42

Diego Carlos Zanella

O Cosmopolitismo Kantiano:

do Melhoramento dos Costumes Humanos à Instituição da Paz

editora fi

O cosmopolitismo é uma teoria que volta e meia ressurge, mas que na maioria das vezes é expressa em forma adjetivada. No entanto, o cosmopolitismo é um conceito ocidental que representa a necessidade que agentes sociais têm de conceber uma entidade moral, política e cultural, maior do que a sua própria pátria e que engloba todos os seres humanos em escala global. O cosmopolitismo, portanto, pressupõe uma atitude positiva em relação à diferença, um desejo para construir amplas alianças e comunidades globais – iguais e pacíficas – de cidadãos que deveriam ser capazes de comunicar-se e relacionar-se além das fronteiras culturais e sociais formando uma solidariedade universalista. O cosmopolitismo defende a igualdade e a liberdade entre os homens. O cidadão do mundo – o cosmopolita – é uma pessoa que deseja transcender a divisão geopolítica que é inerente às cidadanias locais dos diferentes Estados e países soberanos.

9 788556 960047

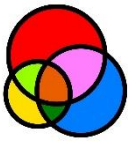
CC BY SA

editora fi
www.editorafi.org

O Cosmopolitismo Kantiano:
do Melhoramento dos Costumes Humanos à Instituição da Paz

Comitê Científico da Série Filosofia e Interdisciplinaridade:

- **Agnaldo Cuoco Portugal**, UNB, Brasil
- **Alexandre Franco Sá**, Universidade de Coimbra, Portugal
- **Christian Iber**, Alemanha
- **Claudio Goncalves de Almeida**, PUCRS, Brasil
- **Cleide Calgaro**, UCS, Brasil
- **Danilo Marcondes Souza Filho**, PUCRJ, Brasil
- **Danilo Vaz C. R. M. Costa**, UNICAP/PE, Brasil
- **Delamar José Volpato Dutra**, UFSC, Brasil
- **Draiton Gonzaga de Souza**, PUCRS, Brasil
- **Eduardo Luft**, PUCRS, Brasil
- **Ernildo Jacob Stein**, PUCRS, Brasil
- **Felipe de Matos Muller**, PUCRS, Brasil
- **Jean-François Kervégan**, Université Paris I, França
- **João F. Hobuss**, UFPEL, Brasil
- **José Pinheiro Pertille**, UFRGS, Brasil
- **Karl Heinz Efken**, UNICAP/PE, Brasil
- **Konrad Utz**, UFC, Brasil
- **Lauro Valentim Stoll Nardi**, UFRGS, Brasil
- **Marcia Andrea Bühring**, PUCRS, Brasil
- **Michael Quante**, Westfälische Wilhelms-Universität, Alemanha
- **Migule Giusti**, PUC Lima, Peru
- **Norman Roland Madarasz**, PUCRS, Brasil
- **Nythamar H. F. de Oliveira Jr.**, PUCRS, Brasil
- **Reynner Franco**, Universidade de Salamanca, Espanha
- **Ricardo Timm de Souza**, PUCRS, Brasil
- **Robert Brandom**, University of Pittsburgh, EUA
- **Roberto Hofmeister Pich**, PUCRS, Brasil
- **Tarcílio Ciotta**, UNIOESTE, Brasil
- **Thadeu Weber**, PUCRS, Brasil



Série
Filosofia & Interdisciplinaridade

42

Diego Carlos Zanella

O Cosmopolitismo Kantiano: *do Melhoramento dos Costumes Humanos à Instituição da Paz*

Porto Alegre
2016

editora fi

Direção editorial: Agemir Bavaresco
Diagramação e capa: Lucas Fontella Margoni
Aprovadores:
Draiton Gonzaga de Souza (PUCRS) - Orientador
Otfried Höffe (Universitäts Tübingen, Alemanha) - Co-orientador
Agemir Bavaresco (PUCRS)
Norman Roland Madarasz (PUCRS)
Elias Grossmann (PUCRS)
Jair Antonio Krassuski (UFSM)
Revisão do autor

Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da Creative Commons 4.0
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

Série Filosofia e Interdisciplinaridade - 42

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

ZANELLA, Diego Carlos.

O cosmopolitismo kantiano: do melhoramento dos costumes humanos à instituição da paz. [recurso eletrônico] / Diego Carlos Zanella -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016.
232 p.

ISBN - 978-85-5696-004-7

Disponível em: http://www.editorafi.org

1. Immanuel Kant. 2. Cosmopolitismo. 3. Paz. 4. Costumes. 5. Ética. I. Título. II. Série.

CDD-170

Índices para catálogo sistemático:
1. Ética 170

Depois da cidade ou do Estado vem o mundo como terceiro grau da sociedade humana. Pois, da casa se chega progressivamente ao Estado, e, então, ao mundo. O mundo é como um oceano, quanto maior ele for, tanto mais perigos ele conterá. No mundo, em primeiro lugar, a diversidade de línguas é o que afasta o homem de seu semelhante. [...] Agora, certo Estado dominante tem-se permitido colocar não somente o seu jugo, mas também tem forçado a sua língua aos povos subjugados, e na assim estabelecida comunidade pacífica não havia nenhuma falta de interpretes, mas, superabundância. É verdade; mas, à custa de quantas e terríveis guerras, massacre humano, derramamento de sangue, ela foi obtida? E, depois de tudo isso ter passado, a miséria desses males ainda não chegou ao fim".

(Santo Agostinho. *De civitate dei*. XIX, 7).

TÁBUA DE ABREVIAÇÕES

IMMANUEL KANT

KrV – *Kritik der reinen Vernunft*
Crítica da Razão Pura [A 1781 B 1787]

Idee – *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*
Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita [1784]

Aufkl. – *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*
Resposta à pergunta: que é o esclarecimento? [1784]

GMS – *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*
Fundamentação da Metafísica dos Costumes [1785]

Muth. – *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*
Começo conjetural da história humana [1786]

SDO – *Was heißt: Sich im Denken Orientiren*
Que significa orientar-se no pensamento? [1786]

KpV – *Kritik der praktischen Vernunft*
Crítica da Razão Prática [1788]

KU – *Kritik der Urteilskraft*
Crítica da faculdade do Juízo [1790]

Rel. – *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*
A Religião nos limites da simples razão [1793]

Gemein. – *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*
Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática [1793]

ZeF – *Zum ewigen Frieden*
À Paz Perpétua [1795]

MS – *Die Metaphysik der Sitten*
A Metafísica dos Costumes [1797]

SF – *Der Streit der Facultäten*
O Conflito das Faculdades [1798]

Anthr. – *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*
Antropologia de um ponto de vista pragmático [1798]

Geo. – *Physische Geographie*
Geografia Física [1802]

Ped. – *Über Pedagogik*
Sobre a Pedagogia [1803]

Brief. – *Briefwechsel*
Correspondência

OP – *Opus Postumum*
Obra Póstuma

FILOSOFIA ESTOICA

DL – *Diogenes Laertius*

SVF – *Stoicorum veterum fragmenta*

DA MANEIRA DE CITAR

As obras de Immanuel Kant serão citadas da maneira tradicional, segundo a ordem dos volumes e paginação das Obras Completas de Immanuel Kant, *Akademie Ausgabe*. Assim, todas as citações ou referências ao *corpus* kantiano serão feitas no corpo do texto e indicadas pela abreviatura do título da obra conforme a tábua de abreviações, do volume (em algarismos romanos) e do número da página (em algarismos arábicos). As únicas exceções serão aquelas obras de Kant que não constam na tábua de abreviações, mas que serão citadas de acordo com a sigla "AA", indicando o *corpus* kantiano contido em *Akademie Ausgabe*, seguindo a mesma maneira de citar. Fornecer-se-á também informações adicionais, como, por exemplo, a paginação da segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, indicada com a letra "B", o número da catalogação das reflexões de Kant, e mesmo o parágrafo para as obras que forem divididas em parágrafos (§), quando se achar necessário.

Sobre a filosofia estoica, se usará a abreviatura dos dois textos clássicos que contêm os fragmentos e relatos dos filósofos estoicos, como indicado na tábua de abreviações. No caso de DL, o algarismo romano indica o livro e o algarismo arábico indica a numeração de parágrafos/seções do texto. No caso de SVF, o algarismo romano indica o volume da obra e o algarismo arábico indica o número da página. Para as outras obras, como, por exemplo, as de Sêneca, o primeiro algarismo informa o número da questão e o segundo, o número do parágrafo. O mesmo acontece com as obras de Marco Aurélio, onde o primeiro algarismo informa o livro e o segundo número do parágrafo.

Todas as traduções apresentadas são de minha autoria. Inclusive as traduções de obras já vertidas ao português. O motivo disso se deve ao fato que em muitas vezes, a referida obra não se encontrava em mãos ou a tradução oferecida era problemática. Outras vezes ainda, optou-se por modificar algum detalhe da tradução já existente, e nesse caso, indica-se como "tradução modificada".

Prefácio ● *15*

Introdução ● *19*

Primeiro Capítulo ● 37
A Ideia de Cosmopolitismo

Segundo Capítulo ● 67
A Filosofia do Cosmopolitismo

Terceiro Capítulo ● 105
O Cosmopolitismo Kantiano

Quarto Capítulo ● 142
A Ideia de Organização Internacional

Considerações finais ● *200*

Bibliografia ● *207*

PREFÁCIO

« Univers est une espece de Livre dont on n'a lû que la prémiére page, quand on n'a vû que son Païs »
Fouguret de Monbron

»Die gefährlichste Weltanschauung ist die Weltanschauung derjenigen, welche die Welt niemals angeschaut haben«
Alexander von Humboldt

« Cosmopolites de tous les pays, encore un effort ! »
Jacques Derrida

O cosmopolitismo é o novo conceito em voga, para não dizer 'na moda'. Para se comprovar isto, basta fazer uma simples busca pelo conceito em algum site de busca na internet e verificar a grande quantidade de livros e artigos escritos sobre o tema. No entanto, toda essa variedade de teorias cosmopolitas existentes não afirma a mesma coisa. Boa parte delas possui a mesma raiz, a saber, o pensamento político-jurídico de Immanuel Kant (1724-1804) sobre a ideia de uma organização internacional. Nesse sentido, a perspectiva cosmopolita apresenta um direcionamento bastante específico. Entretanto, essa perspectiva raramente apresenta a origem de tal conceito, inclusive sua herança ambígua. É com esse propósito que justifico a escolha do tema do cosmopolitismo no pensamento de Kant. Kant é um herdeiro de muitas ideias estoicas. E o estoicismo é o movimento filosófico, no qual o cosmopolitismo encontrou um terreno propício para o seu florescimento.

Ao tentar definir os diferentes tipos de cosmopolitismos que podem ser encontrados na história do desenvolvimento das ideias, sempre é percebido, e de modo muito claro, a permanência da dicotomia que caracteriza

qualquer teoria cosmopolita, a saber, a bipolaridade entre o local e o global, com a preponderância do global. Uma característica apresentada já por Diógenes de Sinope, o fundador do cosmopolitismo, ao expressar com o dito "eu sou um cidadão do mundo" o pertencimento de sua cidadania ao âmbito global, em contraposição ao âmbito local. Assim, a título de exemplo, as seguintes definições podem ser encontradas: o **cosmopolitismo moral**, perspectiva muito usada no âmbito dos direitos humanos, afirma que há direitos e obrigações universais e não deveriam ser limitados em abrangência, isto é, deveriam ser aplicados a todos os seres humanos; o **cosmopolitismo político ou jurídico** visa algum tipo de ordem mundial fundamentada no direito internacional e divide-se em federação mundial e Estado mundial; o **cosmopolitismo cultural** afirma e reconhece a diversidade das culturas em todo o mundo e assevera que as diferentes culturas e as suas particularidades deveriam ser reconhecidas e preservadas; o **cosmopolitismo econômico** considera que o mercado econômico deveria se tornar em uma simples esfera global ou livre comércio; o **cosmopolitismo epistemológico** é um modo de pensar, uma orientação cognitiva com a característica chave da imparcialidade. É uma disposição que envolve a abertura ao outro e a apreciação da diversidade. Enfim, a tentativa de definir diferentes perspectivas cosmopolitas apresenta a especificidade mesma de cada perspectiva.

No caso do presente texto, trata-se apenas das duas primeiras definições, a saber, o cosmopolitismo moral e o cosmopolitismo político ou jurídico, com prevalência da segunda definição, embora seja consciente que as outras definições também podem ser encontradas no pensamento filosófico de Kant. Aliás, o subtítulo desse livro – do melhoramento dos costumes humanos à instituição da paz – visa expressar que a permanência dessas duas formas de cosmopolitismo – moral e político – são constitutivas do

cosmopolitismo kantiano, ou seja, a variante kantiana do cosmopolitismo é essencialmente caracterizada pela conservação dessas duas formas de cosmopolitismo. Dito em outras palavras, Kant tinha por objetivo a formação de um todo moral e essas duas formas de cosmopolitismo conduzem para esse fim.

A finalidade de Kant ao usar a figura de uma sociedade/comunidade parece caracterizar que a tarefa concreta do dever para promover o todo moral – sumo bem – se localiza sob todos os homens (humanidade) em suas próprias circunstâncias particulares, isto é, a tarefa é precisamente para fazer o mundo moral invisível e atemporal um mundo público e visível. A estrutura real de tal exibição pública e visível do mundo moral ocorre no curso da história e é concretamente determinada pela atividade humana.

O problema moral, portanto, não era, para Kant, simplesmente o problema da fundamentação dos seus princípios, mas também implicava na sua consumação, abrangendo a relação entre dever e ser. Desse modo, o fim do destino humano deve ser o completo desenvolvimento das suas predisposições naturais que culminará na sua moralização, ou seja, na transformação do convívio em um todo moral. A esse progressivo desenvolvimento interior – ao nível da subjetividade – da consciência moral deve corresponder, como processo histórico, isto é, dos acontecimentos externos, um progresso exterior, que se manifesta na instauração de relações jurídicas e na realização progressiva de uma constituição política. Com base nisso, o objetivo é o de mostrar que existem formas institucionais que estruturam e fomentam o desenvolvimento das relações sociais, ou, pelo menos, mostrar como as relações sociais dos homens podem ser organizadas, ordenadas e estruturadas para um mesmo fim através de tais formas institucionais, a saber, o melhoramento dos costumes humanos e a instituição da paz.

A política instrui para a ética, pois que o fim último

do político – a paz perpétua – é também um *fim moral*, que constitui o "motor" da história (progresso) e a condição da realização moral do homem. A obtenção da teoria do direito do pacifismo se singulariza no projeto de *À Paz Perpétua* que, em refletindo isso que a história já tem acompanhado, a saber, a realização empírica do Estado republicano, indica o que resta a terminar: a realização de uma sociedade política universal que abrangerá toda a humanidade, reunindo o gênero humano na paz e na liberdade. Kant estava convencido de duas coisas. Primeiro, a república como modo de governo tende a fazer desaparecer o risco da guerra inerente entre os Estados despóticos. Segundo, a generalização do Estado de direito no mundo só pode originar a instauração da paz nas relações internacionais, isso que, ainda permite compreender porque o projeto de *À Paz Perpétua* se apresenta como um projeto jurídico-político. Esse projeto é o símbolo de uma humanidade sempre imperfeita (não-cultivada), mas sempre a fazer, sempre a construir e a reconstruir e essa impossível obtenção recorda sem cessar a ordem do dever.

INTRODUÇÃO

"Tudo na natureza, tanto no mundo inanimado quanto no mundo animado, ocorre segundo regras*, embora nós nem sempre estejamos familiarizados com essas regras"* (Logik IX, 11).

O cosmopolitismo é uma teoria que volta e meia ressurge, mas que na maioria das vezes é expressa em forma adjetivada.[1] No entanto, o cosmopolitismo é um conceito ocidental que representa a necessidade que agentes sociais têm de conceber uma entidade moral, política e cultural, maior do que a sua própria pátria e que engloba todos os seres humanos em escala global. O cosmopolitismo, portanto, pressupõe uma atitude positiva em relação à diferença, um desejo para construir amplas alianças e comunidades globais – iguais e pacíficas – de cidadãos que deveriam ser capazes de comunicar-se e relacionar-se além das fronteiras culturais e sociais formando uma solidariedade[2] universalista. O cosmopolitismo defende a igualdade e a liberdade entre os homens. O cidadão do mundo – o cosmopolita – é uma pessoa que deseja transcender a divisão geopolítica que é inerente às cidadanias locais dos diferentes Estados e países soberanos. Boa parte da indisposição e da incompreensão que o cosmopolitismo pode provocar está relacionada com a sua ambiguidade, isto é, o seu modo único de unir diferença e igualdade, um

[1] Cf. GAZOLLA, R. *O ofício do filósofo estóico*. p. 11.

[2] Reciprocidade de obrigações e interesses.

aparente paradoxo que pretende conciliar os valores universais com uma diversidade de posições de sujeitos culturalmente e historicamente construídos.[3]

Entretanto, o cosmopolitismo é uma teoria unívoca? Pode-se definir o cosmopolitismo como uma teoria segundo a qual todos os seres humanos pertencem a uma única comunidade sem a consideração de raça, gênero, cor, religião ou filiação política. Ainda pode ser dito que o cosmopolitismo possui pelo menos três objetivos básicos: i) o seu alcance é de âmbito mundial e todos os seres humanos pertencem a ele; ii) ele contém em seu núcleo um componente de característica universal e normativa, a saber, todos os seres humanos possuem o mesmo *status* moral e compartilham certas características essenciais; e, iii) essa comunidade deve ser cultivada e educada, por exemplo, com o objetivo de compreender e de respeitar as diferentes culturas existentes em seu meio.[4]

Contudo, não é suficiente afirmar quais são as características e os interesses de uma teoria cosmopolita, mas também é preciso mostrar quais são os seus fundamentos. Com esse propósito, um dos principais motivos desse estudo é o de procurar uma possível resposta à pergunta: o mundo contemporâneo encontrará um meio efetivo e capaz de organizar a vida humana e as suas organizações/instituições em todas as suas instâncias e em escala global? Atualmente, vive-se em uma época de globalização,[5] um fenômeno que é descrito na maioria das vezes com uma variedade de substantivos que remontam a um principal conceito: o conceito de mundo. No entanto, todas essas expressões são expressões de fácil compreensão, sem, contudo, buscar

[3] Cf. KLEINGELD, P.; BROWN, E. *"Cosmopolitanism". Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

[4] Cf. KLEINGELD, P. *"Six Varieties of Cosmopolitanism in Late Eighteenth-Century Germany"*. p. 505; cf. ALBRECHT, A. *Kosmopolitismus*. p. 22ss.

[5] Veja-se, HÖFFE, O. *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*.

rigorosamente uma fundamentação do terreno que lhes deu origem.

Nesse sentido, o gradual enfraquecimento da cidade-estado grega em favor de uma situação imperial e multicultural, tanto no Império de Alexandre (356-323 a.C.) quanto no Império Romano, poderia muito bem ser o espelho da situação atual, na qual o cosmopolita – o cidadão do mundo – novamente surge como um ideal em uma época em que o Estado-nação está/estava se enfraquecendo.[6] Em sua conotação mais comum, a palavra 'cosmopolita' (*cosmopolite, citoyan du monde*)[7] frequentemente designa hoje alguém que aparentemente se sente em casa em todos os lugares, ou seja, ser um cidadão do mundo expressa o não se sentir um estrangeiro em qualquer lugar do mundo. No entanto, o fato de alguém não se considerar um estrangeiro significa que ele se adapta confortavelmente bem aos usos e costumes do lugar onde se encontra. Isto, no entanto, tem sérias consequências para a compreensão atual de cidadania. Contudo, para o presente momento, basta que se diga que

> o cosmopolita é, daqui por diante, um poliglota e ambos os conceitos são, às vezes, usados alternadamente. Pois, apenas aquele que entende a língua de outras nações pode sentir o mundo como o seu lar e também se sentir em casa em outros países.[8]

Do cosmopolita, ainda poderia ser dito que ele tem cultivado a sua humanidade em um elevado nível, até o ponto em que nada daquilo que é humano lhe é estranho, como havia afirmado na antiguidade o dramaturgo e poeta

---

[6] Cf. HÖFFE, O. *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*. p. 13s e 153ss.

[7] "Il neologismo francese *cosmopolite*, prima traduzione moderna del termine greco *kosmopolites*" SCUCCIMARRA, L. *I confini del mondo*. p. 256.

[8] COULMAS, P. *Weltbürger*. p. 375.

romano Terêncio (195/185-158 a.C.): "eu sou um homem; eu não considero qualquer assunto humano como não dizendo respeito a mim".[9] Visto desse modo, o cosmopolitismo é um conceito metafísico, pois ele designa a natureza do ser, a natureza do homem e do lugar do homem no mundo como um todo.

Entretanto, o cosmopolitismo contém em si mesmo uma herança ambígua. De um lado, ele implica um discurso totalizador e unificador que possui a sua origem em uma concepção de racionalidade entendida como uma ordem "divina"; por outro lado, ele aponta para um tipo de discurso que visa questionar todas as ordens que impõe algum tipo de limitação, uma vontade para ir além dos limites de uma comunidade particular, de um país particular, no intuito de propor uma abertura para o mundo em geral. O cosmopolita, portanto, é alguém que almeja uma comunidade de homens em geral, e assim, transcende o que é imediatamente familiar em favor do novo, do inesperado, do desconhecido. Hoje em dia, quando se recorda do cosmopolitismo, pode-se inclusive dizer que ele é um convite para a adaptação, para a unificação e padronização, como o se sujeitar a um princípio universal. Do mesmo modo, ele também pode implicar um pertencimento ao todo como uma abertura ao que não está limitado e um pertencimento a uma diferença que nunca poderá ser dominada, pois ela é uma diferença que pertence ao eu individual.

A ideia central das doutrinas cosmopolitas antigas é que todo ser humano é considerado como um membro da humanidade e possui uma dupla cidadania: a cidadania

[9] TERENCE. *The Self-Tormentor*. In: *Comedies*. p. 104. Ainda se poderia acrescentar que na cultura europeia, a figura do cidadão do mundo se desenvolveu como uma imagem filosófica desde a filosofia estoica, com Cicero, Sêneca, Marco Aurélio e vários outros filósofos na antiguidade greco-romana.

nacional (local) e a cidadania mundial (global). Da mesma maneira como existem deveres e direitos em relação aos outros cidadãos, também existem deveres e direitos em relação à humanidade. Dito de uma maneira elementar, a figura do cidadão do mundo foi adquirindo novas características com o passar dos tempos. Os estoicos na Grécia e Roma antiga falavam do cosmopolita como um ser humano que possuía a razão em comum com todos os outros seres humanos. Já os filósofos do esclarecimento irão alargar ainda mais o conteúdo dessa figura. Immanuel Kant, por exemplo, considerava que o ser humano tinha o direito de viajar e ser recebido como um visitante. Atualmente, em uma época de globalização, o cosmopolita é aquela pessoa que reconhece que o desenvolvimento tecnológico tem criado grandes problemas dos mais variados tipos e que nenhum país os irá solucionar sozinho.

O cosmopolita de hoje não é um viajante qualquer, mas acima de tudo ele é um viajante que quer conhecer os costumes e os hábitos de um lugar.[10] Desse modo, o cosmopolita de hoje não pode ser aquele apresentado pelo movimento cínico de Diógenes ou aquele apresentado pelo romance *Le Cosmopolite*, de Fougeret de Monbron.[11] Assim, se faz necessário em um primeiro momento, a desconstrução dessa imagem negativa do cosmopolita, para depois, em um segundo momento, se apresentar uma imagem positiva. Aliás, o próprio Fouguret de Monbron parece ser consciente disso, pois como ele mesmo iniciou o seu próprio texto, afirmando que "o universo é um tipo de livro, do qual se leu

[10] Cf. BILBENY, N. *La identidad cosmopolita*. p. 9.

[11] Louis-Charles Fougeret de Monbron (1706-1760) foi um romancista e boémio francês. Escreveu o romance *Le Cosmopolite ou le Citoyen du Monde* (1750). Nessa obra, o cosmopolita possui características de um cinismo explicitamente negativo. E, nesse sentido, o cosmopolita não é visto como um bom cidadão, e sim como um baderneiro, um arruaceiro (cf. ALBRECHT, A. *Kosmopolitismus*. p. 34s; cf. COULMAS, P. *Weltbürger*. p. 339).

somente a primeira página, quando se conhece apenas o seu país".[12]

Hoje, contudo, o cosmopolitismo é uma das teorias através da qual as minorias e as diferenças podem ser respeitadas. Em nível internacional, entretanto, é exigida uma mentalidade aberta e cooperativa[13] para que se possa pensar, por exemplo, a proteção dos cidadãos estrangeiros, a proteção do meio ambiente, a normatização jurídica do mundo através de uma organização internacional de alcance global, entre outros elementos.

Nesse sentido, com o advento da globalização, o cosmopolitismo ressurgiu como tema nas arenas internacionais de debate. Aliás, os temas que exigem uma reflexão cosmopolita são muito mais amplos e variados e provavelmente já se manifestaram em diferentes períodos da história mundial. O fenômeno da globalização, portanto, apenas potencializou o aparecimento de tais problemas em uma escala nunca antes vista. No momento atual – na segunda década século XXI – se vive em uma sociedade mundial de pleno direito, composta por um sistema global de Estados, organizações internacionais, meios de comunicação de alcance global, mercados mundiais, políticas mundiais e problemas que afetam igualmente a todos e em todo o mundo.

Entre os problemas de hoje estão, por exemplo, questões sobre como assegurar um desenvolvimento sustentável que permita que as gerações futuras possam viver com possibilidades, condições climáticas, por exemplo, e que não sejam muito inferiores do que as que hoje estão à disposição? Como tolerar outras culturas e outros modos de comportamentos diferentes da cultura em que se vive? Como aplicar um controle democrático das transações financeiras em escala global da mesma maneira que se tem

[12] Citado em: COULMAS, P. *Weltbürger*. p. 369.

[13] Veja-se o belíssimo texto de: BILBENY, N. *La identidad cosmopolita*.

feito com as economias nacionais? Como estabelecer uma ordem jurídica mundial para as ações além-fronteiras com a finalidade de penalizar a criminalidade?[14] Enfim, essas são apenas algumas questões, entre outras tantas, que exigem uma solução no mundo contemporâneo globalizado.

Esses novos problemas compartilhados pelo mundo globalizado também deveriam ser, ao mesmo tempo, os problemas dos cidadãos do mundo, porque possuem um impacto direto sobre as suas vidas. Ao nível existencial da vida, o encontro com o outro não pode ser limitado como um tipo de relação eu-tu, assim como também não pode ser limitado com um tipo de relação que se desenvolve dentro de um grupo. O outro não é apenas um membro da família, um colaborador, ou um compatriota. O outro é um estranho, um forasteiro, um estrangeiro, alguém que chega de um ambiente (social, cultural, moral, político) diferente do meu.[15] Ao nível social e político da vida, a figura do cidadão do mundo representa não somente o pertencimento a um Estado particular, mas também o pertencimento a uma comunidade além do Estado, isto é, uma comunidade internacional de atores. Isso significa que outra categoria de atores internacionais deve ser pensada, a saber, atores não estatais.[16]

No entanto, a vida em sociedade pode ser motivada, pelo menos, a partir de duas maneiras radicalmente diferentes. Ela pode ser motivada pelo medo da própria morte, como no estado de natureza de Thomas Hobbes (1588-1679), onde as pessoas estão originalmente envolvidas em uma luta de todos contra todos e aceitam viver

[14] Cf. SINGER, P. *One World. The Ethics of Globalization.*

[15] Sobre a problematização contemporânea do outro, veja-se: DERRIDA, J. *Adeus a Emmanuel Levinas*; DERRIDA, J.; DUFOURMANTELLE, A. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade*; LEVINAS, E. *Totalité et infini*.

[16] Cf. HÖFFE, O. *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung.* p. 335ss.

pacificamente em sociedade com a finalidade de evitar o ser morto pelo outro. A vida em sociedade também pode ser motivada por um desejo de viverem juntos que se fundamentava na amizade e nas relações recíprocas, como os filósofos estoicos afirmavam. A ideia de Hobbes foi, de certo modo, suficiente para entender o poder do Estado e para considerar que o conflito entre os Estados era visto como algo normal. No entanto, em uma época de globalização, onde as relações produzidas pela vida em sociedade estão muito mais próximas, não é mais possível que se trate o outro sempre como um inimigo, independentemente de quem ele seja. Necessita-se, portanto, de uma nova ideia da relação entre o indivíduo e o Estado e mesmo entre os indivíduos. Durante muitos anos se considerou o indivíduo apenas como sujeitado ao príncipe ou ao Estado, porque, de acordo com o direito internacional, um indivíduo não poderia estar ao mesmo nível do Estado. Desde a *Declaração Universal dos Direitos Humanos*, de 1948, uma pessoa pode ser tanto um sujeito passivo (no caso de ser acusado de ter cometido um crime contra a humanidade) quanto um sujeito ativo (no caso de um processo na *Corte Europeia para os Direitos Humanos* (*European Court of Human Rights*)), onde ele mesmo pode exercer uma ação judicial contra o seu próprio Estado.[17]

O renascimento da imagem do cidadão do mundo como uma figura cultural e política no mundo globalizado exige que se repense as condições do cosmopolitismo orientado pelas ideias de vida em sociedade (viver juntos), da responsabilidade individual, de um contrato social global. Assim, devido ao fato de se compreender atualmente o cosmopolitismo como uma teoria de cunho político-jurídico[18] que visa apresentar uma forma de regulamentar as

[17] Cf. NICKEL, J. *"Human Rights". Stanford Encyclopedia of Philosophy.*

[18] Existem diferentes conceituações sobre o cosmopolitismo que podem ser encontradas tanto na história do próprio conceito quanto no *corpus*

relações internacionais no mundo globalizado, este trabalho versará sobre o âmbito político-jurídico do cosmopolitismo, que, em se tratando da filosofia prática de Kant, parte sempre de um pressuposto moral, a saber, a noção de dever. Desse modo, o conceito e o critério do princípio moral, isto é, o imperativo categórico, também se torna o princípio essencial do cosmopolitismo moral. O imperativo categórico demanda que somente os princípios sejam seguidos, isto é, as máximas, as quais podem ser concebidas ou desejadas como uma lei universal no sentido mais estrito.[19] A título de exemplificação, os exemplos dados por Kant na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten)* podem ser reconhecidos como princípios morais em praticamente todas as culturas, a saber, a proibição da mentira e o mandamento para ajudar aqueles que necessitam de ajuda.

Os temas que tocam ao cosmopolitismo político-jurídico de Kant crescem não somente em âmbito, mas também em importância quando se considera, por exemplo, a recepção do esboço filosófico *À Paz Perpétua (Zum ewigen Frieden)* na filosofia política contemporânea, em filósofos, como, John Rawls (1921-2002), Jürgen Habermas (1929-), Otfried Höffe (1943-), ou então, em correntes filosóficas, como o debate entre o comunitarismo e o liberalismo, o republicanismo e a proposta de uma nova organização democrática do mundo, denominada de democracia

kantiano, como, por exemplo, um cosmopolitismo universal, epistemológico, moral, político, comercial, teológico, entre outros (cf. KLEINGELD, P. *"Six Varieties of Cosmopolitanism in Late Eighteenth-Century Germany"*; cf. HÖFFE, O. *Kants Kritik der reinen Vernunft.* p. 18s; cf. HÖFFE, O. „*Kants universaler Kosmopolitismus"*).

[19] Cf. HERMAN, B. *"A Cosmopolitan Kingdom of Ends"*. In: REATH, A.; HERMAN, B.; KORSGAARD, C. M. *Reclaiming the History of Ethics.* p. 187ss.

cosmopolita,[20] ou até mesmo, sob a ideia de *Global Governance*.[21] Todas essas áreas do pensamento filosófico comprovam a importância que o cosmopolitismo tem em um mundo cada vez mais globalizado.

No caso do pensamento filosófico-cosmopolita de Kant, o cosmopolitismo aparece em diferentes momentos que compreendem desde o melhoramento dos costumes humanos até a instituição da paz. Assim, por um lado, as relações pessoais e interpessoais possuem um papel importante para o melhoramento dos costumes. Aqui, a 'sociabilidade insociável' dos homens aparece como o conceito-chave, pois manifesta um elemento antropológico do cosmopolitismo kantiano. Desse modo, a definição do termo 'homem' é necessária, pois para Kant, o homem é uma criatura animal dotada de razão e a razão é uma faculdade que precisa ser *cultivada*. E, além do mais, o homem não é um ser que agirá somente de acordo com os seus instintos, como os animais, nem tampouco exclusivamente como um ser racional, como os cidadãos racionais de um mundo cosmopolita ideal (cf. Idee VIII, 17). Kant era consciente de que o homem é um ser capaz de racionalidade, e que por causa disso, um ser que vive em determinadas condições sensitivas (cf. Anthr. VII, 321). Nesse sentido, ser cidadão do mundo significa ser membro de uma espécie em um modificar-se contínuo, em um contínuo melhoramento. Por outro lado, as relações político-jurídicas, ou seja, as relações interinstitucionais também possuem um papel importante para o melhoramento dos costumes. Nesse sentido, *os artigos preliminares* e *os artigos definitivos à paz perpétua entre os Estados* apresentados em *À Paz Perpétua* possuem um papel

[20] Veja-se, por exemplo: ARCHIBUGI, D. *Cittadini del mondo: verso una democrazia cosmopolitica*; BROCK, G.; BRIGHOUSE, H. (ed.). *The Political Philosophy of Cosmopolitanism*; HELD, D. *Cosmopolitanism. Ideals and Realities*; entre outros vários textos nessa mesma perspectiva.

[21] Cf. RADEMACHER, T. *Kants Antwort auf die Globalisierung*. p. 203ss.

importante nas relações interinstitucionais, pois visam regulamentar as relações em outro nível. Aqui, a regulamentação das relações não se refere mais ao nível interpessoal, mas sim ao nível interinstitucional, embora permaneçam dentro do âmbito jurídico.

No caso de se fazer uma comparação entre os avanços e ganhos obtidos por Kant em sua filosofia cosmopolita e a gênese do conceito de cosmopolitismo, nomeadamente, na filosofia estoica, poder-se-ia perguntar qual é a principal diferença, já que a ideia de uma regulamentação universal das relações e da vida está implícita em ambas as propostas? Devido à etimologia do conceito, o cosmopolitismo expressa certo tipo de normatividade universal. Esse, no entanto, não é o principal problema. A questão principal está relacionada a como se poderia conceber uma cidadania mundial. Se o cosmopolita é esse cidadão do mundo, então, qual é o lugar apropriado para o desenvolvimento desse tipo de cidadania?

Na mesma época em que Diógenes declarava o seu pertencimento aos cosmos, Aristóteles (384-322 a.C.) escrevia a sua obra sobre a política. Nela, mais especificamente no terceiro livro, ele afirmava que antes de se definir o que é a cidade, deve-se definir o que é o cidadão, ou melhor, quem é o cidadão. Na *Politica*, ele afirmou que "não há melhor critério para definir o que é o cidadão, em sentido estrito, do que entender a cidadania como capacidade de participar na administração da justiça e no governo" (1275a). Nesse sentido, um cidadão é, por definição, um membro de uma cidade ou de um Estado, de uma *polis*, uma comunidade organizada e regulada por leis. A lei é o que define e circunda a cidade, assim como o seu murro. Na maioria das vezes, a cidadania não é algo que se possa escolher, mas dentro da qual o ser humano nasce e por meio dela se conhece e se reconhece a si mesmo como membro dessa ou daquela comunidade ou nacionalidade. Ser cidadão significa, então, ser um membro reconhecido de

uma comunidade, alguém que se sujeita à lei, que possui deveres e responsabilidades, que paga normalmente os seus impostos e participa na defesa dos interesses da comunidade, que possui direito à proteção contra a violência e contra o roubo, e, em Estados democráticos, alguém que participa na tomada de decisões através do voto.

Tanto no modelo concebido por Aristóteles quanto nos modelos das atuais democracias, o cidadão possui um espaço público destinado à sua manifestação e participação. Note-se, no entanto, que se trata da esfera da cidade para Aristóteles e do âmbito nacional para as atuais democracias. Na filosofia estoica, o cidadão do mundo não possui esse espaço público de participação porque o cosmopolitismo estoico não é a expressão da ideia de uma concepção de governo mundial, mas o desejo de habitar a cidade universal – a *cosmopolis*. Isto, no entanto, não exclui certo tipo de normatividade do cosmopolitismo estoico. O que falta a estas teorias é um mecanismo que inclua a cidadania mundial na esfera pública, uma instituição verdadeiramente internacional que vise assegurar um espaço onde o cidadão do mundo também tenha vez e voz. Pois, do contrário, ele estará sempre excluído. Uma vez que, aquilo que define a cidadania é exatamente o pertencimento a uma cidade, cultura, nacionalidade. Fora disso não se é cidadão, não há cidadania.

Nesse sentido, Kant é o responsável por recolocar esse problema ao nível internacional e abrir espaço para o cosmopolitismo. Além das duas esferas tradicionais do direito, o nível domestico (*Staatsbürgerrecht, ius civitatis, Staatsrecht*) e o nível internacional (*ius gentium, Völkerrecht*), o qual era entendido por Kant como estruturas jurídicas entre as nações e os Estados, Kant ainda acrescentou uma terceira esfera, a saber, o direito cosmopolita (*ius cosmopoliticum, Weltbürgerrecht*). Esse terceiro nível ou esfera do direito também pertence ao âmbito internacional, porém, nunca foi efetivamente instituído e permanece, conforme sugerido por

Kant, "um complemento necessário do código não escrito tanto do direito político quanto do direito internacional ao direito público da humanidade em geral" (ZeF VIII, 360). No entanto, existem algumas formas elementares desse novo direito internacional cosmopolita, como, por exemplo, a *Declaração Universal dos Direitos Humanos* e a *Convenção Europeia para os Direitos Humanos*.

De acordo com a proposta de Kant, esse novo âmbito do direito deveria ser assegurado por uma organização internacional que administrasse tal direito ao nível internacional. Nesse sentido, o direito internacional – cosmopolita – passaria a ser visto como uma condição de possibilidade para o cosmopolitismo, poder-se-ia ainda dizer, como uma condição de possibilidade para uma nova *cosmopolis*, a saber, o "*globus terraqueus*" (MS VI, 352; § 62). No entanto, essa comunidade de cidadãos do mundo somente pode ser assegurada pelo direito. "O direito é, portanto, o conjunto das condições sob as quais o arbítrio de um pode ser unido com o arbítrio de outro segundo uma lei universal da liberdade" (MS VI, 230). É nesse sentido que o direito cosmopolita deve ser entendido, como um conjunto de leis universais que devem ser observadas por todos os habitantes da terra com a finalidade de regulamentar as relações dos indivíduos e dos Estados fora do seu próprio território devido à sua circulação pela superfície do globo terrestre e motivados pelos mais variados interesses.

> Essa ideia racional de uma comunidade *pacífica*, universal, embora ainda não amistosa, de todos os povos da terra que podem vir a se influenciar mutuamente não é algo filantrópico (ético), mas um princípio *jurídico*. [...]. Esse direito pode ser chamado de direito *cosmopolita* (*ius cosmopoliticum*), na medida em que ele conduz à possível união de todos os povos com a intenção de certas leis universais de sua possível circulação (MS VI, 352; § 62).

Desse modo, o cosmopolitismo kantiano preserva em seu núcleo a moralidade. Pois, trata-se de uma comunidade à qual todos os seres racionais pertencem porque eles compartilham as características da liberdade, da igualdade e da independência, tanto em um sentido moral, quanto político. As suas leis comuns, portanto, são as leis da moralidade, fundamentadas na razão prática.[22] Por isso, ser um cosmopolita não significa estar em constantes viagens com a finalidade de conhecer e vivenciar o estrangeiro, o diferente, o estranho, o outro. Ser um cosmopolita é ser parte de uma hospitalidade universal que circunda a humanidade. Kant conecta a sua ideia de cosmopolitismo ao direito universal e internacional, que, ao fim, deveria resultar na paz perpétua. Ou seja, o cosmopolitismo possui, pelo menos, duas dimensões: i) a dimensão ética que abrange o dever de reconhecimento ilimitado da estranheza do outro indivíduo; ii) a dimensão política consiste na orientação para o direito internacional e para as instituições que devem executá-lo com a finalidade de garantir a liberdade do indivíduo. Isso inclui, no entanto, um diálogo permanente entre as diferentes doutrinas da filosofia do direito e concepções e normas do direito positivo.

O *terceiro artigo definitivo à paz perpétua* afirma que "o **direito cosmopolita** deve ser limitado às condições da hospitalidade universal" (ZeF VIII, 357). Logo em seguida, Kant ainda acrescentou que a hospitalidade "significa o direito de um estranho não ser tratado hostilmente por causa da sua chegada ao território do outro" (ZeF VIII, 358). Nesse sentido, a hospitalidade kantiana consiste em um dever ético (moral) der respeitar o outro, pois a relação com o outro implica em que ela mesma seja determinada tanto em seu aspecto moral, quanto em seu aspecto jurídico-político. De acordo com o primeiro aspecto, o relacionar-se

[22] Cf. KLEINGELD, P.; BROWN, E. *"Cosmopolitanism". Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

com o outro pertence ao âmbito da lei moral, "[p]ois, todos os seres racionais estão sob a lei de que cada um deles *jamais* deve tratar a si mesmo e a todos os outros *como meros meios*, mas, sempre *e ao mesmo tempo como fim em si mesmo*" (GMS IV, 433). De acordo com o segundo aspecto, o relacionar-se com o outro pertence ao âmbito das relações jurídicas, pois é a partir da regulamentação desse tipo de relações que se poderá alcançar a paz perpétua. Pois, para Kant, a paz perpétua não é "nenhuma ideia vazia", fantasia ou imaginação, muito menos um Estado utópico, "mas uma tarefa que, se pouco a pouco resolvida, aproxima-se constantemente do seu fim" (ZeF VIII, 386).

A partir disso, o presente estudo visa mostrar que o cosmopolitismo kantiano não somente é herdeiro, mas que também preserva a ideia de que a humanidade deve ser vista como uma única comunidade (parte moral). Além disso, acrescenta a ideia de uma organização internacional capaz de administrar o direito internacional, não mais belicoso, mas pacifico e cosmopolita, não mais somente entre Estados, mas entre Estados e indivíduos (parte político-jurídica). Desse modo, esse estudo constitui-se de quatro premissas fundamentais:

I. O cosmopolitismo é um conceito ocidental secularizado que expressa uma estrutura normativa.
II. A própria definição da filosofia cosmopolita de Kant contém em si mesma a ideia de um interesse comum.
III. O cosmopolitismo, de acordo com a leitura kantiana, visa promover o melhoramento dos costumes humanos através do estabelecimento de um direito cosmopolita e pacífico.
IV. A estrutura normativa do cosmopolitismo é entendida por Kant na forma de uma organização internacional que administre o direito internacional.

Assim, o primeiro capítulo visa mostrar a origem do conceito de cosmopolitismo e como ele se desenvolveu e se

modificou até o início dos tempos modernos. Por isso, inicio com a afirmação de Diógenes, o cínico, "eu sou um cidadão do mundo" (DL VI, 63), para mostrar as primeiras notas características que o cosmopolitismo recebeu. Como o movimento cínico de Diógenes não foi capaz de sustentar nenhuma teoria ético-política, mas somente uma recusa de todo tipo de convenções, foi necessário avançar a investigação ao próximo movimento filosófico da antiguidade, a saber, o estoicismo greco-romano. Esse movimento, no entanto, foi profundamente influenciado, no seu início, pelo movimento cínico e pouco a pouco foi adquirindo as suas características próprias. Fato disso, é que ele se divide em três grandes momentos bastante distintos e marcados por fortes diferenças conceituais, como o primeiro capítulo irá mostrar: i) o contexto grego, ii) a transição da filosofia grega para Roma, e, iii) o contexto latino, ou a filosofia em Roma. Por fim, também procuro mostrar as influências da filosofia estoica, mesmo que muito brevemente, sobre o período medieval, notadamente sobre as ideias cristãs, no Renascimento até o início da modernidade.

O segundo capítulo versa sobre a filosofia do cosmopolitismo, ou melhor, sobre o conceito cosmopolita da filosofia de Kant. A própria constituição do conceito de filosofia ainda preserva em Kant a sua raiz grega de 'amor à sabedoria'. Nesse sentido, certo amadurecimento intelectual é necessário. Dito em termos kantianos, é necessário que o aprendiz cultive em si esse 'amor à sabedoria', mas que, no entanto, não seja um mero "reprodutor" dessa sabedoria. 'Amadurecer' significa, nesse contexto, cultivar certa característica racional, ou seja, 'raciocinar'. O raciocínio, no entanto, não é algo já pronto, já dado, mas deve ser produzido. Deve ser produzido mediante vários experimentos, os quais irão conduzir o aprendiz gradualmente à frente, isto é, ao amadurecimento. Esse 'amor à sabedoria' também preserva em si certa

universalidade comum a todos, certa finalidade, de modo que Kant irá definir a sua filosofia em perspectiva cosmopolita – o conceito de mundo da filosofia – como "aquilo que diz respeito ao que necessariamente interessa a todos" (KrV III, 543 nota; B 868 nota). Note-se que Kant não diz "para o que" ou "pelo que" (*wofür*) todos se interessariam. Kant se refere àquilo – *was* = o que – que necessariamente interessa a todos. Portanto, certa finalidade já está implícita aqui na própria definição da filosofia em perspectiva cosmopolita. Nesse sentido, tenho por objetivo mostrar, nesse capítulo, quais são os pressupostos necessários para que o ser humano torne-se um cidadão, para que ele saiba o que deve fazer na condição de um cidadão. Aqui, o processo educativo torna-se um elemento fundamental para o exercício da cidadania. Se o homem não se esclarecer, se ele permanecer sob a tutela de outros homens, ele nunca irá desempenhar plenamente a sua cidadania. Aliás, ele também não conseguira identificar que é somente na espécie que encontrará a sua realização de "animal racional (*animal rationale*)" e permanecerá, portanto, um "animal dotado de capacidade racional (*animal rationabile*)" (cf. Anthr. VII, 321).

O terceiro capítulo tem por objetivo mostrar os principais traços do cosmopolitismo de Kant. Nesse sentido, começo a reflexão sobre o direito internacional e o direito cosmopolita, assim como também sobre o conceito de soberania. De certo modo, o cosmopolitismo de Kant não visa obter imediatamente um ordenamento jurídico internacional, mas uma progressiva organização dos Estados para que futuramente eles possam se organizar na forma de uma república mundial. Com esse intuito, o cosmopolitismo de Kant exige que os Estados se reformem e se constituam como repúblicas (o que hoje se chama de 'democracia representativa'). Essa é a condição básica para que possa haver uma evolução, um melhoramento, não somente ao nível pessoal, mas também ao nível institucional. Desse

modo, Kant acreditava ser possível assegurar a paz nas relações entre os indivíduos e entre os Estados.

O quarto capítulo reconstrói uma maneira segundo a qual se efetiva a construtibilidade de uma visão de mundo. Através da ideia de uma organização internacional, pretendo apresentar uma maneira de organizar e regulamentar a sociedade do gênero humano (*societas generis humani*). A partir da definição do fundamento do direito cosmopolita, que será apresentado no terceiro capítulo, como um direito de posse comum da superfície da terra (cf. ZeF VIII, 358), Kant entendia que o gênero humano somente encontraria a sua realização política na forma de uma comunidade universal e que fosse entendida como uma sociedade do gênero humano. A partir desse momento, seria possível, então, o estabelecimento de uma organização internacional que administrasse esse novo direito internacional formulado por Kant. Essa organização internacional, no entanto, não é algo já pronto, já estabelecido. Os Estados devem se associar entre si e formar uma federação de Estados livres, a qual conduzirá, segundo Kant, através da associação de outros Estados, para uma república mundial.

PRIMEIRO CAPÍTULO

φ

A IDEIA DE COSMOPOLITISMO

"Interrogatus cujas esset, Mundi civis, ait" (DL VI, 63)

1.1. A ORIGEM DO CONCEITO DE COSMOPOLITISMO

Ao se refletir sobre o surgimento do conceito de cosmopolitismo nem sempre se dá a devida honra e importância ao cinismo (*Kynismus*),[23] pois a origem do

[23] Quando se pensa, hoje em dia, no cinismo, deve-se fazer uma distinção histórica. Existem duas maneiras de grafar a palavra cinismo, porém, esse fenômeno somente é visível na língua alemã: *Kynismus* e *Zinismus*. Essa diferença não aparece na língua portuguesa (*cinismo*), nem na língua inglesa (*cynicism*), nem na língua italiana (*cinismo*), nem na língua francesa (*cynisme*), línguas que possuem apenas uma palavra para expressar dois significados diferentes. No entanto, o conceito de cinismo (*Zynismus*) se desenvolveu no decorrer do tempo a partir do conceito de cinismo (*Kynismus*). E, por isso, *Kynismus* e *Zynismus* são muito semelhantes entre si e dificilmente distinguíveis um do outro: ambas as expressões são formas de autoafirmação e da crítica moral e social que se caracterizam por uma zombaria e provocação sarcásticas. O pano de fundo,

cosmopolitismo está, às vezes, associada com o estoicismo. A versão cínica ou negativa do cosmopolitismo foi apresentada por Diógenes[24] de Sinope (412-323 a.C.) que fora aluno de Antístenes (444-365 a.C.), fundador do cinismo, e que por sua vez fora aluno de Sócrates (469-399 a.C.).

Essa versão afirmava que todos os tipos de convenções sociais deveriam ser rejeitados. Tal atitude era coerente com o estilo de vida dos cínicos. Um estilo de vida que pregava o desapego de todo e qualquer tipo de bens materiais e cuja finalidade era a vida de acordo com a natureza. Viver de acordo com a natureza não significa a vida instintiva ou as paixões, mas viver de acordo com um ordenamento racional que governa o mundo, isto é, uma tese que ajudará a esclarecer qual é a relação entre a cidadania e o mundo. A filosofia cínica não foi somente um estilo de vida, um protesto contra o ordenamento estabelecido, mas também foi, à sua maneira, uma filosofia política, uma crítica radical das instituições dominantes e uma sugestão para a reorganização radical da sociedade.

