesmo tempo, ela é o meio através do qual o progresso na educação política da população é realizado.”¹⁹⁶

A base legal do direito cosmopolita ganha, assim, um caráter mais empírico, porque diretamente influenciada pela realidade concreta, o que equivale a dizer que o próprio mundo deve ser levado em consideração como fonte do direito, e não apenas a pura racionalidade. Em relação às propostas de inspiração kantiana sugeridas por Habermas, Douzinas aponta que:

esse código legal universalmente válido uniria o princípio kantiano de universalização normativa e um mundo de transações econômicas globalizado – e de comunicações instantâneas – no que poderia ser designado como globalização universalista com uma cidadania cosmopolita.¹⁹⁷

Já discutimos neste trabalho a relação entre paz e cooperação econômica. Mas outro ponto que merece consideração, ainda que breve, é a relação entre a tecnologia das comunicações e o conseqüente fortalecimento do debate público. Por um lado, tal desenvolvimento técnico permite a aproximação dos povos pelo conhecimento mútuo das mais variadas culturas; por outro, condiciona essa aproximação a uma necessária regulação

¹⁹⁴ HABERMAS, Jürgen. *The inclusion of the other*. Cambridge: MIT Press, 1998. p. 178.

¹⁹⁵ A perspectiva de Habermas quanto às instituições liberais se afina com o pensamento kantiano como desenvolvido em *Resposta à pergunta: o que é esclarecimento?*, onde Kant defende a idéia de um processo de aperfeiçoamento constante da sociedade baseado em reformas publicamente discutidas, deixando de lado o horizonte da ruptura revolucionária. Ver: KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1988.

¹⁹⁶ No original inglês do qual traduzimos: “for a liberal political culture provides the soil in which the institutions of freedom put down their roots; at the same time, it is the medium through which progress in the political education of a populace is realized.” HABERMAS, op. cit., p. 177.

¹⁹⁷ No original inglês do qual traduzimos: “this universally valid code of law would bring together the Kantian principle of normative universalisation and the globalised world of economic transactions and instant communications in what could be called a universalistic globalisation and a cosmopolitan citizenship.” DOUZINAS, Costas. *Human Rights and Empire: the political philosophy of cosmopolitanism*. Abingdon, New York: Routledge-Cavendish, 2007. p. 165.

jurídica no que diz respeito às formas de troca de informação. Mais ainda: considerando a existência de instituições internacionais multilaterais que salvaguardam o direito, uma cobertura dos fatos por diferentes meios de comunicação evidencia ao mundo as transgressões ao direito internacional constituído. Por essa razão, o “vaticínio” kantiano se mostra plausível, e o esforço em direção à consolidação de um direito cosmopolita apresenta-se como uma tarefa inadiável.

Já que agora a comunidade (mais estreita, mais larga), difundida sem exceção entre os povos da Terra, foi tão longe que a infração do direito em um lugar da Terra é sentido em todos, não é, assim, a idéia de um direito cosmopolita nenhum modo de representação fantasioso e extravagante do direito, mas um complemento necessário do código não escrito, tanto do direito de Estado como do direito internacional, para um direito público dos homens em geral e, assim, para a paz perpétua, da qual pode-se aprazer encontrar-se na aproximação contínua somente sob essa condição.¹⁹⁸

A circulação de informação possibilita, além de uma vigilância acerca do cumprimento do direito já estabelecido entre as nações, um reconhecimento comparativo dos diferentes modelos políticos existentes, bem como a troca de produções intelectuais e de novos conhecimentos tecnológicos. Nesse sentido, entretanto, é cabível apontar, caso consideremos uma possível visão kantiana sobre a relação entre desenvolvimento cultural e progresso moral da humanidade, um descompasso entre um processo civilizatório – baseado em aperfeiçoamento de instituições, produção cultural e inovação técnica – e um progresso moral.

O diagnóstico de Kant seria previsível: existe uma assimetria entre o processo civilizatório e o progresso moral. O sistema internacional que temos sabido desenvolver significa um progresso aos moldes civilizatórios. Contudo, suas imperfeições mostram, não apenas a falta de imaginação conceitual e política, mas também a enorme dificuldade de superar as barreiras que impedem o progresso moral da humanidade.¹⁹⁹

¹⁸⁸ KANT, Immanuel. *À paz perpétua*. Porto Alegre: L&PM, 2008. p. 41.

