

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
PRO-REITORIA DE PESQUISA, PÓS-GRADUAÇÃO E INOVAÇÃO
MESTRADO INTERDISCIPLINAR EM CULTURA E SOCIEDADE

FRANCISCLEYTON DOS SANTOS DA SILVA

**O COSMOPOLITISMO JUSFILOSÓFICO DE KANT: guerra e paz nas Relações
Internacionais**

São Luís

2018

FRANCISCLEYTON DOS SANTOS DA SILVA

**O COSMOPOLITISMO JUSFILOSÓFICO DE KANT: guerra e paz nas Relações
Internacionais**

Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em Cultura e Sociedade da Universidade Federal do Maranhão para obtenção do título de Mestre em Cultura e Sociedade.

Área de concentração: Expressões e Processos Socioculturais

Orientadora: Dr^a Zilmara de Jesus Viana de Carvalho

São Luís

2018

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a). Núcleo
Integrado de Bibliotecas/UFMA

Silva, Franciscleyton dos Santos da. O Cosmopolitismo jusfilosófico de Kant : Guerra e Paz nas Relações Internacionais / Franciscleyton dos Santos da Silva. - 2018. 104 f.

Orientador(a): Zilmara de Jesus Viana de Carvalho. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em Cultura e Sociedade/cch, Universidade Federal do Maranhão, São Luis, 2018.

1. Cosmopolitismo. 2. Direito Internacional. 3. Filosofia do Direito. 4. Kant. 5. Relações Internacionais. I. Carvalho, Zilmara de Jesus Viana de. II. Título

FRANCISCLEYTON DOS SANTOS DA SILVA

**O COSMOPOLITISMO JUSFILOSÓFICO DE KANT: guerra e paz nas Relações
Internacionais**

Dissertação apresentada ao Programa de
Mestrado em Cultura e Sociedade da
Universidade Federal do Maranhão para
obtenção do título de Mestre em Cultura e
Sociedade.

Aprovada em: ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Dr^a. Zilmara de Jesus Viana de Carvalho
Doutora em Filosofia
Universidade Federal do Maranhão

Prof. Dr. Flávio Luiz de Castro Freitas
Doutor em Filosofia
Universidade Federal do Maranhão

Prof. Dr. Francisco Jozivan Guedes de Lima
Doutor em Filosofia
Universidade Federal do Piauí

Ao meu avô Pedro dos Santos - In Memoriam.

AGRADECIMENTOS

Sou grato à força poética que mantém a minha razão no percurso da fé, minha potência de vida por nome de Deus. D'Ele originou-se o amor divino que me gerou e educou, a qual tenho profunda gratidão e amor incondicional – meus pais! Vanda dos Santos e Francisco Paulino: meu porto seguro; as vozes da simplicidade que acalenta a complexidade da minha existência; a certeza que posso ser cidadão do mundo, pois sempre estarão aguardando meu pouso no território sagrado chamado família, junto com minha irmã Vanderleide e meus sobrinhos: André e Alexandre. Agradeço com o mais profundo amor a minha madrinha Fátima Veiga, obrigado pelo seu apoio em tudo que enfrentei até chegar às linhas desta dissertação, seu carinho me fez chegar às escritas da vida. Estendo minha gratidão a toda família Veiga, em especial: Ângela, Aparecida e Artur; Tiago, Vitor e Vinícius. Agradeço a Teófilo pela amizade.

Quero agradecer com cordial afeto a minha orientadora, Prof^a. Zilmara de Carvalho, por cada conversa, cada encontro, principalmente por ter me ensinado a ler Kant e a unir Filosofia e Direito. Sua orientação me mostrou a faceta humana da academia, a seriedade da pesquisa científico-filosófica na leitura atenta dos textos. Agradeço sua capacidade de diálogo, disponibilidade e o respeito que teve as minhas escolhas durante o período de mestrado. Meu profundo respeito e admiração. Aproveito para estender meu agradecimento pela acolhida no Grupo de Pesquisa em Kant - UFMA (GEPI-Kant) e a todos os demais colegas: desfrutamos coletivamente do kantismo como expressão filosófica para entender um pouco mais o mundo. Foram tardes memoráveis!

Agradeço de forma muito generosa ao meu programa de mestrado – PGCult, na pessoa do Prof. Luciano Façanha, uma mente brilhante e uma alma acolhedora. Aos professores que tive a oportunidade de conhecer nas disciplinas, nos congressos, simpósios, cada qual com sua singularidade me fizeram entender os aspectos interdisciplinares do pensamento científico. Quero destacar e agradecer a Prof^a Márcia Manir, obrigado por suas leituras pessoais e pelo diálogo filosofia e literatura. Ao Prof. João Bottentuit pelo desejo de me ver crescer e o apoio sempre fiel. Ainda no PGCult, quero agradecer a secretaria do programa e as boas amizades construídas, tanto na turma de 2016, quanto a turma de 2017: Fabíola Caldas, James, Tonny Araújo, Elizabeth, Jarbas Campelo, Milena Mourão, dentre

outros que guardo com muito afeto. Em especial meu amigo Thiago Diniz, foste um irmão, me auxiliando todas as vezes que precisei – Sua amizade é pra vida!