Essas características do cosmopolitismo cínico podem ser observadas a partir da frase de maior expressão dessa corrente de pensamento: "*Interrogatus cujas esset, Mundi civis, ait*" (DL VI, 63). Ou seja, "ao ser interrogado sobre a sua procedência, ele respondeu: 'eu sou um cidadão do

entretanto, do qual elas surgem é outro. Enquanto o cinismo (*Kynismus*) surgia como uma reação contra a situação concreta e histórica, a saber, a queda da cidade grega (*polis*), o cinismo (*Zynismus*) é uma expressão de autoafirmação intelectual em vista de uma falta de sentido geral e surgiu de uma profunda decepção com o próximo (cf. verbete '*Kynismus*' da *Wikipedia*, em alemão).

[24] Diógenes é caracterizado como o filósofo que desprezava os poderosos e as convenções sociais. Como todos os cínicos, Diógenes desprezava as ideias gerais e as organizações locais e sociais. Ele estimava somente as suas próprias ideias éticas e a vida de acordo com a natureza era o único modo de vida aceitável para ele (cf. DL VI, 20ss).

mundo"'. Essa declaração foi enfaticamente lida pela posteridade como a primeira declaração sobre o princípio universal da tolerância, isto é, a solidariedade com os outros por causa de sua humanidade e fraternidade comum com todos os homens independentemente do critério de pertencimento a uma comunidade específica ou particular.[25] No entanto, é possível observar que para Diógenes, o cínico, a afirmação 'eu sou um cidadão do mundo' era uma maneira de expressar que ele não se sentia restringido a Sinope, a sua cidade natal, por causa de algum tipo de obrigação. Também se pode dizer que esse comportamento era uma reação contra todo tipo de coação que a sociedade impõe sobre os indivíduos. "Como já foi salientado, o cosmopolitismo cínico permanece, de fato, um ideal "individualista e dissociativo", baseado em uma concepção de virtude como *askesis*, exercício de autodomínio e libertação das falsas necessidades induzidas pela sociedade".[26] O sentido do cosmopolitismo de Diógenes e dos seus seguidores cínicos significava, propriamente, que todo e qualquer tipo de pertencimento aos costumes locais deveria ser rejeitado em favor de uma associação universal da razão humana.

Ao responder à pergunta sobre a sua procedência, Diógenes usava o que parece ser um neologismo.[27] Assim, ser um cidadão significava pertencer a uma cidade, isto é, ser um membro de uma determinada sociedade com todas as suas vantagens e obrigações que formam essa associação. Uma vez que Diógenes não respondeu à pergunta com a resposta esperada, a saber, de Sinope, a sua cidade natal, ele

[25] Cf. LONG, A. A. *"The Concept of the Cosmopolitan in Greek & Roman Thought"*.

[26] SCUCCIMARRA, L. *I confini del mondo.* p. 43. Veja-se também: MORA, J. F. *"Cyniques et Stoïciens"*; e, MOLES, J. L. "*Cynic Cosmopolitanism"*. In: GOULET-CAZÉ, M.-O.; BRANHAM, R. B. (Ed.). *The Cynics.*

[27] O uso de novas palavras na linguagem; a atribuição de novos significados às palavras existentes.

recusava o seu dever para com os cidadãos de Sinope, assim como o seu direito de ser ajudado por eles. Nesse contexto, também é importante notar que Diógenes não disse que ele não pertencia a nenhuma cidade. Ele afirmava, na verdade, o pertencimento e a submissão ao universo e recusava todo e qualquer tipo de nexo que poderia ligá-lo a uma cidade.[28] Nesse contexto, também tem que ser indicado onde se desenvolvia o modo de vida que Diógenes e os seus seguidores viviam. De modo geral, os cínicos – mas especialmente Diógenes – levavam uma vida de completa renúncia por todo e qualquer tipo de bens materiais e por todo e qualquer tipo de acordos sociais que pudessem organizar a vida política e social da cidade. Aqui, deve ser observado que o modo de vida cínico não se desenvolvia fora da cidade, mas na cidade. Na verdade, eles não se sentiam obrigados a todo e qualquer tipo de nexo social, simplesmente porque eles levavam a vida de uma maneira diferente daquela vivida na Grécia antiga, época em que o cinismo se desenvolveu. Além disso, eles transitavam de cidade em cidade, para lá e para cá como se estivesse em casa.[29]

Nesse caso, não há nenhuma correspondência positiva, por parte do filósofo cínico, entre a declaração de filiação ao mundo, em vez de a uma determinada cidade, e a responsabilidade ética da cidadania que simplesmente estende ao *cosmos* o vínculo de solidariedade que o liga a

---

[28] Cf. MOLES, J. L. "*Cynic Cosmopolitanism*". In: GOULET-CAZÉ, M.-O.; BRANHAM, R. B. (Ed.). *The Cynics*. p. 109.

[29] "There are two competing etymologies [about the origin of the word 'cynicism' (*Kynismus*)]. According to one, the word comes from the gymnasium where Antisthenes used to teach: that of the Cynosarges, dedicated to Heracles (who war to become a legendary proto-Cynic) […]. The second etymology is far more plausible: it goes back to a joke that compared Diogenes (or Antisthenes) to a dog, presumably because his mode of life seemed doglike – that is, 'Cynic'" (GOULET-CAZÉ, M.-O.; BRANHAM, R. B. *The Cynics*. p. 4).

polis.[30] Ao contrário, negativamente, a recusa ao viver de acordo com as leis da cidade não segue nenhuma responsabilidade ética da criação de instituições alternativas.[31] Desse modo, é fácil de imaginar que por detrás da máscara 'eu sou um cidadão do mundo', nada mais há do que uma negação da obediência produzida talvez pelo egoísmo do indivíduo e pelo seu comportamento arbitrário. Assim, observa-se que a tensão entre a universalidade e a indiferença pela própria comunidade política carrega o conceito de cosmopolitismo de certa ambiguidade.

Assim entendido, a afirmação cínica 'eu sou um cidadão do mundo' é negativa, pois ainda se poderia perguntar se não há algum conteúdo positivo na cidadania mundial do cínico. A sugestão mais natural seria que uma cidadania mundial deveria servir o Estado mundial a fim de que possa ajudá-lo para capacitar o trabalho posterior de sustentação das suas instituições e, desse modo, contribuir para o seu bem comum.[32] Mas, os relatos históricos não sugerem que Diógenes tenha contribuído para a introdução de um Estado mundial.[33] Os relatos históricos também não corroboram a tese de que Diógenes tivesse algum comprometimento positivo que se possa facilmente entender como cosmopolita. O melhor que se pode fazer para encontrar um sentido positivo de cosmopolitismo em Diógenes é insistir que o modo de vida cínico é para ser

[30] Cf. VOGT, K. M. *Law, Reason, and the Cosmic City*. p. 65ss.

[31] Cf. LONG, A. A. *"The Concept of the Cosmopolitan in Greek & Roman Thought"*. p. 54.

[32] O conceito de Estado mundial pertence à versão moderna do cosmopolitismo, assim como os conceitos de instituição política, livre comércio e paz mundial. A versão antiga do cosmopolitismo, no entanto, não tinha a intenção de chegar a um Estado mundial, mas a valores comuns para o aperfeiçoamento do homem (cf. LONG, A. A. "*The Concept of the Cosmopolitan in Greek & Roman Thought*". p. 51).

[33] Cf. SCHOFIELD, M. *The Stoic Idea of the City*. p. 57ss.

cosmopolita, isto é, viver de acordo com a natureza, entendida como razão, e rejeitar o que é convencional.[34] Desse modo, os cínicos moldaram o conceito de cidadania com uma nova característica. Como tal, o cínico está liberado para viver de acordo com a natureza e não de acordo com as leis e convenções da cidade. Assim, a cidade convencional (*polis*) não é apenas rejeitada, mas substituída pelo *cosmos*.[35] Isso possui conexões éticas importantes com a ideia do viver de acordo com a natureza e pode também ser visto como um importante precursor do entendimento estoico da natureza.

> Nesse contexto, domina agora a continuidade essencial entre ambos os polos de uma instância normativa jamais dividida – *physis* e *nomos*, lei natural e norma política – que encontra na ambivalência do termo *kosmos*, por sua vez, suspenso entre o ordenamento jurídico e a realidade física, a sua mais explícita expressão.[36]

Consequentemente, a questão central que deve ser entendida aqui, é ao que está vinculado o conceito de cidadania. Em geral, três períodos devem ser considerados aqui: i) na Grécia antiga, o conceito de lei (*nomos*) e o conceito de natureza (*physis*) estavam conectados a fim de fornecer uma explicação sobre a organização da vida em sociedade; ii) na Grécia clássica, os conceitos de lei e de cidade estavam conectados;[37] iii) no estoicismo greco-romano, entretanto, os

---

[34] Cf. MOLES, J. L. "*Cynic Cosmopolitanism*". In: GOULET-CAZÉ, M.-O.; BRANHAM, R. B. (Ed.). *The Cynics*. p. 109s.

[35] "The city discussed by the early Stoics […] is the cosmos" (VOGT, K. M. *Law, Reason, and the Cosmic City*. p. 65).

[36] SCUCCIMARRA, L. *I confini del mondo*. p. 17.

[37] Veja-se, por exemplo: ARISTOTELES. *Nikomachische Ethik*. 1094b. Veja-se também: HÖFFE, O. *Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles*. p. 101ss.

conceitos de lei e de natureza é que estão (re-)conectados, mas agora em um sentido claramente diferente, de modo que uma nova reorganização do político e do social torna-se possível através da igualdade da humanidade.[38] Assim, viver de acordo com a natureza – humana e universal – significa viver de acordo com o aspecto normativo e racional da razão.[39]

Assim, também a composição do termo grego 'cosmopolitismo' (*cosmos* + *polis* = *cosmopolis*) expressará certo tipo de normatividade. Nesse sentido, tanto *cosmos* quanto *polis* expressam algum tipo de ordem. A palavra '*cosmos*' expressa um tipo de ordem que pode ser encontrada na natureza, tal como a mudança das estações ou das marés, isto é, um tipo de ordem que as pessoas necessitam estar familiarizadas, caso queiram ser bem-sucedidas na agricultura e na navegação, por exemplo. A palavra '*polis*' expressa a ordem da sociedade encontrada no ato de administrá-la. '*Polis*' ainda pode ser definida como: i) um lugar físico onde os seres humanos vivem (uma habitação); ou, ii) os habitantes mesmos de uma determinada cidade (uma organização de seres humanos) que deveriam reconhecer que o ordenamento característico da cidade é a

[38] Cf. COULMAS, P. *Weltbürger*. p. 23ss; cf. SCUCCIMARRA, L. *I confini del mondo*. p. 13ss; cf. GAZOLLA, R. *O ofício do filósofo estóico*. p. 25ss.

[39] Aqui, se deveria acentuar o aspecto natural da lei, pois, por um lado, ela é comparada com a natureza e com a moralidade humana, e, por outro lado, a convenção moral fundamental é um reflexo da lei divina. Isso pode ser interpretado como uma retomada do pensamento de Heráclito (cf. SCUCCIMARRA, L. *I confini del mondo*. p. 17ss). Nessa mesma linha interpretativa, ainda pode ser dito que o estoicismo grego é tendencialmente naturalista, enquanto que o estoicismo romano é tendencialmente humanista, uma vez que a escola romana do estoicismo não possuía uma filosofia da natureza tão definida quanto a da escola grega, pois prezava muito mais pela vida prática. Assim, se pode ainda dizer que o estoicismo, visto como um todo, contém uma transformação de sua teoria: da ontologia da natureza à deontologia da moral.

lei.[40] Originalmente, c*osmopolis* significa a combinação dessas duas palavras, ou seja, a ordem política que conjuga e cria a harmonia dessas ordens.[41]

Dadas essas considerações, é fácil de ver por que, embora o conceito de cosmopolitismo tenha sido cunhado na Grécia clássica, a figura do cosmopolita não desfrutou de fama especial na era da máxima expansão da *polis* grega, onde a identidade do indivíduo era definida apenas como pertencente ao todo orgânico que era a cidade-estado. A acusação feita contra Sócrates de que ele não respeitava os deuses e as leis da cidade, que corrompia a juventude, ensinando-lhes a julgar apenas a partir do conhecimento da sua própria subjetividade, têm, por vezes, feito pensar que o mestre de Platão (428/7-448/7 a.C.) tenha sido a primeira figura verdadeiramente cosmopolita na história da filosofia.[42] Mas lembre-se, que Sócrates nunca aceitou a acusação de que não respeitava as leis da cidade e é apenas o vínculo formal da obediência incondicional a essas leis que o determinou a recusar a fuga e a aceitar a sentença final de morte.[43] Por fim, as observações de Platão sobre os bárbaros na *República* (469b-471c) e aquelas de Aristóteles na *Política* (1281b; 1285a) constituem outra prova bastante evidente de quão pouco interesse houve para com o cosmopolitismo na Grécia clássica, pois a identidade das repúblicas se configurava, por vezes, graças ao contraste com os bárbaros.

Dever-se-á esperar, portanto, o fim da *polis* e a primeira expansão do império de Alexandre, o Grande, e, em seguida, a ascensão do Império Romano (século II a.C. –

[40] De acordo com essa definição, a 'lei' *(nomos)* não possui nenhuma referência à lei positiva. Ela é definida como a palavra da natureza ou razão correta que prescreve o que deve ser feito e proíbe o contrário.

[41] Cf. TOULMIN, S. *Cosmopolis*. p. 67.

[42] Cf. BROWN, E. *"Socrates the Cosmopolitan"*.

[43] Cf. LONG, A. A. "*The Concept of the Cosmopolitan in Greek & Roman Thought"*. p. 53; cf. SCUCCIMARRA, L. *I confini del mondo*. p. 31ss.

século V d.C.) para se encontrar uma valorização do cosmopolitismo, que, contudo, não se apresentava livre dos nexos com o compromisso de uma determinada comunidade política. A crise da cidade-estado grega e a diminuição das estruturas políticas autônomas, nas quais os cidadãos pudessem se identificar imediatamente, favorecia a propagação de uma atitude que eles assumiriam como a única base para a legitimidade do comportamento humano e que possibilitaria o viver de acordo com a natureza.[44] Assim, tem-se visto que nem Sócrates e nem os cínicos podem representar, a rigor, o modelo de cosmopolitismo, o qual se está acostumado a pensar. A verdade, no entanto, é que os filósofos estoicos foram profundamente influenciados, embora tenham desenvolvido uma versão muito original do cosmopolitismo.[45]

O panorama é bastante diferente na versão estoica do cosmopolitismo que se difunde com a queda da cidade-estado grega e com a ascensão do Império Romano. Em um momento histórico em que as leis humanas não são mais capazes de compensar as contradições da vida real, a natureza é quem deve fornecer o exemplo de legalidade e ordem dos fenômenos. Desse modo, o mundo se transforma em uma cidade universal (*cosmopolis*) para os filósofos estoicos, porque a estrutura equilibrada e a harmonia que o permeia são o resultado de uma racionalidade supranatural, de acordo com o que as ações dos homens devem ser reguladas. No entanto, os estoicos não se decidem por uma

[44] Cf. SCUCCIMARA, L. *I confini del mondo*. p. 45ss.

[45] Toda a filosofia estoica está dividida em três grandes períodos: i) a antiga *Stoa* (séculos III e II a.C.), cujos representantes são: Zenão (ca. 336-264 a.C.), Cleantes (331-232 a.C.), e, Crisipo (281-208 a.C.); ii) a média *Stoa* (séculos II e I a.C.), cujos representantes são: Panécio (ca. 180-110 a.C.), Posidônio (145-51 a.C.), e, Cícero (106-43 a.C.): e, iii) o estoicismo romano ou tardio (séculos I e II d.C.), cujos representantes são: Sêneca (4 a.C. – 65 d.C.), Musônio (30-100 d.C.), Epicteto (50-138 d.C.), e, Marco Aurélio (121-180 d.C.).

refutação abstrata da política convencional, tal como acontecia com Diógenes e os cínicos. Os estoicos são muito relutantes em dedicar seu compromisso com um determinado Estado e manifestar a sua inclinação na constante tendência de vagar pelo mundo, pondo os seus ensinamentos à disposição dos soberanos.[46] A moral estoica, assim como o cosmopolitismo a ela legado não é como a cínica, isto é, uma moral do abandono das convenções em nome da arbitrariedade e relatividade das normas. A moral estoica é, portanto, uma moral que tem como objetivo a aplicação das regras universais ao acordo da conduta humana com a harmonia do universo, para qualquer contexto particular, na sensibilização da imperfeição da realidade concreta e da necessária intervenção do filósofo para modificá-la.

O estoicismo, entretanto, é uma doutrina filosófica que afirma que todo o universo é físico e governado por uma razão divina. A alma é identificada com esse princípio divino, como sendo a parte de um todo ao qual pertence. A razão universal ordena todas as coisas, tudo surge dela e retorna para ela. Pode-se inclusive dizer que o estoicismo é a filosofia da razão.[47] O estoicismo é uma filosofia imanente. O pneuma é um princípio imanente da organização que une todos os acontecimentos do universo. Trata-se de um tipo de "fluído" que atua por tensão, como em um campo de força, para manter unidas todas as partes do universo e a individualidade de cada ser, como se fosse a sua alma. Às vezes, é descrito como uma razão divina, o criador de tudo, a alma do mundo, que é física e permeia toda a matéria. "A *physis* é princípio de geração, de crescimento e

[46] Essa conclusão somente é válida para a versão romana do estoicismo.

[47] A filosofia estoica é tradicionalmente dividida em três partes: i) a lógica: o *logos* é visto como o princípio da existência humana; ii) a física: o *logos* é visto como o criador do mundo; e, iii) a ética: o *logos* é visto como o guia e a norma da vida humana.

desenvolvimento, além de ser força constitutiva e normativa de todos os seres, minerais, vegetais, animais".[48] Desse modo, ao estarem todos os acontecimentos do mundo rigorosamente determinados e já que o homem é, para os filósofos estoicos, uma parte do *logos* universal, a liberdade não pode consistir mais do que na aceitação do próprio destino, o qual reside fundamentalmente em viver de acordo com a natureza. O bem e a virtude consistem, portanto, em viver de acordo com a razão, evitando as paixões, que são desvios da própria natureza racional. A paixão é o contrário da razão, é algo que acontece e que não pode ser controlado, portanto, deve-se evitar. As reações como a dor, o prazer ou o temor podem e devem ser dominadas através do autocontrole exercido pela razão.[49]

Ainda relativamente ao que toca a máxima estoica do viver de acordo com a natureza, não se trata de aspirar à conformidade com a natureza como se toda a ação devesse basear-se nela, mas é a conformidade com a natureza que deve pôr em movimento o aspirar e o agir humanos. A luta contra as paixões aparece como o ponto alto da adesão estoica à ordem universal. A paixão é contrária à natureza racional do homem e arruína a sua harmonia interior. Viver segundo a natureza significa viver de acordo com a *razão*, submetendo-se espontaneamente à fatalidade das leis cósmicas.

> Esse princípio ativo, como energia ou força, é a verdadeira natureza das coisas, ou seja, um elemento divino que como princípio vivo presente nelas atua também no mundo como um todo. Assim a ordem não é imposta desde fora, mas se encontra em sua própria força interna. Essa força interna é o *logos*,

[48] GAZOLLA, R. *O ofício do filósofo estóico*. p. 63.

[49] Cf. LONG, A. A. *Hellenistic Philosophy*. p. 147ss.

> como poder de moldar as coisas em sua forma correta, como o princípio de seu crescimento.[50]

O estoicismo, contudo, surgiu em Atenas, na Grécia, a saber, no pórtico colorido, o qual nomeia a escola. Uma boa parte dos filósofos que surgiram com essa nova corrente filosófica no final do século IV e no início do século III antes de Cristo, não era de Atenas e, às vezes, nem da Grécia. O fundador da escola, Zenão, que era de Cítio, na ilha de Chipre, era um desses filósofos que não tinha cidadania grega. O seu pensamento foi influenciado pelo cinismo e isso pode ser observado no remanescente comentário sobre a sua obra, a saber, *A República*. Essa obra foi provavelmente escrita para rivalizar com *A República* de Platão. Um dos legados mais importantes deixados pelos cínicos aos estoicos é o conceito fundamental do estoicismo: a natureza humana se constitui de racionalidade. O estoicismo existiu concomitantemente e provavelmente foi influenciado pela *Academia* de Platão e também pelo *Liceu* de Aristóteles. Aliás, o Jardim de Epicuro (ca. 341-270 a.C) também não pode deixar de ser mencionado.

Com isso, apenas quis mostrar que o estoicismo é uma filosofia que propôs uma nova reconfiguração do político e do social a partir da igualdade. Então, o contexto que tem que ser reconfigurado, para os filósofos estoicos, situa-se entre a lei e a natureza para unir o físico, o psíquico e o político com o objetivo de formar um todo orgânico ou uma harmonia orgânica.[51]

1.1.1. A REPÚBLICA *(POLITEIA)* DE ZENÃO

Na época em que Zenão ainda estava bastante ligado ao seu mestre, Crates, ele escreveu o esboço de uma

[50] ROHDEN, V. *Viver segundo a idéia de natureza.* p. 9.

[51] Cf. GAZOLLA, R. *O ofício do filósofo estóico*. p. 60.

república, a saber, a *Politeia* (cf. DL VII, 121). Seria falso traduzir esse termo por *Estado* (*Staat*), como em Platão, pois Zenão queria eliminar o Estado e trocá-lo por uma comunidade de outro tipo. O Estado, de acordo com a forma grega clássica da cidade-estado autônoma, deveria desaparecer. Assim, relata Plutarco, escritor e filósofo grego da época imperial romana, em um fragmento:

> E, de fato, a muito admirada *Politeia* do fundador da escola estoica, Zenão, pode ser resumida nesse ponto principal, que nós não devemos mais viver separados em cidades e povos, separados pelo sistema do direito; pelo contrário, nós devemos considerar todos os homens como os nossos compatriotas e concidadãos e por toda a parte deve dominar o mesmo tipo de vida, como um rebanho que pasta sob uma lei comum (SVF I, 262).

Isso significa que Zenão queria superar a existência dos inúmeros Estados individuais em favor de uma grande unidade. Ele não pensava em um "Estado mundial", como se poderia pensar hoje, mas ele queria substituir a forma organizacional do Estado por uma associação livre. Existem indícios de que ele pensava em comunidades-estados – esse é o significado de *polis* – que deveria se estender gradualmente por toda a *Oikumene*, isto é, o mundo habitado.[52] Com essa explicação, também seria resolvido o difícil problema de que Zenão somente queria permitir o *sábio* como o cidadão de sua comunidade, isto é, tais homens que pudessem satisfazer completamente as altas exigências da ética estoica.[53] Ele considerava a execução da nova forma

[52] Cf. FORSCHNER, M. *Oikeiosis*. In: NEYMEYR, B.; SCHMIDT, J.; ZIMMERMANN, B. (Hg.). *Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik*. p. 169ss.

[53] Cf. CHROUST, A.-H. *The Ideal Polity of the Early Stoics: Zeno's 'Republic'*. p. 175ss; cf. BALDRY, H. C. *Zeno's Ideal State*. p. 3ss.

de vida na medida do possível, isto é, na medida em que se espalhavam os princípios da filosofia estoica entre os homens.

A abolição do Estado, no entanto, tinha para Zenão um sentido diferente. Tratava-se de superar o Estado como uma forma de violência opressora, um objetivo de muitos sistemas utópicos na história da humanidade. Pelo menos, deve ser entendido desse modo, se não deve haver nenhum templo, nenhum tribunal e nenhuma escola na comunidade de Zenão. No pensamento de Zenão, existem alguns traços de utopia que são reconhecíveis através dos fragmentos. Inicialmente, eles se parecem cínicos (*kynisch*), por exemplo, a rejeição de todas as convenções, instituições, bens culturais, tais como os santuários, o matrimônio e a família.[54]

Por isso, a filosofia política de Zenão foi uma negação radical do Estado, do dinheiro, da família e da religião oficial (cf. DL VII, 121). O cosmopolitismo não era, assim, apenas uma posição pessoal contra a ordem estabelecida, como ele era para os cínicos, mas, por assim dizer, ele é modificado em um programa político: os homens não deveriam se organizar nem em Estados e nem em nações, mas eles deveriam se considerar como cidadãos, enquanto há apenas um modo de vida, apenas um ordenamento, apenas um mundo.

A *Politeia* de Zenão foi provavelmente escrita em contraste com *A República* de Platão e nisso é interessante observar as diferentes perspectivas de ambas as obras. Para Platão, o sábio governa a sociedade na qual uma camada social está subordinada à outra como uma parte integrante do todo. Em contraposição, a sociedade ideal de Zenão contém apenas o sábio. Embora a ênfase de Zenão sobre o sábio possa ser interpretada como extremamente elitista, ela

[54] Cf. DL VII, 32; SVF I, 259-270. Sobre a influência cínica, veja-se: CHROUST, A.-H. *The Ideal Polity of the Early Stoics: Zeno's 'Republic'*. p. 173s; e, BALDRY, H. C. *Zeno's Ideal State*. p. 10ss.

deve ser entendida em contraste com a classe social hierárquica de Platão, já que na *Politeia* de Zenão não havia classes sociais.[55]

Para Zenão, a *Politeia* apresentava uma comunidade moral perfeita, embora ela tenha sido moralmente repugnante aos críticos. Essa obra radical e provocativa envergonhou os estoicos que seguiam Zenão, o que fez com que eles se afastassem dele. Enquanto alguns diziam que era apenas uma obra inicial de Zenão, escrita ainda quando ele era jovem e estúpido e ainda sob a influência dos cínicos, outros, no entanto, negavam que ele tivesse escrito tal obra (cf. DL VII, 4s). A reação contra a república parece ter iniciado na metade do segundo século antes de Cristo, com a média Stoa. No entanto, não se sabe exatamente, se essa obra foi escrita cedo ou tardiamente na carreira de Zenão. Contudo, uma coisa é clara aqui, pois essa obra foi o auge de sua filosofia e não deve ser rejeitada como uma obra menor. Os seus seguidores do terceiro século antes de Cristo – Cleantes e Crisipo – fizeram sugestões similares nos seus escritos, mas como eles não eram os fundadores da escola, eles não causaram a mesma confusão. A *Politeia* poderia, portanto, ter sido menos radical do que a historiografia sugere, pois, o conhecimento que se tem dessa obra provém dos críticos de Zenão que comentavam sobre os aspectos mais controversos.[56]

Os cínicos queriam seguir o caminho de uma vida ligada à natureza, o qual deveria satisfazer as reais necessidades dos homens. Para alcançar esse objetivo, os estoicos "primaram pelo discurso estruturalmente dual e normativo. Falaram sobre a riqueza e a pobreza, o prazer e a dor, o sábio e o insensato, a natureza e a cidade, afirmando

[55] Cf. BALDRY, H. C. *Zeno's Ideal State*. p. 11s; cf. CHROUST, A.-H. *The Ideal Polity of the Early Stoics: Zeno's 'Republic'*. p. 174ss.

[56] Sobre os aspectos mais controversos da *Politeia* de Zenão, veja-se: BALDRY, H. C. *Zeno's Ideal State*. p. 3s.

sempre a prioridade da natureza sobre todas as construções humanas".[57] Como já mencionado, uma das heranças herdada dos cínicos pelos estoicos é o conceito mais importante da filosofia estoica: a racionalidade humana e o viver de acordo com a natureza.

A compreensão dessa herança é também uma chave importante para se compreender o significado do cosmopolitismo estoico. A característica dual do discurso é preservada e constitutiva do cosmopolitismo, já que ele depende de uma relação entre a doutrina estoica da física e da ética. Enquanto que o elemento físico é o formador e o estruturador do mundo, o elemento ético é aquele que organiza a vida humana. A vida na cidade é marcada por essa tensão, o que caracteriza a filosofia política estoica. Nesse sentido, "o *cosmos* dos filósofos naturalistas não designa, no entanto, uma mera entidade física, mas, ao mesmo tempo, uma dimensão ética e naturalista, uma ordem complexa caracterizada por uma harmonia intrínseca e regida por leis irrevogáveis".[58] Assim entendido, a filosofia estoica é cósmica, pois é o elemento natural e o elemento divino que garantem a unidade e a preservação do mundo. Desse modo, cidade e natureza – dois conceitos que produzem uma aparente oposição devido à normatividade que os rege – apresentam uma harmonia na filosofia estoica.

A compreensão da ideia estoica de cidade depende da compreensão do ideal ético e político da filosofia estoica, pois direciona a ação humana para o que ainda não existe, isto é, a *cosmopolis*. Assim, essa concepção delineou os ideais históricos – a *cosmopolis* poderia existir –, enquanto revelasse o significado e aguçasse a fantasia adormecida para o melhor,

---

[57] GAZOLLA, R. *O ofício do filósofo estóico*. p. 58.

[58] SCUCCIMARRA, L. *I confini del mondo*. p. 15. Também se deveria observar que muitas das ideias da filosofia estoica são uma retomada das ideias da Grécia arcaica, principalmente do pensamento de Heráclito (540-470 a.C.).

embora também evidenciasse o descontentamento com as ações vivenciadas, pois elas estão longe do ideal desejado.[59] A partir disso, se pode dizer que a ideia estoica da *cosmopolis* – a cidade ideal – e do cidadão da *Politeia* de Zenão – o sábio – tinham uma finalidade pedagógica, pois o estoicismo fazia uso de um caminho indireto "para transformar a alma, foi provocativo aos ouvidos e levou o olhar para outra perspectiva. Para isso utilizou-se dos utensílios da utopia. O discurso utópico é provocativo, mas não é persuasivo".[60] Os pensadores do estoicismo refletiam distantes da *cosmopolis*, mas na cidade. De modo que eles eram capazes de observar todas as injustiças, limitações e desigualdades produzidas pela cidade, enquanto tornavam as pessoas conscientes de sua fragilidade e de sua temporalidade.[61]

Os estoicos tardios estavam distantes da radicalidade do fundador do estoicismo. O conceito estoico inicial de razão correta (*recta ratio*) que estava em harmonia com o *logos* conduzia à ideia do sábio, o qual estava acima de qualquer convenção social. Ao mesmo tempo, a noção corporal de causalidade conduzia ao individualismo estoico. Na cidade dos sábios de Zenão, todos eram naturalmente iguais, pois não havia nenhum governo ou propriedade privada. Em contraposição aos cínicos, a cidade cósmica de Zenão não era uma visão das condições originárias e primitivas da natureza, mas uma cidade ideal dos sábios.[62]

1.1.2. As duas Repúblicas do estoicismo romano

O estoicismo romano alargou o nome 'cosmopolita' para todo aquele que levasse uma vida de acordo com as

[59] Cf. SCHOFIELD, M. *The Stoic Idea of the City*. p. 57ss.

[60] GAZOLLA, R. *O ofício do filósofo estóico*. p. 70.

[61] Cf. DYSON, H. *What Kind of Cosmopolitans were the Stoics?* p. 190.

[62] Cf. SCHOFIELD, M. *The Stoic Idea of City*. p. 102.

regras divinas do universo, pois todos os homens merecem ser chamados de 'cosmopolitas' em virtude de sua racionalidade.

> Se a capacidade de pensar nos é comum, então, a razão, através da qual nós somos racionais, também nos é comum. Se isso está certo, então, também a razão que determina o que se deve fazer ou não é comum a nós todos. Se assim for, então, também a lei nos é comum. Se isso é certo, então, nós todos somos cidadãos. Nesse caso, nós temos parte em um tipo de sistema político. Se isso está certo, então o cosmos é, de certo modo, um Estado.[63]

Uma análise objetiva da natureza humana mostra que a sua peculiaridade e singularidade está, propriamente, em ser dotado de razão. Assim, o conceito ganha em extensão, mas perde em profundidade, pois tal característica torna mais flexível o critério de pertencimento à categoria 'cosmopolita'. "A cosmopolis é cidade comum aos seres racionais, deuses e homens, regida pela lei comum e própria de cada um desses seres, razão e natureza, precisamente porque a sua natureza é racional".[64] Além disso, o estoicismo romano não se colocava contra a virtude de honrar a sua própria pátria natal, de modo que restringia a sua concepção de cosmopolitismo ao respeito das leis do Império Romano.

Assim, a filosofia estoica começava a se espalhar entre os círculos do Império Romano. Ela não era mais a radical filosofia de Zenão e Crisipo, mas o estoicismo conservador de Panécio e Posidônio que logo se tornara no estoicismo dos estoicos imperiais com mínimas diferenças. Eles falavam sobre a comunidade humana, sobre a verdadeira república que, para Sêneca, compreende os deuses e os homens e cujos limites são medidos pelo sol.

---

[63] AUREL, M. *Wege zu sich selbst*. IV, 4.

[64] HADOT, P. *La citadelle intérieure*. p. 59.

Essa república não é, no entanto, a utopia de um mundo melhor, mas a imagem edificante do mundo como ele é, com todas as suas injustiças e desigualdades.

Eles sugeriam que se pensasse em si mesmo, não como livre de todas as filiações locais, mas como se estivesse cercado por uma série de círculos concêntricos. O primeiro círculo estaria em torno do meu próprio eu, o círculo seguinte compreenderia a família, o próximo se estenderia sobre os amigos e os familiares mais distantes, sobre os vizinhos e assim por diante, até abranger toda a humanidade. Desse modo, se pode facilmente acrescentar a essa lista, grupos de acordo com a identidade étnica, linguística, histórica, profissional e sexual, entre outros possíveis. Para além de todos esses círculos ou grupos está um círculo maior, aquele da humanidade como um todo. Assim, o cosmopolitismo estoico terá como tarefa a formação de um círculo, no qual ele considera todos os homens como cidadãos e concidadãos. Dito em outras palavras, não se deve dar nenhuma identidade especial se a cidadania está fundamentada em aspectos étnicos, sexuais ou religiosos. Também não se deve pensar que ela seria superficial. Poder-se-ia e se deveria, contudo, dedicar especial atenção à educação. É isso, no entanto, o que Sêneca diz:

> Imaginemo-nos dois Estados, o primeiro, grande e verdadeiramente universal, que compreende os deuses e os homens, no qual nós não olhamos para esse ou aquele canto, mas os limites desse Estado são medidos com o sol, o segundo, nos distingue pelo lugar do nascimento; esse pode ser de Atenas ou Cartago, ou de qualquer outra cidade, ele não diz respeito a todos os homens, mas a apenas alguns. Alguns, se dedicam, ao mesmo tempo, a ambos os Estados, ao maior e ao menor; alguns apenas ao menor, outros apenas ao maior.[65]

[65] SENECA. *De Otio*. 4, 1.

Os estoicos enfatizavam que para ser um cosmopolita, não é necessário enfatizar a identificação local, embora ela possa frequentemente ser a fonte de riqueza da vida. De acordo com a concepção estoica, não pertence apenas ao indivíduo uma concreta cidadania, mas ele também sempre é considerado como um cidadão do cosmos, enquanto que ele é considerado como um ser espiritual com todos os outros que participam da razão cósmica. Eles também afirmavam que o lugar de nascimento é apenas uma casualidade e que por isso todo homem poderia ter nascido em outra cidade.

Para o estoicismo, a convicção de que todo ser humano – seja ele grego ou bárbaro, isso aqui tanto faz – participa do *logos* divino era central. A essa concepção, acrescenta-se ainda outro pensamento estoico fundamental: a doutrina da *oikeiosis*.[66] De acordo com isso, por conseguinte, todo homem está cercado por círculos concêntricos, que se iniciam com a própria pessoa, passando pela família até chegar ao maior dos círculos: toda a humanidade. A tarefa de cada ser humano é, então, a de aproximar cada próximo círculo exterior ao seu próprio círculo, para torná-los o seu próprio. De modo que ele se sinta responsável pelo círculo exterior do mesmo modo como com os seus parentes mais próximos.

A concepção estoica do universo é cósmica, predominantemente em toda a antiguidade. Do globo terrestre até o firmamento, há apenas um mundo fechado em si e em contínua atividade. O universo é a grande *polis* que abrange os deuses e os homens juntos por apenas uma lei racional que se liga a todos igualmente. O fundamento

[66] Oikeiosis é o processo pelo qual um ser vivo é se familiariza com o seu próprio interior e, assim, consigo mesmo (cf. FORSCHNER, M. *Oikeiosis*. In: NEYMEYR, B.; SCHMIDT, J.; ZIMMERMANN, B. (Hg.). *Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik*. p. 169).

para a apresentação de tal afirmação é a tese sobre o parentesco entre os deuses e os homens. Desse modo, o cosmopolitismo estoico é um sistema do céu e da terra, e, por isso um sistema dos deuses, dos homens e dos seres racionais criados por eles. Dessa forma, os estoicos foram capazes de pôr em prática o lema de sua filosofia: a vida deve ser vivida em harmonia com a natureza. Assim, os estoicos sabiam, de modo diferente do que outras escolas filosóficas, organizar o *logos* como fundamento e unir as três partes da filosofia: o *logos* é o princípio da verdade, na lógica; o *logos* é o princípio criador do cosmos, na física; e, o *logos* é o princípio normativo da vida e do mundo, na ética. Desse modo, o lema estoico dependia de uma estreita relação entre a física e a ética, enquanto a unidade e o fechamento do cosmos são mantidos através da razão divina onipresente, pois essa razão governa o universo.

Por isso, o sábio não é somente cidadão de uma cidade, onde ele nasceu ou onde ele vive. A sua cidadania é fundamentada através da natureza, de modo que também Marco Aurélio – o sábio imperador romano – mencionará que "como Antônio, eu tenho a minha cidade e a minha pátria em Roma; como homem, no mundo".[67] O imperador Marco Aurélio – o filósofo no principado – resolveu o dilema entre a sua cidadania romana, cidadania por nascimento, e o cosmopolitismo estoico, contexto, no qual ele foi educado. Pela indicação do mundo como pátria, Marco Aurélio introduzia o conceito de cidadão do mundo. Desse modo, a tarefa de tal cidadania é a observação da teoria: ele deveria provar tudo o que se encontra na vida e ter em consideração a que tipo de universo cada coisa pertence, a que tipo de função cada coisa conduz, que valor ele tem para o universo como um todo e para os homens.

[67] AUREL, M. *Wege zu sich selbst*. VI, 44. Além disso, veja-se, também: CAVALLAR, G. *The Rights of Strangers*. p. 61; HADOT, P. *La citadelle intérieure*. p. 286.

"Ser estoico significa ter a consciência de que nenhum ser está sozinho, de que nós somos parte de um todo que é a totalidade dos seres racionais e a totalidade que é o cosmos".[68]

1.2. ESTOICISMO, CRISTIANISMO E MODERNIDADE

Como se tem visto, o cosmopolitismo estoico não é a expressão da ideia de uma concepção de governo mundial, mas o desejo de habitar a cidade universal – a *cosmopolis* – em virtude do estabelecimento de um comportamento moral e formar uma nova comunidade de homens: a dos sábios. No entanto, a pergunta que permanece ligada à concepção estoica de cosmopolitismo é aquela pela real existência do sábio. De acordo com a história dessa corrente de pensamento, o sábio era visto como um ideal que deveria ser alcançado através do estabelecimento de um comportamento moral. Assim, observa-se que a base de pensamento dessa concepção de cosmopolitismo é moral e pode-se inclusive dizer que ouve pouco interesse por parte dos estoicos pela política,[69] embora o estoicismo tenha coexistido com dois grandes impérios: no seu começo, em Atenas, com o de Alexandre, o Grande, e ao fim, em Roma, com o Império Romano. Temporalmente, o estoicismo existiu por quase quinhentos anos e está dividido em três grandes períodos com claras diferenças de pensamento entre os seus filósofos.[70] Assim, pode-se honestamente dizer junto com L. Scuccimarra que "o cosmopolitismo do médio e do tardio estoicismo foi, ao menos, em parte, o reflexo

[68] HADOT, P. *La citadelle intérieure*. p. 228.

[69] Cf. HÖFFE, O. *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*. p. 257; cf. HÖFFE, O. *Gerechtigkeit*. p. 96; cf. FIGUEROA, D. *Philosophie und Globalisierung*. p. 66; veja-se também: LONG; A. A. *"The Concept of the Cosmopolitan in Greek & Roman Thought"*.

[70] Cf. GAZOLLA, R. *O ofício do filósofo estóico*. p. 17.

filosófico do extraordinário alargamento dos limites experimentado pela civilização greco-romana nos séculos de seu máximo florescimento".[71]

Por causa de sua longa existência e de suas ideias morais, o estoicismo influenciou o pensamento posterior. Segundo A. A. Long, é possível encontrar nas cartas paulinas – apenas para dar um exemplo – vários elementos muito similares ou mesmo idênticos aos propostos pelo estoicismo. Assim, "a sua negação [de Paulo] das diferenças de raça, *status* e gênero é uma aplicação retoricamente carregada da afirmação estoica de que todos os seres humanos são os mesmos em virtude dos seus atributos naturais básicos".[72] Desse modo, a igualdade proposta pelas cartas paulinas não define mais o indivíduo a partir de condicionantes culturais (judeu, grego, romano), sociais (senhor, escravo, livre), ou mesmo biológicas (homem, mulher), mas a sua identidade é universalizada mediante uma nova visão de mundo e uma nova ética. No entanto, há uma diferença fundamental entre o estoicismo e o cristianismo que deve ser mencionada: enquanto que no estoicismo não existe nenhum elemento institucionalizador, o cristianismo é fundamentalmente caracterizado por esse elemento: a formação de uma Igreja. Originalmente, o cristianismo não visava nenhuma política de reconfiguração da organização social, mas continha no centro de sua mensagem a ruptura entre o terreno e o celestial, entre o temporal e o atemporal.[73] No entanto, a divisão entre 'mundo terreno' ou 'humano' e 'mundo

[71] SCUCCIMARRA, L. *I confini del mondo*. p. 148.

[72] LONG, A. A. *"The Concept of the Cosmopolitan in Greek & Roman Thought"*. p. 57.

[73] Cf. SCUCCIMARA, L. *I confini del mondo* (especialmente o capítulo 3: *terra e cielo*); cf. COULMAS, P. *Weltbürger* (especialmente a parte 2: *Christianopolis*).

celestial' ou 'divino' parece conter certa mensagem política.[74]

Sem querer entrar nos pormenores da discussão sobre a recepção das ideias estoicas pelo cristianismo, mas apenas com o objetivo de tornar esse fato consciente, boa parte da filosofia que se desenvolveu no período medieval – com os primeiros pensadores cristãos e o surgimento de uma doutrina moral do cristianismo – surge a partir do estoicismo. Diga-se de passagem, não apenas a partir do estoicismo, mas também a partir do *Timeu* de Platão e da *Metafísica* de Aristóteles. Assim, durante toda a Idade Média, o pensamento cristão fez grande uso dessas ideias. Talvez, a ordenação divina do mundo e a ideia de um comportamento moral tenham sido os principais motivos da recepção desse pensamento. No entanto, todo o pensamento medieval é destituído de uma matriz cosmopolita de pensamento. Essa matriz somente volta a ressurgir no cenário político-filosófico do medievo tardio com o surgimento do Renascimento e do Humanismo: uma época em que o pensamento se voltava para a Antiguidade.[75]

No entanto, esse não é o único fator que irá influenciar o ressurgimento do pensamento cosmopolita. Pois, nessa época também existiu uma série de outros fatores e acontecimentos que formaram o cenário político. O principal e, talvez, o mais importante deles tenha sido a descoberta de uma nova rota de comércio de especiarias para as Índias e com isso a descoberta de uma parte do mundo ainda desconhecida: a América. A descoberta do continente americano em 1492 por Cristivão Colombo (1451-1506) provocou um novo modo de pensamento no continente europeu, uma nova maneira de ver e de explorar o mundo.

---

[74] Veja-se, por exemplo: "Cada qual seja submisso às autoridades constituídas, porque não há autoridade que não venha de Deus; as que existem foram instituídas por Deus" (Romanos, 13, 1).

[75] Cf. SCUCCIMARA, L. *I confini del mondo*. p. 137ss.

> A abertura do mundo pelas descobertas ampliou e reforçou a pressuposição para o surgimento de um cosmopolitismo global. Foram estabelecidas relações mais estreitas entre pessoas de diferentes círculos culturais através do descobrimento de novas áreas. Os encontros com os estrangeiros eram desafios que foram, sem dúvida, conceituados como tais e como tarefas históricas.[76]

Essa nova matriz cosmopolita que começava a surgir na Europa renascentista é fruto do cenário político que se formou nessa época e que moldará todo o futuro cenário político da Europa. O período das grandes navegações e a descoberta do Novo Mundo teve uma forte influência não somente sobre o pensamento político da época, mas também sobre a academia, isto é, o pensamento universitário, de modo que isso produziu uma inversão do horizonte de pensamento.

> O "cosmos" desse cosmopolitismo não é mais um universo subsequente, criado por Deus, de leis eternas, nem tão pouco a natureza como criação de Deus, mas uma natureza para ser constituída pelos homens na história e de acordo com as condições gerais dos direitos humanos e com os princípios do direito para constituir a sociedade da humanidade.[77]

Assim, o mundo não é mais visto como criado e habitado por deuses e homens como no caso do cosmopolitismo estoico, forjando uma espécie de pensamento vertical (entre terra e céu), como foi amplamente adotado no período medieval. Nesse momento,

---

[76] COULMAS, P. *Weltbürger*. p. 331.

[77] CHENEVAL, F. *Philosophie in weltbürgerlicher Bedeutung*. p. 22. Ainda sobre esse tema, veja-se o quinto capítulo – *l'ecumene globale e le sue rappresentazioni* – de: SCUCCIMARRA, L. *I confini del mondo*. p. 161ss.

se está diante de uma nova forma de pensamento que se iniciou com o período do Renascimento (séculos XIV – XVI) e o início da assim chamada filosofia moderna. Uma nova forma de pensamento que terá, pelo menos, duas direções bastante definidas: uma jurídico-política e uma física.

Do ponto de vista político, desenvolveu-se na Europa a partir do Renascimento uma nova teoria dos direitos naturais e de um *ius gentium* (*Völkerrecht*), principalmente a partir de uma recepção da obra do dominicano e professor da Universidade de Paris, Tomás de Aquino (1225-1274), pela escolástica tardia da Escola de Salamanca com o também dominicano Francisco de Vitoria (1483-1546) e com os jesuítas Luis de Molina (1535-1600) e Francisco Suárez (1548-1617).[78] A Escola de Salamanca obteve reconhecimento pelo desenvolvimento de uma teoria do 'direito natural internacional'. Com o avanço da conquista da América do Sul e Central pelos espanhóis e portugueses, do Humanismo e da Reforma, as tradicionais concepções da Igreja Católica começavam a sair de controle no início do século XVI sob crescente pressão, de modo que os problemas resultantes dessa situação foram tomados em consideração pela Escola de Salamanca. O principal objetivo dessa escola era a harmonização da doutrina e dos ensinamentos de Tomás de Aquino com a nova ordem econômico-política da época.[79] Essa nova ordem econômico-política era formada principalmente pelos episódios que ocorriam no novo continente devido ao processo de colonização.

---

[78] Cf. CAVALLAR, G. *The Rights of Strangers*. p. 80s; cf. FIGUEROA, D. *Philosophie und Globalisierung*. p. 44ss. Ainda sobre o mesmo tema, veja-se: TUCK, R. *Natural Rights Theories*; TUCK, R. *The Rights of War and Peace*; TUCK, R. *Philosophy and Government*; e, CHENEVAL, F. *Philosophie in weltbürgerlicher Bedeutung*.

[79] Cf. SCUCCIMARRA, L. *I confini del mondo*. p. 197ss.

A partir disso, o dominicano Francisco de Vitoria que havia estudado na Universidade de Paris e que era um exímio conhecedor das obras do seu colega de ordem religiosa, Tomás de Aquino, começava a escrever a sua própria obra teológico-jurídica. "Ele se situa no Renascimento, em uma época em que a unidade da cristandade europeia começa a ruir e o Estado territorial começa a surgir".[80] Assim, Vitoria não se preocupava somente com os problemas do mundo europeu, mas também com os problemas do mundo ainda não europeizado.

> A teoria do direito internacional de Vitoria surgiu como uma reação às mudanças globais, políticas, sociais, culturais e religiosas de seu tempo, as perguntas serviam e esperavam por resposta. Frente a esse contexto, se pode, portanto, explicar, porque o direito de imigração, o direito de estabelecimento, o direito de naturalização e o direito comercial têm um papel central. A teoria do direito internacional de Vitoria é a primeira nesse sentido e ele pode justamente ser considerado como o primeiro teórico da globalização, em sentido moderno.[81]

Assim, mesmo que com alguns resquícios da filosofia estoica, Vitoria começava a escrever a sua teoria teológico-política de uma *república de todo o mundo* (*res publica totius orbis*), na qual todo e qualquer ser humano poderia ser considerado um cidadão, independentemente de qualquer tipo de filiação.[82] Nesse sentido, ele necessitava fundamentar uma teoria universal do direito que encontrava a sua mais alta expressão no *ius gentium*, porém fundamentada no *ius*

[80] FIGUEROA, D. *Philosophie und Globalisierung*. p. 46.

[81] FIGUEROA, D. *Philosophie und Globalisierung*. p. 47.

[82] Cf. SCUCCIMARRA, L. *I confini del mondo*. p. 201s.

naturale.[83]

Do ponto de vista físico, surge uma nova conceituação da natureza (mundo, universo).[84] Aliás, diga-se de passagem, uma nova conceituação que estará impregnada pelo mecanicismo newtoniano. A imagem de mundo que está surgindo nesse período com Nicolau Copérnico (1473-1543), Galileu Galilei (1564-1642) e Isaac Newton (1642-1726) provém da física. E isso já fornece elementos suficientes para afirmar que a ideia moderna de cosmos é bastante diferente da ideia de cosmos do período antigo e medieval. Como foi visto nas seções anteriores, o cosmopolitismo antigo depende de uma estrita relação entre a física e a ética, de modo que se pode dizer que essa versão está impregnada por uma intrínseca relação de difícil diferenciação entre a ética e a física.