¹⁸⁹ No original espanhol do qual traduzimos: “El diagnóstico de Kant sería previsible: existe una asimetría entre el proceso civilizatorio y el progreso moral. El sistema internacional que hemos sabido desarrollar significa un progreso en los modales civilizatorios. Pero sus imperfecciones muestran, no sólo la falta de imaginación conceptual y política, sino la enorme dificultad de superar las barreras que impiden el progreso moral de la humanidad.” RABOSI, Eduardo. Kant y las condiciones de posibilidad de la sociedad cosmopolita. In ROHDEN, Valério. *Kant e a instituição da paz*. Porto Alegre: Editora da Universidade / UFRGS, Inst. Goethe, 1997. p. 189.

A elaboração de um direito cosmopolita viria a favorecer o desenvolvimento moral da humanidade assim como uma constituição contribui para o progresso moral de um povo, de modo a cultivar nas sucessivas gerações uma valorização maior dos cidadãos de outros Estados como membros de uma sociedade cosmopolita. Assim, para além da reflexão puramente teórica, pode-se notar a influência do pensamento kantiano em inúmeros aspectos do desenvolvimento posterior das relações internacionais, particularmente no que diz respeito à estruturação jurídica que vincula as nações, o que certamente redimensiona a valorização moral dos indivíduos. Um exemplo disso pode ser encontrado no sexto artigo preliminar de *À Paz Perpétua*, que versa sobre aqueles estratagemas utilizados em guerra que poderiam resultar na impossibilidade da confiança recíproca entre as forças beligerantes em um determinado momento e, assim, na confiança mútua necessária para o estabelecimento futuro de toda forma de contrato, o que guarda em seu propósito uma relação direta com o que hoje se denomina “direito humanitário”.²⁰⁰

²⁰⁰ RABOSI, op. cit. p.182.

4 CONCLUSÃO

O objetivo desta conclusão é não apenas fazer um arremate das seções anteriores, de modo a reapresentar as idéias dos autores estudados na forma de uma síntese. Sobretudo, o que é pretendido no desenvolvimento das próximas páginas é uma breve reflexão sobre as bases do tema estudado, de maneira a elaborar uma conclusão de caráter propositivo. Acreditamos assim tornar esta dissertação mais proveitosa por seu esforço contributivo, ainda que modesto.

Procuramos fazer nas páginas anteriores uma abordagem do cosmopolitismo desde uma perspectiva filosófica, levando em consideração alguns dos principais marcos teóricos referentes a essa questão. Assim, com uma perspectiva genealógica da idéia de cosmopolitismo, buscamos apresentar seu desenvolvimento através de distintos momentos da história do pensamento ocidental, fazendo, para tanto, um recorte propositalmente limitado. Isso porque, por um lado, uma abordagem mais ampla e que incluísse mais autores demandaria mais tempo do que o estabelecido para a conclusão deste trabalho; por outro lado, nosso interesse era o de contemplar uma certa linearidade no desenvolvimento de uma concepção de cosmopolitismo, concepção essa que, em nosso entendimento, melhor responde às perguntas sobre como organizar uma comunidade política universal entre os homens.

De maneira geral, podemos colocar a idéia de direito natural como um ponto comum entre a filosofia estoíca e a filosofia kantiana, a noção de igualdade sendo a base sobre a qual seria possível engendrar uma comunidade humana universal em ambas as filosofias. Os contextos históricos dos filósofos estoícos e de Kant são evidentemente distintos, assim como se distinguem as bases sobre as quais estão assentadas as suas noções de igualdade. No estoicismo, a idéia de igualdade está intimamente relacionada com uma noção de natureza ordenada da qual os homens são parte, o que faz com que aquela idéia esteja embasada, em última instância, em uma ontologia da natureza. De outra parte, Kant vê no próprio sujeito os critérios para o estabelecimento da igualdade, a racionalidade sendo a propriedade sobre a qual é possível pensar os indivíduos como iguais.