Agradeço à minha banca de qualificação, formada pela Prof^a Mônica Teresa - PGCult /UFMA e o Prof. Jozivan Guedes – UFPI, ambas ponderações me mostraram os limites e avanços da pesquisa, até onde podia ir, quais problemas poderiam ser enfrentados e quais necessitariam de um segundo momento, suas referências abriram um leque de possibilidades para pesquisas na minha trajetória acadêmica. Aproveito para agradecer no mesmo termo, ao Prof. Danielton Melonio - UFMA, por participar da minha banca de pré-qualificação, foi o recorte fundamental para o desenvolvimento da pesquisa.

Agradeço aos amigos e colegas do IFMA. Preciso agradecer principalmente a Dayana Delmiro e seu esposo Flávio, uma amizade que me ensinou tanto a alegria da pesquisa, quanto a sabedoria de vida. O IFMA foi “meu primeiro amor”, 02 anos de muito aprendizado e amadurecimento, formaram um professor sonhador, que acredita na educação e na transformação social. Minha gratidão ainda aos professores da época de graduação em Filosofia - IESMA, ao encontrá-los, por vezes nos debates acadêmicos no período de Mestrado, instigavam-me a crescer: Prof^a Ellen Caroline (minha eterna gratidão) e ao Prof. Lucas Viana.

Quero agradecer ao IFAP, de forma relevante ao Campus Laranjal do Jari, pela atenção em atender as minhas necessidades, nunca hesitaram diante dos meus pedidos para desempenhar minha pesquisa, pois sempre entenderam a relevância da minha qualificação profissional. Aos meus alunos, colegas de trabalho, sobretudo aqueles que se tornaram amigos: Adriano, Mábia, Pâmela, Jonas, Haroldo, Elinielle e Leide, que na cronologia do tempo se tornaram especiais.

A CAPES pelo financiamento essencial para esta pesquisa.

O COSMOPOLITISMO JÚSFILOSÓFICO DE KANT: guerra e paz nas Relações Internacionais

RESUMO

A presente pesquisa, visando uma compreensão filosófica e jurídica do cosmopolitismo no pensamento de Immanuel Kant, retoma-o, acentuando-o como direito da humanidade, com vistas a um projeto de paz e, por conseguinte, de extirpação da guerra na dimensão do Direito Internacional e das Relações Internacionais. Procura, desse modo, compreender as bases do cosmopolitismo como propósito da natureza para o melhoramento moral da humanidade, percurso este metodologicamente compreendido pela Filosofia da História em torno do conceito de antagonismo, conflito, guerra e sociabilidade. Nessa perspectiva, expõe aspectos relevantes do pacifismo jurídico kantiano, que se sobrepõem às teorias modernas do direito internacional. Bem como evidencia a sustentação da dignidade da pessoa humana como princípio de liberdade pautado na moralidade, no campo do direito cosmopolita para o uso público da razão. Explorando, por fim, o projeto de paz perpétua em diálogo com o cenário pós-segunda guerra, tendo o cosmopolitismo como paradigma dentro do referido projeto, como possibilidade teórica para o Direito Internacional e para as Relações Internacionais na atualidade.

Palavras-chave: Cosmopolitismo; Direito Internacional; Kant; Relações Internacionais; Filosofia do Direito.

ABSTRACT

The present research aiming at a philosophical and juridical understanding of the cosmopolitanism in the thought of Immanuel Kant, retakes it, accentuating it like right of the humanity, with view to a project of peace and, therefore, of extirpation of the war in the dimension of the International Law and International Relations. In this way, it seeks to understand the bases of cosmopolitanism as the purpose of nature for the moral improvement of humanity, a course that is methodologically understood by the Philosophy of History around the concept of antagonism, conflict, war and sociability. From this perspective, he exposes relevant aspects of Kantian legal pacifism, which overlap with modern theories of international law. As well as evidence the support of the dignity of the human person as a principle of freedom based on morality, in the field of cosmopolitan law for the public use of reason. Finally, exploring the perpetual peace project in dialogue with the post-Second War scenario, with cosmopolitanism as the paradigm within the project, as a theoretical possibility for international law and international relations today.

Keywords: Cosmopolitanism; International right; Kant; International Law; Philosophy of law.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
2 O PERCURSO COSMOPOLITA DA HUMANIDADE EM KANT: natureza, antagonismo, sociabilidade e as Relações Internacionais	13
2.1 Natureza teleológica e humanidade em Kant.....	17
2.2 Antagonismo e Sociabilidade	28
2.3 Antagonismo nas Relações Internacionais: a perspectiva da guerra em Grotius e Kant.....	36
2.3.1 O direito à guerra: Hugo Grotius.....	38
2.3.2 Antagonismo e Guerra em Kant.....	42
3 O DIREITO COSMOPOLITA KANTIANO: pacifismo jurídico e direito (dignidade) da humanidade.....	49
3.1 O Pacifismo Jurídico: Rousseau e a paz perpétua do Abbé de Saint-Pierre.....	50
3.2 A Dignidade da Pessoa Humana: fundamentação moral do projeto pacifista kantiano	57
3.3 Direito Internacional em Kant: pacifismo jurídico na Doutrina do Direito	64
4 O PROJETO DE PAZ PERPÉTUA EM KANT	73
4.1 À Paz Perpétua.....	76
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	97
REFERÊNCIAS	102