No período antigo e medieval, a ideia de cosmos estava impregnada por uma noção ética e pelo primado do céu.[85] "O cosmos moderno é eticamente indiferente. A imagem de mundo que surgiu na física depois de Copérnico, Galileu e Newton é o jogo de forças cegas, onde não há mais nenhum lugar para a consideração do bom".[86] Assim, o conceito de mundo foi colocado em uma nova situação pela física moderna. Ele recebe, por um lado, uma nova relevância. Johannes Kepler (1571-1630) escreveu um tratado, chamado *Mysterium cosmographicum* (Tübingen, 1596). René Descartes (1596-1650) escreveu o seu *Traité du monde* (1632). A ideia de ordem é fundamental: mundo se opõe a caos.[87] Para Leibniz, o mundo – e vários são possíveis, dentre os quais Deus escolhe o melhor – é uma mistura de

[83] Cf. CAVALLAR, G. *The Rights of Strangers*. p. 92s.

[84] Cf. FIGUEROA, D. *Philosophie und Globalisierung*. p. 73ss.

[85] Cf. BRAGUE, R. *Die Weisheit der Welt*. p. 137.

[86] BRAGUE, R. *Die Weisheit der Welt*. p. 237.

[87] Cf. TOULMIN, S. *Cosmopolis*. p. 89ss.

compossibilidades.[88] Por outro lado, o conceito de mundo passa a ter um significado no plural, pois designa as terras habitadas. Mas, no entanto, o que significa "mundo"?

> Para nós, "o mundo" significa, por conseguinte, a terra em sua totalidade como a residência da humanidade, a *oikoumene*, ou a sociedade, mesmo que apenas uma parte dela, por exemplo, a mais distinguida classe social (um "homem do mundo"); por fim, a palavra pode designar um ambiente ("o pequeno mundo de Dom Camilo").[89]

Assim, a nova concepção de mundo produzida nesse período não é mais entendida como cosmos, nem como universo. O mundo (*Welt*) passa a significar, então, "o complexo das relações (sociais, econômicas, políticas, culturais) em cujo interior se desenvolve a vida humana".[90] Nesse sentido, o mundo passa a ser entendido, mais precisamente, como a parte do universo habitada pelo *homo sapiens*: o planeta terra, ou ainda, como Kant o entende: o globo terráqueo *(globus terraqueus)* (MS VI, 352; § 62). Aliás, nesse contexto é importante notar que o globo terrestre não deve ser visto verticalmente, com relação ao céu, mas horizontalmente, como o espaço da história e das interações humanas. "Em outras palavras, é o produto da transformação do mundo em terra".[91]

Essa nova imagem de mundo também é o produto do ressurgimento do pensamento cosmopolita. A partir do momento em que o mundo conhecido deixa de ser a totalidade do mundo simplesmente porque foi descoberta

---

[88] Em latim, *compossibilis*; para Leibniz, o *compossibilis* está associado com a ideia de mundo possível.

[89] BRAGUE, R. *Die Weisheit der Welt.* p. 15.

[90] FARINELLI, F. *Geografia*. p. 6.

[91] FARINELLI, F. *Geografia*. p. 21.

uma parte do mesmo, porém ainda desconhecida, o horizonte se abre para o novo, para o diferente. Assim, a descoberta do Novo Mundo representou para o contexto europeu da época, uma abertura de horizontes, e, talvez, a conquista mais importante das grandes descobertas geográficas.[92] Foram, por um lado, exatamente essas grandes descobertas geográficas que possibilitaram o surgimento de uma nova imagem de mundo, e, por outro lado, mas, juntamente com elas, a necessidade de um novo ordenamento do mundo devido aos problemas produzidos pela quebra de um paradigma.

> O ordenamento jurídico do mundo não é mais a imagem da ordem cósmico-teleológica da natureza, mas a ordem cósmica da natureza é pensada em analogia com a arte humana da constituição do ordenamento jurídico de uma sociedade.[93]

Assim, o conceito de mundo adquiriu uma nova roupagem conceitual, o que permite falar em uma nova relação homem-mundo. O mundo é dividido aqui em mundo físico ou natural e o mundo das relações sociais, ou seja, o mundo da liberdade. Kant, por exemplo, aprofundou essa intuição ao fundamentá-la sobre a análise do que faz o homem ser exatamente aquilo que ele é, a saber, a liberdade (cf. Anthr. VII, 285). Kant realizou um tipo de dissociação do mundo: a ideia de mundo deixa o domínio da física e passa a integrar, então, o domínio da moral.[94]

---

[92] Cf. SCUCCIMARRA, L. *I confini del mondo*. p. 234.

[93] CHENEVAL, F. *Philosophie in weltbürgerlicher Bedeutung*. p. 43.

[94] Aqui, não se necessita fazer uma reconstrução sistemática do conceito de mundo em Kant, mas apenas indicar essa mudança de domínio do conceito. Sobre uma reconstrução sistemática do conceito de mundo em Kant, veja-se: DÜSING, K. *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*. p. 24-27.

SEGUNDO CAPÍTULO

φ

A FILOSOFIA DO COSMOPOLITISMO

„Man muss doch nicht immer spekulieren, sondern auch einmal an die Ausübung denken“
(KANT, AA XXIX, I, I, 12).

2.1. O CONCEITO DE FILOSOFIA

O conceito kantiano de filosofia é aparentemente um dos conceitos que tem recebido pouca atenção por parte dos estudiosos da filosofia de Kant. Isso talvez se deva pelo fato de que a maioria dos textos que comentam a filosofia de Kant não traz como título: “o conceito de filosofia em Kant”, mas sim, na grande maioria dos casos, a obra é um comentário à primeira *Crítica*. Então, a seção sobre o conceito de filosofia fica “escondida” entre os capítulos do livro, que em se tratando da *Crítica da Razão Pura* recebem maior atenção[95] em contraposição ao conceito de filosofia

[95] Aqui também poderia ser mencionado o interesse dos pesquisadores sobre a *Crítica da Razão Pura*. Aqui novamente, a maioria das obras versa

ou ainda mesmo em contraposição aos temas abordados na parte final da primeira *Crítica*, temas que são, sem dúvida, essencialmente importantes à compreensão do desenvolvimento da subsequente filosofia. No entanto, o conceito de filosofia tem uma função central no desenvolvimento da filosofia crítico-transcendental. À sua precisa compreensão, está ligado o desenvolvimento da filosofia prática como um todo.

A *Crítica da Razão Pura* é o lugar mais famoso onde Kant apresentou a definição de tal conceito. Ali, Kant definiu o conceito de filosofia como "a ciência da relação de todo o conhecimento aos fins essenciais da razão humana" (KrV III, 542; B 867). Essa é, sem dúvida, a definição da filosofia em sentido cósmico (*Weltbegriff*). A essa definição se contrapõe o sentido escolar de tal conceito (*Schulbegriff*). De acordo com essa segunda definição, a filosofia é entendida como o "sistema do conhecimento que apenas é procurado como ciência sem algo mais do que a unidade sistemática desse saber para ter por fim, portanto, a perfeição *lógica* do conhecimento" (KrV III, 542; B 866).

---

sobre a teoria do entendimento, da razão, sobre a analítica transcendental e a dialética transcendental ou mesmo sobre a unidade sistemática da primeira *Crítica*. Desse modo, o conceito de filosofia é deixado de lado ou ocupa uma seção menor no corpo dessas obras. Isso talvez possa ser visto como uma herança deixada pelo próprio Kant, pois ele mesmo apresentou tal conceito no final de sua própria obra. Sobre alguns textos que abordam o tema do conceito kantiano de filosofia, porém, não o possuem como objetivo, veja-se: HÖFFE, O. *Architektonik und Geschichte der reinen Vernunft*. In: MOHR, G.; WILLASCHEK, M. *Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft*. (p. 617ss); HÖFFE, O. *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie*. (p. 310ss); MARTY, F. *L'homme, habitant du monde*. (p. 53ss); CHENEVAL, F. *Philosophie in weltbürgerlicher Bedeutung*. (p. 423ss); MOHR, G. *Immanuel Kant. Theoretische Philosophie*. (p. 372s); como exceções, eu menciono aqui o clássico comentário e descoberta de HENRICH, D. *Zu Kants Begriff der Philosophie. Eine Edition und eine Fragestellung*. (p. 40ss); e o comentário e tradução de algumas passagens do obra kantiana sobre o conceito de filosofia: BARATA-MOURA, J. *Kant e o conceito de Filosofia*.

No entanto, toda essa discussão não inicia com a definição da filosofia em significação cosmopolita, mas sim com o significado do filosofar. Ou melhor, a filosofia compreendida em seu significado cósmico (cosmopolita) é propriamente o que Kant chama de 'aprender a filosofar'. Pois, para ele somente é possível aprender a filosofar e não a filosofia.[96] Nesse sentido, há uma estrita relação entre o aprendizado do filosofar e a significação cosmopolita da filosofia, assim como também há uma estrita relação entre o aprendizado da filosofia e a significação escolar da filosofia. É exatamente nessa contraposição – aprender a filosofar e não a filosofia – que Kant via o significado cosmopolita da filosofia, o que ele nomeou de "*conceptus cosmicus"* (KrV III, 542; B 866) na primeira *Crítica*; em "significado cosmopolita" (Logik XI, 25) nas lições sobre lógica editadas por Jäsche; e "*in sensu cosmopolitico"* (AA XXVIII, 532) nas lições sobre Metafísica anotadas por Pölitz. Assim, o conceito de mundo – *Weltbegriff* – da filosofia denomina-se "aqui aquilo que diz respeito ao que necessariamente interessa a todos" (KrV III, 543 nota; B 868 nota). Uma vez que a filosofia cosmopolita se refere 'ao que necessariamente interessa a todos', então, ela deve procurar chegar à clareza sobre os objetivos essenciais para os quais a vida humana está organizada. Com isso, não se está afirmando apenas a vida individual da humanidade, mas na verdade, o que está em vista é uma dimensão cosmopolita e isso pode ser mostrado pela afirmação de Kant que "o homem está, através de sua razão, destinado a estar em uma sociedade com homens e nela se *cultivar*, se *civilizar* e se *moralizar* através da arte e das ciências" (Anthr. VII, 324). Isso é exatamente o que Kant chamou de

[96] Deve ser observado que o aprendizado da filosofia não é completamente impossível para Kant, pois como ele mesmo o esclarece ao afirmar que ele seria, então, histórico: „es sei denn historisch" (KrV III, 542; B 865).

uma cultura moral.[97] No entanto, é necessário perguntar, quais são os fins essenciais que deveriam necessariamente interessar a todos? Como o conceito de mundo da filosofia de Kant deixa-se precisamente determinar, o que é evidentemente apenas uma explicação do seu próprio conceito de filosofia? Desse modo, deve-se iniciar a investigação pelo próprio conceito de filosofia para se compreender os desdobramentos de tal conceito.

2.1.1. O Conceito Escolar e o Conceito Cosmopolita da Filosofia

A precisa definição do que é a filosofia para Kant não se deixa encontrar facilmente. Prova disso, é que na *Crítica da Razão Pura* não se encontra a expressão: 'a filosofia é...' ('*Die Philosophie ist...*'), o que permitiria afirmar que essa poderia ser uma precisa definição do que Kant entendia por filosofia. No entanto, o que se encontra na primeira *Crítica* é muito mais o desenvolvimento da compreensão kantiana da filosofia. Ali, Kant entende que a filosofia é o sistema de todo o conhecimento filosófico (cf. KrV III, 542; B 866). Essa definição, no entanto, recorda apenas o sentido de uma definição da filosofia, a saber, o seu significado escolar. Como se sabe, Kant apresentou duas definições de filosofia. Essa diferenciação, entretanto, incide sobre a forma com a qual Kant definiu os seus dois conceitos de filosofia. De acordo com o significado escolar da filosofia, a ideia de sistema é necessária para que se possa pensar uma relação entre o todo e as partes que são organizadas através do conceito de um fim racional. Tal organização proporciona uma unidade possível – mesmo que lógica – das partes em

[97] Veja-se, por exemplo, a reflexão sobre a cultura de: Barata-Moura, J. *Kant e o conceito de Filosofia*. p. 156s.

um todo.[98] Nesse sentido, Kant argumentava que "duas partes pertencem à filosofia de acordo com o seu conceito escolar: primeiro, um estoque suficiente de conhecimentos racionais; segundo, uma relação sistemática desses conhecimentos ou uma ligação dos mesmos na ideia de um todo" (Logik IX, 24).

O conceito escolar da filosofia implica, portanto, em uma diversidade de conhecimentos que tem que ser sistematizada segundo a ideia de um todo. A razão demarca, contudo, um campo de atuação previamente determinado de acordo com a área de jurisdição (teórica, prática, etc.) em que atuará. Nesse sentido, uma finalidade organiza a sistematização desses conhecimentos que, em última instância, confundem-se com a própria atividade racional para criar uma ligação sistemática de tais conhecimentos racionais na relação entre as partes e o todo.[99] Ou seja, a cientificidade – a perfeição lógica do conhecimento – é importante ao conceito escolar da filosofia, pois para Kant, "a unidade sistemática é o que torna, antes de tudo, o

[98] Nessa seção, e mesmo nesse capítulo, eu não pretendo discutir, por exemplo, o que significa para Kant a ideia de sistema, de arquitetônica da razão pura ou a história da razão pura. Sobre isso, veja-se: MANCHESTER, P. *Kant's Conception of Architectonic in its Historical Context*; MANCHESTER, P. *Kant's Conception of Architectonic in its Philosophical Context*; HÖFFE, O. *„Architektonik und Geschichte der reinen Vernunft"*. In: MOHR, G.; WILLASCHEK, M. *Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft*; o quarto capítulo – *the history of philosophy and its architectonic* – em, YOVEL, Y. *Kant and the Philosophy of History*; e o terceiro capítulo – *da arquitetônica da razão à razão arquitetônica* – em: DOS SANTOS, L. R. *Metáforas da razão ou economia poética do pensar kantiano*.

[99] "The school concept of philosophy begins with historical cognition as learning to be learned as it is given, seeing the need for structures to facilitate learning. But there is no philosophically objective standard for assessing these structures; no idea of what philosophy should be as a possible science; not even any way to recognize the extent to which an attempt counts as being an approach to it" (MANCHESTER, P. *Kant's Conception of Architectonic in its Philosophical Context*. p. 137).

conhecimento comum em ciência" (KrV III, 538; B 860).

Sobre a definição da filosofia de acordo com o significado cosmopolita, é importante notar que a filosofia tem por objetivo os fins essenciais da razão humana e, portanto, se diferencia da filosofia de acordo com o significado escolar. Essa diferenciação aponta, portanto, para um elemento reflexivo do filosofar. "Ao fim, sempre se pergunta, portanto, para que serve o filosofar e o fim último do mesmo, a própria filosofia considerada como ciência de acordo com o conceito escolar?" (Logik IX, 24). Com essa pergunta, além de Kant indagar a necessidade de se ter duas definições de filosofia, ele ainda estabeleceu um duplo ponto de vista a partir do qual a filosofia deve ser considerada.

> Na significação escolar da palavra, a filosofia visa somente à habilidade; em relação ao conceito cosmopolita, em contrapartida, ela visa à utilidade. Na primeira consideração, ela também é uma doutrina da habilidade; na segunda, ela é uma doutrina da sabedoria, a legisladora da razão e o filósofo não é visto como um artista da razão, mas como um legislador (Logik IX, 24).

Com isso, Kant delimitava as áreas que se vinculavam a cada um dos pontos de vista. Assim, a filosofia entendida segundo o conceito escolar visa à habilidade e é por isso uma doutrina da habilidade. Já a filosofia entendida segundo o conceito cosmopolita visa à utilidade e é por isso uma doutrina da sabedoria. Como doutrina da sabedoria, a filosofia é a legisladora da razão e o filósofo é o seu legislador. Desse modo, o filósofo – conhecedor da sabedoria – é aquele que está incessantemente interessado nos fins essenciais da razão humana. Enquanto que o artista

da razão,[100] somente para diferenciá-lo do filósofo, é aquele que se interessa por toda e qualquer espécie de fins.

2.1.2. Aprender a Filosofia e Aprender a Filosofar

O aprendizado é, por assim dizer, um dos temas mais enigmáticos da filosofia kantiana. O filósofo da *Kritik der reinen Vernunft* é, por vezes, visto eminentemente como sendo apenas um filósofo, e, por isso, acaba-se esquecendo de que ele também foi professor, ou seja, que de certo modo, também pensou o aprendizado. Prova disso, é que ele lecionou durante 41 anos, entre 1755 e 1796. Isso também pode ser comprovado pelo grande número de cursos que Kant lecionou na Universidade de Königsberg durante a sua atividade docente. Nesse período, foram dedicados 56 cursos à lógica, 53 à metafísica – cursos, para os quais Kant era o professor titular – 49 à geografia física, 28 à moral, 24 à antropologia, 21 à física, 15 à matemática, 12 ao direito, 10 aos temas enciclopédicos, 4 à teologia, 4 à pedagogia, 2 à mecânica, e 1 à mineralogia.[101]

---

[100] „Der Vernunftkünstler oder, wie Sokrates ihn nennt, der Philodox, strebt bloß nach speculativem Wissen, ohne darauf zu sehen, wie viel das Wissen zum letzten Zwecke der menschlichen Vernunft beitrage; er giebt Regeln für den Gebrauch der Vernunft zu allerlei beliebigen Zwecken. Der praktische Philosoph, der Lehrer der Weisheit durch Lehre und Beispiel, ist der eigentliche Philosoph. Denn Philosophie ist die Idee einer vollkommenen Weisheit, die uns die letzten Zwecke der menschlichen Vernunft zeigt“ (Logik IX, 24).

[101] Essas informações foram obtidas, em parte, no Website *Kant in the Classroom*, organizado e administrado por Steve Naragon (Manchester College). (Data do acesso: 16 de Janeiro de 2011; <http://www.manchester.edu/kant/Home/index.htm>). Há, no entanto, desacordo sobre a frequência com que Kant oferecia as suas preleções na Universidade de Königsberg. J. A. May afirma que Kant lecionou 54 vezes o curso de lógica e de metafísica, e 49 vezes o curso de geografia física (cf. *Kant's Concept of Geography*. p. 4). K. Hoheisel

A quantidade de cursos e a variedade dos temas tratados nesses cursos revelam não somente um Kant-filósofo, mas também e acima de tudo, um Kant-professor, um Kant que se preocupava com a forma e a maneira do aprendizado, um Kant que não se preocupava apenas com o saber acadêmico – escolar – como um corpo sistemático de conhecimentos, mas sim, um Kant que se preocupava eminentemente com um saber "útil" – mundano, pode-se inclusive dizer, cosmopolita – para a vida prática, do dia-a-dia.

> De um professor, portanto, é esperado que ele forme nos seus ouvintes, primeiro, o homem *sensato*, então, o homem *racional*, e, finalmente, o *erudito*. Tal procedimento tem a vantagem que, quando o aprendiz não consegue atingir o último grau, como ocorre comumente, ele ganhou, contudo, através da instrução {o conhecimento} e se tornou mais treinado e inteligente, se não para a escola, pelo menos para a vida (AA II, 305-306).

Era assim que o Kant-filósofo via e encarava a sua prática docente, como ele mesmo informava já no início de sua carreira docente, nas *Notícias da organização de suas preleções no semestre de inverno de 1765-1766*. A educação, ou melhor, a

argumenta que Kant ensinou, durante 82 semestres, 54 vezes lógica, 49 vezes metafísica e 47 vezes geografia física (cf. *Immanuel Kant und die Konzeption der Geographie am Ende des 18. Jahrhunderts*. p. 263). O editor do texto *Kants physische Geographie*, no volume IX da *Akademie Textausgabe*, afirma que Kant ensinou 48 vezes geografia física (cf. AA IX, 509-10). Também há divergências sobre início e o termino da vida docente de Kant, enquanto que uns afirmam que ele iniciou a sua vida docente em 1755 e a concluiu em 1796, há outros que afirmam que ele a tenha iniciado em 1756 e a tenha encerado em 1797. Outras informações importantes sobre a vida docente de Kant, veja-se: KÜHN, M. *Kant*. p. 123-138; 240-254; 532; e o capítulo – *Kant e o ensino da filosofia* – em: DOS SANTOS, L. R. *A razão sensível*. p. 177.

instrução dos aprendizes deveria possuir um caráter essencialmente prático, isto é, pragmático. Pragmático deve ser entendido aqui como um tipo de conhecimento que é útil para a vida, não somente para a escola. Com isso, Kant almejava uma formação mais ampla dos seus estudantes, pois ele também queria que eles fossem bons cidadãos, que tivessem uma participação ativa na vida social, enfim, que se tornassem pessoas esclarecidas. Esse era o objetivo básico de Kant e é também o que eu entendo por "homem sensato". É grande a quantidade de adjetivos que se pode usar na tradução do termo "*verständig*": "prudente", "sensível", "moderado", "sábio", "sagaz", "judicioso", entre outros tantos. Como verbo, por exemplo, "*verständigen*" significa: "avisar", "noticiar", "aconselhar", "informar". Todas essas acepções da palavra se referem a um primeiro nível do conhecimento, isto é, o conhecimento daquelas coisas que são básicas para a vida do dia-a-dia, para um bom convívio com as outras pessoas, enfim, um conhecimento útil à vida diária. Desse modo, o jovem que completou a sua instrução escolar básica está, a partir de agora, habilitado para progredir no vasto campo dos conhecimentos. Isto é, possui as condições básicas para discernir sobre os rumos de sua própria vida, sobre o que é bom e sobre o que é ruim, sobre as decisões políticas de sua própria comunidade, entre outros temas.

> A regra da conduta, portanto, é essa: antes de tudo, amadurecer o entendimento e acelerar o seu crescimento, enquanto se o exercita nos juízos da experiência e se o torna atento ao que podem lhe ensinar as sensações comparadas de seus sentidos (AA II, 306).

Assim, pode-se oferecer aos estudantes uma grande quantidade de informações e sobre os tópicos mais variados e diversificados como um exercício propedêutico, preparatório ao ato de racionar. Talvez tenha sido esse o

motivo que levou Kant a lecionar uma variedade tão grande de assuntos, pois ele queria instigar nos seus estudantes o próprio uso da razão, ao invés de eles aprenderem o conhecimento como se fosse um sistema de informações previamente estabelecido. Mas, no entanto, tudo isso deve ser ensinado com uma ressalva:

> Desses juízos ou conceitos ele {o estudante} não deve empreender nenhum salto ousado aos {conceitos} mais altos e distantes, mas ele deve chegar lá através do caminho natural e trilhado dos conceitos inferiores que o conduzem gradualmente à frente; mas, tudo isso segundo aquela capacidade do entendimento que o exercício anterior deve ter necessariamente produzido nele, e não segundo aquela que o professor percebe ou acredita perceber em si mesmo, e que ele também falsamente pressupõe nos seus ouvintes. Em resumo: ele não deve ensinar *pensamentos*, mas a *pensar*; não se deve *carregá-lo*, mas *conduzi-lo*, caso se queira que ele seja hábil para avançar por si mesmo no futuro (AA II, 306).

Reside nessa passagem, datada do semestre de inverno de 1765-1766, a essência de toda a filosofia kantiana, ou melhor, do ato do filosofar. Recordo aqui, por exemplo, do conceito cosmopolita da filosofia que apresenta ela mesma – a filosofia – como "a ciência da relação de todo o conhecimento aos fins essenciais da razão humana (*teleologia rationis humanae*)" (KrV III, 542; B 867). O professor, nesse sentido, diga-se, o professor-filósofo, é o grande instigador, promotor do conhecimento. O conhecimento não é visto aqui como algo possuído, como se estivesse contido em um único livro e uma vez que em posse dele, tenha-se todo o conhecimento. O conhecimento é muito mais amplo do que aquilo que um único livro pode conter, e, provavelmente, um indivíduo não pode conhecer tudo no seu curto período de

vida.[102] Um indivíduo, enquanto aprendiz, deve ser instigado ao conhecimento, deve ser guiado a ele, para que mediante os vários exercícios preparatórios, ele possa desenvolver a capacidade de pensar, para que possa aprender através disso a observar as diferentes gradações que um objeto ou uma teoria pode ter. "Isto é, a essência do ensino da filosofia é verdadeiramente a preparação ao filosofar, a iniciação no filosofar, e não, a mera coleção cronológica ou temática de filosofemas estranhos".[103] Desse modo, o aprendizado deve ser livre para que ele possa produzir no aprendiz a sua própria capacidade de discernimento.

É por isso também, que Kant afirmava na *Crítica da Razão Pura*, que a própria filosofia não pode ser aprendida.

> Até então, não se pode aprender nenhuma filosofia; pois, onde ela está? Quem a possui? E, pelo que se pode reconhecê-la? Se pode apenas aprender a filosofar, isto é, exercitar o talento da razão na observância dos seus princípios universais em certas tentativas já existentes, mas sempre com a reserva do direito da razão para investigar, comprovar ou rejeitar ela mesma esses mesmos princípios nas suas fontes (KrV III, 542; B 866).

Ou seja, a filosofia de acordo com a sua significação

[102] Veja-se algumas reflexões de Kant sobre esse assunto na introdução da *Geografia Física*. "Wir sollten uns wohl nur mit unserer eignen Erfahrung beschäftigen, weil diese aber nicht hinreicht, alles zu erkennen, indem der Mensch in Ansehung der Zeit nur einen kleinen Theil derselben durchlebt, also darin wenig selbst erfahren kann, in Hinsicht auf den Raum aber, wenn er gleich reist, vieles doch nicht selbst zu beobachten und wahrzunehmen im Stande ist: so müssen wir uns denn auch nothwendig fremder Erfahrungen bedienen. Diese müssen indeß zuverlässig sein, und als solche sind schriftlich verzeichnete Erfahrungen den bloß mündlich geäußerten vorzuziehen" (Geo IX, 159; § 3).

[103] BARATA-MOURA, J. *Kant e o conceito de filosofia*. p. 140.

cosmopolita – como doutrina da sabedoria – não está dada, não está escrita. Ela deve, no entanto, ser progressivamente construída através do próprio uso da razão. É por isso que aprender a filosofar não significa aprender um conhecimento já estruturado, já acabado e muitas vezes apresentado na forma de um único livro. Se aprender a filosofar significasse isso, então, se ensinaria aos estudantes uma maneira como eles podem ingressar em um sistema filosófico, e, a partir de tais princípios, filosofar. Se a filosofia estivesse realmente disponível em tal livro e se ela fosse universalmente aceita, não se poderia dizer daquele que possui tal conhecimento que ele é um filósofo, pois o conhecimento que ele possui é apenas um conhecimento de tipo histórico.[104] Mas, para Kant, isso não significava filosofar, pois se faria uso dos mesmos princípios já estabelecidos, e, além do mais, não se estaria observando o 'direito da razão para investigar, comprovar ou rejeitar ela mesma esses mesmos princípios nas suas fontes'.

Aprender a filosofar significa, portanto, fazer um uso de sua própria razão de modo que se possa interpretar (investigar, comprovar ou rejeitar) um problema a partir de diferentes perspectivas, ou seja, "a verdadeira filosofia significa, portanto, o acompanhamento da diversidade e da variedade de um objeto através do tempo" (Geo IX, 162). O filosofar possui, assim, uma dimensão temporal, pois ele se constitui no tempo. Ele precisa considerar as nuanças sofridas por um determinado objeto, em uma determinada época, em uma determinada cultura, em um determinado

[104] Cf. BARATA-MOURA, J. *Kant e o conceito de filosofia*. p. 141. Para Kant, o conhecimento filosófico é de tipo racional, assim como o matemático, mas se difere desse, pois ele é um conhecimento por conceitos, enquanto que o conhecimento matemático é um conhecimento pela construção de conceitos. Sobre a divisão dos tipos de conhecimentos, veja-se: HÖFFE, O. *"Architektonik und Geschichte der reinen Vernunft"*. In: MOHR, G.; WILLASCHEK, M. *Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft*. p. 624; HÖFFE, O. *Kants Kritik der reinen Vernunft*. p. 306.

povo, etc. O filosofar também possui outra dimensão que pode ser definida como mundana, porque a posição do homem no mundo é sempre uma posição a partir do mundo.[105] Caso se tenha como base os textos sobre a antropologia e sobre a geografia, percebe-se que a dimensão cosmopolita do homem, ou seja, a dimensão que define o homem como cidadão do mundo não pode ser separada daquilo que a constitui, isto é, dos conhecimentos antropológicos e geográficos.

A filosofia, portanto, não é um tipo de conhecimento que se possui. Na verdade, a filosofia é um tipo de impulso para o conhecimento, o que condiz com a posição do homem.[106] A filosofia também não pode ser traduzida como certa sabedoria mundana, pois ela não é meramente isso. A filosofia, segundo a compreensão de Kant, possui um significado muito mais próximo ao conceito grego de filosofia. Ela significa, portanto, amor à sabedoria. E, por conseguinte, o filósofo somente pode ser aquele que ama a sabedoria ou aquele que é amigo dela.[107]

2.1.2.1. As Máximas do Pensamento Cosmopolita

Outro aspecto importante da filosofia cosmopolita de Kant e que terá reflexos sobre o pensamento educativo e político do filósofo em questão é o que se pode chamar de as máximas do pensamento cosmopolita. Como já fora anunciado no curto texto sobre o esclarecimento – *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* –, elas se referem

---

105 Sobre essa afirmação, veja-se o segundo e terceiro capítulos – *The Human Place in the Cosmos I* and *The Human Place in the Cosmos II* – em: ROSSI, P. J. *The Social Authority of Reason*. p. 19ss e 41ss.

106 Cf. DOS SANTOS, L. R. *A razão sensível*. p. 190.

107 „Weltweisheit ist auch kein dem der Philosophie angemessenes Übersetzungs Wort. Liebe der Weisheit wäre dem Begriffe mehr angemessen“ (OP XXI, 140).

ao pensamento autônomo e ao livre exercício crítico da razão (cf. Aufkl. VIII, 35).[108] Essas máximas estão oficialmente formuladas na primeira parte da *Crítica da faculdade do Juízo*, a saber, na *crítica do juízo estético*. No entanto, elas não pertencem propriamente a essa parte da terceira *Crítica*, como o próprio Kant informou. Contudo, as máximas do entendimento humano comum (*des gemeinen Menschenverstandes*) e que também podem ser denominadas como as máximas do pensamento cosmopolita são as seguintes:

> i) pensar por si mesmo; ii) pensar no lugar de qualquer outro; iii) sempre pensar de acordo consigo mesmo. A primeira máxima é a máxima da conduta de pensamento *livre de preconceito*, a segunda, a máxima da conduta de pensamento *alargada*, a terceira, a máxima da conduta de pensamento *consequente* (KU V, 294; § 40).

A título de definição, a expressão *„gesunder Menschenverstand"* se refere normalmente à sensatez, ou seja, aquilo que é sensato, ajuizado (*einsichtig*, *vernünftig*), ou mesmo, compreensivo (*verständlich*), acessível àquele que não é um especialista (*Fachmann*). Originalmente, essa expressão surgiu na filosofia universitária de língua alemã, no final do século XVII, correspondendo ao sentido francês de "*bon sens"* e ao inglês de "*common sense"*. Essa expressão também é frequentemente usada como tradução alemã da expressão latina *"sensus communis"*.[109] Kant, no entanto, falava de um

---

[108] Veja-se também: BARATA-MOURA, J. *Kant e o conceito de filosofia*. p. 145ss.

[109] Cf. MAYDELL, A. v.; WIEHL, R. *„Gemeinsinn"*. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Livro 3. p. 243ss; veja-se também, *„Menschenverstand"* em: GRIMM, J.; GRIMM, W. *Deutsches Wörterbuch*. Livro 12. p. 2071s. Veja-se também: NEHRING, Robert. *Kritik des Common Sense*. p. 31ss, especialmente, p. 37s.

entendimento adequado e suficiente para os conceitos do conhecimento comum, chamado de "entendimento sadio (conveniente para o uso diário)" (Anthr. VII, 197).

Nesse sentido, com as máximas do entendimento humano comum, Kant sugeria que se deveria chegar a uma forma mais ampla do pensar, do refletir sobre o próprio julgamento a partir de um ponto de vista universal. Segundo Kant, esse é o significado do esclarecimento: libertar-se a si próprio dos preconceitos e inclusive da superstição. De certa forma, não se pode evitar aqui o aparecimento desse problema em uma abordagem intercultural da filosofia, apenas para mencionar um problema da filosofia contemporânea, pois uma abordagem intercultural dos problemas sempre envolve o uso de conceitos ou raciocínios e o desafio de encontrar o outro, quão questionável qualquer ponto de vista universal possa ser nos termos da crítica pós-moderna do universalismo e do consenso racional.[110] De fato, o *sensus communis logicus* é apenas um modo de pensar, de entender, por mais sólido que ele possa ser. Ele é uma maneira conceitual e lógica de proceder. Ele não exige somente que se transfira o seu próprio ponto de vista à perspectiva do outro – a segunda máxima –, mas, sobretudo,

[110] „Gemäß ihrer weltbürgerlichen Bedeutung befaßt sich die Philosophie mit dem, „was jedermann notwendig interessiert" (KrV III, 543; B 868 Fußnote). Zu diesem existentiellen Interesse gehört das Wissen im strengen Sinn. Soweit die *Kritik* über die Natur handelt, vertritt sie einen Gattungs-Universalismus, demzufolge alle Menschen aller Kulturen und Epochen dieselbe Natur-Welt miteinander teilen. Insofern bietet sie unserem Zeitalter der Globalisierung eine valable Alternative zu einer teils kulturrelativistischen, teils postmodernen Beliebigkeit. Während wir in politischer Hinsicht erst ansatzweise Weltbürger sind, da die globale Rechtsordnung erst im Entstehen ist, leben wir in erkenntnistheoretischer Hinsicht schon in einer inter- und transkulturell gemeinsamen Welt" (HÖFFE, O. *Kants Kritik der reinen Vernunft*. p. 344). HÖFFE também irá falar de „Recht auf Differenz" (HÖFFE, O. *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*. p. 120ss; veja-se também: HÖFFE, O. *Kants Kritik der reinen Vernunft*. p. 112s).

que se abstraia tanto quanto possível do encanto, da emoção e da sensação para se concentrar somente sobre as características formais do pensamento, pois a universalidade pretendida é somente uma universalidade lógica. "Essa segunda máxima responsável pelo juízo "pensar no lugar de qualquer outro" não é para ser entendida, como habitualmente em muitos lugares, no sentido de empatia, portanto, moralmente, mas, {de modo} puramente epistêmico".[111]

2.1.3. O FILÓSOFO

Curiosamente, Kant fez uma advertência acerca do *status* de sua concepção de filósofo ao afirmar que o "filósofo é um nome elevado e chama-se o *conhecedor da sabedoria*, do qual ninguém pode propriamente usurpar" (AA XXVIII, II, I, 534). Com isso, Kant não estava afirmando que o filósofo fosse uma pessoa inexistente. É bem provável que com isso ele quis dizer que ninguém pode atribuir a si próprio o nome de filósofo, quando, na verdade, não se é nada mais do que um mero artista da razão. Sim, o filósofo é de alguma forma um ideal, pois ele, como definido por Kant, é o conhecedor da sabedoria. Do mesmo modo, a filosofia também permanece nesse mesmo *status* de ideal, pois como ele a definiu nas suas lições sobre Metafísica anotadas por Pölitz, "a filosofia é a ideia de uma sabedoria perfeita que me mostra os fins últimos da razão humana" (AA XXVIII, II, I, 533).

A questão central aqui é que Kant definiu o filósofo como alguém fundamentalmente interessado nos fins essenciais da razão humana e que por isso ele é um "mestre no ideal" (KrV III, 542; B 867). Pode-se inclusive dizer que

[111] „Diese zweite, für die Urteilskraft zuständige Maxime „An der Stelle jedes anderen denken" ist nicht, wie vielerorts üblich, im Sinne von Empathie, also moralisch, sondern rein epistemisch zu verstehen" (HÖFFE, O. *„Kants universaler Kosmopolitismus"*. p. 182).

o filósofo é um "líder da razão",[112] e, nessa condição, ele deve direcionar a humanidade para os fins essenciais da razão.

> Para Kant, o filósofo realiza no mais algo grau a vocação prática do homem que o leva a destinar-se à tendência para o sumo bem. O filósofo vive, portanto, na órbita da sabedoria. Não apenas como aquele que a procura para contemplá-la e banhar-se na sua luz, isto é, como aquele que, no fundo, anseia essencialmente contemplar-se e para tal intenta conseguir para si uma imagem que honestamente lhe permita esse "sumo gozo", mas de uma forma que se estende muito para além destes objetivos. O filósofo tem de veicular a própria sabedoria: "o filósofo prático, o mestre da sabedoria através da doutrina e do exemplo, é o filósofo, propriamente dito" (Logik IX, 24).[113]

De certo modo, necessita-se diferenciar a concepção kantiana de filósofo da concepção estoica de sábio, ou mesmo, da concepção antiga de filósofo, como aludido na passagem acima. O filósofo, no sentido kantiano do termo, não visa habitar a cidade universal ideal – a cosmopolis – como o sábio estoico, mas vive no mundo entre os homens, porque ele mesmo também é um homem. O filósofo também não vive isolado do mundo, como se fosse alguém que conseguiu transcender da realidade terrena através de exercícios espirituais de ascese. O filósofo também não pode possuir nenhum tipo de interesse egoísta, já que ele é o conhecedor da sabedoria, como se ambicionasse fundamentalmente em ver-se como um ser digno de tal "sumo gozo". O filósofo, em contrapartida e de acordo com

---

112 Cf. MANCHESTER, P. *Kant's Conception of Architectonic in its Historical Context*. p. 205.

113 BARATA-MOURA, J. *Kant e o conceito de filosofia*. p. 148.

a definição kantiana do termo, é alguém eminentemente interessado com as coisas mundanas, com aquilo que está ao seu redor. O filósofo é alguém que se preocupa em compreender o sentido das coisas, para quê (*wozu*) elas servem, como (*wie*) se pode potencializá-las, enfim, ele é alguém eminentemente interessado com o que essencialmente interessa a todos.

Pode-se mencionar também aqui, a figura do homem esclarecido como um resultado direto da filosofia em significação cosmopolita. Na oitava proposição do texto *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, Kant apresentou a figura do homem esclarecido como sendo certo líder e por que não chamá-lo também de cidadão esclarecido, já que ele, na condição de um bom cidadão – que compreende perfeitamente o bem, que pode inclusive influenciar os princípios de governo dos atuais governantes e mesmo chegar a ocupar o trono – age de modo participativo na política porque sabe quais são os fins essenciais da razão humana, e, além do mais, por que pensa de modo cosmopolita. "Esse esclarecimento, e, portanto, também com ele certa participação cordial no bem que o homem esclarecido não pode evitar aceitar, no bem que ele compreende perfeitamente, deve gradualmente subir aos tronos e mesmo ter influência nos seus princípios de governo" (Idee VIII, 28).

Essa definição, no entanto, é o resultado direto da filosofia em significação cosmopolita.

> Há, porém, ainda um *conceito mundano* (*conceptus cosmicus*) que serviu de base para essa designação, especialmente quando se o personificava, por assim dizer, e o representava no ideal de *filósofo* como um arquétipo. Com essa intenção, a filosofia é a ciência da relação de todo o conhecimento aos fins essenciais da razão humana (*teleologia rationis humanae*) e o filósofo não é um artista da razão, mas o legislador da razão humana. Nesse sentido, seria

> orgulhoso demais chamar-se a si próprio de um filósofo e usurpar ser igualado ao arquétipo que se encontra apenas na ideia (KrV III, 542; B 866-867).

Nesse parágrafo citado e nos dois parágrafos que o seguem na *Crítica da Razão Pura*, Kant introduziu um novo conceito de filosofia, como já argumentado, o conceito cosmopolita de filosofia. De acordo com essa nova definição, a filosofia está além do estrito âmbito da razão pura por abrangê-la, e, assim, envolve um contexto mais amplo, pois ela se refere "ao que necessariamente interessa a todos" (KrV III, 543 nota; B 868 nota). Tal conceito possui um significado prático, assim como também teórico: o seu modelo é o ideal do filósofo como legislador da razão humana e, nesse sentido, a filosofia se configura como um modo de vida que "relaciona tudo com a sabedoria, mas pelo caminho da ciência" (KrV III, 549; B 878). A perfeição lógica é uma meta, mesmo que essencial, porém, acidental, e não pode ser confundida com o objetivo final: o destino total do homem (cf. KrV III, 543; B 868). Nesse ponto, portanto, é que reside o primado da moral sobre a natureza: o homem é o arquiteto que pode construir uma casa para a sua própria existência e nela viver bem.

2.2. A República: Epistêmica e Universal

Na *Disciplina da Razão Pura* – o primeiro capítulo da *Doutrina Transcendental do Método* da *Crítica da Razão Pura* – Kant construiu uma dupla analogia entre a terra e a esfera e entre a esfera e a razão.

> Se eu imagino a superfície da terra (de acordo com a aparência sensível) como um prato, então, eu não posso saber até onde ela se estende. Mas, isso a experiência me ensina: que de onde quer que eu venha, eu sempre vejo um espaço ao meu redor, para o qual eu poderia continuar a ir; consequentemente,

> eu sempre reconheço as barreiras do meu real conhecimento da terra,[114] mas não as fronteiras de toda a descrição possível da terra (KrV III, 495-496; B 787).

De acordo com a metáfora geográfica de Kant,[115] se a superfície da terra tivesse, de fato, uma forma plana, se saberia tão-somente que se poderia se movimentar infinitamente e em todas as direções possíveis sobre tal superfície, até que se provasse o contrário. Na verdade, em qualquer lugar que se encontre sobre a terra, a experiência mostra que se pode se mover indefinidamente e o conhecimento que se possui sobre a superfície da terra é sempre um conhecimento *a posteriori*. Do contrário, por se saber que a superfície da terra possui uma forma esférica, os seus limites são suscetíveis de conhecimento a partir de princípios *a priori*. A propriedade geométrica a qual Kant se refere é o fato de que uma esfera é uma superfície finita, embora ilimitada, ou seja, finita por que se pode medi-la e ilimitada por que ela pode possuir – sobre si mesma – inúmeros objetos suscetíveis ao conhecimento.

> A nossa razão não é algo como um plano de extensão indeterminável cujas barreiras somente são reconhecidas em geral, mas, ao contrário, ela deve ser comparada com uma esfera cujo raio se encontra a partir da curvatura do arco sobre a sua superfície (da natureza de proposições sintéticas *a priori*), mas disso, se pode especificar também o conteúdo e a sua limitação com segurança (KrV III, 497; B 790).

---

[114] De acordo com o *Deutsches Wörterbuch* de Jacob Grimm e Wilhelm Grimm, a palavra alemã "Erdkunde" significa literalmente "geografia", mas o mesmo dicionário também indica que ela pode ser traduzida como "conhecimento da terra", "*cognitio orbis terrarum*".

[115] Veja-se o segundo capítulo – *metáforas do espaço, geografia política e viagens da razão* – em: DOS SANTOS, L. R. *Metáforas da razão ou economia poética do pensar kantiano*.

A razão é limitada, o que significa que o raio de sua compreensão possui limites bem definidos, e, no entanto, é comparável com uma superfície infinita e conectada arquitetonicamente com um todo sistemático, tal como o mundo em que se vive.[116] Do ponto de vista do método, o conhecimento é científico se e somente se ele é arquitetônico, isto é, sistemático com base em uma ideia e fundado sobre os princípios que se originam da razão.[117] Enquanto tal, ele é partilhado pela comunidade humana e pertence a todos.[118] A filosofia (metafísica) deve responder, portanto, à necessidade de um saber consistente, isto é, fundamentado, válido e coerente. E quanto ao "acabamento de toda a *cultura* da razão humana" (KrV III, 549; B 878), ela tem outra função: embora ela tenha por objetivo, em seu uso especulativo, o impedimento dos erros, ao invés de aumentar o conhecimento, o seu papel positivo é, no entanto, garantir a prosperidade da república científica e impedir, portanto, que os seus trabalhos corajosos e frutíferos se afastem do objetivo fundamental, a felicidade universal (cf. KrV III, 549; B 878).

A metafísica não possui apenas um significado heurístico, mas, sobretudo, moral.[119] E nessa passagem, ao final da *Arquitetônica da Razão Pura*, a existência de um saber científico – coletivamente compartilhado – se conecta ao uso

---

[116] A ideia de que a terra possui uma forma esférica irá aparecer outras vezes no corpo da obra kantiana, principalmente em *Zum ewigen Frieden* e *Die Metaphysik der Sitten*, como, por exemplo, na formulação do direito cosmopolita, produzindo a imagem de que a terra seja pequena, embora ela não pareça (cf. ZeF VIII, 360).

[117] "Para Kant, a esfericidade é também um dos modos de dizer a sistematicidade e organicidade da razão" (DOS SANTOS, L. R. *Metáforas da razão ou economia poética do pensar kantiano*. p. 329).

[118] Cf. Höffe, O. *Kants Kritik der reinen Vernunft*. p. 70.

[119] Cf. MARTY, F. *La naissance de la métaphysique chez Kant*. p. 367ss.

da metáfora jurídico-política da república científica.[120] Isso, no entanto, recorda uma passagem da *Dialética Transcendental* da primeira *Crítica*, onde Kant põe em causa a república platônica.

> Uma constituição que possibilite a *máxima liberdade humana* segundo leis que *permitem que a liberdade de cada um possa coexistir com a de todos os outros* (não da maior felicidade, pois isso se seguirá naturalmente) é, pelo menos, uma ideia necessária que se tem que ter por base não apenas no primeiro esboço de uma constituição, mas também para todas as leis (KrV III, 247-248; B 373).

Assim, o conceito cosmopolita de filosofia sugere um paralelo entre a cidadania da república das ciências e a cidadania cosmopolita. A cidadania cosmopolita se refere a todos em virtude de um direito inato à liberdade e ao compartilhamento de um espaço comum, conexo e limitado. A cidadania da república das ciências se fundamenta no caráter autônomo da razão, isto é, em sua própria capacidade de 'investigar, comprovar ou rejeitar os seus próprios princípios'. Capacidade que pertence a cada um pelo fato de que todo ser humano compartilha das mesmas capacidades racionais e dentro de limites comuns (os limites da razão).[121] Nesse sentido, o saber se desenvolve no interior de uma

---

[120] Veja-se, por exemplo, a leitura política da *Crítica da Razão Pura* de O. Höffe – *Kritik der reinen Vernunft: Eine kosmo-politische Lektüre* – em: HÖFFE, O. *„Königliche Völker"*. p. 238ss. Além disso, veja-se também as considerações de Höffe sobre o mesmo tema em: HÖFFE, O. *Kants Kritik der reinen Vernunft*. p. 20, 72ss e 342ss.

[121] „Der daraus folgende kosmopolitische Charakter beginnt beim dreiteiligen Gegenstand, in der Reihenfolge des Auftretens: Der (allgemein)menschlichen Vernunft (A vii), dem ebenso (all)gemeinen Menschenverstand (B xxxii) und der nicht minder allgemeinen Sinnlichkeit („Ästhetik")" (Höffe, O. *Kants Kritik der reinen Vernunft*. p. 70).

inteligência coletiva que se fundamenta nas interconexões dos conhecimentos de acordo com um fim e com base em princípios nos quais o autor participa como membro de uma comunidade cultural e como cidadão da república das ciências.

A própria *Dialética Transcendental* da primeira *Crítica* lembra "que o filósofo asseverava que um príncipe provavelmente nunca mais governará, se ele não fosse partícipe das ideias" (KrV III, 247; B 372). O ensaio sobre o iluminismo – *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* –, publicado entre a primeira e a segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, explicitava, por fim, tal paralelo em relação à liberdade de se fazer um uso público da razão no que se refere a cada um enquanto estudioso, isto é, como membro de uma comunidade universal (*Glied eines ganzen gemeinen Wesens*), ou melhor, de uma sociedade cosmopolita (*Weltbürgergesellschaft*) (cf. Aufkl. VIII, 37). O iluminismo reconhecia, assim, uma esfera pública diversa da esfera político-institucional, na qual tanto os objetos quanto as fontes do conhecimento deveriam poder ser discutidas publicamente, a mesma república científica (*wissenschaftlichen gemeinen Wesens*) com a qual a *Arquitetônica da Razão Pura* se conclui (cf. KrV III, 549; B 878).

> Além disso, a *Crítica* é política, nos termos de Kant, republicana, porque ela adota o método de uma democracia liberal. Ela não resolve a disputa nem através do poder e nem através da introspecção (solipsista). Ela se refere, pelo contrário, a um tribunal da razão que permite encenar discursos explícitos, portanto, debates sobre o a favor e o contra, e, depois, toma a decisão do tribunal.[122]

Nesse sentido, não cabe aqui apresentar uma leitura política da *Crítica da Razão Pura*, ou, então, cosmo-política,

[122] HÖFFE, O. *„Kants universaler Kosmopolitismus"*. p. 181.

como Höffe a faz de maneira brilhante.[123] Entretanto, cabe salientar não somente a necessidade desse momento epistêmico, mas também e, sobretudo, a recorrência da ideia de república no pensamento de Kant. A ideia de república aparece em diferentes momentos no *corpus* kantiano, desde os escritos pré-críticos, passando pela primeira *Crítica*, pelos escritos "ditos" menores das décadas de 1780 e de 1790, no texto sobre a religião, no texto sobre a antropologia, em *Zum ewigen Frieden* e *Die Metaphysik der Sitten*, e inclusive nos *Opus postumum*.[124] Essa recorrência de vezes exige, no mínimo, que se pergunte pelo significado de "república". De modo geral, a república é uma forma de governo segundo a qual o Estado se organiza para atender o interesse geral dos cidadãos. De modo geral, essa perspectiva já está implícita na própria *Crítica da Razão Pura*, como salientado por Höffe na passagem anterior. Aliás, a *Crítica* não é apenas política, mas também republicana, pois se refere àqueles fins que se associam aos fins da própria razão, a saber, a liberdade, a moralidade, o bem comum, a paz perpétua, a felicidade. Fins que formam um horizonte cosmopolita. Fins que somente uma razão republicana consegue administrar porque visam àquilo que é comum a todos, ou seja, "aquilo que diz respeito ao que necessariamente interessa a todos" (KrV III, 543 nota; B 868 nota).