No entanto, e como procuramos defender anteriormente no início deste trabalho, o estoicismo não tem como objetivo o estabelecimento de uma comunidade jurídica, mas o cultivo de uma nova sensibilidade, o que implica na elaboração de laços mais afetivos do que jurídicos entre os indivíduos. Contrariamente, o projeto kantiano de paz lança os fundamentos de um sistema jurídico racional que tem a humanidade em seu centro e onde a natureza tem o

papel de funcionar como uma garantia da execução desse projeto. A base do direito cosmopolita desenvolvido por Kant se dá sobre a constatação de que a o planeta é finito e de que os homens têm um direito natural e igual sobre a superfície terrestre. No caso do estoicismo, a constatação é a de que os indivíduos fazem parte da unidade da natureza, em relação à qual se poderia também adotar uma idéia de humanidade – como um subconjunto da totalidade natural – sob a perspectiva de uma comunidade. Por um lado, a constatação kantiana visa à constituição de uma modalidade de direito, por outro, a constatação estóica propõe uma nova visão do homem em relação a si próprio, o que necessariamente implica em uma alteração da ordem política vigente. A constituição de um direito cosmopolita – instrumento que consolidaria as relações jurídicas entre os indivíduos e os Estados – somada ao cultivo de uma nova sensibilidade – construída a partir de um processo de educação progressiva para a coexistência pacífica entre os povos – pode, em nosso entendimento, contribuir para a organização de novas formas de administração e governo em escala global. A estruturação de uma sociedade global deve passar, em nossa opinião, por esses dois caminhos: 1) o reconhecimento do outro – mais particularmente o estrangeiro – como membro de uma comunidade que não se esgota em um determinado território nacional, o que somente poderia ser assegurado por 2) um direito internacional prestigiado e fortalecido.

A construção de uma sociedade cosmopolita implica em uma reestruturação da ordem política mundial, que deve ser entendida aqui como uma resposta aos problemas contemporâneos que vão desde fluxos migratórios de pessoas que buscam melhores condições de vida além de seus locais de nascimento, passando pelas relações de troca econômica entre diferentes regiões do mundo, até a premente reflexão sobre como regular o uso e os efeitos da utilização exaustiva de recursos naturais. Algumas conseqüências de uma tal reestruturação parecem-nos bastante plausíveis.

Primeiramente, a existência de uma sociedade cosmopolita deve ter como contrapartida necessária a instituição de uma cidadania cosmopolita que lhe corresponda, o que ocorreria por equivalência e da mesma forma que o conceito de nacionalidade corresponde ao de nação. Mais uma vez, parece-nos difícil escapar a uma reflexão política que não leve em consideração os moldes do Estado moderno. No entanto, no que diz respeito às estruturas próprias à manutenção dos países e seguindo a idéia kantiana de eliminação progressiva dos exércitos nacionais, é possível mesmo pensar que a própria distinção de *status* de cidadania entre civil e militar desapareceria com a efetivação de uma sociedade civil cosmopolita. Uma vez que um corpo militar é mantido com a finalidade de resguardar uma determinada nação e os bens de que usufrui, uma sociedade cosmopolita que estivesse sob

uma mesma constituição civil não necessitaria de tal resguardo, isto é, de um mecanismo de defesa externo. Pois se todas as nações se encontrassem sob uma mesma cobertura jurídica, esse reconhecimento jurídico universal estabeleceria uma equivalência entre indivíduos e Estados culturalmente muito distintos, reconhecimento que, com o instrumental conceitual e legal de que dispomos hoje, nos parece possível sobretudo pela consideração da noção de direitos humanos.

Os direitos humanos podem ser encarados como direitos jurídicos positivados em função de um debate em torno de quais seriam os direitos morais essenciais. Os valores morais de uma sociedade cosmopolita, plasmados em diretrizes institucionais como a Carta das Nações Unidas, são resultado de um processo de discussão em que se confrontam diferentes visões acerca de temas que tocam a existência política da humanidade. Trata-se de um debate que, mesmo sendo influenciado por concepções de inspiração religiosa ou metafísica, é fruto de um certo ambiente político-social e condicionado por um determinado momento histórico, a intersecção de diferentes valores resultando na moral comum que rege os mais diversos povos em uma sociedade cosmopolita.