INTRODUÇÃO

A pesquisa desenvolvida no âmbito da filosofia kantiana está inserida no paradigma conceitual das Relações Internacionais, do Direito Internacional, da Filosofia Política, dentre tantas outras possibilidades as quais, ao longo dos últimos 200 anos, vêm sendo discutidas. A partir do cenário apresentado, ocupamo-nos, num primeiro momento, em estabelecer, do ponto de vista da filosofia da história, a fundamentação de uma história universal, evidenciando a tese do progresso humano como ideia reguladora, que se desdobra no melhoramento moral. Desse modo, a história empírica configura-se como aporte do apriorismo transcendental. Ratificamos que Kant está tratando da história da espécie humana, portanto, do indivíduo como sujeito universal, que, em conjunto, segue o plano da natureza enquanto, providência.

Vale enfatizar que a faceta pragmática da história humana não é isenta de contingências, muito pelo contrário, o cenário fenomênico é indubitavelmente antagônico. Saímos de uma concepção idealista-utópica, da qual acusam Kant, uma vez que o mundo empírico deve alcançar o direcionamento racional-moral, à liberdade no seu propósito cosmopolita. A teoria jurídico-política é prova disso.

O antagonismo como panorama da vida humana, característico da *insociável sociabilidade*, conduz-nos ao entendimento da importância da construção sócio-jurídica para a vida dos indivíduos como instância capaz de regular os conflitos. Ao mesmo tempo, essa sociedade eminentemente pautada no direito representa a saída do estado de rudezas para a cultura.

Ora, mesmo na condição em que se encontram os indivíduos na esfera político-jurídica, ou seja, na sociedade civil, desdobram-se relações antagônicas, tanto de nível interno quanto externo (relações entre Estados). É incisiva a crítica kantiana às circunstâncias caóticas das guerras institucionalizadas, indo assim na contramão da justificação da guerra como aparato jurídico para resolução dos conflitos.

Para evidenciar o antagonismo na esfera internacional, explanamos que o recorte histórico das Relações Internacionais nas oposições kantianas está relacionado às transformações e conjunturas modernas que se iniciam no século XV. A transição do direito natural, enquanto direito divino, para um direito natural-racional evidencia a laicidade desse período do mesmo modo que o cientificismo político. É colocada em voga a concepção grotiusiana sobre guerra justa, tendo em vista uma percepção de uma teoria moderna sobre a guerra e, conseqüentemente, do Direito Internacional.

Do ponto de vista teórico, Grotius é a figura inicialmente apaziguadora dos conflitos internacionais, visto que nas linhas de seu escrito *O Direito da guerra e da paz*, subte-se a tentativa da paz. Entretanto, é levantada por Kant a impossibilidade filosófica da relação **Direito e Guerra**, presente no Direito Internacional. Decerto, a realidade da guerra evidencia uma situação de *sítio*, que suspende o pacto originário fundante da sociedade civil. É relevante perceber que, enquanto Grotius é realista no que tange ao Direito e à guerra, Kant adota uma posição transcendental, partindo de princípios que fundamentarão *a priori* o direito. Sem esse embasamento, gera-se dificuldade na compreensão estabelecida. Não se trata de um formalismo ou mesmo da radicalidade do positivismo jurídico, mas da normatividade racional da prática.

Kant não está negando a condição empírica da guerra, pois, ao mesmo tempo em que o ponto central é o deslocamento do eixo jurídico da guerra, encontramos fragmentos que direcionam a função pedagógica desta, restrita às condições do conceito de antagonismo, ou seja, a guerra revela aos indivíduos o declínio do percurso moral, tangenciando o fim último da humanidade, que é a liberdade. Contudo, a guerra, em circunstância alguma, deve ser parâmetro normativo.

O que se depreende da crítica à guerra justa feita por Kant é a sistematização juspolítica da paz, especificamente na reivindicação da Paz pelo Direito. Nesse trajeto no qual visualizamos as interpretações de Rousseau sobre a *Paz Perpétua* do Abade de Saint-Pierre, cunhando um *Extrato* com compreensões morais e críticas acerca do cenário de instabilidade presente na Europa, demonstramos o papel eurocêntrico do projeto de paz das correntes pacifistas antes de Kant, as quais não colocavam nas instâncias jurídicas e universais os assuntos de paz.