> A ideia de humanidade, a ideia de uma república perfeita, de uma vida feliz e assim por diante, falta à maioria dos homens. Muitas pessoas não têm nenhuma ideia do que elas querem, por isso elas procedem de acordo com o instinto e com a autoridade (Logik IX, 93).

---

123 Cf. HÖFFE, O. *„Königliche Völker"*. p. 238ss; Sobre o mesmo tema, veja-se também: HÖFFE, O. *Kants Kritik der reinen Vernunft*; HÖFFE, O. *„Kants universaler Kosmopolitismus"*.

124 Cf. PINZANI, A. *"Il concetto kantiano di repubblica tra ideale e realtà storica"*. In: PINZANI, A.; MONETI, M. *Diritto, politica e moralità in Kant*. p. 9ss.

Kant não estava somente preocupado em apresentar na primeira *Crítica* as condições de possibilidade para o conhecimento, mas visava fundamentalmente à compreensão da quarta e última pergunta que somente aparecerá nas suas lições de lógica editadas por Gottlob Benjamin Jäsche em 1800 (Logik IX, 25) e sete anos antes, em uma carta endereçada a Carl Friedrich Stäudlin com data de quatro de maio de 1793 (AA XI, 429) – *Was ist der Mensch?* –, a pergunta que determina o sentido das três anteriores (*Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?* (KrV III, 522; B 833)).[125] A partir disso, Kant tinha por objetivo a compreensão mais ampla do que é o ser humano, ou seja, Kant visava o equilíbrio entre a finitude e a racionalidade humanas no fazer e deixar humano. Nesse sentido, o que se entende por finitude humana nada mais é do que a determinação de que, quando qualquer afirmação proferida sobre as capacidades racionais do homem – tanto teóricas quanto práticas –, ela deve sempre ser contraposta à condição da situação finita na qual o homem encontra-se. Essa situação se apresenta como uma tensão irreconciliável entre a destinação racional da humanidade e a sua finitude dentro do âmbito que a razão é designada a operar. Essa tensão é o destino do homem tal como ele é, e, além do mais, determina os problemas que confrontam a existência humana.

Essa situação é mais bem descrita nos termos de um antagonismo social, como Kant o apresentou na quarta proposição de *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* sob o nome de sociabilidade insociável (*ungesellige Geselligkeit*) (Idee VIII, 20), ou seja, a propensão que os seres humanos naturalmente possuem para competir

[125] „Nicht von ungefähr führt Kant als Subjekt seiner drei berühmten Fragen kein unpersönliches „man", sondern ein existentielles „ich" an" (cf. HÖFFE, O. *Kants Kritik der reinen Vernunft*. p. 71).

entre si por uma classe e *status* superior, uma competição alimentada por um desejo de se distinguirem dos outros por procurar uma forma de reconhecimento, mesmo que à custa dos outros.

> O homem tem uma inclinação para se *socializar* por que ele se sente mais como homem em tal condição, isto é, sente o desenvolvimento de suas predisposições naturais. Mas, ele também tem uma grande tendência para se *separar* (isolar), por que ele encontra, ao mesmo tempo, em si mesmo a característica insociável para querer dirigir tudo simplesmente segundo o seu sentido e por isso espera {encontrar} resistência em todo lugar, assim como ele sabe de si mesmo que ele é inclinado, por seu lado, à resistência contra todo outro (Idee VIII, 20-21).

Antes de tudo, deve-se perceber que esse antagonismo é o meio através do qual a natureza se serve para realizar todas as suas predisposições, mesmo que tal antagonismo possa parecer contrário ao desenvolvimento da espécie humana. Tais predisposições decorrem do fato de o homem – considerado a partir de um ponto de vista empírico – ser um animal entre tantos outros animais no mundo, e, portanto, também está submetido a uma finalidade natural necessária. Nesse sentido, a sociedade política poderia ser vista como uma obra da natureza, mesmo antes de ter sido estruturada pela ação humana, ou seja, é somente a partir da disputa natural entre os homens, do sofrimento e das guerras que a humanidade se encaminharia para a legalidade.[126]

O homem, na quarta proposição do ensaio *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, é considerado por Kant como uma criatura da espécie animal.

[126] Cf. YOVEL, Y. *Kant and the Philosophy of History*. p. 151s.

Aliás, essa consideração é válida, pelo menos, desde a *Crítica da Razão Pura*, onde Kant diferenciava três tipos de arbítrio: *arbitrium brutum, liberum* e *sensitivum* (cf. KrV III, 363-364; B 562).[127] Nesse sentido, a grande diferença entre o ser humano e os animais reside no fato de que o homem é um ser dotado de razão. A razão, no entanto, é o condicionamento natural que caracteriza o homem como um ser natural diferente de todas as outras criaturas. A razão necessita de desenvolvimento, necessita de exercícios preparatórios, pois ela não se desenvolve como um órgão físico, como o coração, os rins, ou como os pulmões, por exemplo. A razão precisa, portanto, de mais tempo para se desenvolver, para alcançar o seu pleno desenvolvimento, ou seja, o homem é uma criatura animal dotada de razão e a razão é uma faculdade que precisa ser *cultivada*.

> *A natureza quis que o homem tirasse inteiramente de si mesmo tudo o que ultrapassa a disposição mecânica de sua existência animal e que não fosse partícipe em nenhuma outra felicidade ou perfeição, senão {apenas} daquela que ele próprio conseguiu para si livre do instinto e através da própria razão* (Idee VIII, 19).

A natureza impõe limites ao homem, limites os quais o impossibilitam de realizar a sua própria destinação. Pelo menos, esse é o fio condutor do argumento desenvolvido na

[127] Nesse contexto, o *arbitrium brutum* é necessariamente determinado pelas inclinações sensíveis. O impulso sensível mais forte é a causa da ação. Nos seres que possuem esse tipo de faculdade de desejar, a saber, os seres irracionais, as inclinações ou os impulsos sensíveis são condições necessárias e suficientes na determinação da ação. Desse modo, as inclinações por si mesmas possuem eficácia causal. Um ser com *arbitrium sensitivum* e *liberum*, portanto, não *brutum*, é suscetível de determinação sensível, todavia, não é necessariamente determinado por elas. Por fim, observa-se ainda que a definição de *arbitrium sensitivum* e *liberum* significa a independência das inclinações sensíveis (mais sobre esse debate, veja-se, sobretudo: ALLISON, H. E. *Kant's Theory of Freedom*).

terceira proposição do texto *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. Desse modo, a humanidade é vista como uma espécie de seres racionais que estão em constante progresso, porém, em meio a obstáculos.[128] Disso, contudo, não se deve esquecer o que fora dito já na segunda proposição do mesmo ensaio: "*no homem* (como a única criatura racional sobre a terra), *as predisposições naturais que têm como objetivo o uso da sua razão somente deveriam se desenvolver completamente na espécie, mas não no indivíduo*" (Idee VIII, 18). Assim, Kant atribuía o pleno desenvolvimento das predisposições naturais somente para a espécie humana.[129] O ser humano, enquanto indivíduo, somente pode desenvolver alguns "talentos", os quais unicamente encontrarão a sua plenitude na espécie.

De maneira semelhante, Kant também observava que as gerações do momento presente necessitam de muito esforço, em comparação com as gerações futuras, para que possam alcançar a finalidade proposta pela razão (cf. Päd. IX, 449). Pois, assim, as gerações futuras possuem a vantagem de encontrar certo caminho já trilhado pela geração antecedente. No entanto, "por mais misterioso que isso possa ser, é, ao mesmo tempo, necessário que se suponha que uma espécie animal deva ter razão, e, como classe de seres racionais, os quais todos morrem, mas cuja espécie é imortal, chega, não obstante, a uma completude do desenvolvimento de suas predisposições" (Idee VIII, 20).

O desenvolvimento dessas predisposições é promovido através desse antagonismo social dos homens, ou seja, através da sociabilidade insociável. "O homem quer

---

128 Sobre essa mesma linha de raciocínio, veja-se também: Anthr. VII, 333.

129 Cf. HÖFFE, O. *„Der Mensch als Endzweck (§82-84)"*. In: HÖFFE, O. *Immanuel Kant. Kritik der Urteilskraft*. p. 289ss; veja-se também: ROHDEN, V. *"Sociabilidade legal: uma ligação entre direito e humanidade na terceira Crítica de Kant"*. p. 97ss.

concórdia; mas, a natureza sabe melhor o que é bom para a sua espécie: ela quer discórdia" (Idee VIII, 21). O antagonismo social que emergiu através da sociabilidade insociável é promovido pela natureza em vista de uma harmonia posterior. O conflito entre os indivíduos em uma sociedade também se torna necessário para que cada um deles procure uma possível solução a tal problema. Essa situação antagônica obriga os homens a saírem dessa condição, a qual é a mais prejudicial para o desenvolvimento da espécie, ou seja,

> preguiça e covardia são as causas por que uma tão grande parte dos homens, depois que a natureza os tenha, há muito tempo, libertos da direção de outras pessoas (*naturaliter maiorennes*), não obstante, permanecem de bom grado menores durante toda a vida, e por causa disso se torna tão fácil para que os outros se constituam nos seus guardiães (Aufkl. VIII, 35).

Desse modo, parafraseando Kant, o homem quer a inação, mas a natureza, ao contrário, força-o ao conflito, ao trabalho, de modo que os seus talentos se desenvolvam. A natureza, portanto, não o deixa viver comodamente, pois as forças da insociabilidade e os impulsos naturais de oposição são os fatores que o conduzem ao conflito. A luta, contudo, mesmo que negativa, produz um efeito positivo, pois conduz o homem do seu estado de rudeza à cultura.[130] O desenvolvimento resulta, contudo, dessa situação fadada a nunca cessar. Assim, a função da insociabilidade é a promoção do "movimento", uma vez que o movimento é a condição do progresso. Ora, se nada incitasse o homem a se

[130] Cf. MENEZES, E. *História e esperança em Kant*. p. 229ss; veja-se também, do mesmo autor, o belíssimo ensaio sobre a relação entre cultura e civilização: MENEZES, E. *"Moral e vida civilizada: notas sobre a avaliação moderna de seus nexos"*. In: KANT, I. *Começo conjectural da história humana*.

mover, ele permaneceria acomodado, entregando-se progressivamente a inércia total. "Agradeça-se, pois, a natureza pela incompatibilidade, pela invejosa competidora vaidade, pelo desejo não satisfatório à posse ou também ao domínio!" (Idee VIII, 21). Essa situação, ou melhor, o antagonismo das predisposições no seio da sociedade humana produz uma situação tal que necessita de um ordenamento jurídico, pois, do contrário, os homens viveriam tão somente em uma condição natural da humanidade. Condição que não possibilitaria o desenvolvimento (pleno) de tais predisposições. É exatamente para promover esse movimento inicial que a natureza incita o homem ao conflito. "*O meio através do qual a natureza se serve para conseguir o desenvolvimento de todas as suas predisposições é o antagonismo de tais predisposições na sociedade, na medida em que ele se torna ao fim, contudo, a causa de uma ordem legal*" (Idee VIII, 20). Desse modo, a constituição da sociedade é caracterizada por conflitos e antagonismos entre os indivíduos. Os homens devem, por fim, encontrar uma maneira de regular a sua própria conduta para que não exista uma condição permanente de insegurança. Condição que poderia impossibilitar o desenvolvimento das predisposições humanas. Esse, no entanto, é o problema apresentado por Kant na quinta proposição do ensaio discutido aqui, ou seja, se trata do problema da destinação política do homem.

"*O maior problema para o gênero humano, para cuja solução a natureza o obriga é a realização de uma* ***sociedade civil*** *que administre o direito em geral*" (Idee VIII, 22). Para Kant, o desenvolvimento das predisposições naturais da humanidade ocorre, ou melhor, é alcançado em sociedade. Em uma condição natural da humanidade, tais predisposições permaneceriam abandonadas ao seu próprio desenvolvimento natural, à sua própria liberdade selvagem. Em uma sociedade, no entanto, o homem estaria obrigado – por ele mesmo – a abandonar tal liberdade selvagem e a

cultivar-se, civilizar-se, e, por fim, moralizar-se, como anuncia o texto *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*.

> O homem está, através de sua razão, destinado a estar em uma sociedade com homens e nela se *cultivar*, se *civilizar* e se *moralizar* através da arte e das ciências, quão grande possa ser a sua inclinação animal para se entregar *passivamente* aos incentivos da vagarosidade {facilidade} e do bem viver, o que ele chama de felicidade, mas, na verdade, {ele também está destinado} a se tornar digno da humanidade, *ativo*, na luta com os obstáculos que se atrelam a ele pela rudeza de sua natureza (Anthr. VII, 324-325).

A exposição do problema da destinação política do homem apresenta uma das mais importantes características da vida em sociedade, a saber, o problema da sua organização. Independentemente da tese kantiana sobre o progresso da humanidade, o problema da organização, ou melhor, da estruturação jurídica da sociedade se apresenta como o maior desafio à sociedade humana, como fora apresentado na quinta e sexta proposições do ensaio *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. Esse, no entanto, será o tema do quarto capítulo deste livro, o qual será abordado a partir da ideia de uma organização internacional.

2.3. COSMOPOLITISMO E DESTINO HUMANO

O objetivo da teoria cosmopolita de Kant é o de assegurar uma condição que esteja em comum acordo com o direito de liberdade de todos os homens. Uma constituição civil de indivíduos – organizados na forma de um Estado – tem por objetivo alcançar essa meta entre as pessoas unidas por um território compartilhado. No entanto, quando se considera a totalidade da superfície da terra como um território comum e compartilhado, no qual se considera cada

indivíduo da humanidade como um cidadão do mundo, já organizado localmente na forma de um Estado, também se deveria considerar que os indivíduos que habitam esse território comum formassem uma sociedade da espécie humana (*societas generis humani*), quando considerados a partir de uma perspectiva global, cosmopolita. Esse é exatamente o objetivo de Kant ao propor algo como uma república mundial (cf. ZeF VIII, 357).[131] Isso, no entanto, é comparável ao dever individual de entrar em uma condição que subordine as inclinações individuais de cada pessoa, mas que também se esforce para criar uma condição na qual a observância do direito torne-se a força motivadora da ação dos indivíduos em sociedade. A concepção de um direito cosmopolita, no qual cada indivíduo é visto como um membro de uma comunidade mundial e na qual ele não pode ser maltratado, desde que se relacione pacificamente, é a grande sugestão de Kant, porém, ainda não realizada porque depende de uma estrutura internacional que o administre. Na verdade, é isso o que Kant estava dizendo:

> *Não deve haver guerra.* […] pois, essa não é a maneira como cada um deve procurar o seu direito. Portanto, a questão não é mais a de se a paz perpétua é algo ou um absurdo e se nós não nos enganamos em nosso juízo teórico, caso nós aceitamos o primeiro, mas nós temos que agir como se fosse algo, o que talvez não seja, e trabalhar para o seu estabelecimento e constituição que nos pareça a mais apropriada para isso (talvez de todos os Estados juntos e separadamente) para conduzir à paz perpétua e acabar com a beligerância terrível, para a qual, como seu principal fim, todos os Estados têm até agora dirigido, sem exceção, as suas instituições internas. E mesmo que esse último, o que se refere ao

[131] Esse tema será abordado no quarto capítulo em contraposição ao tema de uma federação de Estados livres.

> acabamento desse propósito, permaneça sempre um desejo devoto, nós certamente não nos enganamos com a adoção da máxima de agir continuamente para essa direção; pois, isso é um dever; mas, aceitar que a lei moral em nós seja enganosa, produziria um desejo de aversão repulsiva para preferir prescindir de toda a razão e se considerar arremessado, segundo os seus princípios, junto com as demais classes de animais no mesmo mecanismo da natureza (MS VI, 354-5).

Essa passagem deixa claro que há, para Kant, pelo menos, uma clara perspectiva a ser seguida. Essa perspectiva, no entanto, é altamente dependente das considerações de Kant sobre o ser humano. O homem não é primeiramente um ser, mas um animal dotado de razão, e, como animal dotado de razão, ele está destinado para alguma coisa (cf. Anthr. VII, 321). Em conformidade com isso, Kant afirmava algumas páginas mais tarde na mesma obra, em *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, que

> o resultado da antropologia pragmática em vista do destino do homem e a característica de seu desenvolvimento é o seguinte. O homem está, através de sua razão, destinado a estar em uma sociedade com homens e nela se *cultivar*, se *civilizar* e se *moralizar* através da arte e das ciências, quão grande possa ser a sua inclinação animal para se entregar *passivamente* aos incentivos da vagarosidade {facilidade} e do bem viver, o que ele chama de felicidade, mas, na verdade, {ele também está destinado} a se tornar digno da humanidade, *ativo*, na luta com os obstáculos que se atrelam a ele pela rudeza de sua natureza. O homem também tem que ser *educado* ao bem; mas, aquele que deve educá-lo, é novamente um homem que está na rudeza da natureza e que deve conseguir aquilo que ele mesmo necessita (Anthr. VII, 324-25).

Ou seja, quando o homem é visto a partir de uma perspectiva mais ampla, global, como membro de uma espécie animal que se diferencia das demais espécies animais pelo fato de ser dotada por uma característica, a qual torna essa espécie diferente das demais, o homem não pode mais ser visto como um ser individual, o qual trabalha sozinho com o objetivo de alcançar os seus fins mais básicos, a saber, alimentação, preservação, reprodução, entre outros. Como membro de uma sociedade da espécie humana (*societas generis humani*), o homem tem que ser visto como um animal essencialmente social, o qual trabalha junto, coopera para o seu próprio desenvolvimento.

> O ser humano, cuja vocação é investigada {nos escritos maduros de Kant} não é o indivíduo isolado, mas, muito claramente a espécie. Os animais atingem o propósito de sua existência como espécime individual, mas, os seres humanos realizam a sua existência apenas na espécie, como parte da humanidade considerada como um todo. Com essa concepção, Kant está em forte contraste com a maioria dos outros autores alemães {do seu tempo} que tomam uma posição sobre a questão da vocação, incluindo Spalding, Lessing, Thomas Abbt, and Moses Mendelssohn, assim como Herder.[132]

O mundo animal foi dotado pela natureza com os automatismos de seus instintos. Através desse mecanismo, a natureza tomou o cuidado de manter esse domínio aos cuidados das leis que o regem, e, com isso, garantiu a esse campo a finalidade, de maneira que não só a espécie como um todo, mas também cada indivíduo da espécie cumpra o

[132] BRANDT, R. *"The Guiding Idea of Kant's Anthropology and the Vocation of the Human Being"*. In: JACOBS, B.; KAIN, P. *Essays on Kant's Anthropology*. p. 97.

destino que lhe é fixado. O mundo animal, por sua natureza, não pode cooperar de maneira nenhuma para que juntos possam realizar o seu destino.

Como consequência da atribuição de racionalidade ao homem, a natureza "retira" a sua "mão protetora". No lugar dos automatismos dos instintos surge a faculdade de aperfeiçoamento, a qual se fundamenta na espontaneidade e na liberdade. A natureza dotou o homem de tal sorte que ele é capaz de executar tudo para alcançar a sua própria finalidade. No entanto, ela não o determinou univocamente a ponto de ele poder fazer absolutamente tudo o que está em suas possibilidades. A essência da espontaneidade da liberdade do homem como ser racional é tal que ele pode – por si – fazer tudo **a favor** da realização da exigência obrigatória da natureza, assim como, ele também pode – por si – fazer tudo **contra** tal.

O destino humano, visto apenas da perspectiva natural, significa que o homem somente poderia seguir o caminho para o qual a natureza o conduz.[133] O que, no entanto, não se diferenciaria em nada do comportamento das demais classes de animais. Nas palavras de Kant, essa perspectiva "deixaria a paz perpétua se realizar apenas sobre o grande cemitério do gênero humano" (ZeF VIII, 347), ou, então, como dito no mesmo texto, porém, algumas páginas mais tarde, "no cemitério da liberdade" (ZeF VIII, 367).

Esse contexto, no entanto, exige explicações adicionais. Na seção do *primeiro suplemento da garantia da paz perpétua* (ZeF VIII, 360-68), Kant cita Sêneca, mesmo que erroneamente, para mostrar que a natureza, ao seu modo, é a garantia da paz perpétua, ou seja, a natureza garantirá que a humanidade evolua e alcance a paz perpétua. "Quando eu digo que a natureza quer que isso ou aquilo aconteça, isso

[133] "Viewed in terms of the exigencies of nature, our human destiny—if there be a common one—can only be along whatever path nature carries us" (ROSSI, P. J. *The Social Authority of Reason*. p. 109).

não quer dizer que ela nos imponha um dever de fazê-lo (pois, isso pode apenas a razão prática livre de coação), mas que ela mesma o faz, quer nós queiramos ou não (*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*)" (ZeF VIII, 365). A correta citação das cartas morais de Sêneca é a seguinte: "*ducunt volentem fata, nolentem trahunt*", isto é, "o destino guia aquele que voluntariamente se sujeita, mas arrasta aquele que se recusa". A questão que está por detrás desse contexto é a questão levantada na seção anterior, ou seja, mesmo que o homem não se coloque em movimento por si mesmo, não procure desenvolver-se, a natureza fará com que isso ocorra, porém, ao seu modo.

Aqui, no entanto, se retorna a um dos temas que fora discutido na seção anterior, a saber, que o antagonismo social é o meio pelo qual a natureza se serve para realizar todas as suas predisposições, mesmo que tal antagonismo possa parecer contrário ao desenvolvimento da espécie humana. Na *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, quando Kant estava apresentando o critério de universalidade, o teste lógico de uma máxima que se pretende universal, ele mostrava que, na verdade, a natureza não é a única responsável pelo desenvolvimento das predisposições naturais do homem, mas que o homem mesmo tem parte nessa tarefa.[134]

> Um terceiro encontra em si um talento, o qual poderia torná-lo um homem útil para todo propósito, através de alguma cultura. Ele se vê, no entanto, em circunstâncias confortáveis e prefere ceder às satisfações a esforçar-se com o alargamento e o melhoramento das suas alegres predisposições naturais. Mas, ele ainda pergunta: se, além da

[134] Sharon Anderson-Gold argumenta que existe um dever de esclarecimento na forma de um dever de desenvolver, ou melhor, de amadurecer a sua própria razão (cf. ANDERSON-GOLD, S. *Unnecessary Evil*. p. 90). Nesse contexto, a razão é entendida como uma faculdade.

> concordância que a sua máxima tem em si para negligenciar os seus dons naturais com a propensão ao regozijo, ela também concordaria com o que se chama dever. Então, ele vê agora que, na verdade, uma natureza de acordo com tal lei universal ainda pode existir, embora o homem (assim como os habitantes dos mares do sul) deixasse enferrujar o seu talento e pensasse em empregar a sua vida à ociosidade, ao regozijo, à procriação, em uma palavra, ao gozo; só que ele não pode possivelmente *querer* que isso se torne uma lei universal da natureza, ou que tal esteja posto em nós pelo instinto natural. Pois, como um ser racional, ele necessariamente quer que todas as faculdades sejam desenvolvidas nele, porque elas lhe são dadas e apropriadas para todos os propósitos possíveis (GMS IV, 422-23).

Desse modo, como salientado anteriormente e como consequência da atribuição de racionalidade ao homem, o homem não pode esperar que a natureza tenha que trabalhar em função de sua finalidade. Pois, se assim o for, se a espécie humana esperar pelo trabalho da natureza para concretizar uma união social que tornará possível o destino humano comum, esse destino somente será encontrado na morte, "no cemitério da liberdade" (ZeF VIII, 367), o qual é o destino comum dos indivíduos – mortais – da espécie humana. Nas palavras de P. J. Rossi, "na verdade, se nós esperarmos pela natureza para concretizar a união social que o seu trabalho {da natureza} torna apropriado para nós como a conjunção da natureza e da liberdade, nós podemos encontrarmo-nos cooperando na realização desse destino comum {da natureza} por impor a morte um ao outro".[135] Por essa perspectiva, a sociabilidade insociável, a qual tem a função de por o homem em movimento para o progresso, permaneceria incorrigível e o homem estaria destinado a

[135] ROSSI, P. J. *The Social Authority of Reason.* p. 110.

permanecer em um estado de rudeza da natureza, para não dizer, em um estado de guerra.

> Em contraste com essa formulação, Kant conseguiu estabelecer uma abordagem fundamentalmente nova e problemática. O todo relevante não é nem toda a criação, nem o individual – mas, é a espécie humana. A espécie é o parâmetro ao qual *Bestimmung* {*determinatio*, determinação, *destinatio*, destino} se aplica. Para Platão e Aristóteles, o ser humano era fundamentalmente um cidadão de uma *polis* durante o seu tempo de vida; os estoicos trouxeram ao helenismo uma expansão da *polis* em uma *cosmopolis* e viam o ser humano como cidadão do mundo, como cidadão de uma *societas generis humani* ilimitada. Kant, ao avançar mais, concebeu a história da humanidade como um "sistema" (Idee VIII, 29) e os indivíduos como membros e cidadãos não somente da *cosmopolis* contemporânea a eles, mas também como membros e cidadãos da espécie humana em sua dimensão histórica. O ser humano torna-se, assim, membro e meio de uma humanidade futura.[136]

[136] BRANDT, R. *"The Guiding Idea of Kant's Anthropology and the Vocation of the Human Being"*. In: JACOBS, B.; KAIN, P. *Essays on Kant's Anthropology*. p. 98.

TERCEIRO CAPÍTULO

φ

O COSMOPOLITISMO KANTIANO

"Patria ubi bene"[137]

3.1. KANT E O SEU COSMOPOLITISMO

O fato de Immanuel Kant ter vivido entre os anos de 1724 e 1804 – durante o período do esclarecimento alemão – não figura como a principal característica de seu pensamento cosmopolita, mas sim, que essa época foi uma época de revoluções e da formação das nações europeias.[138]

---

[137] "A pátria é o lugar onde se está bem" (Anthr. VII, 179). Kant provavelmente se refere a Cicero nessa passagem; veja-se: "*Patria est, ubicumque est bene*" (CICERO, *Tusculanae Quaestiones*. V, xxxvii, 108).

[138] Cf. MÖLLER, H. *Vernunft und Kritik*. p. 110ss; cf. MEYER, A. *Die Epoche der Aufklärung*. p. 95ss.

Para Kant, a soberania era o direito mais importante de cada Estado, como já especificava o tratado[139] de paz da Westfália, em 1648.[140] Esse tratado se baseava em dois princípios: a territorialidade de cada Estado e a exclusão de ações externas sobre os assuntos internos.[141] Nesse sentido, nenhum Estado tinha a permissão para interferir nos afazeres de outro Estado.[142] Portanto, é dentro desse contexto que o cosmopolitismo de Kant se moldou e também é isso o que limita essa concepção.

A proposta sobre a criação de uma federação de Estados livres é seguida pela explicação de que tal associação não se assemelharia a um Estado mundial.[143] De acordo com o argumento sobre a formação de um Estado mundial, as nações formariam um único Estado (homogêneo) que constituiria uma nação, o que contradiz o direito internacional ou a soberania de cada Estado (cf. ZeF VIII, 354). Assim, o projeto kantiano tinha como objetivo o fim de toda a guerra. Na época em que as nações europeias estavam se formando, as pessoas estavam se agrupando para formar nações e constituir Estados. Nesse sentido, eles aceitavam o contrato social[144] e se submetiam à lei. Nesse

---

139 Um tratado é um acordo formal entre dois ou mais governos independentes. Geralmente é um documento escrito, mas, no entanto, também pode ser um acordo verbal assumido pelos representantes de tais governos.

140 Tratado de paz assinado em 15 de maio em Münster e em 24 de outubro em Osnabrück para selar o fim da Guerra dos Trinta Anos (1618-1648).

141 Cf. CAVALLAR, G. *The Rights of Strangers*. p. 15ss.

142 Veja-se, por exemplo, o quinto *artigo preliminar à paz perpétua entre os Estados*: „Kein Staat soll sich in die Verfassung und Regierung eines andern Staates gewaltthätig einmischen" (ZeF VIII, 346).

143 Esse tema será abordado com mais detalhes no próximo capítulo.

144 „In der Sprache der politischen Reflexion ist der Vertragsbegriff von Beginn an als explanatives und interpretatives, als konstruktives und

modelo, como concebido por Thomas Hobbes (1588-1679), a sociedade pré-política – o estado de natureza – era vista como um lugar onde a guerra de todos contra todos era constante.[145] O perigo que Kant via nessa relação era que todo Estado, como um indivíduo, ameaça o outro pelo simples fato de que eles são vizinhos. Assim, Kant criava uma analogia entre o estado de natureza – a sociedade pré-política de indivíduos – e as relações interestatais. Para regulamentar o cenário internacional, ele concebia, então, a ideia de uma federação de Estados livres (cf. ZeF VIII, 356).

A concepção inicial que Kant tinha de tal associação como uma 'grande liga de nações' (Idee VIII, 24) será rejeitada mais tarde.[146] O motivo dessa rejeição era o medo da tirania. Kant era consciente da possibilidade de um governo tirano tomar completo controle em uma estrutura republicana, o que traria um regime despótico ao cenário internacional. Por isso, para evitar essa situação, "(se tudo não deve ser perdido) apenas o substituto *negativo* de uma *federação* defensiva, existente e sempre se difundindo pode deter a guerra" (ZeF VIII, 357). Dessa forma, Kant restringia o seu cosmopolitismo a um modelo federal onde a soberania

legitimatorisches Konzept verwandt worden" (KERSTING, W. *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*. p. 12).

145 A ideia de Hobbes é que os seres humanos vivem em uma condição em que eles são governados pelos seus desejos, o que os conduziria a uma guerra de todos contra todos. Ao entrar no contrato social, eles concordam em submeter-se à lei garantida por um soberano, de modo que respeitam os seus direitos e desejos mutuamente, a fim de constituírem uma sociedade (cf. HOBBES, T. *Leviathan.* Capítulo XIII).

146 Esse tema também será retomado no próximo capítulo. Para mais informações sobre a alteração terminológica de Kant, veja-se: KLEINGELD. P. *"Kant's Changing Cosmopolitanism"*. In: RORTY, A. O.; SCHMIDT, J. *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. A Critical Guide*. p. 171ss.

do Estado não era muito obstruída.[147] Um exemplo dessa minimização da imposição da soberania é que os Estados seriam autorizados a entrar livremente na federação, e não obrigados.[148] Além do mais, Kant defendia fortemente a posição de que nenhum Estado deveria forçosamente interferir na constituição e no governo de outro Estado (cf. ZeF VIII, 346), mesmo dentro da estrutura de sua federação de Estados livres. À primeira vista, parece que uma completa desconsideração da soberania iria definitivamente impossibilitar o desenvolvimento de uma federação, uma vez que isso criaria um sentimento de desconfiança entre os Estados, impossibilitando, assim, a possibilidade de cooperação entre eles.[149]

No entanto, em uma examinação mais detalhada, o modelo federal, ao qual Kant retorna em *Zum ewigen Frieden*, não somente permitiria a soberania do Estado, mas também facilitaria a sua expressão legal nas relações internacionais. Primeiro, a decisão pela entrada em tal federação é precisamente uma demonstração da soberania de um Estado. De forma análoga, isso se assemelha à escolha de um indivíduo ao entrar no contrato social e submeter-se à lei,

---

147 Cf. CAVALLAR, G. *Kant ant the Theory and Practice of International Right*. p. 124.

148 O texto de Thomas Jacob é uma excelente comprovação desse modelo. Esse autor parte de uma investigação histórica do conceito de *Foedus Amphictyonum*, a qual remonta às antigas concepções romanas do direito e inclusive ao contexto da Grécia clássica, para mostrar que esse modelo federal é destituído de um poder coercitivo central, como, por exemplo, o modelo de um Estado mundial. O modelo apresentado por Kant, a saber, a ideia de uma federação de Estados livre representa, ou melhor, preserva em seu núcleo a ideia de *Foedus Amphictyonum* (cf. JACOB, T. *„Föderalität ohne Zwangsgewalt"*. p. 309ss).

149 Veja-se, por exemplo, o sexto *artigo preliminar à paz perpétua entre os Estados*: „Es soll sich kein Staat im Kriege mit einem andern solche Feindseligkeiten erlauben, welche das wechselseitige Zutrauen im künftigen Frieden unmöglich machen müssen" (ZeF VIII, 346).

mas agora, ao nível das relações entre os Estados. Entretanto, isso é uma decisão consciente nas relações interestatais, enquanto que ao nível individual trata-se de um acordo hipotético segundo um modelo. Segundo, o direito do Estado à autodeterminação não seria muito reduzido, uma vez que apenas o direito de decidir pela guerra seria removido do exercício da soberania.[150]

> Com a rejeição de um direito à guerra, Kant se distancia decididamente das reivindicações de soberania desse tempo. De resto, ele se comporta "conservadoramente" com elas, pelo menos com a opção da liga de nações, porque ela não exige a renúncia da soberania dos Estados.[151]

A federação teria, assim, um caráter pacifista e o objetivo de acabar com todas as guerras para sempre (cf. ZeF VIII, 356). Portanto, a federação não limitaria a soberania de qualquer maneira, porque ela "não visa à obtenção de nenhum poder do Estado, mas meramente a preservação e a proteção da *liberdade* de um Estado para si mesmo" (ZeF VIII, 356). Assim, a soberania dos Estados não seria desconsiderada, mas resguardada através da garantia da liberdade e da paz entre os Estados. Com base nisso, portanto, a concepção kantiana de uma federação de Estados livres é constitutiva do cosmopolitismo.

> Como o escrito sobre a paz, ao todo, assim também o seu segundo artigo definitivo rejeita decididamente

---

150 Cf. HÖFFE, O. *„Königliche Völker"*. p. 223s. De acordo com as tradicionais teorias do *ius gentium*, desde os teólogos juristas espanhóis, passando por Grotius, Puffendorf e Vattel, a guerra era parte constitutiva desse tipo de direito, entendida como 'guerra justa'. Somente em Kant haverá uma modificação, pois Kant não aceitará mais a guerra como uma possível promotora da paz (cf. TUCK, R. *The Rights of War and Peace*).

151 HÖFFE, O. *„Königliche Völker"*. p. 224.

> tal direito: "no conceito de direito internacional como o conceito de um direito à guerra, praticamente nada mais é pensável" (ZeF VIII, 356). Com essa rejeição, Kant fundamenta um novo e radical direito internacional; no lugar de um direito internacional à guerra entra um direito internacional pacífico-funcional, um direito internacional à paz.[152]

Para Kant, a ideia racional de que uma comunidade internacional e pacífica de todos os seres humanos pode ser criada é um princípio do direito. O que ele chama de direito cosmopolita, nada mais é do que uma obrigação de todas as nações para facilitar a viagem e o comércio com o objetivo de aproximar as pessoas e as nações de todo o mundo para a criação de leis universais que possam regular as suas relações (cf. MS VI, 352, § 62). Essa federação criaria, portanto, uma estrutura onde os cidadãos de um Estado seriam capazes de interagir com os seus concidadãos de outro(s) Estado(s) sem a ameaça de hostilidades. Assim, essa concepção de cosmopolitismo está baseada nas concepções de direito individual e de direito internacional.[153]

O critério do direito, ao nível individual, é que cada ação – por si só ou pelas suas máximas – possibilita a liberdade da vontade de cada indivíduo para coexistir com a liberdade de qualquer outro indivíduo de acordo com uma lei universal (cf. MS VI, 230-31). Essa obrigação apenas constitui a norma básica na sociedade onde os indivíduos interagem mutuamente com base no respeito recíproco pela liberdade do outro. Além disso, Kant ainda descreve o direito civil individual como fundamentado em três princípios básicos: i) a liberdade legal, ii) a igualdade civil, e iii) a independência civil (cf. MS VI, 314, § 46). Esses três

---

[152] HÖFFE, O. *„Königliche Völker"*. p. 223.

[153] Cf. HABERMAS, J. *„Kants Idee des ewigen Friedens – aus dem historischen Abstand von zweihundert Jahren"*. In: LUTZ-BACHMANN, M.; BOHMAN, J. *Frieden durch Recht*. p. 20.

princípios formam os fundamentos da teoria kantiana do direito civil no Estado, onde as pessoas se unem sob as leis do direito. Então, o direito cosmopolita também é um direito dos indivíduos, mas em um nível global e ele se direciona para a comunidade internacional dos povos/pessoas de toda terra como a comunidade original da terra (cf. MS VI, 352, § 62).[154] Kant defende o direito das pessoas para atravessar as fronteiras e se envolverem no comércio com os estrangeiros e, desse modo, proclama que todo Estado estrangeiro deve respeitar o direito dos indivíduos e não os tratar como um inimigo. Assim, o direito cosmopolita facilitaria o exercício desse critério do direito individual em escala global. Isso permitiria que cidadãos de diferentes Estados interagissem pacificamente, desde que respeitem mutuamente a liberdade. Viajantes e comerciantes não seriam tratados como inimigos por que apesar de serem cidadãos de outro(s) Estado(s), todos podem ser considerados como 'cidadãos do mundo', porque a ideia básica do cosmopolitismo é que qualquer pessoa pode ser um cidadão do mundo, como indica a própria definição de 'cosmopolita'.[155]

Entretanto, isso tem outras implicações ao nível das relações internacionais, pois Kant equiparava o direito internacional com o direito dos Estados, com o seu poder

[154] Cf. FLICKSCHUH, K. *Kant and the Modern Political Philosophy*. p. 179ss.

[155] Cf. ALBRECHT, A. *Kosmopolitismus*. p. 22s. A título de esclarecimento, o direito cosmopolita de Kant possui as suas bases em uma nova concepção de direito apresentada por Francisco de Vitoria e denominada de *ius inter gentes*. Kant entrou em contato com essa concepção de direito através de suas leituras de Hugo Grotius. Vitoria, no entanto, compreendia a sua formulação do direito da seguinte maneira, como relatada por Luca Scuccimarra: "Nucleo portante di questo ordinamento transnazionale è l'affermazione di quello *ius societatis et communicationis* in cui può essere colta la più immediata espressione giuridica della «socialità» naturale dell'uomo: il diritto, cioè, di entrare in relazione con i propri simili, dando vita a durevoli rapporti di amicizia e cooperazione al di là di ogni artificiale divisione politica e territoriale" (SCUCCIMARRA, L. *I confini del mondo*. p. 201).

soberano. Através de uma federação de Estados livres, o direito de ir para a guerra não pertence mais ao Estado individual, pois o que resta a ele é a capacidade de se envolver em relações pacíficas.[156]

> Desse modo, todos os povos estão originalmente em uma comunidade do solo, não, no entanto, na comunidade *jurídica* da posse (*communio*) e com isso, do uso, ou da propriedade do mesmo, mas da possível *interação* (*commercium*) física, isto é, em uma relação contínua de um em relação a todos os outros para se oferecer ao transito de uns com os outros, e possuem um direito para tentar o mesmo, sem que com isso, estejam autorizados a encontrar o estrangeiro como um inimigo (MS VI, 352; § 62).

Para Kant, isso significava a limitação da interação ao comércio e aos visitantes de países estrangeiros.[157] Assim, a ideia da criação de leis universais para a regulação das relações entre os Estados e os seus cidadãos não diminuiria a soberania dos Estados individuais, mas visava apenas facilitar as relações pacíficas entre eles. O acordo de nível internacional instalava um mecanismo de controle que protege os cidadãos que desejam viajar para além das fronteiras de seu próprio Estado. Assim, o direito cosmopolita era um resultado direto dessa associação federal de Estados livres e da necessidade de promover as relações pacíficas e ainda permitia que os indivíduos se engajassem

---

156 Cf. BACHMANN-LUTZ, M. *„Kants Friedensidee und das rechtphilosophische Konzept einer Weltrepublik"*. In: LUTZ-BACHMANN, M.; BOHMAN, J. *Frieden durch Recht*. p. 33s.

157 Cf. CAVALLAR, G. *Kant ant the Theory and Practice of International Right*. p. 124.

no comércio e se movessem livremente como iguais por todas as partes do globo.[158]

Contudo, existem duas limitações principais para a teoria kantiana de uma federação de Estados livres e a criação de um direito cosmopolita. A primeira limitação é a analogia que Kant faz com o modelo do contrato social.[159] Ao nível interestatal, tal analogia apresenta um Estado como constituído, como pessoa moral. Nesse nível, ele é considerado como existindo em um estado de natureza em relação aos outros Estados, portanto, em uma condição de guerra constante. Esse argumento esboça uma similaridade entre os indivíduos que vivem no estado de natureza sem leis externas. A segunda limitação é a extensão da condição cosmopolita. A tentativa de Kant para preservar a soberania limitava a sua conceptualização do direito cosmopolita à hospitalidade de estrangeiros e à liberdade de comércio (cf. ZeF VIII, 358).[160] Esse argumento decorre do fato de que

158 Cf. FLICKSCHUH, K. *Kant and the Modern Political Philosophy*. p. 182s. Ainda se deveria acrescentar aqui, que Kant estava persuadido por outra concepção, a saber, a concepção de um cosmopolitismo mercantil. De acordo com essa concepção, o mecanismo de autorregularão mercantil garantiria a harmonia entre os cidadãos promovidos a consumidores soberanos. O mercado, em virtude de sua capacidade de escapar das fronteiras nacionais, deveria acabar com a concepção de um mercado fortemente regulado (cf. SCHLERETH, T. J. *The Cosmopolitan Ideal in Enlightenment Thought*; veja-se também: ANDERSON-GOLD, S. *Unnecessary Evil*. p. 87). No entanto, Kant ainda acrescentava que o espírito comercial não poderia coexistir com a guerra, pois o poder do dinheiro seria um meio muito eficaz para financiar uma guerra com o objetivo de estabelecer a paz (cf. ZeF VIII, 368).

159 Cf. HÖFFE, O. *„Königliche Völker"*. p. 197ss; cf. RADEMACHER, T. *Kants Antwort auf die Globalisierung*. p. 159ss; cf. MORI, M. *La pace e la ragione*. p. 103ss; cf. EBERL, O.; NIESEN, P. *Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden*. p. 232ss; cf. GERHARDT, V. *Immanuel Kants Entwurf ‚Zum ewigen Frieden'*. p. 91ss.

160 Cf. CAVALLAR, G. *Kant ant the Theory and Practice of International Right*. p. 124.

todos os povos habitam a superfície da terra e compartilham de seu território devido ao limite da superfície do planeta, por esse motivo, todos os povos podem interagir mutuamente. Kant criou, portanto, um direito cosmopolita para facilitar e proteger os cidadãos de cada Estado ao viajarem entre os Estados.

Atualmente, contudo, muitos filósofos políticos têm se interessado com a proteção dos cidadãos não somente no âmbito de um Estado individual, mas também no âmbito internacional. Nesse sentido, um padrão humano universal é necessário, pois assegurará um conjunto de direitos fundamentais para cada cidadão individual como um ser humano e não somente como um indivíduo em um Estado. Tal ideia conduziu, por exemplo, à conceituação dos direitos humanos através da *Declaração Universal dos Direitos Humanos* das Nações Unidas, em 10 de dezembro de 1948.[161] Desse modo, o cosmopolitismo de Kant é, portanto, limitado por causa de sua tentativa de preservar a soberania do Estado e por desconsiderar a necessidade de proteger os cidadãos que estão sendo oprimidos em seu país natal.[162] E enquanto esses países não se reformarem, a fim de por fim ao despotismo e instituir um governo republicano que garanta aos seus

[161] Cf. <http://www.un.org/en/documents/udhr/index.shtml>. Veja-se também, HABERMAS, J. *„Kants Idee des ewigen Friedens – aus dem historischen Abstand von zweihundert Jahren"*. In: LUTZ-BACHMANN, M.; BOHMAN, J. *Frieden durch Recht*. p. 20.

[162] Cf. CAVALLAR, G. *The Rights of Strangers*. p. 359ss. Kant admitia a existência de uma justiça interna em cada Estado, uma vez que os Estados já estavam estabelecidos, entretanto, o cosmopolitismo kantiano não propunha nenhum tipo de mecanismo de proteção aos cidadãos dentro dos limites dos seus próprios países. O direito cosmopolita kantiano somente visa proteger os estrangeiros a fim de facilitar as relações entre os povos e os Estados. "Although there are indications that Kant hoped for a continued movement toward a broader cosmopolitan order, this order war to be propagated through internal state reform and a consensual movement toward multilateral cooperation" (BROWN, G. W. *Grounding Cosmopolitanism*. p. 110).

cidadãos os seus direitos e que possa associar-se à federação de Estados livres. Assim, a concepção kantiana do cosmopolitismo não permitia que os Estados interferissem nos assuntos internos de outros Estados – como mostrou, por exemplo, o holocausto – podendo conduzir, desse modo, a grandes violações dos direitos humanos por parte de um Estado contra os seus próprios cidadãos.[163]

O contexto histórico em que Kant viveu mostrou-se um problema para o avanço de sua própria teoria cosmopolita por causa de uma teoria do direito internacional não muito desenvolvida. Nesse sentido, Kant acreditava que o fim da guerra já seria o suficiente para a criação de um ambiente estável para a prosperidade dos Estados e de seus cidadãos.[164] Desde então, a história tem dado inúmeros exemplos capazes de promover o progresso para um direito cada vez mais cosmopolita: um direito que visa alcançar a paz entre os Estados e proteger os indivíduos da opressão. Atualmente, esse direito se desenvolveu a um nível satisfatório, embora ainda, às vezes, controverso, mas aceito e, consequentemente, há várias tentativas para aplicá-lo através de organizações, como, por exemplo, as Nações Unidas (*United Nations – UN*), a Organização do Tratado do Atlântico Norte (*North Atlantic Treaty Organisation – NATO*), a União Européia (*European Union – EU*), entre outras.[165] Desse modo, Kant não foi capaz de ver além do caráter absoluto da soberania e do caráter beligerante dos Estados, o que limitava a sua perspectiva sobre o alcance de sua teoria cosmopolita.

---

163 Cf. HABERMAS, J. *„Kants Idee des ewigen Friedens – aus dem historischen Abstand von zweihundert Jahren"*. In: LUTZ-BACHMANN, M.; BOHMAN, J. *Frieden durch Recht*. p. 11ss.

164 Veja-se o quinto capítulo – *The Age of Enlightenment* – de: CAVALLAR, G. *The Rights of Strangers*. p.229ss.

165 Cf. RADEMACHER, T. *Kants Antwort auf die Globalisierung*. p. 167ss.

3.1.1. A CONDIÇÃO COSMOPOLITA UNIVERSAL E A CONDIÇÃO NATURAL DA HUMANIDADE

A condição cosmopolita universal é caracterizada, por Kant, como o direito de um Estado para estabelecer as normas racionais da autoridade política, isto é, a forma de uma constituição civil legítima e o direito internacional (*Völkerrecht*) que determina os princípios fundamentais que devem regular as relações entre os Estados (cf. Idee VIII, 28; TP VIII, 310-311).[166]

O argumento que Kant oferece para estabelecer a autoridade vinculativa do direito internacional – um argumento que ele desenvolveu principalmente na quinta, sexta e sétima proposições do ensaio *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* e no segundo artigo definitivo de *Zum ewigen Frieden* – tem como premissa uma analogia entre os respectivos membros desse domínio, ou seja, os indivíduos e os Estados. Kant considerava existir um paralelo na condição dos indivíduos em relação uns aos outros fora do alcance do poder público e da relação dos Estados entre si na ausência de um corpo diretivo governando sobre eles. Ambos estão em um estado de natureza e, como tal, estão fora da executoriedade do direito. Kant, portanto, argumentava que, assim como os indivíduos têm o dever de deixar o estado de natureza e entrar em uma sociedade civil – a condição da liberdade legal – assim também os Estados estão obrigados a sair do estado de natureza internacional e têm o dever de colocar-se sob a autoridade de um corpo diretivo comum.[167] Em ambos os

[166] Sobre o desenvolvimento do cosmopolitismo no pensamento europeu, veja-se: CAVALLAR, G. *The Rights of Strangers*; CHENEVAL, F. *Philosophie in weltbürgerlicher Bedeutung*; KLEINGELD, P. *"Six Varieties of Cosmopolitanism in Late Eighteenth-Century Germany"*.

[167] Cf. HÖFFE, O. *Völkerbund oder Weltrepublik?* In: HÖFFE, O. *Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden*. p. 109s; cf. HÖFFE, O. *„Königliche Völker"*. p. 221ss; cf. MORI, M. *La pace e la ragione*. p. 103ss; cf. PINZANI, A. *Das*

casos, a idéia fundamental é que fora de uma condição, onde o direito pode ser executado, quaisquer reivindicações à propriedade ou ao direito de qualquer espécie pode ser, na melhor das hipóteses, meramente provisória. Consequentemente, o abandono do estado de natureza é exigido pelo próprio conceito de direito, uma vez que esse conceito contém em si a noção de execução ou a autorização para o uso da coerção (cf. MS VI, 229-230).