Ainda que não se reconheça uma história cosmopolita nos moldes daquela proposta por Kant, que, devido à sua teleologia, não escapa à introdução necessária de idéias de caráter metafísico, parece-nos razoável seguir o pensamento kantiano no que diz respeito ao estabelecimento de uma história cosmopolita a partir do presente. Com isso pretendemos dizer que a definição de uma noção de igualdade através dos direitos humanos se coaduna com a proposição de uma universalização da visão dos acontecimentos humanos. Ora, políticas de reconhecimento de marcos culturais de diferentes povos por instituições multilaterais vão nesse sentido, uma vez que por essas formas de oficialização institucional ganham espaço o que poderíamos chamar de *memória humana coletiva*. Podemos ilustrar a pertinência desse termo com o seguinte exemplo: concepções como a de patrimônio histórico da humanidade favoreceriam a educação de uma sensibilidade cosmopolita, fazendo com que a expressão cultural de um povo ganhasse valor aos olhos de outro. Por outra parte, as garantias de que tal promoção de valores culturais seriam respeitadas e continuadas somente seriam possíveis através de uma proteção legal, materializada em instituições internacionais multilaterais. Esse exemplo reúne, em nosso entendimento, aquilo que há de mais atual nas contribuições estóica e kantiana para uma filosofia política das relações internacionais, uma vez que suas perspectivas são complementares.

A idéia de lesão contida na simples ameaça, como vimos em Kant, se relaciona com o problema da confiança mútua entre os Estados na execução de um contrato garantidor da paz.

Tal lesão está por trás do princípio *si vis pacem para bellum*, através do qual o Estados se mantém armados na iminência constante do conflito. Para que haja uma paz realmente perpétua é necessária a eliminação permanente dos exércitos nacionais, o que somente é possível com a substituição daquele princípio pela máxima *si vis pacem para pacis*. Mais ainda: elaborar as condições de uma paz permanente implicaria em uma suspensão de quaisquer formas de ameaça, o que incluiria, como vimos, o fim de expedientes como serviços de espionagem. A transparência reivindicada pelo princípio da publicidade pode ser encarada como o elemento que distensionava as relações entre as nações, uma vez que as ameaças decorrentes de certas ações políticas seriam eliminadas pelo próprio princípio do direito público afinado com os princípios da moral. Nesse sentido, a paz seria a única finalidade não contraditória para as ações em um mundo em que política e moral andariam juntas.

Se a política diz que devemos ser “astutos como as serpentes”, Kant complementa dizendo que a moral impõe o limite de que devemos ser “sem falsidade como as pombas”, a paz tornando-se a consequência necessária para uma humanidade que busca o “reino da razão pura prática” e da justiça. É notável em *À Paz Perpétua* a inspiração cristã do pensamento kantiano, certamente herdeiro do universalismo humanitário característico dessa doutrina. Para além de uma concepção de história linear, a afinidade com as concepções morais do cristianismo faz com que Kant vislumbre a “salvação política humana” em um destino de paz na Terra, somente possível, para ele, com a re-introdução da moral na esfera política e com o horizonte de uma sociedade cosmopolita. Por um lado, a religiosidade, à maneira do que defendemos em relação ao pensamento estóico, certamente contribui quando educa a sensibilidade dos povos para a compreensão mútua, muitas vezes amparada por uma noção de origem comum de toda a humanidade; de outra parte, a religião tem um potencial incomparavelmente destruidor quando está convencida da verdade de sua superioridade, o que elimina a possibilidade de que se veja no outro um igual.

A igualdade pode muito bem ser uma idéia introduzida por práticas educativas, mas somente pode ser garantida por um regime legal. Se a noção de que os seres humanos são iguais tomou forma através do debate – por vezes violento – de idéias ao longo da história, é somente através de uma estrutura jurídica, que também deve ser discutida pelos povos, que será possível salvaguardar os direitos humanos como conquista universal e definir os contornos de uma sociedade verdadeiramente cosmopolita.