A filosofia kantiana, por pautar-se no transcendentalismo, evidencia que a sustentação empírico-prática de uma jurisdição para a paz deve se efetivar, primeiramente, por bases principiológicas. Estabelecemos, a partir da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, o sustentáculo moral do projeto de paz pela dignidade humana, fazendo com que tanto o projeto jurídico de paz, quanto o cosmopolitismo estejam assegurados na independência do mundo contingenciado. Para tanto, o caminho percorrido na *Doutrina do Direito* nos assegura o corolário pacifista para a paz eterna. É o resguardo *a priori* dos princípios do Direito na coexistência de uma legislação externa. Ratificamos que a dimensão jurídica assegurada pelo Direito Internacional deve ser guiada pela máxima universal kantiana – dignidade humana pautada no princípio de autonomia – para uma sólida regulamentação dos direitos humanos.

O que se conclui em Kant (diferente dos teóricos pacifistas que lhe antecederam) é a condição do Direito Público (Direito Civil, Direito Internacional e Direito Cosmopolita) para a efetivação da paz. A fundamentação filosófico-política para resolução dos conflitos e a garantia da paz efetuam-se no entendimento da condição civil e no estabelecimento do Estado que, fundamentado em princípios da razão, confere a este um Estado jurídico. O Direito Público, que se dava apenas entre Direito Civil e Direito Internacional, sendo este último por vezes associado às mesmas condições do estado civil, podendo desembocar numa condição despótica, portanto, impensada por Kant, é ressignificado com a presença do Direito Cosmopolita.

O Direito Internacional tem a função de instaurar a resolução dos conflitos por meio de uma aliança entre os povos. Todavia, essa aliança não constitui uma pessoa com autoridade soberana (não se trata da fundação de um novo Estado), mas especificamente uma *Federação dos Povos*. Vale ressaltar que não é uma Constituição Europeia, como pensava outros modelos teóricos, por isso, perde-se em Kant o Eurocentrismo, dando lugar à universalidade geográfica e à legitimação jurídica de cada Estado na participação internacional.

Outro recorte diferencial do Direito Internacional concerne à participação do cidadão nos assuntos de guerra, não dizendo respeito apenas ao soberano, mas aos indivíduos pactuantes do contrato originário, ou seja, à cogestão dos cidadãos. Com efeito, o terceiro elemento de Direito Público (Direito Cosmopolita) ultrapassa a relação jurídica entre Estados. Kant inaugura a perspectiva normativa da hospitalidade universal, no reconhecimento de uma humanidade universal, singular a todos os indivíduos do planeta.

A culminância do sistema filosófico kantiano se dá a partir da *Paz Perpétua*, numa inter-relação entre moral, direito e política para os assuntos de guerra e paz nas Relações Internacionais. O projeto de paz duradoura, outorgado do ponto de vista jurídico, desempenha um papel científico-instrutivo nas formulações dos seus artigos preliminares – imprescindível para o Direito Internacional – e faz referência: à função do tratado de paz; à segurança do Estado; à permanência dos exércitos e do aparato técnico armamentista; à política econômica internacional; à soberania do Estado; e ao respeito à Constituição.

Na ótica político-moral em relação ao Direito Público, a paz perpétua é assegurada pelo princípio de publicidade, dando ênfase às circunstâncias históricas do processo Iluminista do século XVIII. Insere-se, dessa forma, o cosmopolitismo no conceito kantiano de *Aufklärung*. A cidadania Mundial (cidadão do mundo), a amenização do conflito internacional e a perpetuação da paz concretizam-se na tese apresentada por Kant do melhoramento moral e do propósito de uma história universal da humanidade.

Diante do exposto, esta pesquisa será fundamentada e argumentada na dimensão do direito cosmopolita pela via kantiana da filosofia da história, tendo como aporte transversal as fontes de Direito Internacional e os teóricos das relações internacionais. Trata-se de uma pesquisa interdisciplinar, haja vista que procura, sem perder de vista os fundamentos kantianos e os temas nos quais este se insere, uma análise das relações internacionais, quer a partir da ótica da doutrina do direito, quer da filosofia. Quanto a esta última, partimos do pressuposto de que é instigador retomar o passado para que se investigue e se aproprie da construção epistêmica de um determinado objeto de estudo, visando alcançar os fundamentos basilares dentre as fontes primárias da literatura sobre o tema pesquisado. Assim, asseguramos elementos compreensíveis para a discussão do problema a ser enfrentado, o qual se associa perfeitamente aos estudos do Direito Cosmopolita aplicado ao Direito Internacional e às Relações Internacionais.

A compreensão de um determinado objeto de pesquisa a partir de um contexto interdisciplinar, o qual nos propomos, implica admitir que uma categoria poderá ser investigada, simultaneamente, por várias áreas do conhecimento, seja a Filosofia, a Sociologia, o Direito, a Economia, dentre outras áreas científicas. Conforme Soraya Nour (2004, p. XXV), “a complexidade das relações internacionais exige a interdisciplinaridade de análises econômicas, sociológicas, políticas, jurídicas, antropológicas, filosóficas etc.”. Os textos kantianos precisamente observados (adotados os cuidados necessários para não cair em anacronismos) conduzem-nos à elaboração de conexões epistêmicas para o desenvolvimento de uma pesquisa interdisciplinar, cujo parâmetro norteador é o cosmopolitismo. Proceder desse modo à análise conceitual das obras kantianas já se configura uma atitude interdisciplinar.