O ponto central desse argumento está na noção de 'sociabilidade insociável' (*ungesellige Geselligkeit*): a propensão que os seres humanos naturalmente possuem para competir entre si por uma classe e *status* superior, uma competição alimentada por um desejo de se distinguirem dos outros por procurar uma forma de reconhecimento, mesmo que à custa dos outros (cf. Idee VIII, 20-22). Kant famosamente mantinha essa ideia para ser o princípio regulador do desenvolvimento histórico do homen como uma espécie natural. Paradoxalmente, esse desejo de supremacia do indivíduo depende justamente de outro ser humano para a obtenção desse fim. Como Kant acertadamente apresentava essa ideia, a 'sociabilidade insociável' direciona os seres humanos "para obterem para si uma posição entre os seus congêneres, os quais ele não pode *suportar*, mas também, dos quais ele não pode *prescindir*" (Idee VIII, 21). Portanto, a 'sociabilidade insociável' obriga os seres humanos, como espécie, para o conflito e, assim, torna qualquer condição em que não há nenhuma autoridade de governo para arbitrar as disputas, seja entre indivíduos ou entre Estados que a formam, em uma condição de ameaça e de violência potencial, uma situação em que não há nenhuma garantia

Völkerrecht. In: HÖFFE, O. *Immanuel Kant. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*. p. 235ss; cf. EBERL, O.; NIESEN, P. *Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden*. p. 232ss; cf. GERHARDT, V. *Immanuel Kants Entwurf ‚Zum ewigen Frieden'*. p. 91ss; cf. RADEMACHER, T. *Kants Antwort auf die Globalisierung*. p. 153ss.

quanto ao que é meu e quanto ao que é teu. E, no entanto, para atingir a possibilidade do *status* ao qual a 'sociabilidade insociável' impulsiona os seres humanos, requer-se a ordem e a garantia do exercício dos direitos relativos aos seres livres. Por conseguinte, o conflito que ameaça minar a ordem social também estimula os indivíduos e os Estados a buscar um estado de direito. Para os indivíduos, essa condição é "uma constituição civil justa e perfeita" (Idee VIII, 22), enquanto que para os Estados, embora estejam na mesma situação em relação aos outros, essa condição é "um poder unificado", o que Kant chama de "uma condição cosmopolita de segurança pública do Estado" (Idee VIII, 26).

Kant recorre a essa mesma linha de raciocínio, ainda que em formas menos desenvolvidas, no § 83 da *Kritik der Urteilskraft* e na terceira parte do ensaio *Über den Gemeinspruch* ao estabelecer a necessidade das restrições previstas pelo que ele chama de "uma constituição cosmopolita" (TP VIII, 310) e de "um todo cosmopolita" (KU V, 432). No todo, Kant claramente pretende uma instituição internacional que possui não apenas a autoridade para regular as relações entre os seus membros, de acordo com as exigências da liberdade legal, mas também poderes coercitivos necessários para executar as suas sentenças.[168] Sem esses poderes, tal instituição não seria capaz de obter a estabilidade e a segurança que ela necessita para continuar a evoluir. É certo que a precisa estrutura dessa instituição permanece ambígua durante esse período inicial (a década de 1780) – embora Kant pareça, às vezes, endossar algum tipo de Estado universal, enquanto que em outros momentos pareça apelar

[168] De acordo com Höffe, uma organização internacional – mesmo que mínima – deveria possuir poderes coercitivos necessários para executar as suas sentenças, pois, do contrário, ela não teria nenhum meio através do qual pudesse executar os seus comandos (cf. HÖFFE, O. *„Königliche Völker"*. p. 221ss; cf. HÖFFE, O. *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*. p. 296ss). Sobre a proposta de Kant de uma federação de Estados livres ou de uma república mundial, veja-se essa discussão no quarto capítulo.

para algum tipo de sistema federativo – no entanto, ele estava convencido de que o *status* analógico dos indivíduos e dos Estados na ausência de um corpo de governo implicava a necessidade de uma instituição de dimensão adequada para reinar sobre cada um.

3.1.2. O DESTINO HUMANO

A teoria cosmopolita de Kant não se restringe somente ao âmbito das relações externas, do direito, como argumentado até agora. A discussão de Kant sobre a perspectiva cosmopolita inclui uma heterogeneidade de textos e aborda uma variedade de tópicos, mas possui um núcleo comum, a saber, refere-se a uma trajetória histórica que tem como o seu objetivo a realização do destino da humanidade.[169] O desenvolvimento do destino humano exige a noção de história por que a sua realização ocorre de maneira distinta das demais criaturas: o homem é uma criatura animal dotada de razão e a razão é uma faculdade que precisa ser *cultivada*.[170] Nesse sentido, ser cidadão do mundo significa ser membro de uma espécie em um modificar-se contínuo, em um contínuo melhoramento. Desse modo, o termo 'cidadão do mundo' possui um sentido antropológico, pois não pode representar a espécie humana como uma espécie má,

> mas sim, como uma espécie de seres racionais em constante progresso do mau para o bem em meio a

[169] Esse tema será retomando no terceiro capítulo. Além disso, veja-se: CHENEVAL, F. *Philosophie in weltbürgerlicher Bedeutung*. p. 441ss; ROSSI, P. J. *The Social Authority of Reason*. p. 67ss.

[170] Kant é consciente de que o homem é um ser capaz de racionalidade, e que por causa disso, um ser que vive sob determinadas condições sensitivas. Portanto, „wodurch er als mit Vernunftfähigkeit begabtes Thier (*animal rationabile*) aus sich selbst ein vernünftiges Thier (*animal rationale*) machen kann" (Anthr. VII, 321).

> obstáculos; pelo que, então, a sua vontade é boa em geral, mas, a sua realização é dificultada pelo fato de que a obtenção desse fim não pode ser esperada do livre acordo dos indivíduos, mas apenas através de uma progressiva organização na e para a espécie, como um sistema que é unido de modo cosmopolita (Anthr. VII, 333).

Embora essa passagem seja uma citação tardia – dos anos finais da década 1790 – da filosofia de Kant, já se pode observar aqui qual é a direção que possui a filosofia cosmopolita de Kant. Essa é a ideia já mencionada nos textos da década de 1780 – mais exatamente em *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784) – para caracterizar uma 'condição cosmopolita universal'.

Essa condição específica do desenvolvimento do destino humano como um ser animal dotado de razão exige uma perspectiva histórica. A filosofia da história de Kant não é uma investigação acerca da natureza do conhecimento histórico, mas uma investigação acerca das condições de possibilidade do progresso e do desenvolvimento histórico das predisposições humanas.[171] As reflexões de Kant sobre esse tópico são significativas para a possibilidade do melhoramento dos costumes da humanidade. Desse modo, o objetivo da história é simplesmente um tipo de arranjo social que será mais condutivo para o aumento da liberdade e da racionalidade.

No entanto, o homem não procede apenas segundo seus instintos, como os animais, nem tampouco como um ser exclusivamente racional, como os sensatos cidadãos de um mundo cosmopolita ideal (cf. Idee VIII, 17). Sem dúvida, a história humana começa no momento em que os homens fazem sua primeira escolha livre (cf. Muth VIII, 115), quando eles percebem que a razão é uma faculdade que se

[171] Cf. YOVEL, Y. *Kant and the Philosophy of History*. p. 247s.

estende muito além dos limites aos quais os animais estão confinados. Não obstante, pergunta-se: o mundo é constituído de tal modo que possa favorecer a realização do destino humano? Em que medida, a situação finita na qual o homem encontra-se vivendo beneficia a realização desse destino humano? O que deve o homem fazer para estabelecer a realização desse destino? Segundo P. J. Rossi, "os seres humanos devem trabalhar juntos para estabelecer as condições sociais que capacitam cada membro da comunidade ética {leia-se "humanidade"} para desenvolver e sustentar a disposição para trabalhar por esse destino comum para a espécie humana".[172] Desse modo, o melhoramento dos costumes humanos não visa somente o aperfeiçoamento particular da própria pessoa humana, mas também, tem a finalidade de contribuir para o aperfeiçoamento do conjunto de todas as pessoas que formam a sociedade humana, inclusive de suas instituições.

> Kant claramente promove aqui uma teoria do contexto social do estabelecimento do bom na vida humana. Kant percebe uma relação paradoxal entre a condição social e o melhoramento do moralmente desejável: por um lado, viver em comunidade tem uma influência corruptiva sobre o indivíduo, na medida em que a vida com os outros gera "inveja, o desejo pelo poder, ganância, e as inclinações malignas ligadas com esses {sentimentos}"; mas, por outro lado, a vida em comunidade é o único meio pelo qual o bom pode ser efetuado, desde que o indivíduo em isolação é uma entidade eticamente sem sentido.[173]

---

[172] "Human beings must *work together* to establish the *social* conditions that enable each and every member of the ethical commonwealth to develop and sustain the disposition to work for this common destiny for the human species" (ROSSI, P. J. *The Social Authority of Reason*. p. 53).

[173] MICHAELSON, G. E. *The Historical Dimensions of a Rational Faith*. p. 121.

Nesse processo, a sociabilidade insociável (*ungesellige Geselligkeit*) dos homens mostra o mal na forma da discórdia humana.[174] Esse antagonismo é um conflito que supõe a tensão irreconciliável entre a destinação racional da humanidade e a sua finitude. Essa condição problemática é o destino do homem tal como ele é, e, além do mais, determina os problemas que confrontam a existência humana. Isso é evidente, pelo menos, em duas obras kantianas separadas por quase uma década, a saber, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* de 1784 e *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* de 1793. Em ambas as obras, Kant visa resolver os problemas em uma sociedade/comunidade.[175] Isso sugere o âmbito social da vida do homem. Esse antagonismo social sugere que, no momento em que Kant estava escrevendo *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, ele estava pensando que a realização do destino humano, fundamentalmente, ocorre nos termos de um contexto político e cívico, em vez de religioso. Em *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, entretanto, Kant apresentou a possibilidade da realização do destino humano nos termos de um contexto religioso, porém, moral. Isso sugere algum tipo de inconsistência no pensamento kantiano?

---

[174] Cf. ROSSI, P. J. *The Social Authority of Reason*. p. 67ss. Veja-se também: LABERGE, P. *„Das radikale Böse und der Völkerzustand"*. In: RICKEN, F.; MARTY, F. (Hg.). *Kant über Religion*. p. 112ss; HÖFFE, O. *„Königliche Völker"*. p. 234s; HÖFFE, O. *„Völkerbund oder Weltrepublik?"*. In. *Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden*. p. 128s.

[175] Com respeito aos problemas que encerram uma influência sobre a vida humana em sociedade, a razão deve ser entendida como a capacidade do pensamento humano para levantar e responder tais questões, não apenas sobre a realidade e a causalidade no mundo físico – a qual é uma tarefa da ciência – mas também, sobre a veracidade das normas morais e a legitimidade de instituições sociais e políticas.

Em *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* Kant tinha em foco uma maneira que a humanidade pudesse conceber e realizar seu destino humano como um fim comum a toda a humanidade. Particularmente, a noção de sumo bem serve como a ideia mais completa que Kant forneceu para a concretização do destino humano como um fim comum a toda a humanidade: a relação mútua entre o exercício da liberdade humana e o nexo da relação causal que constitui a natureza.[176] A finalidade de Kant ao usar a figura de uma sociedade/comunidade parece caracterizar que a tarefa concreta do dever para promover o sumo bem se localiza sob todos os homens (humanidade) em suas próprias circunstâncias particulares, isto é, a tarefa consiste precisamente em transformar o mundo moral – invisível e atemporal – em um mundo público e visível. A estrutura real de tal exibição pública e visível do mundo moral ocorre no curso da história e é concretamente determinada pela atividade humana.[177]

Contudo, o homem nem sempre agirá de maneira racional, necessitando, portanto, de leis, de um sistema jurídico, mas, principalmente, da lei moral que na sua santidade o torna um ser digno. Na comunidade ética, por exemplo, as leis visam fomentar a moralidade das ações, segundo um princípio interior, enquanto que na sociedade jurídica, erigida pelos homens, na forma do Estado, as leis visam garantir a realização das ações conforme a legalidade. Essa é, portanto, a maneira kantiana de apresentar a realização do destino humano através do estabelecimento e

176 Cf. ROSSI, P. J. *"The Final End of All Things: The Highest Good as the Unity of Nature and Freedom"*. In: ROSSI, P. J.; WREEN, M. *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered*. p. 132.

177 "History is the process in which the highest good should be realized, and in which the free, formative activity of practical reason remolds the given world into a new, moral world" (YOVEL, Y. *Kant and the Philosophy of History*. p. 31).

do desenvolvimento de instituições humanas – Estado, Igreja, Escola, entre outras – que servem para estabelecer e fomentar a prática social concreta que conduzirá a realização da sociedade jurídica e da comunidade ética. Isso indica que o destino humano pode e deve ser incorporado em formas de prática social na condição de que os homens estejam efetivamente comprometidos em realizar seu destino comum. No entanto, cada uma dessas formas institucionais tem a sua própria maneira de fomentar e estruturar tal destino comum.

A política, contudo, instrui para a ética, pois que o fim último do político – a paz perpétua – é também um *fim moral*, a condição da realização moral do homem. A obtenção da teoria do direito e do pacifismo se singulariza no projeto jurídico de *Zum ewigen Frieden* que, em refletindo isso que a história já tem acompanhado, a saber, a realização empírica do Estado republicano, indica o que resta a terminar: a realização de uma sociedade política universal que abrangerá toda a humanidade, reunindo o gênero humano na paz e na liberdade. Nesse sentido, Kant estava convencido de duas coisas: i) primeiro, a república como modo de governo tende a fazer desaparecer o risco da guerra inerente entre os Estados despóticos; e, ii) segundo, a generalização do Estado de direito no mundo só pode favorecer a instauração da paz nas relações internacionais, isso que, ainda permite compreender por que o esboço filosófico *Zum ewigen Frieden* se apresenta como um projeto jurídico-político. Esse projeto é o símbolo de uma humanidade imperfeita (não cultivada), mas sempre a fazer, sempre a construir e a reconstruir e essa impossível obtenção recorda sem cessar a ordem do dever.

3.2. O Conhecimento do Mundo como Parte do Cosmopolitismo

É impossível falar sobre o cosmopolitismo kantiano sem mencionar, ao mesmo tempo, também a perspectiva do

conhecimento do mundo como uma parte constitutiva do cosmopolitismo. Essa perspectiva pode ser encontrada em vários momentos do filosofar kantiano, mas, sobretudo, nas reflexões sobre a geografia e sobre a antropologia. Em *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Kant lista as características de sua própria cidade – *Königsberg* – e, ao mesmo tempo, de seu estilo de vida.

> Uma grande cidade, o centro de um reino no qual se encontram os órgãos estatais do governo, que possui uma universidade (para a cultura das ciências) e ainda uma posição ao comércio marítimo, que através dos rios favorece o transito tanto do interior do país como também com países vizinhos e distantes de diversas línguas e costumes, – tal cidade, como *Königsberg* às margens do rio Pregel, já pode ser nomeada por um lugar adequado para a ampliação do conhecimento tanto do ser humano quanto do mundo, onde esse pode ser adquirido mesmo sem se viajar (Anthr. VII, 120-121, nota).

Atualmente, sabe-se que *Königsberg* não existe mais. Ou melhor, a *Königsberg* da época de Kant não existe mais. Ela foi completamente destruída durante os bombardeios aéreos (em 1945) da segunda Guerra Mundial. Hoje, ela se chama Kaliningrad (Калининград) e pertence ao território russo, pois foi reconstruída e repovoada pela Rússia após o termino da segunda Guerra Mundial. Em 1946, ela recebeu esse novo nome em homenagem a Mikhail Kalinin (1875-1946), um dos bolcheviques. Por isso, *"a montanha do rei"* é hoje apenas um traço na memória do mundo, um verbete na história dos nomes das velhas cidades que transitam pelas ruínas de reinos e impérios.[178] Mas, apesar disso, *Königsberg* tinha outro significado para o seu cidadão mais ilustre, a

[178] Sobre a história da cidade de Königsberg, veja-se: MANTHEY, J. *Königsberg. Geschichte einer Weltbürgerrepublik*.

saber, Immanuel Kant. Como ele mesmo mencionou em sua própria obra, como citado acima, *Königsberg* tinha as condições necessárias para a obtenção do conhecimento do mundo.

Na condição de uma cidade portuária e com facilidade para o comércio marítimo, como informava Kant, *Königsberg* ainda tinha os órgãos administrativos do governo e uma universidade. A circulação de estrangeiros e o contato com diferentes idiomas formava uma cultura cosmopolita na cidade de Kant. Elementos que, segundo ele, eram necessários para a formação dessa cultura e também para a obtenção do conhecimento do mundo. O mundo é, para Kant, o todo, "o cenário, no qual nós faremos todas as experiências" (Geo IX, 158). No entanto, a aquisição do conhecimento desse todo "exige muito tempo se essa finalidade deve ser alcançada" (Geo IX, 158). Em contraposição a isso, Kant afirmava que

> nós deveríamos nos ocupar provavelmente com a nossa própria experiência, porque ela não chega a conhecer tudo, enquanto o homem experimenta apenas uma pequena parte, no que se refere ao tempo, já no que se refere ao espaço, ele pode experimentar pouco, mesmo quando ele viaja, no entanto, ele não é capaz de observar e de perceber tudo, embora possa ver muito: portanto, nós devemos também nos servir das importantes experiências dos outros. Essas experiências, entretanto, devem ser autenticas e como tal são preferidas as experiências registradas por escrito às expressas oralmente (Geo IX, 159).

De certo modo, encontra-se nessas passagens a justificativa de Kant para o seu sedentarismo. Assim, o seu sossegado estilo de vida não é qualificado como algum tipo de sedentarismo filosófico, pois a universalidade e a abrangência dos temas que a sua própria filosofia possui é

uma prova cabal contra qualquer tipo de sedentarismo filosófico. E a partir daqui se torna cada vez mais difícil encontrar uma denominação para tal tipo de sedentarismo, se é que é necessário denominá-lo. Assim, o que se pode dizer, é que tal estilo de vida – sossegado – permitiu que Kant desenvolvesse uma teoria acerca do conhecimento do mundo.[179]

Desse modo, "as experiências da *natureza* e do *homem* constituem juntas o *conhecimento do mundo*" (Geo IX, 157). Assim, como esse tema é apresentado por Kant na introdução de *Physische Geographie*, o conhecimento do mundo é composto por duas partes: a natureza e o homem. "O mundo, como objeto do *sentido externo* é a **natureza**, mas, como objeto do *sentido interno* é a **alma** ou o **homem**" (Geo IX, 156). Por isso, a geografia se ocupa com a primeira parte e a antropologia com a segunda parte do conhecimento do mundo. Juntas – a geografia e a antropologia –, elas formam o conhecimento pragmático do mundo.[180] Pragmático é entendido aqui como um conhecimento útil para a vida. "Esse conhecimento do mundo é o conhecimento do

[179] „Um diesen Ruhm zu verdienen, ist Kant Weltbürger in einem zweiten Sinn: Dank einer intellektuellen Neugier auf so gut wie den ganzen Kosmos, auf die natürliche, die psychische, die soziale und die politische Welt einschließlich historischer Anteile, erwirbt er sich eine so breite Weltkenntnis, dass sie kosmopolitisch heißen darf: Kant wird zu einem Weltbürger *im* Wissen" (HÖFFE, O. *„Kants universaler Kosmopolitismus"*. p. 179).

[180] A investigação sobre a relação entre a geografia e a antropologia requer a investigação das ciências empíricas na filosofia de Kant. Por isso, eu não gostaria de me comprometer com esse estudo, porque isso desviaria o interesse principal do texto dessa seção. Sobre a condição das pesquisas sobre as ciências naturais em Kant, vale aqui a opinião do prof. Höffe: „Und vor allem hat er mit seiner Naturforschung heute nur noch historische, mit seiner Natur- und Forschungsphilosophie dagegen auch systematische Bedeutung" (HÖFFE, O. *Kants Kritik der reinen Vernunft*. p. 22). Sobre a relação entre a geografia e a antropologia, veja-se ainda: MAY, J. M. *Kant's Concept of Geography*. p. 107ss.

mundo que serve para proporcionar o pragmático a todas as outras ciências e habilidades adquiridas, de modo que ele não seja utilizável somente para a escola, mas para a vida" (AA II, 443). Ou então, como Kant o mencionou na *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* ao diferenciar os imperativos em técnicos, pragmáticos e morais.

> Parece-me que o significado próprio da palavra *pragmático* poderia ser assim determinado da maneira mais exata. Pois, pragmáticas chamam-se as *sanções* que emanam propriamente não do direito dos Estados, como leis necessárias, mas da *providência* do bem-estar geral. Uma *história* é redigida pragmaticamente se ela torna prudente, isto é, ensina ao mundo como cuidar do seu proveito da melhor maneira, ou, pelo menos, tão bem quanto o mundo de antigamente (GMS IV, 417, nota).

O conceito de pragmático oferece uma importante chave de leitura para se compreender a filosofia cosmopolita de Kant, a saber, a perspectiva do conhecimento do mundo que o cidadão do mundo deve ter. Desse modo, como um sujeito que já possui um conhecimento "prévio" do mundo, ele "é introduzido no cenário de seu destino, a saber, no mundo" (AA II, 443). Para Kant, o conhecimento do mundo deveria ser parte integral da vida moral e política do cidadão, pois ambos os cursos de leitura – geografia e antropologia – foram ensinados por Kant por causa de sua dimensão pragmática, o modo no qual esse tipo de conhecimento pode guiar a vida moral e prática da humanidade.[181] Desse modo, os cursos de leituras sobre a geografia e a antropologia tinham uma proficuidade bastante similar, pois serviam como meios para a obtenção do conhecimento do mundo.

A primeira aula científica se refere mais

[181] Cf. WILSON, H. L. *Kant's Pragmatic Anthropology*. p. 87ss.

> proveitosamente à geografia, tanto à geografia matemática quanto à geografia física. Histórias de viagem explicadas por ilustrações e mapas conduzem, portanto, à geografia política. Da condição atual da superfície da terra se pode ir, então, de volta à antiga, se chega à antiga descrição da terra, à história antiga, e assim por diante (Päd IX, 474).

A geografia tinha, para Kant, uma função pedagógica importante, pois ela apresentava uma possibilidade de formar e preparar o cidadão para a vida no mundo.[182] A verdadeira ideia da educação visava o desenvolvimento de todas as predisposições naturais dos seres humanos, de modo que a genuína tarefa da educação era proporcionar o desenvolvimento completo de tais predisposições. "Há muitos germes na humanidade e agora é nossa tarefa desenvolver as predisposições naturais proporcionalmente, desenvolver a humanidade a partir dos seus germes e fazer com que o homem alcance o seu destino" (Päd IX, 445). Desse modo, Kant visava alcançar outros objetivos com as suas lições de geografia e antropologia, pois ele não estava somente interessado no aprendizado de competências técnicas, mas queria também que os seus estudantes fossem capazes de aplicar tais conhecimentos em suas vidas diárias. Assim, ele visava uma formação mais eficaz, de modo que os seus estudantes também fossem capazes de desenvolver uma participação política efetiva em suas vidas diárias, isto é, uma atitude necessária para a mudança política.

A educação, tal como proposta por Kant, possuía um papel importante tanto na formação moral quanto na formação social dos indivíduos, pois esse aprendizado poderia contribuir positivamente no processo da realização de uma ordem mundial cosmopolita e da consequente

[182] Cf. MAY, J. A. *Kant's Concept of Geography*. p. 132ss; cf. MUNZEL, G. F. *Kant's Conception of Moral Character*. p. 307ss.

obtenção da paz. Nesse sentido, Kant visava uma educação que fosse capaz de formar integralmente 'bons cidadão', isto é, pessoas que não infringem a lei. Mas, não era somente isso o que Kant desejava. 'Boas leis' também podem produzir 'bons cidadãos', mas 'boas leis', não obstante, não são capazes de produzir participação política efetiva.

3.2.1. UM PRESSUPOSTO GEOGRÁFICO DO COSMOPOLITISMO

Quando Kant definiu a terra como a condição de possibilidade para o desenvolvimento do espaço do cosmopolitismo,[183] ele conectou a sua sugestão com um conceito geográfico completamente determinado: a terra é um globo terráqueo (*globus terraqueus*) (cf. MS VI, 352; § 62). A utilização desse conceito, no entanto, não é insignificante. Ela assinala a articulação da reflexão sobre o cosmopolitismo e da reflexão sobre o objeto específico da geografia. Nesse sentido, é importante notar, no que se refere ao cosmopolitismo, que o globo terrestre não deve ser visto verticalmente, com relação ao céu, o que poderia implicar alguma conotação teológica, mas horizontalmente, como o espaço da história e das interações humanas.

Assim, o estudo das configurações naturais que podem ser encontradas sobre a superfície da terra e em todas as suas regiões pertence à geografia, e, sobretudo, ela é considerada, de acordo com o entendimento de Kant, como "o próprio fundamento de toda a história, sem o qual ela se distingue pouco dos contos de fadas" (AA II, 312). A geografia moral, portanto, estuda os costumes dos homens e a variedade de suas qualidades naturais. Esse estudo é conduzido de modo comparativo, às vezes historicamente e às vezes espacialmente. A geografia política, no entanto, visa

[183] Cf. BESSE, J.-M. *La géographie selon Kant: l'espace du cosmopolitisme*. p. 123ss.

explicar as características permanentes dos Estados ou dos estabelecimentos políticos. O objeto não é o comportamento dos indivíduos e a sucessão dos governos. Trata-se, sobretudo, de se situar ao nível disso que contemporaneamente é chamado de geopolítica:[184] estuda-se, portanto, a posição dos Estados, as suas produções, os seus costumes, a indústria, o comércio, a demografia (cf. Geo IX, 164).[185] Em todo o caso, Kant apresentava a "política" como uma consequência da ação recíproca de duas coisas anteriormente mencionadas, isto é, de um lado, isso que se revela na geografia física, e do outro lado, isso que aparece na geografia moral, ou seja:

> O Estado, domínio do político, é considerado, por Kant, do ponto de vista geográfico como a articulação ou o lugar de encontro entre a configuração e as propriedades naturais de um território e a especificidade ética da sociedade que se encontra sobre esse território.[186]

Assim, o político não se apresenta como se ele fosse algo desconectado do mundo físico e real. Ele é, na verdade, o resultado da conjunção de pelo menos dois elementos, como J.-M. Besse informa, o natural e o ético. A partir disso, então, o Estado pode promulgar e executar as suas leis para que uma condição de segurança pública possa se estabelecer. Do mesmo modo, as relações interestatais e comerciais entre

---

[184] Por um lado, a geopolítica é o estudo da influência dos fatores econômicos, geográficos e demográficos sobre a política de um Estado, por outro lado, a geopolítica serve, ou melhor, serviu como prática imperialista (cf. ATTINÀ, F. *"Geopolítica*". In: BOBBIO, N. *Dicionário de política*. p. 544s, vol. I).

[185] Kant não falava somente sobre a geografia física, mas também sobre uma geografia matemática, moral, política, mercantil, e mesmo teológica (cf. Geo IX, 164-165).

[186] BESSE, J.-M. *La géographie selon Kant: l'espace du cosmopolitisme*. p. 117.

diferentes países e povos podem ser estabelecidas. O transito de pessoas que desejam viajar com os mais diversos fins pode ser promovido. E, dessa maneira, se forma um cenário internacional bastante diversificado, o qual deve ser regulamentado. Para regulamentar esse cenário internacional, Kant concebeu a ideia de uma federação de Estados livres e acrescentou um direito cosmopolita como complemento.

3.2.2. O Direito da Interação Além-Fronteiras

O direito cosmopolita é fundamentalmente um direito de visita (cf. ZeF VIII, 358). Por isso, o cidadão do mundo tem o direito de tentar uma comunidade com todos os habitantes da terra, e para realizar esse fim, ele tem o direito de visitar todas as regiões da terra (cf. MS VI, 352; § 62).[187] Esse direito, no entanto, tem um duplo significado: por um lado, ele significa a possibilidade das pessoas poderem transitar por todos os lugares da terra, e, por outro lado, ele significa a possibilidade dessas mesmas pessoas, na condição de estrangeiras, não serem tratadas como inimigas. Isso é o que Kant chamava de hospitalidade universal: a

[187] Retomo aqui uma nota de pé de página que argumentava que o direito cosmopolita de Kant possui as suas bases em uma nova concepção de direito apresentada por Francisco de Vitoria e denominada de *ius inter gentes*. Kant entrou em contato com essa concepção de direito através de suas leituras de Hugo Grotius. Vitoria, no entanto, partia da concepção de um *ius communicationis* como o primeiro direito natural de uma sociedade natural de povos. O segundo direito natural era o *ius commercii*, o terceiro direito natural era o *ius occupationis* e o quarto direito natural era o *ius migrandi*. Com isso, ele não pretendia justificar o livre comércio dos colonizadores espanhóis, mas pretendia estabelecer um fundamento para a missão cristã. A obra de Vitoria, *relectio de indis* (1539), na qual o *ius communicationis* foi formulado, contém as suas preleções sobre a missão – jesuíta – na América. Essa mesma obra trata do tema da economia apenas como um meio para um fim (cf. Figueroa, D. *Philosophie und Globalisierung*. p. 47; cf. Scuccimarra, L. *I confini del mondo*. p. 201s).

possibilidade de a humanidade abrir isso que pode ser chamado de 'o espaço do cosmopolitismo'.[188]

No direito cosmopolita não há nenhum direito à hospitalidade (*Gastrecht*), como se um determinado povo ou país tivesse a obrigação de receber e tratar bem os seus hóspedes. O hóspede é alguém que está por pouco tempo numa determina região ou localidade; um hóspede é alguém que se hospeda temporariamente em um estabelecimento destinado a receber hóspedes ou na casa de um anfitrião, seja esse um amigo ou não; um hóspede ainda pode ser alguém que é convidado, e, por isso, recebe um tratamento especial e limitado apenas a ele. Nesse sentido, ele deve obedecer às normas específicas e costumeiras de quem o recebe – seja uma família, uma comunidade ou um Estado – como um hóspede. Mas, para isso seria necessário um acordo prévio que estabelecesse tais condições. No direito cosmopolita também não há nenhum tipo de filantropia (cf. ZeF VIII, 357; MS VI, 352, § 62),[189] mas apenas

> um *direito de visita* que pertence a todos os homens para se apresentarem à sociedade em virtude do direito de posse comum da superfície da terra, sobre a qual, como superfície esférica, não podem se dispersarem ao infinito, mas têm que se suportarem, por fim, um ao lado do outro, pois ninguém tem originariamente mais direito do que o outro por estar em um lugar da terra (ZeF VIII, 358).

Assim, o ponto de partida de Kant no que se refere à instituição de um direito cosmopolita é a posse física da terra por todos os homens, o que, no entanto, não configura nenhum tipo de posse jurídica da mesma (cf. MS VI, 262; § 13). A posse física como um direito originário comum de

188 Cf. BESSE, J.-M. *La géographie selon Kant: l'espace du cosmopolitisme*. p. 123ss.

189 Cf. RADEMACHER, T. *Kants Antwort auf die Globalisierung*. p. 172.

todos se fundamenta sobre o fato de que a superfície da terra é finita, o que implica na impossibilidade da dispersão infinita dos membros da espécie humana. Caso considere-se esse ponto sob a perspectiva de uma filosofia da história integrada com uma filosofia do direito, pode-se dizer que o plano da natureza obriga os homens a conviverem e inclusive a dividirem as suas posses, para o que é necessária a instituição racional de uma relação jurídica com o propósito de regular essa convivência.[190]

O direito pela posse da superfície da terra decorre do direito da posse física e comum da superfície da terra por todos os homens, de modo que a partir disso, Kant fundamentou um direito de visita, isto é, a possibilidade de circular pelas diferentes partes e regiões da terra, "o direito de um estranho não ser tratado hostilmente por causa da sua chegada ao território de outro" (ZeF VIII, 358), "o direito do cidadão da terra [...] de tentar uma comunidade com todos e, por esse fim, visitar todas as regiões da terra" (MS VI, 353; § 62). Desse modo, o direito cosmopolita é considerado fundamentalmente como um direito de visita, segundo o qual cada indivíduo tem o direito de apresentar-se à comunidade de todos os outros homens – a humanidade – com a finalidade de se envolver em vários tipos de intercâmbio com outros povos e países. Esse direito, no entanto, é um direito que garante e assegura a cada um a possibilidade de acessar (*Zugang*) um território estrangeiro, o que ele não garante nem assegura é a entrada (*Eingang*) em tal território (cf. ZeF VIII, 359).[191]

Disso resulta, no entanto, duas consequências: por um lado, o direito cosmopolita limita a reivindicação dos cidadãos da terra ao acesso aos territórios estrangeiros para no máximo, uma apresentação de visita. Tanto em *Zum ewigen Frieden* quanto em *Die Metaphysik der Sitten*, Kant

[190] Cf. CAVALLAR, G. *Pax Kantiana*. p. 368ss.

[191] Cf. KLEINGELD, P. *"Kant's Cosmopolitan Law"*. p. 75.

argumentava que se o direito concedesse a permissão de instalação sobre um território estrangeiro, isso poderia acarretar na violação da soberania da população indígena.[192] Ele poderia se transformar em um direito para conquistar e tomar posse, ao invés de simplesmente ter um acesso – interação – com outra sociedade. O direito cosmopolita propõe, portanto, uma rejeição estridente das formas mais rudimentares de colonialismo (cf. ZeF VIII, 358-360; MS VI, 352-353; § 62).[193] Por outro lado, o direito cosmopolita garante apenas que os cidadãos da terra podem se engajar na interação com qualquer outro povo ou país, mas não assegura, no entanto, que tal oferta será aceita. O Estado ou o povo, para o qual eles se apresentam, não tem qualquer obrigação para permitir a entrada em suas fronteiras territoriais.[194] O pedido de acesso não requer em si que ele seja concedido. "Esse pode rejeitá-lo, se isso pode ocorrer sem a sua ruína, e, enquanto ele se relacionar pacificamente no seu lugar, o outro não pode tratá-lo hostilmente" (ZeF VIII, 358). Com essa afirmação, Kant apresentava uma exceção: nos casos em que a negação de acesso resultasse na destruição (*Untergang*) do requerente, o Estado estaria sob a obrigação de aceitar tal pedido de acesso. Essa condição somente é válida, no entanto, nos casos em que a recusa do pedido de acesso resultar na morte do requerente, por

192 Cf. KLEINGELD. P. *"Kant's Cosmopolitan Law"*. p. 76; cf. CAVALLAR, G. *The Rights of Strangers*. p. 349, 360.

193 Cf. KLEINGELD. P. *"Kant's Cosmopolitan Law"*. p. 72ss. Nesse ponto, deve ser notado que Kant é o filósofo que propõe uma nova forma de pensar a filosofia política: a teoria do contrato não é mais uma simples teoria do contrato em que o contrato visa garantir a segurança da posse, mas, no caso do direito cosmopolita, o contrato estabelece clausulas que restringem a liberdade do visitante.

194 Veja-se, por exemplo, os casos mencionados por Kant de China e Japão (cf. ZeF VIII, 359). Além disso, veja-se também a excelente análise sobre o isolacionismo chinês e japonês, em: CAVALLAR, G. *The Rights of Strangers*. p. 350ss.

exemplo. Essa destruição (*Untergang*) pode inclusive ser compreendida em um sentido mais amplo, como sugere P. Kleingeld, como qualquer tipo de dano que cause alguma incapacidade. Desse modo, pode-se dizer que o direito cosmopolita de Kant incluía, em uma forma bastante primária, o que mais tarde será reconhecido com 'o direito dos refugiados por um porto seguro'.[195]

Em suma, o princípio da hospitalidade cosmopolita que Kant somente foi capaz de formular nos textos de 1795 e de 1797 estabelecia uma estrutura normativa em que os indivíduos como membros de um Estado universal da humanidade, isto é, como os verdadeiros cidadãos do mundo – cidadãos da terra, como Kant preferia chamá-los – podem se engajar em formas legítimas de interação com povos e países fora dos limites de seus próprios países.[196] Desse modo, e com a introdução de um novo tipo de direito, Kant criticava duramente o processo de colonização e a maneira com que as nações europeias interagiam com os povos estrangeiros.

> Com isso, se compara a conduta *inospitaleira* dos Estados civilizados da nossa parte do mundo, especialmente dos Estados comerciantes, assim, assusta a injustiça que eles demonstram em *visita* a países e povos estrangeiros (o que, para eles, é sinônimo de *conquistá*-los) (ZeF VIII, 358).

A crítica de Kant ao colonialismo está estritamente vinculada com a teoria da propriedade do direito privado, isto é, com o direito de posse, sobre aquilo que justifica o que é meu e aquilo que justifica o que é teu. Desse modo, Kant considerava as práticas colonialistas das nações

---

195 Cf. KLEINGELD, P. *Kant's Cosmopolitan Law*. p. 76; cf. KLEINGELD. P. *"Kant's Changing Cosmopolitanism"*. In: RORTY, A. O.; SCHMIDT, J. *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. A Critical Guide*. p. 183.

196 Cf. CAVALLAR, G. *The Rights of Strangers*. p. 363s.

europeias uma violação do direito cosmopolita para conquistar territórios em outros continentes sem a consideração de que se o povo que vive sobre esses territórios possuía algum tipo de organização política ou do seu modo de vida, no caso de territórios habitados.[197] Nesse sentido, Kant excluía do direito cosmopolita o direito de instalação, o direito de formar um assentamento, um povoamento (*Besiedlung*) sobre um território alheio, pois, do contrário, as nações europeias poderiam fazer uso desse direito para justificar as suas práticas colonialistas e exploratórias. Kant não afirma, no entanto, absolutamente nada sobre a possibilidade de povos ou nações não europeias utilizarem tais práticas. Entre outras tantas questões que podem ser acrescentadas aqui, é importante salientar que Kant estava interessado, sobretudo, em restringir as práticas colonialistas, agressivas e exploratórias das nações europeias, ao invés de proteger os cidadãos ou Estados contra possíveis acusações de racismo, violações dos direitos humanos, fornecer asilo político aos refugiados, entre outros tantos motivos.[198]

Assim, o direito cosmopolita fundamenta-se sobre o fato de que a terra possui uma superfície finita e esférica, e que por isso, a humanidade não pode se espalhar ao infinito, mas está limitada a conviver sobre esse território comum a toda a humanidade (cf. ZeF VIII, 358; MS VI, 352, § 62). Embora a definição dada por Kant da terra como um globo terráqueo – uma definição matemático-geográfica[199] – seja

---

197 Cf. KLEINGELD. P. *"Kant's Changing Cosmopolitanism"*. In: RORTY, A. O.; SCHMIDT, J. *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. A Critical Guide*. p. 183.

198 Cf. KLEINGELD. P. *"Kant's Cosmopolitan Law"*. p. 76.

199 „Was also zuvörderst die Gestalt der *Erde* betrifft: so ist dieselbe beinahe kugelähnlich, oder, wie Newton es aus den Centralgesetzen und der Anziehung genauer bestimmt hat, eine *Sphäroide*, welche Behauptung

uma definição fechada e limitada às condições naturais que a formam, a possibilidade de interação, em contrapartida, não era vista assim, mas, composta por certa dinamicidade. "O mundo, do qual Kant fala aqui, é o lugar do homem, aquele no qual ele realiza a sua atividade".[200] E o homem, enquanto habitante da terra, é naturalmente um viajante. Por isso, tal interação possibilita a circulação e a dispersão de pessoas e povos sobre a superfície finita da terra, assim como ela também possibilita o reencontro de tais pessoas e povos, mesmo que com todos os tipos de hostilidades que isso possa gerar.

> As partes inabitáveis dessa superfície, o mar e os desertos, dividem essa comunidade, mas assim que o *barco* ou o *camelo* (o *barco* do deserto) tornam possível a aproximação mútua sob essas regiões sem dono e o uso do direito à *superfície*, que pertence ao gênero humano em comum, para uma possível circulação. A inospitalidade das costas marítimas (por exemplo, das bárbaras) para roubar navios em mares próximos ou para escravizar navegantes encalhados ou a inospitalidade dos desertos (dos beduínos árabes) para observar a aproximação às tribos nómades como um direito para saqueá-las é, portanto, asquerosa ao direito natural (ZeF VIII, 358).

Assim, Kant via a humanidade como uma genuína comunidade[201] em potencial de interação, pacífica, mas ainda não amistosa (cf. MS IV, 352, § 62). Do mesmo modo, Kant também via no direito cosmopolita a possibilidade de a humanidade realizar a instituição de uma organização

---

nachmals auch durch wiederholte Beobachtungen und Ausmessungen bestätigt ist" (Geo IX, 166, § 7).

[200] BESSE, J.-M. *La geographie selon Kant*. p. 118.

[201] Cf. KLEINGELD, P. *"Kant's Cosmopolitan Patriotism"*. p. 301.

política perfeita – como já fora anunciado anteriormente em *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (cf. Idee VIII, 24)[202] – mas agora, "na medida em que conduz à possível união de todos os povos com a intenção de certas leis universais de sua possível circulação" (MS VI, 352, § 62). Nesse sentido, o direito cosmopolita não era apresentado por Kant como uma ideia fantástica (*phantastisch*) e exagerada (*überspannt*) do direito (cf. ZeF VIII, 360). O direito cosmopolita significava uma possibilidade de interação pacífica entre os povos, de modo que, por fim, tal interação se tornaria legal e pública, isto é, o direito cosmopolita deixaria a sua condição inicial de complemento necessário de um código jurídico não escrito e passaria a ser parte integral do direito.[203] Dessa maneira, a humanidade poderia finalmente se aproximar de uma constituição cosmopolita (cf. ZeF VIII, 358).

A interação além-fronteiras tornava-se – para Kant – a condição de possibilidade para o estabelecimento de relações pacíficas entre diferentes povos e países. Esse era o resultado direto da exclusão do direito à guerra do direito internacional.[204] Assim, somente restava aos Estados a capacidade de se envolver em relações pacíficas. A federação de Estados livres teria a tarefa de regulamentar tais relações. Nesse sentido, com o fim da guerra e com a criação de um ambiente estável, no qual tanto Estados quanto cidadãos

[202] „Das Problem der Errichtung einer vollkommnen bürgerlichen Verfassung". Veja-se, por exemplo, as considerações de P. Kleingeld sobre essa questão: KLEINGELD. P. *"Kant's Changing Cosmopolitanism"*. In: RORTY, A. O.; SCHMIDT, J. *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. A Critical Guide*. p. 172ss.

[203] Kant, no entanto, não menciona em nenhum momento a institucionalização do direito cosmopolita, mas apenas aponta que as relações comerciais seriam suficientes para garantir o direito cosmopolita. Sobre esse ponto, veja-se: KLEINGELD. P. *"Kant's Cosmopolitan Law"*. p. 81ss; CAVALLAR, G. *The Rights of Strangers*. p. 366s.

[204] Cf. HÖFFE, O. *„Königliche Völker"*. p. 224.

pudessem interagir pacificamente, já seria o suficiente para a implementação de uma condição inicial de segurança pública, na qual o direito da interação além-fronteiras seria garantido. Desse modo, Kant restringia o seu direito cosmopolita a uma "possível *interação* (*commercium*) física" (MS VI, 352, § 62), isto é, a capacidade que as pessoas têm para se locomoverem e entrarem em contato com outras pessoas sobre a superfície esférica da terra. Ou seja, a capacidade de viajar e de trocar bens (materiais ou imateriais).

O uso da palavra "interação" (*Wechselwirkung*) possui um direcionamento bastante específico, ou seja, a indicação da palavra latina entre parênteses *"commercium"* mostra que tipo de interação Kant estava pensando. Kant não estava muito interessado com o seu significado mais obvio, primeiro significado da palavra "interação": 'relação de influência reciproca'. Kant estava muito mais interessado com o segundo significado da palavra "interação": 'influência reciproca de objetos físicos', 'troca de partes elementares'. Essa segunda definição é atribuída à área da física, mas Kant a aplica ao âmbito das relações humanas, uma vez que os seres humanos também interagem mutuamente, influenciando-se. O uso do adjetivo "físico" (*physisch*), como uma qualidade da 'interação', também reforça essa interpretação, de modo que se pode dizer que o comércio – *commercium* – é uma característica essencial da interação das pessoas entre si.

Kant raramente usou a palavra latina *commercium* tanto em *Zum ewigen Frieden* quanto em *Die Metaphysik der Sitten*. Ele frequentemente usava a palavra alemã V*erkehr* – trânsito, circulação – para designar uma possível interação entre as pessoas ou povos: "o direito à hospitalidade, isto é, a capacidade do estrangeiro recém-chegado de não se estender para além das condições de possibilidade para *tentar* uma circulação com os antigos habitantes" (ZeF VIII, 358); "esse direito pode ser chamado de direito cosmopolita (*ius*

cosmopoliticum), na medida em que ele conduz à possível união de todos os povos com a intenção de certas leis universais de sua possível circulação" (MS VI, 352; § 62). Não se trata imediatamente de nenhum comércio como sugerem as traduções desses textos de Kant, mas sim de uma possível circulação, de um possível trânsito de pessoas e povos que tornarão o comércio possível.[205] O comércio não pode ser visto como uma condição de possibilidade da interação, mas o contrário, a interação é a condição de possibilidade do comércio. Ou seja, o comércio pode ser tomado como uma justificativa à interação. Assim, Kant definia o seu direito cosmopolita como uma possibilidade de interação além-fronteiras, pois o que chamava de direito cosmopolita, nada mais era do que uma obrigação de todas as nações para facilitar a viagem e o comércio com o objetivo de aproximar as pessoas e as nações de todo o mundo para a criação de leis universais que pudessem regular as suas relações.

[205] A palavra alemã – *Verkehr* – é traduzida errada tanto pelo tradutor português Artur Morão, quanto pelo tradutor brasileiro Edson Bini, assim como também pela tradutora americana Mery J. Gregor, que optam por traduzi-la como *comércio*.

QUARTO CAPÍTULO

A IDEIA DE ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL

"Dulce bellum inexpertis"[206]

4.1. A FÓRMULA "PAZ ATRAVÉS DO DIREITO"

Nos últimos anos tem havido um crescente interesse sobre o tema da paz e o filósofo Immanuel Kant sempre é um autor referido. O texto *Zum ewigen Frieden* de 1795 e o tema "*a sociedade de nações*" remetem para um problema tipicamente europeu: os famosos ensaios/tratados sobre a paz. Esses planos tinham por objetivo o estabelecimento da paz entre os povos e os Estados. A fórmula para alcançar tal

[206] ERASMUS VON ROTTERDAM (1466-1536) „Süß scheint der Krieg den Unerfahrenen" (1526). "Dolce è la guerra a chi non l'ha provata". Cf. SCUCCIMARRA, L. *I confini del mondo*. p. 181; veja-se também: TUCK, R. *The Rights of War and Peace*. p. 29.

objetivo era a da "paz através do direito" (*Frieden durch Recht*), uma fórmula que ainda hoje molda o trabalho de muitos tribunais e/ou organizações internacionais.[207]

Mesmo após os 200 anos da publicação do texto kantiano – data comemorada em 1995 –, *Zum ewigen Frieden* continua a ser um texto atual e tema de muitos debates. Aqui, eu gostaria de mencionar o congresso organizado em Frankfurt, em 1995, em comemoração aos 200 anos da publicação de *Zum ewigen Frieden* e que tinha como tema: *Kants Friedensidee und das Problem einer internationalen Rechts- und Friedensordnung heute*.[208] O motivo pelo qual esse congresso é mencionado aqui, é porque ele contém como tema, o lema: „*Frieden durch Recht*". No entanto, e o que parece um pouco estranho, é que nenhuma das conferências menciona claramente a origem de tal lema e inclusive mesmo a ausência de uma apresentação do tema/debate. Mas, fato é que o esboço filosófico de Kant – *Zum ewigen Frieden* – encontra-se dentro dessa tradição.[209] Também em comemoração aos 200 anos da publicação de *Zum ewigen Frieden*, o simpósio organizado, em 1995, pelo professor Otfried Höffe apresenta significativas contribuições à história desse tema.[210] Mas, no entanto, nenhum dos dois simpósios apresenta a fundação do *Reichskammergericht* como o precursor da fórmula amplamente usada e difundida na

---

[207] Veja-se: *Grußwort der Veranstalter*. In: SCHEURMANN, I. *Frieden durch Recht*. p. 8s.

[208] Todas as conferências estão compiladas nos seguintes livros dos mesmos organizadores: LUTZ-BACHMANN, M.; BOHMAN, J. *Frieden durch Recht. Kants Friedensidee und das Problem einer neuen Weltordnung*; e, *Perpetual Peace. Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*.

[209] Veja-se a contribuição de Georg SCHMIDT-VON RHEIN, *Frieden durch Recht. Rechtsphilosophische Überlegungen zur Aktualität einer Ausstellung*. In: SCHEURMANN, I. *Frieden durch Recht*. p. 23ss.

[210] Veja-se principalmente a *Vorwort* (p. 1s) e a contribuição de Jean-Christophe MERLE, *Zur Geschichte des Friedensbegriffs vor Kant* (p. 31ss), In: HÖFFE, O. *Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden*.

filosofia política e especialmente na tradição contratualista: „*Frieden durch Recht*". Outro fato curioso sobre a literatura do esboço filosófico kantiano é que nenhum dos dois comentários monográficos mais extensos sobre essa obra menciona tal fato. Estou me referindo aqui aos textos de Georg Cavallar – *Pax Kantiana* – e de Volker Gerhardt – *Immanuel Kants Entwurft 'Zum ewigen Frieden'. Eine Theorie der Politik*. No entanto, o meu objetivo aqui não é o de escrever uma crítica a esses textos para mostrar alguma lacuna, mas sim o de mostrar como um fato histórico modificou o contexto político e a organização do Estado em uma época.

A data, 7 de agosto de 1495, marca a fundação do *Reichskammergericht*, um tribunal que tinha por função a garantia da paz e do direito.[211] O contexto político do final do século XV exigia a necessidade de uma reforma do *Sacro Império Romano* (*Heiliges Römisches Imperium Deutscher Nation*) (ca. 800 – 1806) e a fundação do *Reichskammergericht* foi o primeiro passo na execução de tal reforma. Nesse contexto, deve ser salientado que o direito medieval não apresentava mais condições de assegurar a ordem social.

> O direito não podia mais nem exprimir nem garantir uma condição geral de paz no império medieval. Não havia apenas violência criminal [...], mas também violência privada que se apresentava em várias formas de autoajuda, um complemento do direito considerado como necessário.[212]

A situação social e política do final do século XV

[211] Cf. SCHEURMAN, I. *"Iustitia in toto virtutum maxima mundo"*. In: SCHEURMANN, I. *Frieden durch Recht*. p. 17. Veja-se também: TER MEULEN, J. *Der Gedanke der Internationalen Organisation in seiner Entwicklung*. p. 57.