REFERÊNCIAS

- ANTONINUS, Marco Aurélio. *The Communings with himself of Marcus Aurelius Antoninus emperor of Rome*. Cambridge: Harvard, Londres: W. Heinemann, 1930.
- ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. São Paulo: Relume-Dumará, 1993.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Brasília: Editora da UnB, 1992.
- _____. *Política*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- ARNIM, Johannes Von. *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Stuttgart: B.G. Teubner, 1964.
- BADIOU, Alain. *San Pablo: la fundación del universalismo*. Barcelona: Anthropos, 1999.
- BÍBLIA. Português. 1982. *Bíblia*. Tradução de L. Garmus. São Paulo: Vozes, 1982.
- BICCA, Luiz. A unidade entre ética, política e história na filosofia prática de Kant. In *Filosofia Política*. Porto Alegre: L&PM, CNPq, n 4, p. 114-126, 1987.
- BOBBIO, Norberto. *Direito e Estado no pensamento de Immanuel Kant*. São Paulo: Mandarim, 2000.
- CÍCERO. *De Legibus*. Cambridge: Harvard; Londres: W. Heinemann, 1928.
- _____. *Republic*. Cambridge: Harvard; Londres: W. Heinemann, 1928.
- COMITÊ INTERNACIONAL DA CRUZ VERMELHA. **As Convenções de Genebra: a essência do Direito Internacional Humanitário**. 3 ago. 2009. Disponível em: <<http://www.icrc.org/web/por/sitepor0.nsf/iwpList2/Home?OpenDocument>>. Acesso em: 03 mar. 2011.
- DOUZINAS, Costas. *Human Rights and Empire: the political philosophy of cosmopolitanism*. Abingdon, New York: Routledge-Cavendish, 2007.

EPICTETO. *Entretiens*. Paris: Les Belles Lettres, 1948.

GAZOLLA, Rachel. *O ofício do filósofo estóico*. São Paulo: Loyola, 1999.

HABERMAS, Jürgen. *The inclusion of the other*. Cambridge: MIT Press, 1998.

HADOT, Pierre. *O que é filosofia antiga?* São Paulo: Loyola, 1999.

HOBBS, Thomas. *De Cive*. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. *De Cive*. São Paulo: Martins Fontes, 1998

_____. *Leviatã*. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Os Pensadores)

KALSING, Rejane Schaefer. O humanismo estóico e sua influência no direito da humanidade de Kant. In BOMBASSARO, Luiz Carlos; VIDAL, Silvina Paula. *Latinidade da América Latina: enfoques filosóficos e culturais*. São Paulo: Aderaldo e Rothschild, p. 151-164, 2010.

KANT, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. *À paz perpétua*. Porto Alegre: L&PM, 2008.

_____. *À paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. *A religião nos limites da simples razão*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores).

_____. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 2008

_____. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

LONG, A. The concept of the cosmopolitan in greek and roman thought. *Daedalus*, [S.l. p. 50-58, verão, 2008.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Os Pensadores)

MARCOVITCH, J. (Org.). *Sérgio Vieira de Mello: pensamento e memória*. São Paulo: Editora da USP; Saraiva, 2004.

NINO, Carlos S. *Ética y Derechos Humanos: un ensayo de fundamentación*. Barcelona: Ariel, 1989.

NOUR, Soraya. *À Paz Perpétua de Kant: filosofia do direito internacional e das relações internacionais*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. Os cosmopolitas. Kant e os ‘temas kantianos’ em Relações Internacionais. *Contexto Internacional*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 1, p. 7-46. jan./jun, 2003.

PLATÃO. *República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1949.

PRÉLOT, Marcel. *As doutrinas políticas*. São Paulo: Martins Fontes, 1973. v. 1.

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

REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga*. São Paulo: Loyola, 1994. 5 volumes.

ROHDEN, Valério. A Crítica da razão prática e o estoicismo. *Revista Dois Pontos*. Curitiba, São Paulo, v. 2, n. 2, p. 157-173, out. 2005.

_____. *Kant e a instituição da paz*. Porto Alegre: Editora da Universidade / UFRGS, Inst. Goethe, 1997

SÊNECA. *Seneca epistulae morales*. Cambridge, Harvard, Londres: W. Heinemann, 1917.

TERRA, Ricardo. Algumas Questões sobre a filosofia da história em Kant. In KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Brasiliense, p. 43-74, 1986.

_____. *Kant e o Direito*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar, 2004.

THOREAU, Henry David. *A Desobediência Civil*. Porto Alegre: L&PM. 1997.