Nesta empreitada, o itinerário a ser percorrido dentro da filosofia do direito e, de um modo geral, da filosofia da história de Kant, corresponderá efetivamente às seguintes obras: *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita* (1784); *Sobre a expressão corrente* (1793); *A Paz Perpétua* (1795) e *Metafísica dos Costumes* (1797). Essas referências sustentam, de forma salutar, um Direito Cosmopolita como resolução filosófica e doutrinária do Direito, sobretudo no contexto do surgimento do Estado Civil Moderno e na prevalência da Dignidade Humana juridicamente garantida.

2 O PERCURSO COSMOPOLITA DA HUMANIDADE EM KANT: natureza, antagonismo, sociabilidade e as Relações Internacionais

A *Ideia de uma história universal*, texto escrito na primeira década do criticismo kantiano, parte da hipótese de uma humanidade que caminha em direção a uma sociedade moral. Para tanto, recorre não apenas aos desenvolvimentos já adquiridos ao longo da história pela espécie, mas também àquilo que deve ser por ela conquistado, como é o caso do cosmopolitismo.

Trata-se, portanto, de uma investigação pautada numa ideia reguladora teleológica, um fio condutor capaz de descobrir certa regularidade no emaranhado aparentemente caótico da história humana, que possibilita a realização do seu último fim. Nesse sentido, por **ideia** se entende um princípio racional que visa atribuir sentido universal à espécie humana, tendo em vista a compreensão da vida na esfera sensível e do seu desenrolar, e não a uma hipótese idealista (utópica) para uma teoria jurídico-política inalcançável. Trata-se da realidade empírica abarcada pela inteligibilidade.

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. O desenvolvimento do destino humano exige a noção de história por que a sua realização ocorre de maneira distinta das demais criaturas. (ZANELLA, 2016, p.119).

Kant (1993, p. 95), no *Conflito das Faculdades* – obra da década de 90 –, retoma, em grande medida, suas considerações sobre a história da humanidade a partir da hipótese de que esta progride para o melhor, como uma leitura possível de ser feita para além de uma construção instrumental e empírica, abrindo margens para uma história moral. Decerto, sem estar de acordo com o conceito de gênero (*singulorum*), mas segundo a totalidade dos homens, unidos em sociedade e agrupados em povos (*universorum*), essa é a noção que se segue sobre o gênero humano, na perspectiva de um progresso moral. Com efeito, não é o apego pela historiografia como forma de analisar o mundo e a civilização que deve ser levado em consideração para o preenchimento de uma lacuna científica e metódica, mas o tratamento em torno de uma história do mundo (*Weltgeschichte*), como bem salientam as últimas linhas de *Ideia de uma História Universal de um ponto de vista cosmopolita*.

Entende-se que Kant “distingue claramente ‘a história (historie) propriamente dita, composta apenas empiricamente’, da ‘história do mundo (*Weltgeschichte*), que, de certo

modo, tem um fio condutor *a priori*” (TERRA, 2016, p. 44). Por outro lado, não se trata também, como ressalta no *Conflito*, de uma história divinatória ou história natural do homem, mas de uma teleologia da história moral.

Kant apresenta um ponto fundamental em sua proposta filosófica e elucida duas facetas da história: a primeira está ligada a uma perspectiva temporal (tendo em vista que os acontecimentos são representados como sucessão gradativa); a segunda está conectada à espacialidade, uma vez que o desencadear da história dá-se no mundo sensível, território da manifestação da razão prática. Isso significa que a filosofia da história tem o interesse de analisar e explicar o homem a partir de suas ações no mundo fenomênico. Afinal, o homem, estando no mundo, sofre não somente as variáveis que lhe secundam como sujeito histórico noumênico, mas também aquelas que concernem a sua realidade fenomênica.

Em outras palavras, a história é fenomênica, passível de representação, mesmo que, por outro lado, a liberdade faça parte da sua construção, compreendida pela razão transcendental, portanto, noumenicamente concebida.

É realidade fenomênica porque não é possível abstraí-la do marco das instituições *a priori* de espaço e tempo: a história sucede, acontece. É possível, quase sempre, fixar os fatos, de acordo com um antes e um depois e também o lugar, o espaço, em que tiveram lugar. Submetida às mesmas leis que a natureza, a história, entretanto, não é pura realidade. [...] Enquanto realidade *noumênica*, a história é o ‘grande cenário’ aonde se desdobra a liberdade humana e onde se prova a capacidade racional (teórico-prática) desse ser em particular. Veja bem, a liberdade dá um sentido e uma finalidade à história. Para Kant, é impensável a liberdade sem um propósito. (SANTIAGO, 2004, p.16, tradução nossa)¹.