[212] WEITZEL, J. *Die Rolle des Reichskammergerichts bei der Ausformung der Rechtsordnung zur allgemeinen Friedensordnung*. In: SCHEURMANN, I. *Frieden durch Recht*. p. 40.

exigia a necessidade de reforma do Antigo Império (*Heiliges Römisches Imperium Deutscher Nation*) e a garantia da paz e do direito eram uma exigência das discussões sobre a reforma do império nesse século. Esse século foi a fase final da Idade Média tardia (*Spätmittelalter*), a época do Humanismo, do início do Renascimento (1400-1600) e, além disso, a transição para os tempos modernos. Um século marcado por muitos conflitos que exigiam a seguridade da vida pública e da propriedade privada. Nesse período, era a expressão '*Fehde*' que designava uma instituição jurídica do medievo até o início da modernidade e que regulava as violações da lei entre a parte lesada e a parte lesante sob a eliminação de uma instância superior. Era o direito de fazer justiça pelas próprias mãos.

> *Fehde*,[213] isto é, violência, conflito armado, vingança. Isso era a autodefesa do indivíduo isolado contra a injustiça real ou suposta em uma época em que o Estado não era uma organização soberana universal nem o garantidor do direito e da ordem, como anteriormente, no período antigo ou mais tarde na modernidade. *Fehde*, portanto, não era injustiça, não era a perturbação da ordem pública e também não era a paciente autoajuda pública, mas a expressão da independência das partes associadas no Estado medieval, portanto, o remanescente do direito próprio pré-estatal de partes da sociedade autônoma, especialmente a nobreza.[214]

Esse é o contexto em que se insere o debate sobre o início da concepção moderna de Estado. A necessidade de uma solução aos problemas da segurança pública e da

[213] A palavra 'Fehde' expressa o significado de uma contenda, de um conflito. É especificamente usada no contexto jurídico do medioevo tardio.

[214] WESEL, U. *Geschichte des Rechts*. p. 306.

garantia da propriedade privada no final do século XV conduziu à fundação de uma instituição que tivesse por objetivo a regularização de tais conflitos e a reorganização da vida pública. A partir da fundação do *Reichskammergericht* em 7 de agosto de 1495 proibia-se o direito medieval – *Fehde* – de fazer justiça pelas próprias mãos. A partir desse momento, toda e qualquer necessidade de solução de uma contenda ou de um conflito necessitava recorrer à uma instância superior na busca por uma solução. Aqui, encontram-se as raízes da moderna concepção de um tribunal de justiça. Dentro desse contexto, ainda se poderia afirmar que a fundação do *Reichskammergericht* marca, pelo menos do ponto de vista da filosofia política, o nascimento "secreto" da modernidade.[215]

Nesse mesmo contexto histórico, a fundação do *Reichskammergericht* ainda marca o estabelecimento da paz pública (*Landfriede*).

> 'Paz' é para ser entendida aqui como um postulado aos membros de uma sociedade no sentido de 'paz pública' que era incomodada por grupos de saqueadores dos barões e por contendas dos representantes da nobreza – em uma época completamente violenta, quando as estradas eram inseguras e a virtude política elementar era degenerada.[216]

---

[215] Cf. SCHEURMAN, I. *„Iustitia in toto virtutum maxima mundo"*.In: SCHEURMANN, I. *Frieden durch Recht*. p. 20-1. "Raise these questions, and ambiguity takes over. Some people date the origin of modernity to the year 1436, with Gutenberg's adoption of moveable type; some to A.D. 1520, and Luther's rebellion against Church authority; others to 1648, and the end of the Thirty Years' War; others to the American or French Revolution of 1776 or 1789; while modern times start for a few only in 1895, with Freud's *Interpretation of Dreams* and the rise of "modernism" in the fine arts and literature" (TOULMIN, S. *Cosmopolis*. p. 5).

[216] SCHEURMAN, I. "*Iustitia in toto virtutum maxima mundo"*. In: SCHEURMANN, I. *Frieden durch Recht*. p. 17.

Assim, o conceito „*Frieden durch Recht*“ começava a ser difundido. E isso não era apenas o mérito do *Reichskammergericht*, mas também o melhoramento das condições políticas da época. Além disso, ainda deve ser mencionado aqui a necessidade de uma reforma que abrangesse mais ramificações da sociedade do que apenas o sistema político da época, pois também era necessária a reforma de outros setores da sociedade, como, por exemplo, o sistema religioso da época. Nesse contexto, devem ser mencionadas as 95 teses (1517) de Martin Luther (1483-1546) contra a Igreja Católica e o início da Reforma e da Contrarreforma (1517-1618), a paz de Augsburg (*Augsburger Religionsfriede*) (1555), a Guerra dos Trinta Anos (1618-1648) e o seu desfecho com a paz de Westfália (1648).[217]

No contexto da reforma do Antigo Império, de modo geral, também deve ser mencionado que os conflitos relacionados com o estabelecimento da paz pública (*Landfriede*) estavam sempre ligados, de algum modo, com a religião: católica ou protestante. Como exemplo, pode-se mencionar aqui a paz de Augsburg[218] e a Guerra dos Trinta Anos.[219] Nesse contexto, também é importante salientar que a organização do espaço feudal era bastante hierarquizada e o poder não estava apenas nas mãos de um único rei ou imperador, mas dividido entre os diversos títulos dados aos nobres e ao clero que dominavam diversas cidades e

[217] Para mais detalhes envolvendo os processos de religião e de paz, como por exemplo, *Augsburger Religionsfriede* de 1555 e *Westfälischer Friede* de 1648, veja-se, RUTHMANN, B. *"Die Religionsprozesse als Folge der Glaubensspaltung"*. In: SCHEURMANN, I. *Frieden durch Recht*. p. 231-240.

[218] Também chamado de 'a paz das religiões', esse tratado tinha como objetivo a tolerância religiosa dos luteranos no *Sacro Império Romano*.

[219] Foi um conflito e, ao mesmo tempo, uma guerra religiosa pela hegemonia tanto na Alemanha quanto na Europa. Entre os seus motivos estavam as rivalidades religiosas, dinásticas, territoriais e comerciais.

povoados.[220]

> Para os menores componentes, as condições sociais permaneceram durante muitos séculos de acordo com a ideia medieval da hierarquia, contanto que até aqui, os titulares dos cargos públicos eram pessoas ou corporações para quem cabia um menor ou maior número de direitos designados sob a base das relações feudais, eclesiais ou comunais. Dentro dessas esferas de direitos, eles eram independentes e dispunham de seus direitos, como de sua propriedade privada.[221]

Assim, as ideias iluministas (séculos XVII e XVIII) que começavam a surgir nesse período, adquiriam características distintas a partir da realidade local nos diferentes países onde se desenvolveu. Na Inglaterra, por exemplo, foi estabelecida uma monarquia parlamentar após a Revolução Gloriosa[222] (1688) tendo o anglicanismo como religião oficial. Na França, foi estabelecida uma monarquia absolutista quase inquestionável com base no catolicismo. Nesses dois Estados, as capitais – Londres e Paris – se tornaram os centros de poder e cultura.[223] Nos Estados (ducados, principados) que formavam a Alemanha da época, o caráter descentralizado e bi-confessional formava uma multiplicidade de centros políticos e culturais que caracterizavam o iluminismo alemão com um particularismo político, religioso e cultural.[224] Consequentemente, e, por causa dessas condições gerais, tinha-se a manifestação de

[220] Cf. WESEL, U. *Geschichte des Rechts*. p. 302.

[221] TER MEULEN, J. *Der Gedanke der Internationalen Organisation in seiner Entwicklung*. p. 5.

[222] Foi um evento histórico que ocorreu na Inglaterra e pôs fim ao absolutismo real da dinastia Stuart (católica).

[223] Cf. WESEL, U. *Geschichte des Rechts*. p. 303.

[224] Cf. WESEL, U. *Geschichte des Rechts*. p. 358.

diferentes formas e conteúdos iluministas.[225] Depois da Guerra dos Trinta Anos (1618-1648), o antagonismo religioso entre os católicos e os protestantes se expressou nos distintos modos de vida. Nos austríacos e nos bávaros, por exemplo, se desenvolveu uma mentalidade claramente católica. Eles podiam desfrutar dos prazeres da vida sempre e quando aceitassem o dogma da Igreja, observassem os seus ritos e buscassem através da confissão a absolvição dos seus pecados. No curso da crescente secularização que ocorreu no período moderno, essa atitude teve como resultado a separação da religião e da vida cotidiana, de modo que as duas esferas se tornassem autônomas e não interferissem uma na outra. Nos territórios que formavam a Prússia (1600-1947), se desenvolveu uma mentalidade claramente protestante que deu forma à sociedade e ao Estado. Ali não ocorreu nenhuma separação entre a religião e a vida cotidiana. As obrigações religiosas adotaram o papel de um código moral da vida diária e no curso da secularização, a religião e os seus preceitos se transformaram em um serviço ao Estado e à comunidade.[226] De modo geral, esses foram os principais eventos que ocorreram nas terras europeias de língua alemã.

Com esse panorama histórico, tenho por objetivo mostrar quais foram os principais elementos que iriam contribuir não só para o surgimento dos famosos tratados de paz do século XVIII, mas também para uma nova reorganização da vida social. Por um lado, os conflitos do final do século XV nos territórios de língua alemã que envolviam a necessidade de reforma do Antigo Império, ou seja, a abolição do direito medieval a partir da fundação do *Reichskammergericht*, e, assim, a institucionalização de uma instância que resolvesse todo e qualquer problema que

[225] Cf. MÖLLER H. *Vernunft und Kritik*. p. 36ss.

[226] Cf. CLARK, C. *Preußen. Aufstieg und Niedergang 1600-1947*. Cap. 8, p. 293ss. Veja-se também: MÖLLER H. *Vernunft und Kritik*.

perturbasse a paz pública. Por outro lado, o desenvolvimento da teoria dos direitos naturais e de um *ius gentium* (*Völkerrecht*) a partir da escolástica tardia da Escola de Salamanca com o dominicano Francisco de Vitoria (1483-1546) e os jesuítas Luis de Molina (1535-1600) e Francisco Suárez (1548-1617).[227]

No contexto do desenvolvimento de uma teoria do 'direito natural internacional', não se pode deixar de mencionar aqui as contribuições do italiano radicado em Londres, Alberico Gentili (1552-1608), de Thomas Hobbes (1588-1679) e também de John Locke (1632-1704) na Inglaterra, do humanista Erasmus von Rotterdam (1466-1536) e de Hugo Grotius (1583-1645) na Holanda, de Samuel Pufendorf (1632-1694), de Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), de Christian Thomasius (1655-1728), de Christian Wolff (1679-1754) e de Immanuel Kant (1724-1804) na Alemanha, do francês Abbé de Saint-Pierre (1658-1753), e dos suíços Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), e de Emer(ich) de Vattel (1714-1767).

Desse modo, observa-se que o contexto do desenvolvimento dos ensaios sobre a paz é bastante abrangente e de uma complexidade político-social. A compreensão desse amplo espectro, mesmo que rapidamente, é de muita importância, pois a publicação dos ensaios sobre a paz não se restringia apenas aos territórios de língua alemã, mas também francesa e inglesa, entre

[227] Cf. CAVALLAR, G. *The Rights of Strangers*. p. 81. A Escola de Salamanca obteve reconhecimento pelo desenvolvimento de uma teoria do 'direito natural internacional'. Com o avanço da conquista da América do Sul e Central pelos espanhóis e portugueses, do Humanismo e da Reforma, as tradicionais concepções da Igreja Católica começavam a sair de controle no início do século XVI sob crescente pressão e os problemas resultantes disso foram tomados pela Escola de Salamanca. Essa escola tinha por objetivo a harmonização da doutrina e dos ensinamentos de Tomás de Aquino (1225-1274) com a nova ordem econômico-política da época (cf. SCUCCIMARRA, L. *I confini del mondo*. p. 197ss).

outros.[228] Desse modo, a seguinte lista visa informar os principais projetos sobre a paz, seu ano de publicação, autor e a introdução do tema de uma sociedade de nações ou de uma organização internacional que visasse garantir da paz. E, que mencionasse – implicitamente ou explicitamente – a fórmula „*Frieden durch Recht*" como o mecanismo que assegurasse e/ou garantisse a paz.

I. William Penn (1644-1718): **An Essay towards the Present and the Future Peace of Europe by the Establishment of an European Dyet, Parliament, or Estates** (1693);

II. John Bellers (1654-1725): **Some Reasons for an European State** (1710);

III. Charles Irénée Castel, Abbé de Saint-Pierre (1658-1743): **Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe** (1713);

IV. Jean-Jacques Rousseau (1712-1778): i) **Extrait du Projet de paix Perpétuelle de Monsieur l'Abbé de Saint Pierre** (1761); ii) **Jugement sur le Projet de paix Perpétuelle** (1782);

V. Jeremy Bentham (1748-1832): **A Plan for an Universal and Perpetual Peace** (1789);

VI. James Madison (1751-1836): **Universal Peace** (1792);

[228] O *Institut für Europäische Geschichte*, em Mainz, mantém em seu site uma lista com quase 2000 tratados – todos publicados em arquivo digital e de livre consulta – que pode ser acessado no seguinte link: <http://www.ieg-mainz.de/likecms/likecms.php?site=site.htm&dir=&nav=85>. Com "tratados" se quer dizer aqui "acordos" jurídicos assinados entre Estados visando solucionar algum conflito. Com "ensaios", "planos" ou "projetos" sobre a paz se quer nomear aqueles textos clássicos sobre o debate europeu acerca da instituição de um parlamento/governo europeu/mundial que viesse a instituir a paz perpétua.

VII. Immanuel Kant (1724-1804): **Zum ewigen Frieden** (1795);

VIII. Johann Gottlieb Fichte (1762-1814): **[Rezension:] Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf von Immanuel Kant** (1796);

IX. Friedrich von Gentz (1764-1832): **Über den ewigen Frieden** (1800).[229]

Como se pode observar, a variedade de ensaios existentes sobre a garantia da paz não se deixa reduzir à apenas essa lista, pois há uma variedade muito maior desses projetos e sobre os mais variados assuntos que envolvem a asseguração da paz. Aqui, também não cabe a explicação detalhada do conteúdo de cada um desses ensaios, mas apenas a observação de que todos eles apresentam a ideia de uma organização internacional – tema desse capítulo – que vise garantir a paz. Muitas vezes, essa ideia é apresentada com forte conotação teológica – como é o caso de William Penn, John Bellers e o Abbé de Saint-Pierre – e outras vezes, sem tal conotação.[230]

---

[229] Uma lista similar de ensaios sobre a paz é apresentada e comentada por: VON RAUMER, K. *Ewiger Friede. Friedensrufe und Friedenspläne seit der Renaissance*. No entanto, uma lista muito mais ampla é comentada por: TER MEULEN, J. *Der Gedanke der Internationalen Organisation in seiner Entwicklung*. p. 99-339.

[230] Cf. MERLE, J.-C. *Zur Geschichte des Friedensbegriffs vor Kant*. In: HÖFFE, O. *Zum ewigen Frieden*. p. 38ss. Também deveria ser mencionado que essa influência teológica possui uma origem bem mais antiga, a saber, a ideia de *Respublica Christiana* defendida por muitos teólogos e pensadores medievais e, que, nesse momento, reaparece na forma secularizada de uma organização internacional, ou seja, a velha ideia universalista da *communitas* medieval, sujeita ao domínio do Papa e do Imperador, é rejeitada e substituída por aquela de uma sociedade internacional de Estados nacionais, concebidos como sujeitos jurídicos independentes uns dos outros, soberanamente iguais, mas, subordinados a um único *ius gentium* (cf. SCUCCIMARRA, L. *I confini del mondo*. p. 202s).

Originalmente, os ensaios sobre a paz foram desenvolvidos na França, onde se desenvolveu "uma república cosmopolita de pensadores".[231] O primeiro projeto internacional sobre a paz foi escrito por Pierre Dubois (1255-1321) que fora aluno do dominicano Tomás de Aquino (1225-1274) na Universidade de Paris. Esse plano baseava-se na paz do mundo cristão como um fundamento ético. Nessa mesma época, Dante Alighieri (1265-1321) escreve – na Itália – o seu *De Monarchia* (ca. 1316) que exprimia a ideia de um Estado mundial (*Weltstaat*) sob um único imperador. Marsílio de Pádua (1275-1342) escreve o seu *Defensor pacis* (1324) como um ávido defensor da ideia de paz.[232] Nesse sentido, a diferenciação de duas ideias similares, mas que são, na verdade, bastante diferentes, deve ser feita, embora tenha havido nesse período uma diversidade de textos que tratavam do tema da paz e dessas ideias: monarquia universal e organização internacional.

> O ideal da Idade Média era a criação do Reino de Deus sobre a terra que dominasse todo o mundo através de uma ordenação federalista e deveria ligar tanto os indivíduos quanto os Estados apenas dentro de sua esfera às partes independentes. Mas, o Renascimento partia de uma direção completamente oposta: ele significava uma glorificação do homem e a personificação de uma nação através do poder absoluto.[233]

Assim, observa-se que houve uma mudança radical, uma brusca ruptura entre os ideais da Idade Média e os ideais

---

231 TER MEULEN, J. *Der Gedanke der Internationalen Organisation in seiner Entwicklung*. p. 82.

232 Sobre outros planos semelhantes que também visavam uma organização internacional, veja-se CAVALLAR, G. *Pax Kantiana*. p. 199s.

233 TER MEULEN, J. *Der Gedanke der Internationalen Organisation in seiner Entwicklung*. p. 9.

do Renascimento. Enquanto que o período medieval anunciava o seu império cristão, às vezes, com pretensões apenas europeias, às vezes, com pretensões mundiais,[234] como uma *Respublica Christiana*, o Renascimento e a modernidade falavam de uma *societas gentium* juridicamente constituída e com base na lei natural.

Pouco a pouco, e, muitas vezes, por maneiras surpreendentes, o *ius gentium* se liberou, no século XVII, de sua raiz teológica e concebeu a concepção de uma sociedade universal, não mais cristã, mas simplesmente humana. O debate jurídico sobre a liberdade de navegação marítima proporcionou a ocasião para a reformulação do direito internacional.[235] No desenvolvimento desse debate surgiu a ideia de fronteiras nacionais e de Estado-nação com a finalidade de se transformar na unidade básica das relações entre as nações soberanas. Nesse momento, deixa de existir o ideal medieval de uma só sociedade, uma só família, uma república cristã, regida pelos concílios, presidida pelo papa e governada pelo imperador, cuja língua franca era o latim. Esse horizonte desapareceu do novo mapa político europeu produzido pelo tratado de paz da Westfália em 1648.

> O abade francês tinha em vista a instalação imediata de uma nova ordem europeia com o seu projeto, enquanto que o filósofo de Königsberg não considerava a paz sob as circunstâncias existentes

[234] Eméric Crucé (1590-1648) com o seu escrito *Nouveau Cynée* (1623) é o fundador do moderno pacifismo. „Er wollte durch eine internationale Organisation, nicht bloss des christlichen Europas, sondern der ganzen Welt einen dauernden Frieden zustandebringen" (TER MEULEN, J. *Der Gedanke der Internationalen Organisation in seiner Entwicklung*. p. 89).

[235] Foi nesse contexto que Francisco de Vitoria formulava o seu direito internacional natural. Ele partia da concepção de um *ius communicationis* como o primeiro direito natural de uma sociedade natural de nações. A partir disso, inferiu os demais direitos naturais: *ius commercii*, *ius occupationis* e *ius migrandi* (cf. SCUCCIMARRA, L. *I confini del mondo*. p. 201).

> naquele tempo como uma possibilidade real, mas, para não perder de vista a ideia reguladora, para a qual a humanidade tem que se aproximar gradualmente e que deve determinar a política como tarefa; ele designava a realização de uma organização internacional como o maior problema da espécie humana, para cuja execução a natureza nos obriga.[236]

Assim, a paz perpétua se apresentava com uma tarefa. Ou seja, o sentido da ideia de paz perpétua é compreendido apenas como a ausência de qualquer tipo de violência na relação do homem com o seu semelhante e a substituição dessa violência pelo direito. Não se trata aqui da felicidade ou da plenitude de uma vida paradisíaca, mesmo celeste, muito menos o cessar de toda competição entre os homens e de toda a luta em geral, mas única e exclusivamente de uma condição, de um estado, no qual a mais intensa competição, a mais animada rivalidade, contudo, todo tipo de uso da violência contra o homem parou, cessou, deixou de existir. E, no lugar do comportamento violento e sem leis dos homens entre si entrou um comportamento legal e pacífico dos homens entre si.

> Se for o dever e, ao mesmo tempo, a esperança fundada {que são} a condição do direito público, apesar de tornar real apenas uma das infinitas aproximações progressivas, então, é a *paz perpétua* que se segue dos até agora falsamente chamados tratados de paz (na verdade, um cessar-fogo), {pois ela não é} nenhuma ideia vazia, mas uma tarefa que pouco a pouco resolvida, aproxima-se constantemente do seu fim (porque os tempos em que ocorrem os mesmos progressos se tornarão cada vez mais curtos) (ZeF VIII, 386).

[236] COULMAS, P. *Weltbürger*. p. 296.

O próprio Kant era consciente de que a ideia de uma paz perpétua é um problema que vai se resolvendo aos poucos, graças ao progresso que será cada vez mais rápido. No entanto, é de se perguntar, quantas vidas teriam sido poupadas, quanta destruição e ruína teriam sido evitadas nesses dois séculos que nos separam da publicação do esboço filosófico de Kant, se, pelo menos uma vez na história, a prática tivesse rendido homenagem à teoria? Se, pelo menos uma vez, o egoísmo humano tivesse cedido à razão?[237] "A guerra é má", não somente de acordo com a compreensão de Kant, mas para todas as pessoas, "pois ela torna má, mais pessoas do que as que ela leva" (ZeF VIII, 365).

> Portanto, a questão não é mais a de se a paz perpétua é algo ou um absurdo e se nós não nos enganamos em nosso juízo teórico, caso nós aceitamos o primeiro, mas nós temos que agir como se fosse algo, o que talvez não seja, e trabalhar para o seu estabelecimento e constituição que nos pareça a mais apropriada para isso (talvez de todos os Estados juntos e separadamente) para conduzir à paz perpétua e acabar com a beligerância terrível, para a qual, como seu principal fim, todos os Estados têm até agora dirigido, sem exceção, as suas instituições internas (MS VI, 354).

4.2. O Esboço Filosófico ‚*Zum ewigen Frieden*' e a Recepção da Fórmula „*Frieden durch Recht*"

A ideia de 'paz perpétua' tem já há longo tempo uma grande tradição. A ironia de que tal ideia é utópica e

[237] Cf. Höffe, O. *Völkerbund oder Weltrepublik?* In: Höffe, O. *Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden*. p. 111s.

irrealizável também está ligada a essa tradição.[238] É exatamente com essa metáfora que Kant inicia o seu esboço filosófico *Zum ewigen Frieden*. A pergunta colocada é a quem interessa a satírica inscrição – *à paz perpétua* – que estava escrita no frontispício de uma pousada holandesa onde também estava desenhado um cemitério: aos homens em geral, ou em particular aos chefes de Estado que nunca estão satisfeitos com a guerra, ou é provavelmente apenas válida aos filósofos que sonham esse doce sonho? (cf. ZeF VIII, 343).

Com o esboço filosófico *Zum ewigen Frieden*, Kant se coloca na esteira dos já famosos e conhecidos projetos, ensaios ou planos sobre o modo de como estabelecer e garantir a paz entre os Estados europeus. Ele propunha, de maneira original, uma nova solução para o problema da paz: a paz deve ser *instituída* (cf. ZeF VIII, 349). O processo de instituição da paz constitui-se a partir do estabelecimento de uma 'constituição civil/jurídica'.[239] Uma constituição, no entanto, pode ser definida em dois sentidos: i) em sentido amplo, ela é uma organização vinculativa dos poderes do Estado, em forma escrita ou não-escrita; ii) em sentido estrito, ela é a lei fundamental documentalmente estipulada que contêm especialmente a garantia dos direitos fundamentais para os indivíduos, além das prescrições fundamentais sobre a organização do Estado e da divisão do poder soberano.[240] Desse modo, pode-se afirmar que uma constituição representa a passagem, mesmo que simbólica, do estado de natureza ao estado civil, de uma condição sem

238 Cf. ARCHIBUGI, D. *"Models of International Organization in Perpetual Peace Projects"*. p. 295. No entanto, Kant não concorda com esse tipo de afirmação, como se verá no decorrer do texto.

239 Estou usando o termo 'constituição civil/jurídica' pelo simples fato de que Kant também os usa como sinônimos. Veja-se, por exemplo, os termos: *bürgerliche Verfassung* e *rechtliche Verfassung* (ZeF VIII, 349, nota).

240 Cf. WEBER-FAS, R. *Wörterbuch zum Grundgesetz*. p. 323.

leis para uma condição jurídica. Pode-se ainda dizer que uma constituição é um 'contrato originário' que estabelece o surgimento de uma sociedade civil.[241]

Não se trata aqui de apresentar uma leitura detalhada da teoria do contrato social, como W. Kersting a faz convincentemente,[242] nem nos antecessores de Kant e nem em Kant mesmo, mas sobre a maneira como Kant utiliza-se desse 'modelo interpretativo' para apresentar a sua concepção de sociedade civil, ou seja, "[o] estado de paz deve ser, portanto, *instituído*; pois a falta de hostilidades ainda não é a segurança para tal" (ZeF VIII, 349). Nesse sentido, o direito é o mecanismo que garante a ordem e a paz em uma sociedade.[243]

A fórmula „*Frieden durch Recht*" é apresentada e desenvolvida na *segunda seção que contém os artigos definitivos à paz perpétua entre os Estados* (ZeF VIII, 348), especialmente no *segundo artigo definitivo à paz perpétua* (ZeF VIII, 354) e no primeiro suplemento *da garantia da paz perpétua* (ZeF VIII, 360). No entanto, a recepção kantiana da fórmula „*Frieden durch Recht*" é raramente mencionada nos comentários sobre o referido plano kantiano sobre a paz.[244] Contudo, ela

---

241 „In der Sprache der politischen Reflexion ist der Vertragsbegriff von Beginn an als explanatives und interpretatives, als konstruktives und legitimatorisches Konzept verwandt worden" (KERSTING, W. *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*. p. 12); veja-se também: EBERL, O.; NIESEN, P. *Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden*. p. 129s.

242 Cf. KERSTING, W. *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*.

243 „Nur durch das Recht gelangen Menschen und Staaten zum Frieden" (KERSTING, W. *„Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein"*. In: HÖFFE, O. *Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden*. p. 87ss); „Die Rolle des Rechts ist dann die des Mittels zur Erreichung und Sicherung des Friedens" (HACKEL, V. M. *Kants Friedensschrift und das Völkerrecht*. p. 193); veja-se também a contribuição de BOTHE, M. *Friedensbegriff im Verfassungs- und Völkerrecht*. In: LUTZ-BACHMANN, M.; BOHMAN, J. *Frieden durch Recht*. p. 187.

244 Cf. HACKEL, V. M. *Kants Friedensschrift und das Völkerrecht*. p. 198.

deveria ser esboçada com a finalidade de tornar mais claro qual é o elemento organizador de uma "condição civil-legal" (ZeF VIII, 349, nota). No entanto, antes de se avançar ao detalhamento da recepção kantiana da fórmula „*Frieden durch Recht"*, necessita-se esclarecer uma questão: porque a condição jurídica é igual ao estado de paz para Kant?[245]

No entanto, um breve comentário sobre o desenvolvimento da teoria do contrato social no pensamento kantiano se faz necessário nesse momento para que se compreenda razoavelmente a questão proposta. O estado de natureza é definido por Kant como sendo "muito mais uma condição de guerra, isto é, uma condição que ameaça constantemente com as suas hostilidades" (ZeF VIII, 348-49). Nesse estado nada está assegurado, de modo que a qualquer momento é possível a eclosão da guerra ou da violência. O problema dessa condição não está na natureza humana, se ela é boa ou má, como se tivesse um desejo inato para a guerra sempre que se sentir amaçada, mas na própria condição do estado de natureza, pois essa é uma condição de insegurança total. Assim, a necessidade de abandonar esse estado e entrar com todos os outros em uma nova condição – civil-jurídica – apresentam-se como um dever que tem o objetivo de assegurar a cada um o seu direito.

Esse dever, no entanto, é entendido como uma obrigação para que os homens abandonem o estado de natureza e ao mesmo tempo, uma condição para o estabelecimento da ordem pública. Nesse sentido, é dever dos homens – como seres racionais – dar a si mesmo normas legais e universais para a organização da vida em comum. Uma norma que terá o seguinte postulado como fundamento: "todos os homens que podem entre si se influenciar mutuamente devem pertencer a alguma constituição civil" (ZeF VIII, 349, nota). Assim, o dever de

[245] Cf. RADEMACHER, T. *Kants Antwort auf die Globalisierung*. p. 133.

abandonar o estado de natureza e entrar com todos os outros em uma condição civil não possui nenhum outro objetivo, senão o de assegurar a todo o cidadão o seu direito. "A melhor forma de governo não é aquela, onde se vive com o máximo de comodidade (eudaimonia), mas aquela em que é assegurado ao cidadão o seu direito" (AA, XXIII, 257). Assim, a formação de uma condição civil somente é possível através da garantia dos direitos dos cidadãos.

> Kant constrói o estado de natureza muito mais como uma condição do direito privado *a priori* e desenvolve as consequências hobbeseanas características do estado de guerra como consequências da regulamentação da vida humana em comum apenas com o meio da lei do direito e da regra natural do meu e do teu.[246]

De acordo com isso, encontra-se no direito o meio através do qual é possível estruturar e organizar uma sociedade civil. Uma condição jurídica – uma sociedade civil organizada e estruturada através do direito – é a única maneira possível de garantir legalmente a cada cidadão o seu direito, a paz e a ordem pública. "Para passar do estado de ausência de guerra ao estado de paz, o caminho da juridificação tem que ser seguido. Apenas através do direito, homens e Estados alcançam a paz".[247] Assim, o estado de paz possui para Kant o mesmo *status* que uma condição jurídica, isto é, uma sociedade civil. Uma vez que a garantia dos direitos de cada cidadão ocorre através do processo de juridificação dos direitos, pode-se dizer que "a paz eterna é o resultado da juridificação de toda relação conflituosa no mundo da liberdade externa".[248]

---

[246] KERSTING, W. *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*. p. 189.

[247] KERSTING, W. *„Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein"*. In: HÖFFE, O. *Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden*. p. 87.

[248] KERSTING, W. *„Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch*

Dado esse primeiro passo inicial para mostrar a recepção da fórmula "paz através do direito" no pensamento de Kant, avanço agora para cada um dos níveis em que ocorre essa recepção. Então, tem que se tratar d*os artigos definitivos à paz perpétua entre os Estados* que apresentam as condições de possibilidade do estabelecimento de uma organização política[249] – tanto em nível nacional quanto em nível internacional – com a finalidade de mostrar como Kant pensou a estrutura dessa organização através da fórmula "paz através do direito" em cada um dos seus níveis:

> i) de acordo com o *direito de cidadania* dos homens em um povo (*ius civitatis*), ii) de acordo com o *direito internacional público* dos Estados em suas relações mútuas (*ius gentium*), iii) de acordo com o *direito cosmopolita*, contanto que homens e Estados estejam em relação externa de influência recíproca como cidadãos de um Estado universal da humanidade (*ius cosmopoliticum*) (ZeF VIII, 349, nota).

Esses três níveis, apresentados n*os artigos definitivos à paz perpétua entre os Estados*, tratam das três relações fundamentais possíveis da política,[250] isto é: i) do direito interno de cada país e do estabelecimento dos direitos e dos deveres que devem existir entre os cidadãos e o seu governo, ou seja, trata-se de uma relação entre os cidadãos de um país, ou ainda, entre o governo e os cidadãos, ou seja, trata-se de uma relação do Estado para com os seus cidadãos; ii) do direito internacional e do estabelecimento necessário de uma

sein". In: HÖFFE, O. *Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden*. p. 90.

249 Cf. HÖFFE, O. *Der Friede – Ein vernachlässigtes Ideal*. In: HÖFFE, O. *Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden*. p. 6; Cf. RADEMACHER, T. *Kants Antwort auf die Globalisierung*. p. 132.

250 Cf. HÖFFE, O. *Der Friede – Ein vernachlässigtes Ideal*. In: HÖFFE, O. *Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden*. p. 6; cf. HÖFFE, O. *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*. p. 258s.

condição jurídica que deveria existir entre os vários governos do mundo como entidades representativas, portanto, trata-se aqui de uma relação entre os Estados ou de Estado para Estado; e, iii) do direito cosmopolita e da condição jurídica que deveria existir entre todos os seres humanos e todos os governos do mundo, sem a consideração de raça, cor, religião, origem ou cidadania, portanto, trata-se de uma relação entre os cidadãos (sejam eles provenientes de qualquer lugar, exceto sua terra materna, portanto, devem ser estrangeiros) e os Estados.

O desenvolvimento desses três níveis caracteriza o que Kant chama de "uma condição cosmopolita de segurança pública do Estado" (Idee VIII, 26) em *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. Essa condição cosmopolita se refere a "uma *constituição jurídico-civil* perfeita" (Idee VIII, 22) em relação aos indivíduos e a "um poder unificado" (Idee VIII, 26) em relação aos Estados. Nesse sentido, Kant pretende claramente uma instituição internacional que vise regular as relações entre os seus membros, de acordo com as exigências da liberdade legal.[251]

4.2.1. IUS CIVITATIS

O primeiro nível necessário para o desenvolvimento de uma condição cosmopolita é o desenvolvimento de uma lei doméstica[252] (direito constitucional e/ou político). Nesse primeiro nível, trata-se do desenvolvimento do direito interno de cada país e do estabelecimento dos direitos e dos deveres que devem existir entre os cidadãos e o seu governo. Portanto, trata-se de uma relação entre os cidadãos, ou seja, trata-se de uma relação de cidadão para cidadão, ou, como ainda se poderia dizer, entre o governo e os cidadãos, ou seja,

[251] Sobre o caráter coercitivo ou não-coercitivo dessa organização internacional, veja-se a próxima seção.

[252] "Domestic Law" (BROWN, G. W. *Grounding Cosmopolitanism*. p. 95).

trata-se de uma relação do Estado para com os seus cidadãos. As normas dessa relação encontram-se estabelecidas em uma *'constituição'*. No caso de Kant, "[a] constituição civil em cada Estado deve ser republicana" (ZeF VIII, 349). Como já fora afirmado anteriormente, uma constituição contém as prescrições fundamentais sobre a organização do Estado, da divisão do poder soberano e a garantia dos direitos fundamentais para os indivíduos.

Nesse sentido, o estabelecimento, ou seja, a instituição de uma constituição republicana – "a única que resulta da ideia do contrato originário em que toda a legislação jurídica de um povo deve ser fundada" (ZeF VIII, 349) – obedece a três princípios básicos:

> primeiro, de acordo com o princípio da *liberdade* dos membros de uma sociedade (como homens), segundo, de acordo com o princípio da *dependência* de todos à uma única legislação comum (como súditos), e, terceiro, de acordo com a lei da *igualdade* dos mesmos (como cidadãos) (ZeF VIII, 349-50).

Esses princípios são o fundamento de uma república e a pedra de toque para toda sociedade que se defina como orientada à liberdade e à paz.[253] Além disso, esses princípios ainda fornecem quatro características básicas que toda constituição deveria conter.[254] Em primeiro lugar, uma constituição republicana exige o assentimento dos cidadãos sobre a guerra e a paz (cf. ZeF VIII, 351). Em segundo lugar, todos os seus súditos são também cidadãos, isto é, membros do poder legislativo. Isso ocorre, porque a constituição republicana se fundamenta sobre os princípios da liberdade jurídica e da igualdade jurídica, de modo que o chefe de Estado também é considerado como um membro do Estado

[253] Cf. GERHARDT, V. *Immanuel Kants Entwurf ‚Zum ewigen Frieden'*. p. 79.

[254] Cf. CAVALLAR, G. *Pax Kantiana*. p. 142s.

e não como o seu proprietário (cf. ZeF VIII, 351). Em terceiro lugar, tal constituição contém o princípio da divisão dos poderes (cf. ZeF VIII, 352). Em quarto e último lugar, uma constituição republicana também é representativa (cf. ZeF VIII, 352).

A explicação dessas quatro características básicas de uma constituição pode ser mostrada analogamente ou semelhantemente com a explicação do *reino dos fins* contida na *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, onde o homem – como ser racional – pode contar-se não apenas como membro do mundo sensível, mas também como membro do mundo inteligível.

> Um ser racional pertence ao reino dos fins como *membro*, quando ele, na verdade, é legislador universal, mas também está submetido a essas mesmas leis. Pertence-lhe como *chefe*, quando ele, como legislador, não está submetido à vontade de outro (GMS IV, 433).

Assim, se estabelece dois pontos de vista, em que um e o mesmo ser racional deve considerar-se a si próprio, isto é, na condição de membro do mundo inteligível, como legislador, e, na condição de membro do mundo sensível, como súdito. Com esse mecanismo metodológico-explicativo, Kant encontrou, em primeiro lugar, a possibilidade de assegurar uma única legislação – racional – para todos os homens, na qual eles são, ao mesmo tempo, legisladores e súditos, ou seja, promulgadores da lei e também obrigados a obedecê-la. Em segundo lugar, a igualdade também está assegurada por esse mecanismo metodológico-explicativo, simplesmente porque ele depende de outra condição, a saber, o princípio de universalidade, isto é, o imperativo categórico: "*age apenas segundo aquela máxima pela qual tu possas ao mesmo tempo querer que ela se torne em uma lei universal*" (GMS IV, 421).

Hipoteticamente falando, essa é uma situação em

que ninguém quer ser prejudicado. Portanto, nada é mais justo do que o estabelecimento de um princípio que regule a ação humana. Em termos jurídico-políticos, o estabelecimento desse tipo de princípio deve ser assegurado em uma constituição. Como argumentado anteriormente, Kant acreditava ter dado bons fundamentos para que uma constituição republicana assegurasse aquilo que é básico: liberdade e igualdade jurídica e dependência dos membros de um Estado de uma mesma legislação.

Além desses elementos, uma constituição também deve ser representativa, pois como Kant mesmo argumentava: uma "forma de governo que não é *representativa*, é propriamente uma não forma" (ZeF VIII, 352). Sob esse aspecto, Kant é claramente contra a forma democrática de governo, porque nela governa o povo, ou seja, "todos querem ser o soberano nela" (ZeF VIII, 353). Kant não conheceu nenhum tipo de democracia representativa – como se conhece hoje[255] –, por isso ele argumentava que somente um governo republicano poderia ser representativo. No entanto, o que quero mostrar aqui, é que a "melhor forma de governo não é aquela, onde se vive com o máximo de comodidade (eudaimonia), mas aquela em que é assegurado ao cidadão o seu direito" (AA, XXIII, 257). Além disso, esse primeiro artigo definitivo à paz perpétua apresenta as condições de possibilidade – básicas – para o desenvolvimento do primeiro nível de uma condição cosmopolita, pois "o decisivo nesse primeiro artigo definitivo é, portanto, que ele permite o início da paz com o

[255] Cf. EBERL, O.; NIESEN, P. *Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden*. p. 220ss; cf. CAVALLAR, G. *Pax Kantiana*. p. 143; cf. KERSTING, W. *„Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein"*. In: HÖFFE, O. *Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden*. p. 99ss; cf. DOYLE, M. W. *Die Stimme der Völker*. In: HÖFFE, O. *Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden*. p. 221ss; cf. HÖFFE, O. *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*. p. 107ss.

sistema jurídico nos Estados".[256] Cabe ainda ressaltar que Kant não considerou a necessidade de proteger os indivíduos contra a opressão de um governo despótico em seu país natal, quando esse ainda não adotou a forma republicana de governo. Em contrapartida, Kant considerou somente a necessidade de garantir os direitos básicos dos cidadãos na constituição do Estado. O que, por um lado, não se mostra como uma coisa má, mas, por outro lado, mostra deficiências e limitações em sua teoria cosmopolita por estar muito conectada a uma forte concepção de Estado.

4.2.2. IUS GENTIUM

O segundo nível necessário para o desenvolvimento de uma condição cosmopolita é o do direito internacional. Nesse nível, trata-se do desenvolvimento de uma condição jurídica que deveria existir entre os vários governos do mundo como entidades representativas, ou seja, do desenvolvimento de um direito internacional. Portanto, trata-se aqui de uma relação entre os Estados ou de Estado para Estado.

De acordo com Kant, "o direito internacional deve ser fundado em uma *federação* de Estados livres" (ZeF VIII, 354). Assim, do mesmo modo como no primeiro artigo definitivo, em que os indivíduos tinham que abandonar o estado de natureza para entrarem em uma condição civil, onde o direito de cada um é assegurado, também os Estados devem abandonar esse estado de natureza internacional, de ameaça constante, para entrarem em uma condição civil.[257]

---

[256] GERHARDT, V. *Immanuel Kants Entwurf ‚Zum ewigen Frieden'*. p. 79.

[257] Cf. HACKEL, V. M. *Kants Friedensschrift und das Völkerrecht*. p. 64s; cf. EBERL, O.; NIESEN, P. *Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden*. p. 232ss; cf. GERHARDT, V. *Immanuel Kants Entwurf ‚Zum ewigen Frieden'*. p. 91ss; cf. RADEMACHER, T. *Kants Antwort auf die Globalisierung*. p. 153ss; cf. HÖFFE, O. „*Königliche Völker*". p. 221ss; cf. MORI, M. *La pace e la ragione*. p. 103ss.

Para isso, é necessário o estabelecimento de um código que assegure o direito de cada Estado, pois eles, assim como os indivíduos no estágio anterior, são considerados como pessoas morais.[258]

Esse argumento é chamado de 'analogia entre Estados e indivíduos' pela literatura do problema.[259] Além disso, o texto do segundo artigo definitivo apresenta outro problema, a saber, a própria redação do texto. "Se entende o escrito sobre a paz como um panfleto político que sugere concretamente meios para a fundação de uma condição duradoura de paz".[260] No entanto, embora o texto seja bastante concreto naquilo que sugere, o próprio Kant não enfatizou muito sobre o conteúdo do direito internacional nesse segundo artigo definitivo à paz perpétua, o que impede uma interpretação mais detalhada do tema tendo-se em vista apenas o esboço filosófico *Zum ewigen Frieden*.[261] Assim, no que se refere ao direito internacional, o que se pode dizer com certeza, é que ele "deve ser fundado em uma *federação* de Estados livres" (ZeF VIII, 354). Desse modo, é necessário discutir, então, como é possível organizar juridicamente a relação dos Estados.[262] Ou seja, o que significa essa "*federação* de Estados livres" (ZeF VIII, 354).

---

258 Cf. HACKEL, V. M. *Kants Friedensschrift und das Völkerrecht*. p. 64.

259 Cf. HÖFFE, O. *Völkerbund oder Weltrepublik?* In: HÖFFE, O. *Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden*. p. 109s; cf. HÖFFE, O. *„Königliche Völker"*. p. 221ss; cf. MORI, M. *La pace e la ragione*. p. 103ss; cf. PINZANI, A. *Das Völkerrecht*. In: HÖFFE, O. *Immanuel Kant. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*. p. 235ss; cf. EBERL, O.; NIESEN, P. *Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden*. p. 232ss; cf. GERHARDT, V. *Immanuel Kants Entwurf ‚Zum ewigen Frieden'*. p. 91ss; cf. RADEMACHER, T. *Kants Antwort auf die Globalisierung*. p. 153ss.

260 PINZANI, A. *Das Völkerrecht*. In: HÖFFE, O. *Immanuel Kant. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*. p. 235.

261 Cf. EBERL, O.; NIESEN, P. *Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden*. p. 232.

262 Cf. HACKEL, V. M. *Kants Friedensschrift und das Völkerrecht*. p. 76ss.

> Essa federação não tem por objetivo a obtenção de nenhum poder do Estado, mas meramente a preservação e a proteção da liberdade de um Estado para si mesmo e, ao mesmo tempo, de outros Estados aliados sem que esses possam, no entanto, se subjugarem por isso (como os homens no estado de natureza) às leis públicas e à obrigação entre os mesmos (ZeF VIII, 356).

Nesse sentido, a soberania de cada Estado não seria ferida, pois não existe coação externa que provenha de outro Estado, o qual também é membro dessa livre associação federativa.[263] A soberania de um Estado consiste precisamente no fato de que ele "postula a sua majestade (pois, a majestade do povo é uma expressão absurda) precisamente nisso, para não ser submetido absolutamente a nenhuma obrigação legal externa" (ZeF VIII, 354). Desse modo, a entrada nessa livre associação federativa é vista como um "dever imediato" (*unmittelbare Pflicht*) (ZeF VIII, 356). Os Estados são livres para decidirem se querem entrar em tal associação ou não. Eles têm que deliberar livremente sobre o que eles querem: guerra ou paz.

> [A]ssim, tem que haver uma federação de tipo especial que se pode nomear como a *federação da paz* (*foedus pacificum*) que se diferenciaria de um *tratado de paz* (*pactum pacis*), de modo que esse simplesmente procuraria terminar com *uma guerra* e aquela, no entanto, procuraria terminar com *todas as guerras* para sempre (ZeF VIII, 356).

Ainda deve ser dito, sobre a entrada em tal associação, que Kant não argumentou sobre uma suposta obrigatoriedade em abandonar o estado de natureza

[263] A ideia aqui é de um federalismo sem poder coercitivo (cf. JACOB, T. *„Föderalität ohne Zwangsgewalt. Der foedus Amphictyonum im Kontext der Völkerrechtslehre Kants"*. p. 309s).

internacional, mas sim em um "dever imediato" (*unmittelbare Pflicht*) (ZeF VIII, 356). No conceito de dever (*Pflicht*) não está contida nenhuma coação (*Zwang*). Assim, a formação de uma "*federação* de Estados livres" (ZeF VIII, 354) tem que passar por um processo de deliberação livre por parte dos Estados, um processo em que eles decidam realmente o que querem, isto é, dar o primeiro passo em direção à formação de uma livre associação com a finalidade de extinguir com a guerra ou, então, permanecer em um estado de incerteza, no qual a guerra contra outro Estado pode eclodir a qualquer momento. Nesse sentido, Kant foi muito cuidadoso ao pensar a estrutura de sua organização internacional, pois ele a pensou de modo que ela não viesse ferir o princípio da máxima autonomia de um Estado, a saber, o princípio de soberania. Desse modo, esse processo de deliberação livre por parte dos Estados sobre a entrada em tal associação somente visa mostrar a força e o poder da soberania estatal.

Outro argumento a favor dessa "*federação* de Estados livres" (ZeF VIII, 354) e, ao mesmo tempo, contra um Estado de povos[264] (Estado homogêneo) é que no conceito

[264] Apenas a título de esclarecimento, gostaria de contrapor à proposta kantiana de uma federação de Estados livres a ideia de uma sociedade de povos do filósofo norte-americano John Rawls (1921-2002). Rawls acolhe o legado pacifista, humanista e internacionalista de Kant em seu texto *The Law of Peoples* (1999). No entanto, Rawls acaba se distanciando de Kant e defendendo certo anti-cosmopolitismo. Esse é um dos motivos pelo qual o pensamento do autor norte-americano não é abordado aqui. A relação Kant-Rawls sobre a ideia de uma organização internacional é bastante interessante e merece uma investigação à parte. Essa investigação, no entanto, deve responder, pelo menos, as seguintes questões: o que ele entende por "povos"? Kant, pelo menos, entendia "povos como Estados" (*Völker als Staaten*) (ZeF VIII, 354). Eu poderia mencionar aqui quatro diferentes definições de povos: i) sentido filosófico: totalidade orgânica; ii) sentido jurídico: âmbito da validade do arranjo jurídico estatal; iii) sentido sociológico: a coletividade de pessoas físicas quantitativamente mensurável que integram um Estado; e, iv) sentido ideológico: pessoas ou grupos de pessoas que professam certos ideais ou possuem determinadas qualidades. Ao que parece, Rawls parece

de direito internacional está pressuposta a existência de outros Estados. Nesse sentido, a inexistência de outros Estados anularia automaticamente a necessidade de um direito internacional, pois não existiriam Estados em relações recíprocas.[265]

> A ideia do direito internacional pressupõe a *separação* de muitos Estados vizinhos, mas independentes um do outro; e, embora, tal condição seja já em si mesma um estado de guerra (se uma associação federativa dos mesmos não evitar a eclosão das hostilidades): de acordo com a ideia da razão, essa mesma é, todavia, sempre melhor do que a fusão conjunta dos mesmos através de uma potência que controle os outros e que se torne uma monarquia universal, porque as leis perdem progressivamente o seu vigor com a ampliada extensão do governo e um despotismo sem alma incorre, por fim, em anarquia, depois de ter exterminado os germes do bem (ZeF VIII, 367).