Nesse sentido, as ações que se manifestam na história da humanidade, sendo oriundas da liberdade da vontade, possibilitam pensar o mundo sensível como espaço onde se revela o sujeito transcendental. Muito embora tais ações sejam igualmente sujeitas às determinações sensíveis – tanto quanto qualquer outro evento da natureza –, elas permitem a indeterminação quanto à causa que as produziu, de modo que, se não há como garantir que se trate efetivamente de uma ação livre, também não há como garantir o contrário. Sendo assim, é no seio das relações mecânicas, provocadas pela natureza e travadas pelos homens, que, concomitantemente, as ações livres se manifestam, conferindo aos eventos humanos certa

¹ Es realidad fenomênica porque no es posible abstraerla del marco de las intuiciones *a priori* del espacio y tiempo: la historia sucede, acontece. Es posible, casi siempre, fijar los hechos, de acuerdo con un antes y un después y también el lugar, el espacio, en que tuvieron lugar. Sometida a las mismas leyes que la naturaleza, la historia, sin embargo, no es pura causalidad. [...] En cuanto realidad *noumênica*, la historia es el ‘gran escenario’ em donde se despliega la libertad humana y en donde se prueba la capacidad racional (teórico-practica) de esse ser en particular. Ahora bien, la libertad le da un sentido y una finalidad a la historia. Para Kant, es impensable la libertad sin un propósito. (SANTIAGO, 2004, p.16)

peculiaridade. Mesmo os conflitos próprios da vida em sociedade, que aparentemente encerram-se numa dimensão puramente mecanicista, não são possíveis de conceder um completo alijamento da liberdade.

A liberdade, como bem assinala Santiago, na passagem supracitada, dá sentido e finalidade à história. Logo, cabe ao filósofo da história buscá-los, valendo-se de uma ideia reguladora, um fio condutor, capaz de fornecer esse sentido nesse difícil trajeto das coisas humanas. Tal ideia reguladora teleológica é identificada no texto de 1784, como um *plano oculto da natureza*, pressuposto normativo da razão, possibilitador de uma compreensão do desenvolvimento do homem enquanto espécie, ser natural e livre, em conformidade aos fins.

Mediante essa empreitada, a humanidade passa a ser pensada (não determinada) *como se* a natureza a tivesse dotado de fins para serem desenvolvidos por ela. Esses fins eram análogos ao que se passava com outros seres da natureza, através do estudo dos organismos, sob os quais o mesmo olhar teleológico era lançado.

Um plano oculto da natureza é, pois, admitido na ideia de uma história universal como condição de possibilidade de uma compreensão da história da humanidade, sendo que esta, em seu conjunto, procedia como se não tivesse um propósito racional próprio, ainda que cada indivíduo fosse regido individualmente por sua liberdade. Segundo Kant (2016, p. 30), era possível pressupor um plano comum, mediante a observação da esfera global, podendo-se admitir uma espécie de ordenamento universal – bastando, para tanto, observar as estatísticas.

Há que se observar que, partindo-se do pressuposto de uma filosofia transcendental como núcleo do sistema crítico kantiano, ganha destaque a reorganização de duas categorias fundamentais nesse sistema, a saber, natureza/moralidade, dessa vez no campo da História.

A dupla faceta, homem natural/homem moral, ganha a mediação da História sob o prisma transcendental: a representação da própria humanidade, na forma de uma coletividade histórica, é revestida de um interesse prático, isto é, comandado pela exigência moral (MENEZES, 2010, p. 104).

A justificativa do estabelecimento de uma perspectiva da filosofia da história tem por finalidade dar conta do homem como cidadão do mundo, sujeito emancipado, ou seja, visa indicar a ideia de um caminho percorrido pela humanidade para o cosmopolitismo, tema central que compõe o ápice da filosofia jurídica e política kantiana.

O desenvolver teórico/filosófico da história do mundo realizado por Kant pauta-se, *a priori*, em um fio condutor, ou seja, em um plano oculto da natureza, que tem sua síntese no estabelecimento de uma constituição política. Esse estabelecimento ocorre pelo

reconhecimento do homem como sujeito racional e seguidor de um propósito que envolve a espécie, onde esta opera em favor da realização desse projeto, inserida na dimensão do conflito e da sociabilidade, trabalhando para administração universal do direito.

Assim, debruçar-se sobre a história do mundo, a partir de um ponto de vista filosófico, implica admitir um percurso teleológico realizado pela humanidade. Para o filósofo de Königsberg, trata-se de “[...] redigir uma história (*Geschichte*) segundo uma ideia de como deveria ser o curso do mundo, se ele fosse adequado a certos fins racionais” (KANT, 2016, p. 20). A adoção de tal perspectiva resulta, em linhas gerais, da impossibilidade de encontrar no mundo, empiricamente contingenciado e fenomênico, razões que justifiquem por si sós e legitimem uma história universal em torno do cosmopolitismo.

Não se trata da história de uma comunidade, de um grupo e/ou da especificidade empírica de uma construção ou realidade social, mas da linearidade do movimento da humanidade em seu desenvolvimento no mundo. Com isso, não significa dizer que a história da humanidade não tenha seus declínios, transformações, desequilíbrios, etc., pelo contrário. No âmbito da história, as ações humanas sempre são marcadas pela vontade livre que as produz e pelos mecanismos naturais que as determinam no mundo fenomênico. É esse encontro peculiar entre liberdade e natureza que torna o progresso humano tão conflituoso, lento e sofrível.