Assim, a reciprocidade mútua entre os Estados deve ser mantida como o elemento caracterizador da necessidade de existir um direito internacional, pois se não existirem

adotar o segundo sentido da palavra 'povo'. Disso, é possível concluir precipitadamente que ele é um multiculturalista, relativista, nacionalista, portanto, anti-cosmopolita. Isso também permite mostrar que ele se distancia do autor que lhe inspirou. Além do mais, ainda poderia perguntar: quem é o sujeito das relações internacionais? Estados? Povos? E os indivíduos? A categoria do direito cosmopolita permaneceria no projeto de Rawls? 'Povos' seria uma nova categoria nas relações internacionais? Todas essas questões e certamente outras que surgirão a partir de uma leitura comparativa entre os projetos de Kant e Rawls não podem ser respondidas aqui e merecem atenção especial. Muitas das interrogações levantadas nessa nota de rodapé foram questionamentos feitos pela minha leitura inicial de: RAWLS, J. *The Law of Peoples*; e também de: MARTIN, R.; REIDY, D. A. *Rawls's Law of Peoples. A Realistic Utupia?*

265 Cf. GERHARDT, V. *Immanuel Kants Entwurf ‚Zum ewigen Frieden'*. p. 96.

relações recíprocas entre os Estados, também não existe a necessidade de um direito internacional que as regule. Portanto, como Kant afirma, tem que se "considerar aqui o *direito dos povos* em suas relações recíprocas, contanto que eles constituem Estados tão diferentes e não devam fundir-se em um Estado" (ZeF VIII, 354). Então, ao que parece, a seguinte máxima também deveria ser válida aos Estados: "todos os homens {leia-se: Estados} que podem entre si se influenciar mutuamente devem pertencer à alguma constituição civil" (ZeF VIII, 349, nota). Mas, esse é um tema que extrapola o objetivo dessa seção e será, portanto, apresentado em uma seção a parte, a saber, 'uma república mundial?'.[266]

4.2.3. IUS COSMOPOLITICUM

O terceiro nível necessário para o desenvolvimento de uma condição cosmopolita é o do direito cosmopolita. Nesse nível, trata-se de uma condição jurídica que deveria existir entre todos os seres humanos e todos os governos do mundo, sem a consideração da procedência do indivíduo, isto é, da cidadania. Portanto, trata-se de uma relação entre os cidadãos (sejam eles provenientes de qualquer lugar, exceto sua terra materna, portanto, devem ser estrangeiros) e os Estados. Aqui, no entanto, ainda é possível dizer que o direito possuía apenas duas esferas de atuação até Kant, a saber, o direito interno de cada Estado e o direito internacional. Kant, no entanto, é o primeiro filósofo a falar de uma terceira esfera de atuação do direito, a saber, o direito cosmopolita.

> Assim, a ideia de um direito cosmopolita não é nenhum tipo de representação fantástica e exagerada

[266] O problema sobre a inadequação do argumento da analogia entre os indivíduos e os Estados será retomado logo em seguida.

> do direito, mas um complemento necessário do código não escrito tanto do direito político quanto do direito internacional ao direito público da humanidade em geral e, assim, à paz perpétua, à qual se pode lisonjear somente sob a condição de encontrar-se em contínua aproximação (ZeF VIII, 360).

Nesse sentido, para Kant, "o direito cosmopolita deve ser limitado às condições da hospitalidade universal" (ZeF VIII, 357). Desse modo, Kant apresenta uma terceira esfera de atuação do direito baseada nas duas concepções anteriores, a saber, a de direito constitucional e a de direito internacional. Assim, o direito cosmopolita também é um direito dos indivíduos, mas agora em um nível global, pois ele se direciona para a comunidade internacional de povos e pessoas de toda terra como a comunidade original da terra (cf. MS VI, 352, § 62). Kant defendeu o direito dos indivíduos para atravessar as fronteiras e se envolverem na interação com os estrangeiros e, desse modo, proclamou que todo Estado estrangeiro deve respeitar o direito dos indivíduos e não os tratar como um inimigo. Pois, assim "como nos outros artigos {artigos definitivos à paz perpétua}, o assunto não é aqui sobre filantropia, mas sobre direito" (ZeF VIII, 357). Trata-se, portanto, de assegurar a todo indivíduo a possibilidade do transito por outras regiões da terra, "enquanto ele se relacionar pacificamente" (ZeF VIII, 358).

Assim, o direito cosmopolita facilitaria o exercício desse critério do direito individual em escala global. Isso permitiria que cidadãos de diferentes Estados interagissem pacificamente, desde que respeitem mutuamente a liberdade alheia. Viajantes e comerciantes não seriam tratados como inimigos por que apesar de serem cidadãos de outro Estado, todos podem ser considerados como 'cidadãos do mundo', porque a ideia básica do cosmopolitismo é que qualquer pessoa pode ser um cidadão do mundo, como indica a

própria definição de 'cosmopolita'. Desse modo, o que Kant chama de direito cosmopolita, nada mais é do que uma obrigação de todas as nações para facilitar a viagem e o comércio com o objetivo de aproximar as pessoas e as nações de todo o mundo para a criação de leis universais que possam regular as suas relações (cf. MS VI, 352, § 62). Assim, a criação de uma organização internacional com a finalidade de regulamentar esse tipo de relações é requerida. Essa federação criaria, portanto, uma estrutura onde os cidadãos de um Estado seriam capazes de interagir com os seus concidadãos de outro Estado sem a ameaça de hostilidades. "Essa ideia racional de uma comunidade pacífica, universal, embora ainda não amistosa, de todos os povos da terra que podem vir a se influenciar mutuamente não é algo filantrópico (ético), mas um princípio jurídico" (MS VI, 352; § 62).

Nesse sentido, o direito cosmopolita é visto como um princípio jurídico que visa facilitar o contato natural de diferentes pessoas e povos devido ao fato de que a superfície da terra não é ilimitada, mas sim limitada (cf. MS IV, 331; § 43). Kant não está falando de nenhum direito à hospitalidade, como se os Estados tivessem a obrigação de hospedar todo e qualquer transeunte provindo de outro(s) Estado(s). De modo contrário, o que Kant está enfatizando é

> um *direito de visita* que pertence a todos os homens para se apresentarem à sociedade em virtude do direito de posse comum da superfície da terra, sobre a qual, como superfície esférica, não podem se dispersarem ao infinito, mas têm que se suportarem, por fim, um ao lado do outro, pois ninguém tem originariamente mais direito do que o outro por estar em um lugar da terra (ZeF VIII, 358).

De acordo com essa passagem, Kant visava proclamar a igualdade dos direitos e o direito dos indivíduos

de transitar por todas as regiões da terra sem serem tratados hostilmente, sob a condição de que eles também se relacionem de modo pacífico (cf. ZeF VIII, 358). Desse modo, ninguém – tanto Estados quanto indivíduos – tem o dever de *receber* um hóspede, mas sim o dever de tratá-lo amigavelmente, de manter relações pacíficas com ele, sejam elas do tipo que for. Isso, contudo, exige a ideia da criação de leis universais para a regulação desse tipo de relações, pois apenas tem por finalidade facilitar as relações pacíficas entre as partes envolvidas. O acordo de nível internacional instala um mecanismo de controle que protege os cidadãos que desejam viajar para além das fronteiras de seu próprio Estado. Assim, o direito cosmopolita é um resultado direto dessa associação federal de Estados livres e da necessidade de promover as relações pacíficas e ainda permite que os indivíduos se engajem na interação possível com outros povos e países e movam-se livremente como iguais por todas as partes do globo.

4.3. LIVRE FEDERAÇÃO DE ESTADOS OU REPÚBLICA MUNDIAL?

O desenvolvimento da ideia de uma organização internacional no pensamento de Kant não se resume somente ao esboço filosófico *Zum ewigen Frieden*, mas possui uma abrangência muito mais ampla. Essa abrangência compreende, pelo menos, os seguintes textos, em ordem cronológica: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793), *Zum ewigen Frieden* (1795), e, *Die Metaphysik der Sitten* (1797).[267] Nesse

[267] Cf. HÖFFE, O. *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*. p. 257. Ainda se poderia acrescentar os seguintes textos devido à abrangência do tema: *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), *Kritik der Urteilskraft* (1790), *Die*

sentido, pretendo mostrar nessa seção os três momentos decisivos no pensamento político evolucionário de Kant,[268] a saber, i) o desenvolvimento de uma liga de nações com poderes coercitivos maiores do que os poderes dos Estados, ii) uma liga de nações sem poderes coercitivos, isto é, uma livre federação de Estados, e, iii) uma república mundial.

Como foi argumentado anteriormente e também neste capítulo, o estabelecimento de uma condição cosmopolita exige o desenvolvimento de condições básicas, além de uma condição de segurança pública (cf. Idee VIII, 26). Condição que somente é assegurada através do direito, com foi mostrado acima pela recepção kantiana da fórmula "paz através do direito". Ou seja,

> para sair da condição sem leis dos selvagens e entrar em uma liga de nações; onde cada um, mesmo o menor Estado poderia aguardar a sua segurança e o seu direito, não de seu próprio poder ou de sua própria avaliação jurídica, mas somente dessa grande liga de nações (*Foedus Amphictyonum*), de um poder unificado e da decisão segundo leis da vontade unida (Idee VIII, 24).

Essa passagem mostra o desenvolvimento inicial da ideia de uma condição jurídica internacional no pensamento de Kant. Pois, nesse momento, Kant apenas mencionou a ideia da criação de uma grande liga de nações, sem mostrar muito claramente o que isso poderia significar.[269] Assim, pretendo reconstruir esse argumento kantiano com o objetivo de encontrar uma melhor definição sobre o que

Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793/94), e, *Der Streit der Fakultäten* (1798).

[268] Cf. CAVALLAR, G. *Kant and the Theory and Practice of International Right*. p. 4.

[269] Cf. BRANDT, R. *„Vom Weltbürgerrecht"*. In: HÖFFE, O. *Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden*. p. 138.

poderia significar a ideia de uma organização internacional, compreendida, às vezes, como uma 'grande liga de nações', às vezes, como uma 'federação de Estados livres', ou ainda como uma 'república mundial'.

Em um primeiro momento, conforme o texto *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, Kant apresentou, como citado acima, uma ideia pouco precisa do que entende por uma liga de nações. Nesse contexto, uma liga de nações seria uma instituição maior e mais poderosa do que os Estados, pois possuiria poderes superiores aos Estados, ou seja, cada Estado deveria aguardar a sua própria segurança e o seu próprio direito proveniente de uma instância superior. Nesse sentido, a soberania de cada Estado seria ferida, pois poderia haver o emprego da coerção por parte dessa grande liga de nações, ou, então, por parte de um dos Estados-membros.

Em um segundo momento, mas agora conforme o texto *Zum ewigen Frieden*, Kant mudou consistentemente de posição e passou a afirmar que essa 'liga de nações' deve ser entendida como uma "*federação* de Estados livres" (ZeF VIII, 354). Conforme afirmado anteriormente, o modelo federal, ao qual Kant retorna, não somente permitiria a soberania do Estado, mas também facilitaria a sua expressão legal nas relações internacionais. Além disso, o medo da tirania tomar completo controle em uma estrutura republicana, o que traria um regime despótico ao cenário internacional, sempre se fez presente no pensamento de Kant. Outro elemento pertinente nessa mudança de posição, é que Kant poderia querer evitar problemas com o governo prussiano, uma vez que ele já havia sido proibido de se manifestar sobre os temas da religião devido ao seu escrito *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1792/93). Como a publicação do texto *Zum ewigen Frieden* (1795) ocorre logo após a publicação

do edito de religião,[270] é bastante sensato que Kant desejasse evitar um novo problema com o Estado por questionar

[270] Com a morte de Friedrich der Große (1712), em 1786, o déspota esclarecido, como Kant gostava de denominá-lo, e com a ascensão ao trono de seu sobrinho, Friedrich Wilhelm II (1744-1797), e a nomeação de Johann Christoph von Wöllner (1732-1800) como ministro das finanças, guerras e do conselho de patrimônio, os ideais do esclarecimento estavam, nesse período, sob suspeita. Como Wöllner e o rei eram amigos e membros de loja maçônica, ele convenceu o rei sobre a publicação de um edito de religião, publicado em 9 de julho de 1788. Ainda no mesmo ano, no dia 19 de dezembro, foi publicado outro edito que restringia ainda mais a liberdade de imprensa e regulava o regime de censura. Nesses editos era afirmado que toda a influência da *Aufklärung* sobre o conteúdo da religião deveria ser autorizada pelos membros do clero estritamente comprometidos com o conteúdo dos livros simbólicos de suas respectivas confissões. Isso fez com que o primeiro ensaio *Von der Einwohnung des bösen Princips neben dem guten: oder über das radicale Böse in der menschlichen Natur*, a primeira parte de *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* fosse enviado aos consultores teológicos do rei para ser avaliado. Os membros desse conselho autorizaram a publicação, porém, com a ressalva de que de que somente os estudiosos muito eruditos leem os escritos de Kant (cf. AA XI, 329). Esse texto chegou ao público no mês de abril de 1792, na *Berlinische Monatsschrift*. Alguns meses mais tarde, os mesmos avaliadores – Hermann Daniel Hermes (1734-1807) e Gottlob Friedrich Hillmer (1756-1835) – que haviam autorizado a publicação do primeiro ensaio de Kant, negaram, dessa vez, a publicação de um segundo ensaio, *Von dem Kampf des guten Princips mit dem bösen um die Herschaft über den Menschen*. Isso fez com que Kant trabalhasse intensamente durante o mês de julho e agosto e acrescentasse mais dois ensaios e viesse a publicá-los na forma de um livro: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. No entanto, dessa vez com o aval da faculdade de teologia de Königsberg (cf. AA XI, 358-9). Desse modo, Kant exercitava os dois princípios formais que defende em *Der Streit der Fakultäten*: a primazia da jurisdição universitária frente ao clerical-governativo, na avaliação de escritos universitários e uma atenção equilibrada ao direito de cada uma das faculdades envolvidas nas questões que envolvem duas ou mais faculdades. Além disso, ainda é importante considerar o parágrafo de abertura de *Zum ewigen Frieden* (ZeF VIII, 343) e o *artigo secreto à paz perpétua* (ZeF VIII, 368-9) como uma possível autodefesa e má interpretação do texto frente à polêmica dessa contenda.

exatamente aquilo que as nações europeias da época de Kant tinham como mais precioso: a soberania. Nesse sentido, Kant entendia a sua reformulação de uma 'liga de nações' como uma federação de Estados livres.

> Essa federação não tem por objetivo a obtenção de nenhum poder do Estado, mas meramente a preservação e a proteção da liberdade de um Estado para si mesmo e, ao mesmo tempo, de outros Estados aliados sem que esses possam, no entanto, se subjugarem por isso (como os homens no estado de natureza) às leis públicas e à obrigação entre os mesmos (ZeF VIII, 356).

Desse modo, Kant encontrou a possibilidade de resguardar a soberania dos Estados através da garantia da liberdade e da paz entre os Estados, e, assim, evitar um novo problema com o Estado. Nesse sentido, uma 'federação de Estados livres' permitiria precisamente a demonstração da soberania estatal. Pois, o direito do Estado à autodeterminação não seria muito restringido, uma vez que apenas o direito de decidir pela guerra seria removido do exercício da soberania. A federação teria o caráter pacifista e o objetivo de acabar com todas as guerras para sempre (cf. ZeF VIII, 356). Uma vez que o direito de ir para a guerra não pertence mais ao Estado, somente resta a ele a capacidade de se envolver em relações pacíficas e comerciais com outros Estados.[271] Para Kant, isso significava a limitação de sua interação ao comércio e aos visitantes de países estrangeiros. Essa federação criaria, portanto, uma estrutura onde os cidadãos de um Estado seriam capazes de interagir com os seus concidadãos de outro(s) Estado(s) sem a ameaça de hostilidades. Assim, Kant acreditava que o fim da guerra

[271] Cf. BACHMANN-LUTZ, M. *„Kants Friedensidee und das rechtphilosophische Konzept einer Weltrepublik"*. In: LUTZ-BACHMANN, M.; BOHMAN, J. *Frieden durch Recht*. p. 33s.

já seria suficiente para a criação de um ambiente estável para a prosperidade dos Estados e dos seus cidadãos.

Entretanto, em um terceiro momento, ainda existe outra passagem no esboço filosófico *Zum ewigen Frieden* que parece contradizer o argumento a favor de uma federação de Estados livres.[272]

> De acordo com a razão, não pode existir nenhum outro meio aos Estados com relações recíprocas entre si para sair da condição sem leis que somente contém a guerra, senão que eles abdiquem de sua liberdade selvagem (sem leis), do mesmo modo que homens singulares, para acomodarem-se às leis públicas de coerção e, assim, formarem um (livre e sempre crescente) *Estado de povos* (*civitas gentium*) que, por fim, abrangeria todos os povos da terra. Mas, porque eles não querem isso, segundo a sua ideia de direito internacional, portanto, o que é correto *in thesi* e *in hypothesi* descartado, desse modo, no lugar da ideia positiva da r*epública mundial* (se tudo não deve ser perdido) apenas o substituto negativo de uma federação defensiva, existente e sempre se difundindo pode deter a guerra, a corrente da propensão à injustiça e à inimizade, mas com o perigo constante de sua eclosão (ZeF VIII, 357).

Essa é uma passagem clássica na interpretação do problema e ao mesmo tempo um divisor de águas. De acordo com G. Cavallar, existem duas linhas de interpretação aqui: uma que afirma que essa federação de Estados é voluntária, portanto, sustenta o argumento a favor de uma federação de Estados livres, como anteriormente discutido; a outra, afirma que essa federação de Estados é obrigatória,

[272] Cf. CAVALLAR, G. *Kant ant the Theory and Practice of International Right*. p. 120ss.

portanto, sustenta o argumento a favor de uma república mundial, como mostra a passagem acima.[273]

O argumento básico dessa passagem é o da analogia entre indivíduos e Estados. Esse argumento é composto de dois níveis, um entre indivíduos e o outro entre os Estados. Assim, existem dois estados de natureza, um entre os indivíduos e outro entre os Estados, um doméstico e um internacional, que devem ser abandonados. Aqui, no entanto, é importante notar que o estado de natureza (doméstico), entre os indivíduos, somente é superado porque eles se sujeitam às leis públicas de coerção, pois passam a fazer parte de uma sociedade civil. Do mesmo modo, os Estados em um estado de natureza internacional também deveriam abdicar de sua "liberdade selvagem" (soberania) e formar juntamente com os outros Estados um *Estado de povos* (*civitas gentium*). Isso, entretanto, implicaria que cada Estado singular se sujeitasse a coerção das leis públicas que regulam as relações internacionais, do mesmo modo como os indivíduos em uma sociedade civil.[274] O resultado desse argumento é que os Estados deveriam formar, então, um livre e sempre crescente Estado de povos (*civitas gentium*) ou como o próprio Kant afirmou algumas linhas mais

---

273 Cf. CAVALLAR, G. *Kant ant the Theory and Practice of International Right*. p. 113.

274 Sobre esse argumento, veja-se: HÖFFE, O. *„Für und Wider eine Weltrepublik"*. In: CHWASZCZA, C.; KERSTING, W. *Politische Philosophie der internationale Beziehung*, p. 207ss; HÖFFE, O. *„Königliche Völker"*. p. 221ss; HÖFFE, O. *„Eine Weltrepublik als Minimalstaat"*. In: MERKEL, R.; WITTMANN, R. *„Zum ewigen Frieden"*. p. 154ss; HÖFFE, O. *„Völkerbund oder Weltrepublik?"* In: HÖFFE, O. *Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden*. p. 109ss; CAVALLAR, G. *Kant ant the Theory and Practice of International Right*. p. 113ss; MORI, M. *La pace e la ragione*. p. 103ss; PINZANI, A. *„Das Völkerrecht"*. In: HÖFFE, O. *Immanuel Kant. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*. p. 235ss; EBERL, O.; NIESEN, P. *Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden*. p. 232ss; GERHARDT, V. *Immanuel Kants Entwurf ‚Zum ewigen Frieden'*. p. 91ss; RADEMACHER, T. *Kants Antwort auf die Globalisierung*. p. 153ss. KLEINGELD, P. *"Approaching Perpetual Peace"*. p. 306ss.

abaixo, uma república mundial.[275] Essa república mundial seria, então, uma instituição que asseguraria definitivamente a paz "perpétua" entre os Estados sem o perigo constante da eclosão da guerra. Fazendo alusão a quinta e sexta proposições do texto *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, ela, a república mundial, seria a solução perfeita do problema político que somente encontraria uma solução no contínuo melhoramento dos costumes humanos.

No entanto, e isso é o que gera muita confusão aos leitores[276] de Kant, é que ele não continuará a defender a hipótese de uma república mundial, mas, de modo contrário, ele irá enfatizar ainda mais a necessidade de uma federação de Estados livres como um meio possível de deter a guerra, mesmo que ainda sempre exista "o perigo constante de sua eclosão" (ZeF VIII, 357). Assim, Kant apresentou essa federação na forma de uma federação defensiva, um substituto negativo da ideia positiva de uma república mundial.[277] Esse ponto, portanto, é visto como o "nó crucial" do desacordo dos interpretes da filosofia política de Kant sobre as relações internacionais.[278]

A ideia de federalismo que está implicada nos escritos políticos de Kant contém como elemento central a ausência da coerção. O termo *"foedus amphictyonum"* que permanece ausente no texto *Zum ewigen Frieden*, mas que se faz presente em *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (VIII, 24) e *Die Metaphysik der Sitten* (VI,

[275] Cf. HÖFFE, O. *„Völkerbund oder Weltrepublik?"* In: HÖFFE, O. *Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden*. p. 113.

[276] Cf. CAVALLAR, G. *Kant ant the Theory and Practice of International Right*. p. 113; cf. KLEINGELD, P. *"Approaching Perpetual Peace"*. p. 306.

[277] Cf. HÖFFE, O. *„Königliche Völker"*. p. 227ss.

[278] Cf. CAVALLAR, G. *Kant ant the Theory and Practice of International Right*. p. 113.

344, § 54), traduz literalmente o sentido de um federalismo sem poder coercitivo, mas, no entanto, defensivo.[279]

Contudo, o argumento que quero defender aqui é aquele a favor de um Estado de povos, isto é, uma república mundial. Por Estado de povos ou por república mundial não entendo aqui a existência de um único Estado que compreenda todos os povos da terra, como, por exemplo, a ideia de uma *monarquia universal* no pensamento político de Dante Alighieri ou a ideia de uma *civitas maxima* no pensamento de Christan Wolff.[280] Ou ainda mesmo, a ideia de uma grande liga de nações, como fora apresentada por Kant em *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (VIII, 24). A palavra "povos" deve ser entendida como "Estados". Essa é a pista que o próprio Kant fornece ao seu interprete no *segundo artigo definitivo à paz perpétua*, "Povos, enquanto Estados" (ZeF VIII, 354). Portanto, a palavra "povos" não pode ser interpretada como "*gentes*", no sentido de comunidade de sangue, como informa Höffe, mas como "*civitates*".[281] Assim, a expressão "Estado de Estados", correntemente usada em língua inglesa e inclusive sugerida, às vezes, como tradução de "*Völkerstaat*", não é falsa.[282]

Já que o conceito de um Estado de povos ou, então, de uma república mundial não se refere à existência de um único Estado (Estado homogêneo), cabe aqui, portanto, a

---

[279] Não tenho por objetivo aqui discutir o caráter defensivo dessa federação. Para um estudo bastante detalhado desse tema, veja-se: JACOB, T. *„Föderalität ohne Zwangsgewalt"*.

[280] Cf. CHENEVAL, F. *Philosophie in weltbürgelicher Bedeutung*. p. 51ss.

[281] Cf. HÖFFE, O. *„Königliche Völker"*. p. 222.

[282] "The term '*Völkerstaat'* refers to a state of states, despite the fact that '*Volk'* is generally best translated as 'people.' Nowhere does Kant advocate the dissolution of existing states in favor of the formation of a single world state under which individuals would be directly subsumed. In the present case, Kant uses the term 'people' in the political sense of a group of individuals who are united under common laws, hence who form a state" (KLEINGELD, P. *"Approaching Perpetual Peace"*. p. 305).

interrogação acerca do teor dessa instituição. De acordo com P. Kleingeld, o Estado de povos (*civitas gentium*) é uma ideia da razão.[283] Sobre essa afirmação, ela ainda acrescenta que "Kant é visto como argumentando que a ideia de um Estado de Estados é uma boa ideia na teoria, mas na prática, irrealizável, e esse é exatamente o tipo de argumento que o próprio Kant repetidamente rejeita, mais notavelmente em *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*".[284] Esse tipo de argumento, no entanto, é exatamente o que tem que ser criticado. A escolha de P. Kleingeld pela defesa de uma federação de Estados livres e também de todos os outros interpretes da filosofia política de Kant pela mesma alternativa é bastante plausível, talvez pela viabilidade da realização, entre outros motivos possíveis. Entretanto, não cabe aqui fazer uma radicalização da defesa em prol do argumento por uma república mundial. Contrariamente, é bastante sensato tentar essa investigação simplesmente devido ao fato de que Kant tenha afirmado que "na consideração cosmopolita: o que vale para a teoria de acordo com os fundamentos da razão, vale também para a prática" (Gemein. VIII, 313). Nesse sentido, e fazendo alusão à passagem anterior, "o que é correto *in thesi* e *in hypothesi* descartado" (ZeF VIII, 357), isto é, se o argumento a favor de uma república mundial está, *in thesi*, de acordo com os fundamentos da razão, ou seja, é válido na teoria, porque também não seria válido na prática, ou seja, *in hypothesi*?

Além do mais, isso não significa que Kant renuncie ao seu projeto sobre a república mundial, mas é apenas a constatação de que naquele momento tal ideia seria irrealizável, não em vias teóricas, mas em vias práticas, ou

283 Cf. KLEINGELD, P. *"Approaching Perpetual Peace"*. p. 306. Kleingeld defende o argumento a favor de uma federação de Estados livres.

284 KLEINGELD, P. *"Approaching Perpetual Peace"*. p. 306.

seja, como afirma Höffe, um "ainda não".[285] Com a proposta de uma república mundial, ele não conseguiria garantir uma situação jurídica pacífica e estável por questionar o princípio da soberania estatal, e, talvez, produzisse uma nova situação tal como àquela sobre o edito de religião. Por isso, a opção de uma federação de Estados livres se apresentava como uma solução mais aceitável, e, por conseguinte, se apresentava como um "mal menor" "(se tudo não dever ser perdido)" (ZeF VIII, 357), isto é, como uma solução imediata que pudesse conduzir os Estados e a humanidade à paz perpétua.

Assim, se a república mundial ou o Estado de povos é uma ideia da razão, então, cabe aqui perguntar pela realizabilidade dessa ideia. Para Kant, ideias são conceitos da razão às quais nenhum objeto pode corresponder na experiência (real ou possível) (cf. KrV III, 254; B 383). Ideias, ainda possuem um caráter regulativo, mas não constitutivo (cf. KrV III, 456; B 772). Ou seja, o entendimento é a fonte da experiência (no tocante à forma) devido às categorias e aos princípios transcendentais. A razão, entretanto, é a fonte das ideias, isto é, dos conceitos puros. As ideias surgem por causa de uma "dialética" especial. O incondicionado "parece ser" objeto do conhecimento, mas, contudo, as antinomias revelam como as ideias não podem ser de forma alguma consideradas como conceitos dos objetos. As ideias se revelam contraditórias e ilusórias em seu uso transcendental porque ultrapassam os limites da experiência possível. No entanto, quando elas são pensadas como conceitos não constitutivos, mas regulativos, ou seja, pontos de vista superiores da elaboração e da sistematização da matéria empírica determinada, regras para

[285] „Die Philosophie entwickelt dagegen ein Noch-nicht, das sich aber verwirklichen lässt" (HÖFFE, O. *„Vision Weltrepublik. Eine philosophische Antwort auf die Globalisierung"*. In: BRUGGER, W.; NEUMANN, U.; KIRSTE, S. (Hg.) *Rechtsphilosophie im 21. Jahrhundert*. p. 380).

o processo de conhecimento tal como ele progride em todos os sentidos, então, as ideias têm um valor distinto. Elas partem do todo do incondicionado e orientam a investigação para demonstrar que nenhum limite pode ser considerado como último e intransponível. O todo absoluto da experiência não é dado, porém, o pensamento vai buscá-lo, mesmo que não exista a possibilidade de se alcançá-lo. Isso ocorre porque a ideia como o conceito de um *maximum* não pode jamais ser dada *in concreto*. As ideias, portanto, somente tornam possível uma coerência sistemática da experiência.

> Ideias são conceitos da razão às quais nenhum objeto na experiência pode ser dado. Elas não são nem intuições (como as de espaço e tempo), nem sentimentos (como os que a doutrina da felicidade procura) que pertencem à sensibilidade; mas conceito de uma perfeição à qual, na verdade, sempre se aproxima, mas que nunca se pode alcançá-la perfeitamente (Anthr. VII, 199-200).

Desse modo, essa tese corrobora a ideia de que a república mundial seria a solução perfeita do problema político, como apresentado por Kant na quinta e sexta proposições de *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. Não se trata aqui de uma mera solução ou de uma solução melhor, mas sim da solução perfeita do problema político. A humanidade progride rumo à república mundial, mas a república mundial permanece sempre como esse ideal a ser buscado, porém, nunca alcançado. Além do mais, essa interpretação também ressalta o caráter evolucionário do pensamento político de Kant,[286] pois, uma vez que se tenha definido que uma república mundial ou um Estado de povos é uma ideia da razão, necessita-se de constantes reformas nas atuais instituições para melhorá-las

[286] Cf. CAVALLAR, G. *Kant and the Theory and Practice of International Right*. p. 4.

cada vez mais, caso queira-se uma aproximação essa república mundial. Nesse sentido, Kant tinha a sua própria proposta: uma federação de Estados livres é um meio possível para progredir na direção de uma república mundial. Kant poderia ter vários motivos por preferir uma federação de Estados livres a uma república mundial. Um deles, como aludido anteriormente, poderia muito bem ser o fato de que ele não desejaria um novo conflito com o governo prussiano devido ao edito de religião. Outro motivo, e, no entanto, de acordo com o caráter evolucionário de sua própria filosofia política é que uma república mundial ainda não seria realizável naquele momento histórico em que Kant viveu, devido a vários fatores, entre eles, o medo da tirania se instalar em uma instituição de nível internacional.

No entanto, não se pode negar aqui a realizabilidade da república mundial, pois "uma ideia nada mais é do que o conceito de uma perfeição que ainda não se encontra na experiência" (Päd. IX, 444). Assim, a federação de Estados livres pode sim ser vista como o precursor ao Estado de povos, à república mundial. Desse modo, ela é um passo necessário para se iniciar a aproximação progressiva à república mundial. Pelo fato de que Kant retornou em *Zum ewigen Frieden* à concepção de uma federação de Estados livres, ele não esclareceu muito sobre o que entendia com o conceito de uma república mundial. Nesse sentido, é possível alegar, como já fora feito anteriormente, o medo da tirania e o desejo de não entrar em conflito com o governo da Prússia a exemplo do que ocorreu com o edito de religião; ou então, como se ele próprio tivesse outorgado a tarefa de pensar a ideia de uma república mundial à posteridade, o que corrobora com a tese já mencionada de G. Cavallar, de que a filosofia política de Kant é evolucionária, ou seja, de que tal instituição necessitaria constantemente de reformas, melhoramentos, acompanhando, assim, o progresso da humanidade.

Contudo, como interpretar o conceito de uma

república mundial? De acordo com Höffe, para responder a pergunta, "como deve ser exatamente a república mundial, se necessita de fantasia política e ao mesmo tempo de experiência".[287]

4.4. UMA REPÚBLICA MUNDIAL? A PROPOSTA DE HÖFFE

Nos últimos vinte anos, pelo menos, Otfried Höffe vem defendendo a ideia de uma república mundial entendida como um Estado mínimo, subsidiário e federal.[288] De modo geral, Höffe volta-se a uma ideia de Kant para fundamentar a sua proposta. Nesse sentido, alguém que se ocupe com o tema da filosofia política e que tenha refletido especialmente sobre a possibilidade da paz mundial, não poderia deixar de mencionar o nome de Immanuel Kant e de seu famoso esboço filosófico *Zum ewigen Frieden*.

Assim, Höffe tem como ponto de partida o fenômeno da globalização que para ele não é nenhum fenômeno novo.[289] A globalização iniciou há mais de quatro mil anos atrás como uma troca cultural entre o Egito e a Mesopotâmia e se manifestou cedo na rápida globalização da filosofia que se espalhou da Ásia menor para Atenas, para a região do Mediterrâneo, e por fim, por todo o mundo.

---

287 HÖFFE, O. *„Vision Weltrepublik"*. In: BRUGGER, W.; NEUMANN, U.; KIRSTE, S. *Rechtsphilosophie im 21. Jahrhundert*. p. 388.

288 Veja-se i) livros: *Kategorische Rechtsprinzipien* (1995), p. 249ss; *Vernunft und Recht* (1996), p. 106ss; *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung* (1999), especialmente a segunda parte, p. 229ss; *„Königliche Völker"* (2001), p. 221ss; ii) artigos: *„Völkerbund oder Weltrepublik"* (1995, ²2004), p. 109-132; *„Eine Weltrepublik als Minimalstaat. Zur Theorie internationaler politischer Gerechtigkeit"* (1996), p. 154-171; *„Globalität statt Globalismus. Über eine subsidiäre und föderale Weltrepublik"* (2002), p. 8-31; *„Vision Weltrepublik. Eine philosophische Antwort auf die Globalisierung"* (2008), p. 380-396.

289 Cf. HÖFFE, O. *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*. p. 13ss.

Mesmo a rápida globalização moderna não pode ser limitada apenas aos mercados econômico e financeiro, como frequentemente se faz.[290] "A globalização é a universalização apesar de ou precisamente através da integração de particularidades sem assimilá-las forçosamente e a filosofia investiga os princípios dessa universalização para utilizá-los no desenvolvimento contínuo da humanidade".[291] Nesse sentido, Höffe entende que a filosofia é a advogada (*Anwalt*) da humanidade, pois "desde o seu início, a filosofia se sujeita a uma pretensão de universalidade: ela procura problemas gerais, frequentemente universais, por meio de argumentos universalmente válidos, do mesmo modo, declarações universalmente válidas".[292] Consequentemente, Höffe fala de uma globalização no plural[293] e a descreve em três dimensões da comunidade global comum.

Primeiro, há uma comunidade global de violência em guerra, em criminalidade transnacional e inclusive também em dano ambiental. A dimensão potencial e a destruição das guerras atingem o mais tardar – na era nuclear (*Atomzeitalter*) – toda a terra e a criminalidade organizada não para com o comércio de armas, drogas e pessoas – já há bastante tempo – frente às fronteiras internacionais. Também pertence a essa comunidade de violência uma memória mundial crítica que lembra idealmente grandes atos de violência, não simplesmente de maneira parcial, e, desse modo, essa memória mundial crítica atua preventivamente contra

---

290 Cf. HÖFFE, O. *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*. p. 22s. Além disso, veja-se também: FIGUEROA, D. *Philosophie und Globalisierung*; RADEMACHER, T. *Kants Antwort auf die Globalisierung*.

291 RADEMACHER, T. *Kants Antwort auf die Globalisierung*. p. 229.

292 HÖFFE, O. *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*. p. 34.

293 Cf. HÖFFE, O. *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*. p. 14ss; cf. HÖFFE, O. *„Globalität statt Globalismus. Über eine subsidiäre und föderale Weltrepublik"*. In: LUTZ-BACHMANN, M.; BOHMAN, J. *Weltstaat oder Staatenwelt?* p. 8ss.

futuros atos de violência.[294]

Segundo, existe o destino comum humano em uma comunidade mundial de cooperação. Aqui, nas áreas da economia, finanças, comunicações e transportes, a cooperação tem uma parte extremamente importante, mas não a única. Os meios de comunicação de massa se globalizam e com eles a cultura dos jovens, assim como também o turismo, as ciências com a medicina e as técnicas, e também a educação escolar e universitária. A opinião pública crescente que inclui a referida memória mundial crítica também pertence a essa segunda dimensão. Ela se exibe nos protestos mundiais contra as violações dos direitos humanos e se reforça através da ampliação do direito internacional e através da ação de organizações governamentais e não governamentais.[295]

Terceiro, existe o sofrimento (*Not*) e a dor (*Leid*). Nessa dimensão da comunidade global estão, por exemplo, as catástrofes naturais, o subdesenvolvimento econômico e político, a pobreza, a fome, os movimentos de refugiados, assim como também os movimentos de migração.[296]

A partir dessas três dimensões[297] surge a necessidade de ação global que os Estados individuais não conseguem realizar sozinhos. Algumas tarefas podem ser executadas através da cooperação ou por meio de alianças políticas, como, por exemplo, a União Europeia. Outras, no entanto, como a paz mundial, a preservação global do meio-ambiente ou a Corte Penal Internacional (*International Criminal Court*) sempre irão encontrar obstáculos no interesse egoísta dos Estados individuais e não podem ser resolvidos ou, pelo

---

294 Cf. HÖFFE, O. *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung.* p. 15s;

295 Cf. HÖFFE, O. *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung.* p. 16ss.

296 Cf. HÖFFE, O. *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung.* p. 20.

297 Veja-se também: HÖFFE, O. *„Globalität statt Globalismus. Über eine subsidiäre und föderale Weltrepublik".* In: LUTZ-BACHMANN, M.; BOHMAN, J. *Weltstaat oder Staatenwelt?*

menos, não podem ser resolvidos de modo satisfatório. Por essa razão, se necessita de uma nova solução, uma solução que supere as querelas interestatais, que solucione as tarefas pendentes, e, assim, a necessidade de ação global pode ser realizada.[298]

Há, para Höffe, quatro formas essenciais de regulamentação[299] de acordo com as quais os Estados individuais poderiam ser organizados.

I. O Estado ultra mínimo (*Ultraminimalstaat – UMS*) representa um estado de natureza secundário, porque se chega ao acordo sobre regras comuns e se promete o respeito a elas, mas não se estabelece nenhum poder executivo central, o que poderia resultar na aprovação do descumprimento das regras.

II. O Estado mínimo (*Minimalstaat – MS*) chega ao acordo sobre o mínimo possível de regras limitadoras da liberdade e sobre um terceiro neutro, geralmente o Estado que possui a competência para interpretar e executar a lei. Assim, cria-se o que comumente é chamado de um Estado vigia, isto é, um regime *laissez-faire*.[300]

III. O Estado constitucional social (*sozialer Verfassungsstaat – SVS*) se diferencia da forma anterior apenas pelo fato de que se chega ao acordo por ainda mais regras que reduzem mais ainda a própria liberdade, mas que recebe do Estado não apenas a proteção de inimigos externos e internos, mas também o apoio aos mais variados problemas.

IV. A quarta e última forma de regulamentação é o Estado absolutista (*absolutistischer Staat – AS*) ou o Estado totalitário (*totalitärer Staat – TS*), no qual a liberdade é abolida por

[298] Cf. HÖFFE, O. *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*. p. 21ss.

[299] Cf. HÖFFE, O. *Vernunft und Recht*. p. 110s.

[300] *Laissez-faire* é a política que se baseia na ideia de que os governos e a lei não deveriam interferir nos negócios, finanças ou nas condições de vida das pessoas que trabalham.

> completo. O povo transfere a sua soberania para uma pessoa ou um grupo de pessoas que pode, então, dominar com uma soberania ilimitada sobre todos os outros.

Em todas essas quatro formas de regulamentação, "a comunidade jurídica se constitui através da abdicação da liberdade daqueles que formam a comunidade",[301] em que, para Höffe, duas dessas quatro possíveis formas de regulamentação excluem uma comunidade justa.

O Estado ultra mínimo (*Ultraminimalstaat – UMS*) é descartado porque as regras da comunidade têm que ser definidas, interpretadas e executadas por alguém ou alguma instituição.[302] O Estado absolutista, como o de Hobbes, por exemplo, é rejeitado por Höffe por causa dos horrores do estado de natureza, pois ele contradiz um dos quatro princípios da justiça política apresentados por Höffe.

O primeiro princípio é a existência e a primazia das regras, isto é, o direito. Já que o direito não se realiza por si só, existe o segundo princípio, a saber, a existência de um poder público que protege o direito. Para que essa autoridade não faça um mau uso de seu poder, e, de acordo com o terceiro princípio, como toda a autoridade provem do povo, isso se chama democracia. O quarto princípio da justiça política prescreve o respeito obrigatório dos direitos humanos. Somente em uma sociedade que possa satisfazer, pelo menos, todos os quatro princípios e com isso a exigência da democracia deduzida a partir deles, é que pode haver, segundo Höffe, justiça política e ser chamada de república.[303]

Pode-se equiparar, portanto, a relação dos Estados

---

[301] HÖFFE, O. *Vernunft und Recht*. p. 111.

[302] De certo modo, isso já aparece no *Leviathan*, de Thomas Hobbes. Veja-se, por exemplo, a primeira parte – *Do Homem* – e a segunda parte – *Da República*.

[303] Cf. HÖFFE, O. *Gerechtigkeit*. p. 97.

com os indivíduos em um aspecto essencial, afirma Höffe. Os Estados "não são, na verdade, nenhuma totalidade orgânica, mas sujeitos coletivos capazes de decisão e de ação"[304] que tomam internamente decisões vinculativas e que assinam externamente tratados com outros Estados. Se não existe nenhum ordenamento jurídico em comum, os Estados se encontram entre si em um estado de natureza – exatamente como os indivíduos fariam nesse caso – em uma condição sem leis, na qual a estabilidade política depende de um equilíbrio de poderes (*balance of power, Machtgleichgewicht*) e os conflitos são resolvidos, em caso de necessidade, com autoridade. Sem um ordenamento jurídico internacional não haverá nenhuma paz mundial e uma democratização de todos os Estados também não pode modificar nada.[305] Já que os Estados e os homens podem ser tratados de modo igual em um aspecto relevante, então, não vale apenas para os homens, mas também para os Estados, onde quer que eles se encontrem, pois, a arbitrariedade (*Willkür*) e a violência (*Gewalt*) devem ser superadas, primeiro, por meio do direito, segundo, por meio da estatalidade, e, terceiro, com a ajuda de uma democracia. Nesse sentido, uma república mundial pode valer como normativamente requerida em relação com a já mencionada necessidade de ação global e com a democracia válida em nível nacional.[306]

De modo análogo às quatro formas de regulamentação dos Estados individuais, também há no nível internacional quatro variantes da forma de uma comunidade de direito internacional.[307] A primeira opção se constitui em um Estado mundial ultra mínimo (*ultraminimaler*

---

[304] HÖFFE, O. *Gerechtigkeit*. p. 97.

[305] Cf. HÖFFE, O. *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*. p. 282ss.

[306] Cf. HÖFFE, O. *„Globalität statt Globalismus. Über eine subdiäre und föderale Weltrepublik"*. In: LUTZ-BACHMANN, M.; BOHMAN, J. *Weltstaat oder Staatenwelt?* p. 13.

[307] Cf. HÖFFE, O. *Vernunft und Recht*. p. 114ss.

Weltstaat – UMWS) que apresenta uma organização mundial sem poderes coercitivos. Todos os Estados individuais protegem a sua soberania e, desse modo, assinam tratados multilaterais que devem assegurar a cooperação e a paz. O respeito desses contratos depende, por um lado, apenas da boa vontade dos parceiros contratantes ou das ameaças de sanções dos agrupamentos mais poderosos de Estados. Por outro lado, isso seria uma violação do contrato em benefício dos agrupamentos mais poderosos, pois não haveria ninguém que pudesse restringir e impedir essa quebra de contrato. Desse modo, a estabilidade política está constantemente em ameaça e o equilíbrio de poder não funcionaria. Na verdade, existe um direito, mas em caso de emergência, deveria se afastar da autoridade porque não existe nenhum poder global para a execução do direito. Höffe também recusa esse modelo de Estado ao nível global, pois as tarefas da necessidade de ação global devem "ser realizadas de acordo com o padrão de aquisição moral-político dos modernos, do Estado de direito democrático, social e ecológico".[308] Höffe concede, apesar dessa rejeição, que o Estado mundial ultra mínimo (*ultraminimaler Weltstaat – UMWS*) apresenta um objetivo intermediário, que vale a pena (*lohnend*), no caminho para um Estado mundial extremamente mínimo (*extrem minimaler Weltstaat – EMWS*) ou para um Estado mundial constitucional social (*sozialer Verfassungsweltstaat – SVWS*) que podem ser deduzidos analogamente do nível nacional. Em ambos os modos, há um Estado secundário que está acima dos Estados individuais, que possui um uso legítimo da força e, desse modo, pode conseguir validade ao direito internacional.

De modo similar, como há um Estado absolutista ou totalitário ao nível nacional, há também no nível internacional, um Estado mundial homogêneo (*homogener Weltstaat – HWS*). Os Estados individuais libertam-se, como

[308] HÖFFE, O. *Gerechtigkeit*. p. 99.

anteriormente os indivíduos, de todo o tipo de soberania, passam a ser completamente determinados pelo Estado mundial e finalmente, são dissolvidos por ele e nele. Obviamente, o Estado mundial homogêneo também não recebe o consentimento de Höffe, pois pelo processo de legitimação da estatalidade, também essa forma é sempre limitada. Já que os Estados individuais se encarregam da proteção primária dos direitos e o Estado mundial deve apenas assegurar a coexistência deles. A limitação, portanto, está na estatalidade secundária do Estado mundial.

A variante da navalha de Ockham[309] desenvolvida por Höffe, em dois níveis de um princípio econômico-político, significa, no primeiro nível, que somente deve ser criada uma unidade política, se ela também é realmente necessária. "De acordo com o segundo nível, novas unidades políticas não deveriam mais conservar competências como indispensáveis, se elas se revelarem necessárias".[310] Assim, esse segundo nível argumenta contra a quarta opção, contra o Estado mundial homogêneo, porque ele significa uma demasiada acumulação de competências em estatalidade mundial.

Além disso, Höffe reivindica instituições de unidades maiores do que as estatais, portanto, unidades continentais intermediárias, segundo o modelo da União Europeia.[311] Desse modo, em adição à separação horizontal de poderes também é realizada uma separação vertical de poderes e o

[309] É um princípio de economia da escolástica que ainda hoje encontra aplicação nas teorias das ciências e na metodologia acadêmica. O princípio afirma que a explicação para qualquer fenômeno deve assumir apenas as premissas estritamente necessárias à explicação do fenômeno e eliminar todas as outras que não causariam qualquer diferença aparente nas hipóteses ou teoria.

[310] HÖFFE, O. *Vernunft und Recht*. p. 118.

[311] Cf. HÖFFE, O. *„Vision Weltrepublik"*. In: BRUGGER, W.; NEUMANN, U.; KIRSTE, S. *Rechtsphilosophie im 21. Jahrhundert*. p. 388.

Estado mundial pode ser chamado de federal. No entanto, todo nível político – em conformidade com o segundo nível da navalha de Ockham – deve ter apenas a incumbência das tarefas que não poderiam ser solucionadas em um nível mais baixo. O Estado mundial deve também ser, portanto, subsidiário e chama-se república mundial por causa dos quatro princípios da justiça política e por causa de uma ordenação democrática mundial. Ao todo, Höffe reivindica uma república mundial federal e subsidiária.[312]

Para legitimar a república mundial, Höffe estabelece três estratégias.[313] A primeira estratégia, a saber, a legitimação exclusiva dos cidadãos assume que os interesses dos Estados são legitimados, de qualquer maneira, pelos cidadãos e, por isso, se poderia deixar os Estados individuais de fora. Toda a população mundial concordaria sozinha com a criação de uma república mundial e tomaria as decisões. Entretanto, contra esse tipo de legitimação também existe o argumento de que há um direito por uma estatalidade individual e que os cidadãos de um Estado formam uma coletividade, cujo interesse não pode ser reduzido ao interesse dos indivíduos. A segunda estratégia, a saber, a legitimação exclusiva dos Estados afirma que os Estados individuais estão autorizados para legitimar a república mundial porque eles representam tanto o interesse da coletividade quanto o interesse dos cidadãos individuais. Höffe recusa, portanto, ambas as estratégias porque também existem coletividades que se estendem para além das fronteiras nacionais. Como exemplos, ele cita, a diáspora dos irlandeses, judeus e curdos, mas também, *hobbies*, línguas e religiões. Uma vez que essas duas primeiras estratégias não são satisfatórias, Höffe

312 Cf. HÖFFE, O. *„Globalität statt Globalismus. Über eine subdiäre und föderale Weltrepublik“*. In: LUTZ-BACHMANN, M.; BOHMAN, J. *Weltstaat oder Staatenwelt?*; cf. HÖFFE, O. *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung.* p. 126ss.

313 Cf. HÖFFE, O. *Gerechtigkeit*. p. 100s.

propõe como uma terceira estratégia um compromisso que se constitui na combinação de ambas as possibilidades. O cidadão do mundo e os Estados individuais devem contribuir comumente para a legitimação e firmam um duplo contrato republicano-mundial, o qual é visto a partir da teoria do contrato social. Todos os poderes da república mundial proveem, portanto, de seu "duplo povo: da comunidade de todos os homens e da comunidade de todos os Estados".[314] O poder legislativo mundial, constituído por um parlamento mundial, pode refletir essa dupla estratégia na forma de duas câmaras. Uma delas seria a representação dos cidadãos que poderia ser chamada de parlamento mundial (*Welttag*) e a outra câmara poderia ser a representação dos Estados e chamada de conselho mundial (*Weltrat*).[315] O sistema parlamentar proposto por Höffe lembra muito a estrutura federal da República Federativa da Alemanha (*Bundesrepublik Deutschland*), da qual o próprio Höffe é bastante consciente.[316]

Correspondentes a essas duas áreas, a república mundial também tem duas áreas principais de responsabilidade e que formam, ao mesmo tempo, uma república federativa mundial (*Weltbundesrepublik*). A primeira área de responsabilidade evita e resolve os conflitos interestatais, na melhor das hipóteses, através de um ordenado processo de acordo com o direito internacional e não através da guerra. A segunda área de responsabilidade está na regulamentação das relações entre os indivíduos com outro(s) Estado(s) e os seus cidadãos. Isso poderia melhor ocorrer com a criação de um direito cosmopolita (*Weltbürgerrecht*) com o qual também deveria ser regulada a

[314] HÖFFE, O. *Gerechtigkeit*. p. 101.

[315] Cf. HÖFFE, O. *„Vision Weltrepublik"*. In: BRUGGER, W.; NEUMANN, U.; KIRSTE, S. *Rechtsphilosophie im 21. Jahrhundert*. p. 395.

[316] Cf. RADEMACHER, T. *Kants Antwort auf die Globalisierung*. p. 244; cf. HÖFFE, O. *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*. p. 310.

adição de outros contatos não estatais, como os contatos entre associações, empresas e organizações.[317]

O poder central da república pode atribuir-lhe uma competência, isto é, a capacidade para se proporcionar mais competências do que o pretendido. Assim, se poderia chegar a uma redução progressiva ou repentina dos direitos dos Estados individuais em benefício do Estado mundial. Höffe leva esse risco muito a sério e sugere que ele deve ser solucionado, pelo menos, através da separação horizontal dos poderes e da medida de precaução institucional. Entretanto, ele avança ainda mais ao atribuir aos Estados os direitos fundamentais inalienáveis cujo respeito eles podem reivindicar perante um tribunal mundial. "Como os indivíduos, assim, os Estados também têm um direito ao corpo e à vida e um direito à propriedade, acima de tudo, um direito à integridade territorial; além disso, eles também têm um direito à autodeterminação política e cultural".[318] Por fim, Höffe concede bastante espaço ao direito à diferença. Esse direito é muito semelhante ao direito à individualidade e deve proteger a especificidade dos Estados, já que o risco de perda de características culturais sob a ideia de um Estado mundial aparece ainda maior.[319]

Por fim e em termos comparativos, pode-se falar de uma semelhança entre os projetos de Kant e de Höffe. Essa semelhança se constitui em que ambos os filósofos querem a paz – paz mundial como paz perpétua – que deve ser realizada através do direito. Do mesmo modo, os dois também concordam que o equilíbrio (*balance of power; Gleichgewicht*) das relações de poder não é suficiente para uma

[317] Cf. HÖFFE, O. *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*. p. 354ss.

[318] HÖFFE, O. *Vernunft und Recht*. p. 120.

[319] Cf. HÖFFE, O. *Gerechtigkeit*. p. 100s; cf. HÖFFE, O. *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*. p. 120ss.

paz assegurada e estável devido à fragilidade.[320] Além do mais, encontra-se em Kant a exigência de que "a constituição civil em cada Estado deve ser republicana" (ZeF VIII, 349). Essa exigência republicana em Kant lembra a exigência democrática em Höffe com a diferença de que o republicanismo kantiano se restringe ao âmbito interno dos Estados individuais, enquanto que Höffe expande a sua proposta também ao nível internacional, assim, ele fala de uma exigência democrática mundial.[321] Uma razão para isso pode ser devido ao fato de que Kant considerava a tendência para a paz das democracias (ou repúblicas) por ser muito forte e que por si só já apresentava a paz perpétua em vista (cf. ZeF VIII, 351). Höffe, no entanto, não acredita que a democratização (ou republicanização) do Estado mundial seja suficiente para se alcançar a paz mundial e para se resolver os problemas mundiais que ainda não existiam nessa escala na época de Kant.

Outra diferença entre ambos os autores reside no fato de que Kant se contentou com uma simples liga de nações que não é nenhum Estado mundial, mas uma federação de Estados livres, e, assim, deixou de lado o argumento a favor de uma república mundial (cf. ZeF VIII, 357). Devido ao tamanho e à complexidade das atividades, a república mundial tornaria a atividade governamental impossível, as leis perderiam o seu efeito e ela se arruinaria em um "despotismo sem alma" e sucumbiria, por fim, em anarquia (cf. ZeF VIII, 367). Para Höffe, Kant deixou-se dissuadir pelos argumentos pragmáticos de sua lógica e não viu que apenas um Estado mundial ultra mínimo com

---

320 Cf. HÖFFE, O. *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*. p. 274). Veja-se também o texto kantiano, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (Gemein VIII, 312).

321 Cf. HÖFFE, O. *„Globalität statt Globalismus. Über eine subdiäre und föderale Weltrepublik"*. In: LUTZ-BACHMANN, M.; BOHMAN, J. *Weltstaat oder Staatenwelt?* p. 12s.

competências limitadas cumpriria a sua analogia contratual da superação do estado de natureza.[322] Embora ambos – tanto Kant quanto Höffe – se utilizem dessa analogia para pensar os Estados em um estado de natureza, ambos chegam a resultados diferentes: uma federação de Estados livres e um Estado mundial extremamente mínimo. Outro resultado, no entanto, é igual para os dois: a criação de um direito cosmopolita é defendida tanto por Kant quanto por Höffe, embora ele ainda pareça ter que ser elaborado, mesmo depois de ter sido mencionado por Kant há mais de 200 anos.

[322] Cf. HÖFFE, O. *„Königliche Völker"*. p. 225.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

"Um livro pode enganar, se ele apresenta a visão de mundo do autor ou uma que o autor meramente defende. Uma frase é a prova, caso se tenha uma"
Karl Kraus

A reflexão sobre o tema do cosmopolitismo conduz o pensamento aos mais variados pontos de vista que aparentemente não parecem se relacionarem muito entre si. Por exemplo, os diversos fluxos migratórios de pessoas que buscam melhores condições de vida, as trocas econômicas entre diversos países e regiões do mundo, a regularização da utilização dos recursos naturais, o fenômeno da globalização e o intercâmbio de informações através da internet, entre outros tantos aspectos que poderiam ser listados aqui. No entanto, essa reflexão contém em seu núcleo uma bipolaridade característica do próprio conceito do cosmopolitismo: por um lado, a reflexão sobre o aspecto global, e, por outro lado, a reflexão sobre o aspecto local. O que por fim, seguramente é possível dizer, é que esse tema conduz à reflexão sobre a vida humana, sobre a sua organização, sobre a sua relação com o Planeta Terra, enfim, sobre o lugar onde se desenvolvem as relações humanas.

Nesse sentido, nem todos esses problemas puderam ser tratados nessa tese, porque o meu objetivo inicial não era investigar, *stricto sensu*, os problemas do mundo atual, cada vez mais globalizado. Entretanto, o problema que me levou ao estudo do cosmopolitismo encontra-se exatamente no mundo contemporâneo: a necessidade de encontrar um meio capaz de organizar a vida humana e as suas organizações/instituições em todas as suas instâncias e em

escala global. Essa necessidade me levou a olhar os principais desdobramentos da ideia de cosmopolitismo na história do pensamento filosófico do ocidente e a encontrar na filosofia esclarecida de Kant o seu mais completo florescimento.

Aquilo que procurei defender como tese não se reduz meramente a um conjunto de temas e problemas disponibilizados na história da filosofia. O cosmopolitismo, seja ele abordado a partir das mais diferentes gradações que o conceito pode receber, é um problema contemporâneo que encontra possíveis soluções parciais em diferentes perspectivas e pontos de vista. Além do mais, o cosmopolitismo é um conceito que possui mais do que apenas um sentido preciso e é herdeiro de uma normatividade universalista que pretende organizar e regulamentar tanto as relações éticas quanto as relações político-jurídicas em escala global. Devido a essa pretensão cosmopolita, o mundo globalizado encontra-se constantemente na busca de princípios cada vez mais equitativos para que seja possível uma construtibilidade mais adequada de um mundo mais humano. Por causa disso, a reflexão sempre se volta ao passado, à investigação de outros modelos que podem fornecer algum vestígio para uma possível sugestão.

Nesse sentido, a partir das reflexões do primeiro capítulo é presumível tirar a conclusão de que a humanidade é composta por um conjunto de seres humanos, os quais deveriam considerar-se membros de um todo maior, como membros de uma mesma e única comunidade. E como todos pertencem a essa mesma e única comunidade – a comunidade dos seres racionais – todos eles deveriam conduzir as suas vidas de acordo com os mesmos princípios. De acordo com isso, o cosmopolitismo é caracterizado estritamente como uma teoria moral, pois se refere somente ao âmbito racional que vincula universalmente todos os seres humanos e a cidadania mundial somente é possível por causa desse vínculo. Note-se, no entanto, que o cosmopolitismo

estoico permanece sob a influência do ideal individualista do cosmopolitismo cínico, isto é, sob a concepção de virtude entendida como ascese, como um exercício de autodomínio. Além do mais, o universalismo racional que vincula todos os membros dessa única comunidade de seres racionais permanece sendo o critério de normatividade.

Do segundo capítulo é plausível concluir que a compreensão da atividade do cidadão, não somente do cidadão do mundo, mas de todo e qualquer cidadão, passa por um processo de educação. Nesse sentido, Kant é herdeiro de certo humanismo – de raiz romana –, ou seja, a confiança de Kant no poder normativo da razão universal, a sua luta contra os irracionalismos e as ideologias de todo o tipo e o seu discurso sobre uma ordenação cosmopolita fundamentada no pensamento da liberdade e do direito, no qual ele via a única garantia possível de uma paz mundial estável e em longo prazo, têm se tornado nos princípios imprescindíveis do pensamento e da ação cosmopolita sob as condições dos modernos. De certo modo, a ideia de um destino humano também não está desconectada desse contexto. Como Kant mesmo definiu a sua concepção de filosofia cosmopolita, ou seja, o conceito de mundo da filosofia, um interesse comum permanece intrínseco a todos os membros da comunidade humana, a saber, o que necessariamente interessa a todos. Esse interesse comum forma um horizonte cosmopolita de fins que abrange a liberdade, a moralidade, o bem comum, a paz perpétua, a felicidade, entre outros. Dito de outra maneira, esse interesse comum conduz cada membro da humanidade a ver-se como membro de uma e única comunidade que habita o mesmo território comum a todos e que busca os mesmos fins comuns.

Do terceiro capítulo é conveniente ter por conclusão que o cosmopolitismo kantiano possui, como o seu lugar de realização, um objeto bastante específico e determinado: o *globus terraqueus* (cf. MS VI, 352, § 62). A definição kantiana

de globo terrestre como o lugar de permanência, de residência da espécie humana já expressava que a própria humanidade deveria se organizar de forma pacífica e amistosa sobre o território comumente habitado e limitado. Kant não desejava que houvesse uma única organização internacional, mas que houvesse, porém, um único direito, a saber, o que Kant denominou apenas duas vezes em sua obra como "a menina dos olhos de Deus", isto é, "o direito dos homens" (cf. ZeF VIII, 352, nota; cf. Päd IX, 490). Nesse sentido, Kant pretendia estabelecer um senso de comunidade entre os homens e o cosmopolitismo seria, então, essa condição pacífica de pleno direito. Ou então, como o próprio Kant afirmava nas linhas finais do *terceiro artigo definitivo à paz perpétua*: "como se tem avançado tanto no estabelecimento de uma comunidade (menor ou maior) universal entre os povos da terra, que a violação do direito em *um ponto da terra* é sentida em *todos os demais*" (ZeF VIII, 360).

Com o quarto capítulo é considerável chegar à conclusão de que Kant foi o filósofo que deu uma estrutura jurídica ao cosmopolitismo, isto é, pensou a ideia de uma organização internacional como o mecanismo jurídico que iria regulamentar as relações no âmbito internacional. Nesse sentido, Kant não se apresentava apenas como um herdeiro de algumas ideias da tradição do direito natural e dos famosos planos europeus de paz, mas também propunha um projeto bastante audacioso, a saber, a realização da paz. Como ele mesmo anunciou no parágrafo de abertura da *segunda seção que contém os artigos definitivos à paz perpétua entre os Estados*, "o estado de paz deve ser, portanto, *instituído*" (ZeF VIII, 349). E, desse modo, a ideia de paz perpétua não era, para Kant, "nenhuma ideia vazia, mas uma tarefa que, se pouco a pouco resolvida, aproxima-se constantemente do seu fim" (ZeF VIII, 360). Contudo, para realizar essa tarefa, Kant pensou a ideia de uma associação federativa de

Estados, que pode ser compreendida como uma organização regional, continental ou mundial.

Nesse sentido, Kant pretendia uma associação que aumentasse não somente em tamanho, isto é, em número de Estados membros, mas também em qualidade, isto é, que constantemente fosse se reformando. O critério da reforma é a condição de possibilidade para que um Estado se torne membro dessa associação federal, ou seja, o argumento político mais substancial de Kant: a política deve tratar da transição gradual de uma forma de governo imperfeita para outra mais perfeita. E esse postulado não é somente válido para o Estado individual, mas também para a associação federativa de Estados. Disso, no entanto, é possível deduzir que, na prática, o direito é sempre provisório, pois nunca se trata de algo plenamente estabelecido e acabado, mas de algo sempre a melhorar.

Kant se referiu a um governo mundial como um ideal necessário da razão prática, o que, na verdade, encontra empecilhos burocráticos e pragmáticos na sua implementação. No entanto, esse ideal se apresenta como a solução perfeita – sempre buscada – por uma humanidade imperfeita. O "ainda não" realizável de uma república verdadeiramente mundial.[323] Aliás, a resposta da pergunta pela real necessidade de uma organização internacional – uma república mundial – tem que passar pelo crivo de sua efetividade.

Uma república mundial pode ser algo inevitável, em longo prazo. No entanto, devido à conjuntura política do atual mundo globalizado ela não é realizável. Necessário, contudo, é que a humanidade se reconheça como uma única comunidade que habita um território comumente partilhado. E por causa disso necessita de um direito internacional –

[323] Cf. HÖFFE, O. *„Vision Weltrepublik. Eine philosophische Antwort auf die Globalisierung"*. In: BRUGGER, W.; NEUMANN, U.; KIRSTE, S. (Hg.) *Rechtsphilosophie im 21. Jahrhundert*. p. 380

cosmopolita – comum a todos os membros dessa comunidade e não meramente de acordos jurídicos internacionais firmados entre Estados individuais. A obtenção de organizações internacionais bastante específicas pode ser vista com um passo muito importante para que a humanidade se reconheça, cada vez mais, como uma única comunidade. Além disso, a formação de unidades políticas menores – regionais ou continentais – também contribuiria decisivamente para isso, de modo que seria possível partir de um conceito pré-político da cidadania mundial ou do cosmopolita para um conceito político do mesmo. Enquanto que no nível pré-político, o cosmopolita é visto como um viajante que se sente aparentemente bem onde se encontre, que carrega consigo os seus costumes, mas que também se permite aprender e respeitar os costumes dos outros e, mesmo assim, ainda adquire outros costumes estrangeiros que reconhece como sendo seus e passa a cultivá-los, no nível político, "em contrapartida, o cidadão do mundo é um membro de uma comunidade que abrange a natureza jurídica de todo o mundo".[324]

A superação das fronteiras nacionais é a barreira imediata que se apresenta a esse ideal. No entanto, a superação desse obstáculo pode ser apresentada em duas direções opostas, porém, complementares: o autogoverno local e a comunidade mundial, ou seja, a cidade-estado grega e a república universal dos estoicos. Desse modo, o cosmopolitismo poderia complementar a globalização, de modo que a possibilidade de transformação é muito mais efetiva se partir do local para o global, do que o contrário. Digo isso porque tanto o cosmopolitismo quanto a globalização possuem lógicas diferentes. Enquanto que a globalização procura colonizar o local a partir do global, o cosmopolitismo procura colonizar o global a partir do local.

[324] HÖFFE, O. *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung.* p. 336.

Com esse tipo de procedimento – a lógica do cosmopolitismo – seria possível conseguir uma comunidade de diversidade cultural[325] que abrangesse todo o mundo, o que, de certo modo, já existe em algumas cidades, como, por exemplo, Berlin, New York, Paris, London, entre outras. Essa universalização da diversidade cultural com um enfoque cosmopolita é o que poderia produzir a convivência harmônica entre as mais variadas culturas. O que O. Höffe tem chamado de o conceito pré-político da cidadania mundial, com o qual N. Bilbeny também concorda, porém, acrescenta a necessidade de uma mentalidade aberta e cooperativa.[326] Isso, no entanto, abre as portas para outro conceito apresentado por P. J. Rossi, o conceito de uma tarefa inacabada da *crítica*, a saber, o respeito social e a formação de um mundo comum.[327]

A conjunção harmoniosa entre esses elementos poderia produzir, portanto, uma condição cosmopolita. O pré-requisito fundamental para tal seria, então, o respeito social, devido à diversidade de concepções – culturais, religiosas, étnicas, morais, entre outras – existentes no mundo globalizado. Nesse sentido, todos os membros dessa comunidade cosmopolita têm o direito de expressar as suas próprias convicções, de modo que o mutuo respeito e convívio pacífico passariam a ser vistos como as normas comuns dessa comunidade cosmopolita de plena diversidade cultural.

---

325 Höffe fala de um direito à diferença, exatamente esse elemento que preserva a cultura local contra os mecanismos colonialistas da globalização que visam à homogeneização da cultura (cf. HÖFFE, O. *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*. p. 120s).

326 Cf. HÖFFE, O. *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*. p. 120; cf. BILBENY, N. *La identidad cosmopolita*. p. 9.

327 Cf. ROSSI, P. J. *The Social Authority of Reason*. p. 139ss.

BIBLIOGRAFIA

"Sempre imaginei que o paraíso fosse uma espécie de livraria"
(Jorge Luis Borges)

1. OBRAS DE IMMANUEL KANT

KANT, Immanuel. **A paz perpétua e outros opúsculos.** Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2004.

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

KANT, Immanuel. **Anthropology, History, and Education.** Edited by Günter Zöller & Robert B. Louden. Translated by Mary Gregor, Paul Guyer, Robert B. Louden, Holly Wilson, Allen W. Wood, Günter Zöller, and Arnulf Zweig. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

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

KANT, Immanuel. **Começo conjectural da história humana.** Tradução de Edmilson Menezes. São Paulo: Editora da UNESP, 2010.

KANT, Immanuel. **Correspondence.** Translated by Arnulf Zweig. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade do juízo.** Tradução de Valerio Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática.** Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

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

KANT, Immanuel. **Critique of Pure Reason.** Translated and Edited by Paul Guyer and Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

KANT, Immanuel. **Critique of the Power of Judgment.** Translated by Paul Guyer and Eric Matthews. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

KANT, Immanuel. **Escritos pré-críticos.** Tradução de Jair Barbosa et al. São Paulo: Editora da UNESP, 2005.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes.** Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2004.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes.** Tradução de Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial, Barcarolla, 2009.

KANT, Immanuel. **Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita.** Tradução de Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KANT, Immanuel. **Kants gesammelte Schriften.** Berlin: Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, beziehungsweise der Deutschen Akademie der Wissenchaften; Walter de Gruyter, seit 1902.

KANT, Immanuel. **Kants Werke**: Akademie Textausgabe. 9 Bände. Berlin: Walter de Gruyter, 1968.

KANT, Immanuel. **Lectures on Ethics.** Translated by Peter Heath. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

KANT, Immanuel. **Lectures on Logic.** Translated and edited by J. Michael Young. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

KANT, Immanuel. **Lectures on Metaphysics.** Translated by Karl Ameriks and Steve Naragon. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

KANT, Immanuel. **Notes and Fragments.** Edited by Paul Guyer. Translated by Curtis Bowman, Paul Guyer, Frederick Rauscher. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

KANT, Immanuel. **O conflito das faculdades.** Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.

KANT, Immanuel. **Opus Postumum.** Translated by Eckart Förster and Michael Rosen. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

KANT, Immanuel. **Practical Philosophy.** Translated by Mary J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

KANT, Immanuel. **Prolegômenos a toda a metafísica futura que queira apresentar-se como ciência.** Tradução de Tânia Maria Bernkopf. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

KANT, Immanuel. **Religion and Rational Theology.** Translated by Allen W. Wood and George di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

KANT, Immanuel. **Sobre a pedagogia.** Tradução de Francisco Cock Fontanella. Piracicaba: Editora UNIMEP, 2004.

KANT, Immanuel. **Theoretical Philosophy 1755-1770.** Translated by David Walford and Ralf Meerbote. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

KANT, Immanuel. **Theoretical Philosophy after 1781.** Translated by Gary Hatfield, Michael Friedman, Henry Allison and Peter Heath. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

2. LITERATURA SOBRE O ESTOICISMO

ARNIM, H. F. A. v. (Hg.). **Stoicorum veterum fragmenta.** 4. Bände. Stuttgart: B. G. Teubuer, 1964.

AURELIO, Marco. **Ricordi.** Testo greco e traduzione italiana con introduzione e note a cura di Carlo Mazzantini. Torino: Chiantore, 1948.

AUREL, Marc. **Wege zu sich selbst.** Griechisch-Deutsch. Herausgegeben und übersetzt von Rainer Nickel. München und Zürich: Artemis Verlag, 1990.

CICERO, Marcus Tullius. **De re publica. Vom Gemeinwesen.** Lateinisch/Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Karl Büchner. Stuttgart: Reclam, 2007.

CICERO, Marcus Tullius. **De officiis. Vom pflichtgemäßen Handeln.** Lateinisch/Deutsch. Übersetzt, kommentiert und herausgegeben von Heinz Gunermann. Stuttgart: Reclam, 2005.

CICERO, Marcus Tullius. **Tusculanae disputationes. Gespräche in Tusculum.** Lateinisch/Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Ernst Alfred Kirfel. Stuttgart: Reclam, 2005.

CICERO, Marcus Tullius. **De natura deorum. Über das Wesen der Götter.** Lateinisch/Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Ursula Blank-Sangmeister. Stuttgart: Reclam, 2006.

LAERTII, Diogenis. **Clarorum philosophorum:** vitis, dogmatibus et apophthegmatibus. Graece et latine cum indicibus. Parisiis: Editoribus Firmin-Didot et Sociis, 1929.

LAERTIUS, Diogenes. **Leben und Meinungen berühmter Philosophen.** Hamburg: Meiner, 1998.

LONG, A. A.; SEDLEY, D. N. (Ed.). **The Hellenistic Philosophers.** Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary. Vol. I. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

LONG, A. A.; SEDLEY, D. N. (Ed.). **The Hellenistic Philosophers.** Greek and Latin Texts with Notes and Bibliography. Vol. II. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

SENECA, L. Annaeus. **De otio. Über dir Muße. De providentia. Über die Vorsehung.** Lateinisch/Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Gerhard Krüger. Stuttgart: Reclam, 2005.

SENECA, L. Annaeus. **De vita beata. Vom glücklichen Leben.** Lateinisch/Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Fritz-Heiner Mutschler. Stuttgart: Reclam, 2005.

SENECA, L. Annaeus. **Naturales quaestiones. Naturwissenschaftliche Untersuchungen.** Lateinisch/Deutsch. Übersetzt und heraugegeben von Otto und Eva Schönberger. Stuttgart: Reclam, 1998.

SENECA, L. Annaeus. **Tutti gli scritti in prosa: dialoghi, trattati e lettere.** A cura di Giovanni Reale con la collaborazione di Aldo Marastoni e Monica Natali. Milano: Rusconi, 1994.

3. LITERATURA SECUNDÁRIA GERAL

ALBRECHT, Andrea. **Kosmopolitismus:** Weltbürgerdiskurse in Literatur, Philosophie und Publizistik um 1800. Berlin: Walter de Gruyter, 2005.

ALLISON, Henry E. **Kant's Theory of Freedom.** Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

ANDERSON-GOLD, Sharon. **"Kant's Ethical Commonwealth:** the Highest Good as a Social Goal". In: **International Philosophical Quarterly.** Vol. 26; 1986. p. 23-32.

ANDERSON-GOLD, Sharon. **„Kantische Grundlagen des gegenwärtigen Kosmopolitismus"**. In: **Deutsche Zeitschrift für Philosophie.** Vol. 53; Nr. 1; 2005. p. 97-109.

ANDERSON-GOLD, Sharon. **Cosmopolitanism and Human Rights.** Cardiff: University of Wales Press, 2001.

ANDERSON-GOLD, Sharon. **Unnecessary Evil:** History and Moral Progress in the Philosophy of Immanuel Kant. Albany: State University of New York Press, 2001.

ARAMAYO, R. R.; MUGUERZA, J.; ROLDÁN, C. (orgs.). **La paz y el ideal cosmopolita de la ilustración:** a propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua de Kant. Madrid: Tecnos, 1996.

ARCHIBUGI, Daniele. **"Models of International Organizations in Perpetual Peace Projects".** In: **Review of International Studies.** Vol. 18; p. 295-317. 1992.

ARCHIBUGI, Daniele. **Cittadini del mondo:** verso una democrazia cosmopolitica. Milano: Il Saggiatore, 2009.

ARISTOTELES. **Nikomachische Ethik.** Hamburg: Felix Meiner Verlag, ^{4}1985.

ARISTOTELES. **Politik.** Hamburg: Felix Meiner Verlag, ^{4}1981.

ATTINÀ, F. *"Geopolítica"*. In: BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. **Dicionário de Política.** Vol. 1. Tradução de C. C. Varriale, G. Lo Mônaco, J. Ferreira, L. G. P. Cacais, R. Dini. Brasília: EdUNB, 1998. p. 544-545.

AUGUSTINUS, Aurelius. **Vom Gottesstaat.** München: DTV Deutscher Taschenbuch, 2007.

BALDRY, H. C. **"Zeno's Ideal State".** In: **The Journal of Hellenic Studies.** Vol. 79; 1959. p. 3-15.

BALTZLY, Dirk. *"Stoicism"*. **Stanford Encyclopedia of Philosophy.** Edward N. Zalta (editor). URL: http://plato.stanford.edu/entries/stoicism/ (acessado em: 04/05/2009).

BARATA-MOURA, José. **Kant e o conceito de filosofia.** Lisboa: Centro de filosofia da Universidade de Lisboa, [2]2007.

BESSE, Jean-Marc. **« La géographie selon Kant:** l'espace du cosmopolitisme ». In : **Corpus : Revue de Philosophie.** Nr. 34 ; 1998. p. 109-129.

BIBLE. **Holly Bible.** New International Version. London: Hodder & Stoughton, 2008

BIELEFELDT, Heiner. **Symbolic Representation in Kant's Practical Philosophy.** Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

BILBENY, Norbert. **La identidad cosmopolita:** los límites del patriotismo en la era global. Barcelona: Kairós, 2007.

BRAGUE, Rémi. **Die Weisheit der Welt.** Kosmos und Welterfahrung im westlichen Denken. München: C. H. Beck, 2006.

BRANDT, Reinhard. **"The Guiding Idea of Kant's Anthropology and the Vocation of the Human Being".** In: JACOBS, B.; KAIN, P. **Essays on Kant's Anthropology.** Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p. 85-104.

BRANDT, Reinhard. **Die Bestimmung des Menschen bei Kant.** Hamburg: Meiner, 2007.

BROCK, G.; BRIGHOUSE, H. (Ed.). **The Political Philosophy of Cosmopolitanism.** Cambridge: Cambridge University Press, [4]2009.

BROWN, Eric. **"Socrates the Cosmopolitan".** In: **Stanford Agora:** An Online Journal of Legal Perspectives. Vol. 1; 2000. p. 74-87.

BROWN, Garrett Wallace. **Grounding Cosmopolitanism:** From Kant to the Idea of a Cosmopolitan Constitution. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.

BROWN, G. W.; HELD, D. (Ed.). **The Cosmopolitanism Reader.** Cambridge: Polity Press, 2010.

CAVALLAR, Georg. **„Cosmopolis.** Supranationales und kosmopolitisches Denken von Vitoria bis Smith". In: In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Vol. 53; Nr. 1; 2005. S. 49-67.

CAVALLAR, Georg. **Kant and the Theory and Practice of International Right.** Cardiff: University of Wales Press, 1999.

CAVALLAR, Georg. **Pax Kantiana.** Systematisch-historische Untersuchung des Entwurfs „Zum ewigen Frieden“ (1795) von Immanuel Kant. Wien: Böhlau, 1992.

CAVALLAR, Georg. **The Rights of Strangers:** Theories of International Hospitality, the Global Community, and Political Justice since Victoria. Aldershot: Ashgate Publishing, 2002.

CAYGILL, Howard. **Dicionário Kant.** Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

CHENEVAL, Francis. **Philosophie in weltbürgerlicher Bedeutung:** Über die Entstehung und die philosophischen Grundlagen des supranationalen und kosmopolitischen Denkens der Moderne. Basel: Schwabe, 2002.

CHROUST, Anton-Hermann. **“The Ideal Polity of the Early Stoics: Zeno's ‘Republic’”.** In: **The Review of Politics.** Vol. 27; Nr. 2; 1965. p. 173-183.

CLARK, Christopher. **Preußen:** Aufstieg und Niedergang, 1600 – 1947. Übersetzt aus dem Englischen von Richard Barth, Norbert Juraschitz und Thomas Pfeiffer. München: Pantheon, [1]2008.

COULMAS, Peter. **„Der Traum vom Weltbürger ist ausgeträumt:** Globalisierung anstelle von Kosmopolitismus“. In: Europäische Rundschau. No. 4; 1997. S. 95-104.

COULMAS, Peter. **Weltbürger:** Geschichte einer Menschheitssehnsucht. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1990.

DELIGIORGI, Katerina. **Kant and the Culture of Enlightenment.** Albany: State University of New York, 2005.

DERRIDA, Jacques. **Adeus a Emmanuel Lévinas.** Tradução de Fábio Landa. São Paulo: Perspectiva, 2008.

DERRIDA, Jacques. **Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade.** Tradução de Antonio Romane. São Paulo: Escuta, 2003.

DERRIDA, Jacques. **Cosmopolites de tous les pays, encore un effort !** Paris : Éditions Galilée, 1997.

DERRIDA, Jacques. **Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique.** Paris : Unesco, 1997.

DESMOND, William. **Cynics.** Stocksfield: Acumen, 2006.

DIDEROT, M. ; D'ALAMBERT, M. *« Cosmopolitain » ; « Cosmopolite ».* **Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société des gens de lettres.** Mis en ordre et publié par M. Diderot; et quant a la partie mathémathique, par M. D'Alembert. Troisieme édicion. Tome neuvieme. Geneve: Neufchatel, 1779. p. 600.

DOS SANTOS, Leonel Ribeiro. **A razão sensível:** estudos kantianos. Lisboa: Edições Colibri, 1994.

DOS SANTOS, Leonel Ribeiro. **Metáforas da razão ou economia poética do pensar kantiano.** Lisboa: Fundação Calouste Gulbenian, 1994.

DÜSING, Klaus. **Die Teleologie in Kants Weltbegriff.** Bonn: H. Bouvier, 1968.

DYSON, Henry. **"What Kind of Cosmopolitans were the Stoics? The Cosmic City in the Early Stoa".** In: **Polis:** The Journal of the Society for Greek Political Thought. Vol. 25; Nr. 2; 2008. p. 181-207.

EBERL, O.; NIESEN, P. (Hg.). **Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden.** Berlin: Suhrkamp, 2011.

FARINELLI, F. **Geografia:** Un'introduzione ai modelli del mondo. Torino: Einaudi, 2003.

FIGUEROA, D. **Philosophie und Globalisierung.** Würzburg: Königshausen & Neumann, 2004.

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

FORSCHNER, Maximilian. **„Oikeiosis.** Die stoische Theorie der Selbstaneignung". In: NEYMEYR, B.; SCHMIDT, J.; ZIMMERMANN, B. (Hg.). **Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik.** Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Moderne. Berlin: Walter de Gruyter, 2008. Band I, p. 169-191.

FÖRSTER, Eckart. **Kant's Final Synthesis:** an Essay on the Opus Postumum. Massachusetts: Harvard University Press, 2000.

GAZOLLA, Rachel. **O ofício de filósofo estóico:** o duplo registro do discurso da Stoa. São Paulo: Loyola, 1999.

GERHARDT, Volker. **Immanuel Kants Entwurf ‚Zum ewigen Frieden': ** Eine Theorie der Politik. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.

GOULET-CAZÉ, M.-O.; BRANHAM, R. B. (Ed.). **The Cynics:** The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy. Berkeley: University of California Press, 1996.

GRIMM, J.; GRIMM, W. **Deutsches Wörterbuch.** 16 Bde. Leipzig: S. Hirzel, 1854-1960. URL: http://germazope.uni-trier.de/Projects/WBB/woerterbuecher/dwb/wbgui?lemid=GA00001 (acessado constantemente durante a redação da tese).

GUEYE, C. M. **Late Stoic Cosmopolitanism:** Foundations and Relevance. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2006.

HABERMAS, Jürgen. **„Kants Idee des ewigen Friedens – aus dem historischen Abstand von zweihundert Jahren".** In: LUTZ-BACHMANN, M.; BOHMAN, J. **Frieden durch Recht.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996. p. 7-24.

HACKEL, V. M. **Kants Friedensschrift und das Völkerrecht.** Berlin: Duncker & Humblot, 2000.

HADOT, P. **La citadelle intérieure:** Introduction aux *Pensées* de Marc Aurèle. Paris: Fayard, 1992.

HELD, David. **Cosmopolitanism.** Ideals and Realities. Cambridge: Polity Press, 2010.

HENRICH, Dieter. **„Zu Kants Begriff der Philosophie.** Eine Edition und eine Fragestellung". In: KAULBACH, F.; RITTER, J. (Hg.). **Kritik und**

Metaphysik. Studien. Heinz Heimsoeth zum achzigsten Geburtstag. Berlin: Walter de Gruyter, 1966. p. 40-59.

HENRICH, Dieter. **Aesthetic Judgment and the Moral Image of the World:** Studies in Kant. Stanford: Stanford University Press, 1992.

HERMAN, Barbara. **"A Cosmopolitan Kingdom of Ends".** In: REATH, A.; HERMAN, B.; KORSGAARD, C. M. (Ed.). **Reclaiming the History of Ethics. Essays for John Rawls.** Cambridge: Cambridge University Press, [1]1997. p. 187-213.

HILL, Lisa. **"The Two Republicae of the Roman Stoics:** Can a Cosmopolite be a Patriot?" In: **Citizenship Studies.** Vol. 4; Nr. 1; 2000. p. 65-79.

HOBBES, Thomas. **Leviathan.** Ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil. Tradução de João Paulo Monteiro e de Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HÖFFE, Otfried. **„Architektonik und Geschichte der reinen Vernunft".** In: MOHR, G.; WILLASCHEK, M. (Hg.). **Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft.** Berlin: Akademie Verlag, 1998.

HÖFFE, Otfried. (Hg.) **Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden.** Berlin: Akademie Verlag, [2]2004.

HÖFFE, Otfried. (Hg.). **Grundlegung zur Metaphysik der Sitten:** Ein kooperativer Kommentar. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, [3]2000.

HÖFFE, Otfried. (Hg.). **Immanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft.** Berlin: Akademie Verlag, 2002.

HÖFFE, Otfried. (Hg.). **Immanuel Kant. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre.** Berlin: Akademie Verlag, 1999.

HÖFFE, Otfried. **„Eine Weltrepublik als Minimalstaat.** Zur Theorie internationaler politische Gerechtigkeit". In: MERKEL, R.; WITTMANN, R. (Hg.). **„Zum ewigen Frieden".** Grundlagen, Aktualität und Aussichten einer Idee von Immanuel Kant. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996. p. 154-171.

HÖFFE, Otfried. **„Für und Wider eine Weltrepublik".** In: CHWASZCZA, C.; KERSTING, W. (Hg.). **Politische Philosophie der internationalen Beziehungen.** Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1998. p. 204-222.

HÖFFE, Otfried. **„Globalität statt Globalismus.** Über eine subsidiäre und föderale Weltrepublik". In: LUTZ-BACHMANN, M.; BOHMAN, J. (Hg.) **Weltstaat oder Staatenwelt?** Für und Wider die Idee einer Weltrepublik. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002. p. 8-31.

HÖFFE, Otfried. **„Kants universaler Kosmopolitismus"**. In: **Deutsche Zeitschrift für Philosophie.** Vol. 55; Nr. 2; 2007. p. 179-191.

HÖFFE, Otfried. **„Königliche Völker".** Zu Kants kosmopolitische Rechts- und Friedenstheorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2001.

HÖFFE, Otfried. **„Vision Weltrepublik.** Eine philosophische Antwort auf die Globalisierung". In: BRUGGER, W.; NEUMANN, U.; KIRSTE, S. (Hg.) **Rechtsphilosophie im 21. Jahrhundert.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008. p. 380-396.

HÖFFE, Otfried. **Demokratie im Zeitalter der Globalisierung.** München: C. H. Beck, 1999.

HÖFFE, Otfried. **Gerechtigkeit.** Eine philosophische Einführung. München: C. H. Beck, [4]2010.

HÖFFE, Otfried. **Kant's Cosmopolitan Theory of Law and Peace.** Translated by Alexandra Newton. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

HÖFFE, Otfried. **Kants Kritik der reinen Vernunft:** Die Grundlegung der modernen Philosophie. München: C. H. Beck, [4]2004.

HÖFFE, Otfried. **Praktische Philosophie.** Das Modell des Aristoteles. Berlin: Akademie Verlag, [3]2008.

HÖFFE, Otfried. **Vernunft und Recht.** Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, [2]1998.

HÖFFE, Otfried. **Wirtschaftsbürger, Staatsbürger, Weltbürger:** Politische Ethik im Zeitalter der Globalisierung. München: C. H. Beck, 2004.

HÖLZING, Philipp. **Republikanismus und Kosmopolitismus.** Eine ideengeschichtliche Studie. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2011.

HORN, Christoph. **„Kant und die Stoiker".** In: NEYMEYR, B.; SCHMIDT, J.; ZIMMERMANN, B.

(Hg.). **Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik.** Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Moderne. Berlin: Walter de Gruyter, 2008. Band II, p. 1081-1103.

HORSTMANN, A. *„Kosmopolit, Kosmopolitismus"*. In: RITTER, J.; GRÜNDER, K. (Hg.). **Historiches Wörterbuch der Philosophie.** Band 4. Stuttgart: Schwabe Verlag, 1976. p. 1155-1167.

HUNTER, Ian. **"Kant's Regional Cosmopolitanism".** In: **Journal of the History of International Law.** Vol. 12; Nr. 2; 2010. p. 165-188.

HUNTER, Ian. **"Kant's Religion and Prussian Religious Policy".** In: **Modern Intellectual History.** Vol. 2; Nr. 1; 2005. p. 1-27.

JACOB, Thomas. **„Föderalität ohne Zwangsgewalt.** Der *foedus Amphictyonum* im Kontext der Völkerrechtslehre Kants". In: **Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie.** Vol. 96. 2010. p. 309-321.

KEMPER, D. (Hg.). **Mißbrauchte Aufklärung?** Schriften zum preußischen Religionsedikt vom 9. Juli 1788. 118 Schriften auf 202 Mikrofiches und ein Begleitband. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1996.

KERSTING, Wolfgang. **Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags.** Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.

KLEINGELD, Pauline. **"Kant, History, and the Idea of Moral Development".** In: **History of Philosophy Quarterly.** Vol. 16; Nr. 1; 1999. p. 59-80.

KLEINGELD, Pauline. **"Kant's Changing Cosmopolitanism".** In: RORTY, A. O.; SCHMIDT, J. **Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. A Critical Guide.** Cambridge: Cambridge University Press, 2009. p. 171-186.

KLEINGELD, Pauline. **"Kant's Cosmopolitan Law.** World Citizenship for a Global Order". In: **Kantian Review.** Vol. 2; 1998. p. 72-90.

KLEINGELD, Pauline. **"Kant's Cosmopolitan Patriotism".** In: **Kant-Studien.** Vol. 94; Nr. 3; 2003. p. 299-316.

KLEINGELD, Pauline. **"Kantian Patriotism".** In: **Philosophy and Public Affairs.** Vol. 29; Nr. 4; 2000. p. 313-341.

KLEINGELD, Pauline. **"Six Varieties of Cosmopolitanism in Late Eighteenth-Century Germany".** In: **Journal of the History of Ideas.** Vol. 60; Nr. 3; 1999. p. 505-524.

KLEINGELD, Pauline. **„Kants politischer kosmopolitismus".** In: **Jahrbuch für Recht und Ethik.** Vol. 5; 1997. p. 333-348.

KLEINGELD, Pauline. **Fortschritt und Vernunft:** Zur Geschichtsphilosophie Kants. Würtzburg: Königshausen und Neumann, 1995.

KLEINGELD, Pauline; BROWN, Eric. *"Cosmopolitanism".* **Stanford Encyclopedia of Philosophy.** Edward N. Zalta (editor). URL: http://plato.stanford.edu/entries/cosmopolitanism/ (acessado em: 08/05/2009).

KUEHN, Manfred. **Kant:** A Biography. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

KÜHN, Manfred. **Kant:** Eine Biographie. Aus dem Englischen von Martin Pfeiffer. München: C. H. Beck, ^{2}2004.

LABERGE, Pierre. **„Das radikale Böse und der Völkerzustand".** In: RICKEN, F.; MARTY, F. (Hg.). **Kant über Religion.** Stuttgart: Kohlhammer, 1992. p. 112-123.

LÉVINAS, Emmanuel. **Totalié et infinit.** Essai sur l'extériorité. Paris : Kluwer Academic, 1971.

LONG, A. A. **"Stoic Communitarianism and Normative Citizenship".** In: **Social Philosophy & Policy Foundation.** 2007. p. 241-261.

LONG, A. A. **"The Concept of the Cosmopolitan in Greek & Roman Thought".** In: **Daedalos.** Vol. 137; Nr. 3; 2008. p. 50-58.

LONG, A. A. **"The Logical Basis of Stoic Ethics".** In: **Proceedings of the Aristotelian Society.** Vol. 71; 1970-1971. p. 85-104.

LONG, A. A. **Stoic Studies.** Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

LUTZ-BACHMANN, M.; BOHMAN, J. (Ed.). **Perpetual Peace.** Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal. Massachusetts: The Massachusetts Institute of Technology Press, 1997.

LUTZ-BACHMANN, M.; BOHMAN, J. (Hg.) **Weltstaat oder Staatenwelt?** Für und wider die Idee einer Weltrepublik. Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 2002.

LUTZ-BACHMANN, M.; BOHMAN, J. (Hg.). **Frieden durch Recht.** Kants Friedensidee und das Problem einer neuen Weltordnung. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.

MANTHEY, Jürgen. **Königsberg.** Geschichte einer Weltbürgerrepublik. München: Carl Hanser Verlag, 2005.

MARINI, Giuliano. **La filosofia cosmopolitica di Kant.** Bari: Editori Laterza, 2007.

MARTIN, R. ; REIDY, D. A. (ed.). **Rawls's Law of Peoples. A Realistic Utupia?** Malden: Blackwell Publishing, 2006.

MARTY, François. **L'homme, habitant du monde.** À l'horizon de la pensée critique de Kant. Paris : Honoré Champion Éditeur, 2004.

MARTY, François. **La naissance de la métaphysique chez Kant.** Une étude sur la notion kantienne d'analogie. Paris: Beauchesne, 1997.

MAY, J. A. **Kant's Concept of Geography and its Relation to Recent Geographical Thought.** Toronto: University of Toronto Press, 1970.

MENEZES, Edmilson. **"Moral e vida civilizada:** notas sobre a avaliação moderna de seus nexos". In: KANT, I. **Começo conjectural da história humana.** São Paulo: Editora da UNESP, 2010. p. 41-126.

MENEZES, Edmilson. **História e esperança em Kant.** São Cristovão: Editora UFS, Fundação Oviêdo Teixeira, 2000.

MEYER, Annette. **Die Epoche der Aufklärung.** Berlin: Akademie Verlag, 2010.

MICHAELSON, Gordon E. **The Historical Dimensions of a Rational Faith:** the Role of History in Kant's Religious Thought. Washington, D.C.: University Press of America, 1979.

MOHR, G.; WILLASCHEK, M. (Hg.). **Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft.** Berlin: Akademie Verlag, 1998.

MOLES, John L. **"Cynic Cosmopolitanism".** In: GOULET-CAZÉ, M.-O.; BRANHAM, R. B. (Ed.). **The Cynics:** The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy. Berkeley: University of California Press, 1996. p. 105-120.

MÖLLER, Horst. **Vernunft und Kritik.** Deutsche Aufklärung im 17. und 18. Jahrhundert. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986.

MORI, Massimo. **La pace e la ragione.** Kant e le relazioni internazionali: dirito, politica, storia. Bologna: Il Mulino, 2008.

MUNZEL, G. Felicitas. **Kant's Conception of Moral Character:** the "Critical" Link of Morality, Anthropology, and Reflective Judgment. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.

NEHRING, Robert. **Kritik des Common Sense.** Gesunder Menschenverstand, reflektierende

Urteilskraft und Gemeinsinn – der Sensuns Communis bei Kant. Berlin: Duncker & Humblot, 2010.

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

NUSSBAUM, Martha C. **"Kant and Stoic Cosmopolitanism".** In: **The Journal of Political Philosophy.** Vol. 5; Nr. 1; 1997. p. 1-25.

PINZANI, Alessandro; MONETI, Maria. **Diritto, politica e moralità in Kant.** Milano: Bruno Mondadori, 2004.

PLATON. **Der Staat.** Hamburg: Felix Meiner Verlag, [11]1989.

RADEMACHER, Torsten. **Kants Antwort auf die Globalisierung.** Berlin: Logos Verlag, 2010.

RAWLS, John. **A Theory of Justice.** Original Edition. Cambridge: Harvard University Press, 1971.

RAWLS, John. **A Theory of Justice.** Revised Edition. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

RAWLS, John. **Justice as Fairness.** A Restatement. Edited by Erin Kelly. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, [3]2003.

RAWLS, John. **Political Liberalism.** Expanded Edition. New York: Columbia University Press, 2005.

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

RICUPERATI, G. *"Cosmopolitismo"*. In: BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. **Dicionário de Política.** Vol. 1. Tradução de C. C. Varriale, G. Lo Mônaco, J. Ferreira, L. G. P. Cacais, R. Dini. Brasília: EdUNB, 1998. p. 293-301.

ROHDEN, Valerio. **"A crítica da razão prática e o estoicismo".** In: **Dois Pontos.** Vol. 2; Nr. 2; 2005. p. 157-173.

ROHDEN, Valerio. **"Sociabilidade legal:** uma ligação entre direito e humanidade na 3ª crítica de Kant". In: **Analytica.** Vol. 1; Nr. 2; 1994. p. 97-106.

ROHDEN, Valerio. **"Viver segundo a idéia de natureza".** In: **Theophilos:** Revista de Teologia e Filosofia. 4(1/2) 2004. p. 3-17.

ROSSI, Philip J. **The Social Authority of Reason:** Kant's Critique, Radical Evil, and the Destiny of Humankind. Albany: State University of New York Press, 2005.

ROSSI, Philip J.; WREEN, M. (Ed.). **Kant's Philosophy of Religion Reconsidered.** Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1991.

SASSENBACH, Ulrich. **Der Begriff des Politischen bei Immanuel Kant.** Würzburg: Königshausen und Neumann, 1992.

SAUTER, M. J. **Visions of the Enlightenment.** The Edict on Religion of 1788 and the Politics of the Public Sphere in Eighteenth-Century Prussia. Boston: Brill, 2009.

SCHEFFLER, S. **"Conceptions of Cosmopolitanism".** In: SCHEFFLER, S. **Boundaries and Allegiances:**

Problems of Justice and Responsibility in Liberal Thought. Oxford: Oxford University Press, 2001. p. 111-30.

SCHEURMANN, I. (Hg.). **Frieden durch Recht.** Das Reichskammergericht von 1495 bis 1806. Mainz: Verlag Philipp von Zabern, 1994.

SCHLERETH, T. J. **The Cosmopolitan Ideal in Enlightenment Thought:** Its Form and Function in the Ideas of Franklin, Hume, and Voltaire, 1694-1790. Notre Dame: The University of Notre Dame Press, 1977.

SCHOFIELD, Malcolm. **The Stoic Idea of the City.** With a new Foreword by Martha C. Nussbaum. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.

SCUCCIMARRA, Luca. **"La costruzione dell'universale: alle origini del cosmopolitismo illuministico".** In: Storica. Vol. 9; Nr. 27; 2003. p. 61-105.

SCUCCIMARRA, Luca. **I confini del mondo:** storia del cosmopolitismo dall'antichità al settecento. Bologna: Il Mulino, 2006.

SEDLEY, David. **"The Stoic Criterion of Identity".** In: **Phronesis.** Vol. 27; Nr. 3; 1982. p. 255-275.

SELLARS, John. **"Stoic Cosmopolitanism and Zeno's *Republic*".** In: **History of Political Thought.** Vol. 28; Nr. 1; 2007. p. 1-29.

SINGER, Peter. **One World.** The Ethics of Globalization. New Heaven & London: Yale University Press, 2002.

STANGE-FAYOS, Christina. **Lumières et obscurantisme en Prusse:** le débat autour des édits de religion et de censure (1788-1797). Bern : Peter Lang, 2003.

TER MEULEN, Jacob. **Der Gedanke der Internationalen Organisation in seiner Entwicklung. 1300-1800.** Haag: Martinus Nijhoff, 1917.

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

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

TOULMIN, Stephen. **Cosmopolis.** The Hidden Agenda of Modernity. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

TOULMIN, Stephen. **Kosmopolis.** Die unbekannte Aufgabe der Moderde. Übersetzt von Hermann Vetter. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.

TUCK, Richard. **Natural Rights Theories:** Their Origin and Development. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

TUCK, Richard. **Philosophy and Government, 1572-1651.** Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

TUCK, Richard. **The Rights of War and Peace.** Political Thought and the International Order from Grotius to Kant. Oxford: Oxford University Press, 1999.

VOGT, Katja Maria. **Law, Reason, and the Cosmic City:** Political Philosophy in the Early Stoa. Oxford: Oxford University Press, 2008.

VOREPIERRE, B.-D. (dir.). *« Cosmopolite » ; « Cosmopolitisme »*. **Dictionnaire français illustré et encyclopédie universelle.** Tome premier. Paris: Bureau de la Publication et Michel Lévy Frères, Éditeurs, 1857. p. 783.

WAERDT, P. A. V. **"Zeno's *Republic* and the Origins of Natural Law".** In: WAERDT, P. A. V. (ed.). **The Socratic Movement.** Ithaca and New York: Cornell University Press, 1994. p. 272-308.

WALDRON, Jeremy. **"What is Cosmopolitan?"** In: The Journal of Political Philosophy. Vol. 8; Nr. 2; 2000. p. 227-243.

WESEL, Uwe. **Geschichte des Rechts.** München: C. H. Beck, [2]2006.

WIKIPEDIA. *„Kynismus"*. In: **Wikipedia em Alemão.** URL: http://de.wikipedia.org/wiki/Kynismus (acessado em: 15/11/2010).

WILSON, Holly L. **Kant's Pragmatic Anthropology:** Its Origin, Meaning, and Critical Significance. Albany: State University of New York, 2006.

ZAC, Sylvain. **« Kant, les stoïciens et le christianisme ».** In: **Revue de Métaphysique et de Morale.** Nr. 2; 1972. p. 137-165.