Kant dedica um opúsculo exclusivo para a temática da paz. Todavia, pensá-la na dimensão da natureza implica ter como pressuposto a insociável sociabilidade, apontada pelo filósofo na *Ideia de uma história universal*, e a hipótese aí defendida acerca de um progresso humano. Essa reflexão nos coloca diante do fato de que a guerra tanto pode contribuir para o progresso, quanto servir como elemento contrário à condução da própria natureza, no caso de sua institucionalidade pela via do direito.

Diante do exposto, pretendemos apresentar dois pontos para nortear nossa discussão: o caminho kantiano para compreender a história humana no percurso feito pela natureza em direção ao progresso (antagonismo como elemento fundante da sociedade e de sua manutenção); e a questão da guerra e suas implicações na visão de Kant, tendo em vista o desenho inicial do direito internacional moderno em torno da guerra justa, salientada por Hugo Grotius. Queremos, desse modo, adentrar no enfrentamento kantiano em relação ao conflito social, analisando a explanação de uma crítica sobre a institucionalização normativa da guerra no conjunto de seu sistema filosófico.

A natureza em Kant comporta uma dialética, um movimento que nos chama a atenção, pois gira em torno do conflito e da sociabilidade. É essa dialética que visamos

percorrer a partir do debate antropológico, o qual se origina no caminho percorrido pela humanidade em direção ao melhor, em torno do conceito de antagonismo trazido pelo prussiano, evidenciando por essa perspectiva a questão da guerra.

Chama-nos atenção, nesse contexto, se a guerra pode ser vista exclusivamente na própria dimensão do conflito trazido pela natureza, ou se ela decorre de um outro elemento, isto é, se pode ser ocasionada por um declínio moral, pois, uma vez que a paz precisa ser percebida a partir do direito como resolução definitiva dos conflitos, a guerra, por sua vez, encontrar-se-á em alguma perspectiva da filosofia kantiana. Além disso, será a natureza, ao mesmo tempo, aquela que direciona o homem ao conflito e tem no melhoramento moral o fim último a ser alcançado pela espécie, propósito desse cosmopolitismo?

2.1 Natureza teleológica e humanidade em Kant

A natureza na filosofia de Immanuel Kant perpassa um caminho intenso no conjunto de suas obras e no contexto de um filosofar sistemático, podendo ser analisada tanto a partir do criticismo quanto no campo da Filosofia da História. Logo, podemos justificar o local de onde direcionamos nossa fala ao tratar do problema da natureza como natureza teleológica². Elencamos, portanto, categorias que dizem respeito à esfera das relações sociais e do homem, sobretudo no que tange à sua vivência no mundo e na esfera política.

Quando Kant (2015, p.151), no suplemento primeiro d'*A Paz Perpétua*, insere a discussão sobre a garantia da paz perpétua, evidencia o seguinte fato: “O que subministra esta *garantia* é nada menos que a grande artista, a *Natureza* (*natura daedala rerum*), de cujo curso mecânico transparece com evidência uma finalidade, através da discórdia dos homens, fazer surgir a harmonia, mesmo contra a sua vontade”. Dessa forma, culmina-se o trajeto teórico em torno da natureza enquanto teleologia, doravante analisada pela filosofia da história nas implicações do antagonismo e da sociabilidade. Essas implicações encontravam no plano oculto da natureza as disposições da espécie humana para o progresso moral.

² Ao se referir sobre as variações do conceito de natureza em Kant, Lima (2015, p. 134) explica: “Na crítica da razão pura dele é entendido como a natureza teórica relativa à física, um entendimento, isto é, por juízos determinantes; na Crítica da faculdade de juízo ele está ligado à natureza contingente [...]; O conceito de natureza utilizado em *A paz perpétua* está mais próximo desse vinculado à faculdade do juízo, no sentido que dele se podem fazer analogias com a realidade contingente, [...] vinculada à filosofia da história, à moral, à política e ao direito”.

Por esta razão, chama-se igualmente *destino*, enquanto compulsão de uma causa necessária dos efeitos segundo leis que nos são desconhecidas, e *providência* / em referência à finalidade que existe no curso do mundo, enquanto sabedoria profunda de uma causa mais elevada que tem em vista o fim último do objetivo do gênero humano e predetermina o devir do mundo, causa essa que não podemos realmente *reconhecer* / nos artifícios da natureza nem sequer *inferir* a partir deles. (KANT, 2015, p.151)

O que interessa é perceber, no plano da filosofia da história, como que a natureza direciona a espécie humana na realização de seu propósito, já que em Kant a história se ocupa das manifestações das ações humanas, isto é, dos acontecimentos do mundo sensível. É o direcionamento ao progresso moral que está subtendido nos textos práticos kantianos e que compõe a elucidação filosófica que aqui se tenta esboçar.

Mas (como em *toda* a relação da forma das / coisas com os fins em geral) só podemos e devemos *pensar*, para assim formarmos para nós um conceito da sua possibilidade, / segundo a analogia da arte humana: porém, a relação e a consonância desta causa com o fim que a razão nos prescreve mediatamente (o fim moral) é representar para si uma *ideia* que é, sem dúvida, arrebatada no propósito *teórico*, está no entanto bem fundada no plano dogmático e, segundo a sua realidade, no propósito prático (por exemplo, utilizar o mecanismo da natureza em relação com o conceito de dever da *paz perpétua*. (KANT 2015, p. 153)

De outro modo, Kant (2015, p. 154) explica:

O uso da palavra *Natureza*, visto que se trata aqui simplesmente de *teoria* (e não de religião), é também mais apropriado para os limites da razão humana (que deve manter-se, no tocante à relação dos efeitos com as suas causas, nos confines da experiência possível), e mais *modesto* do que a expressão de uma *providência* para nós cognoscível, expressão com a qual alguém presunçosamente para si prepara as asas de Ícaro, a fim de se aproximar do mistério do seu desígnio imperscrutável.

Nesse cenário, fica em evidência a prerrogativa: “como toda espécie animal, a espécie humana é uma realidade fenomênica, uma parte da natureza viva” (MENEZES, 2010, p. 104). Como tal, devemos nos pautar nos critérios de uma análise que ofereça o conhecimento do mundo como condição de possibilidade dentro dos limites trazidos pela razão. A filosofia da história, enquanto busca de um sentido para a história do mundo, não tem a presunção de abarcar a natureza como coisa em si (Kant já havia defendido e demonstrado na *Crítica da razão pura* a impossibilidade de conhecer a coisa em si, posto não ser esta fenômeno). Portanto, o que visa ao estudo kantiano é o empenho filosófico, que torna perceptível o propósito da natureza para as ações humanas no conjunto de suas manifestações sensíveis, presente no desenrolar da História.

O /que a natureza neste desígnio faz em relação ao fim, que a razão impõe ao homem como dever, por conseguinte, para a promoção da sua *intenção moral*, e como a natureza subministra a garantia de que aquilo que o homem *devia* fazer segundo as leis da liberdade, mas que não faz, fica assegurado de que o fará, sem que a coacção da natureza cause dano a esta liberdade; e isto fica assegurado precisamente segundo as três relações do direito público, o *direito político*, o *direito das gentes*, e o *direito cosmopolita*. (KANT, 2015, p.157).

No que tange ao conceito de natureza em Kant, encontramos uma estrutura coerente em Chiodi, que distingue o conceito de maneira tripartite, caracterizando-o antropológicamente da seguinte forma:

1) ‘natureza’ como origem do bem (providência, fim, racionalidade); 2) ‘natureza’ como origem do mal (natureza selvagem, brutal, etc.). 3) ‘natureza’ como natureza humana. Os dois primeiros destes três conceitos expressam possibilidade e como tal confluem no terceiro, definindo-o (CHIODI, 1967 apud TERRA, 2016, p. 49).

A tripartição antropológica apresentada acima exemplifica sinteticamente uma compreensão do todo antropológico, na qual o homem aparece tanto sob um prisma moral, por estar inserido em um contexto de racionalidade, quanto natural, por estar ligado aos instintos. Natureza implica, a grosso modo, uma tentativa de unir no todo o sujeito da história e a realidade humana do conflito, consequentemente da sociabilidade insociável.

Do ponto de vista dos primeiros textos que remontam a filosofia da história em Kant e a compreensão da natureza em *Idee*, podemos ratificar, pela análise de Chiodi, que:

1) a ‘natureza’ humana é tal que os homens se dão um ordenamento cosmopolita (em que se tenham em conta os interesses de todos) ou o gênero humano alcançará sua própria destruição; 2) a ‘natureza’ humana, enquanto natureza de um ser *rationabile* (não *rationale*) é tal que torna mais provável a conservação com base em acordos que a destruição num conflito sem quartel; 3) a ‘natureza’ humana é tal que estes acordos não poderão nunca ter um caráter definitivo. (CHIODI, 1967 apud TERRA, 2016, p. 50).

Sendo assim, é o fato de os homens serem possuidores de uma natureza, que autoriza a ideia de que esta possa imputar-lhes um fim, valendo-se como meio para a realização do conflito, a partir da superação do instinto pela razão. Nessa perspectiva, o esclarecimento, que nesse contexto afigura-se como sintoma do progresso, é um indicativo do quão a espécie está próxima da plena realização do desenvolvimento das disposições naturais para o uso da razão e, por assim, dizer, do pretendido *plano oculto da natureza*, declaração exposta na oitava preposição de *Idee*: “*Pode-se considerar que a história da espécie humana, em seu conjunto, como a realização de um plano oculto da natureza para estabelecer uma constituição política*”. (KANT, 2016, p. 17).

A primeira proposição elaborada por Kant (2016, p. 5) em *Idee* é categórica: “todas as disposições naturais de uma criatura estão destinadas a um dia se desenvolver completamente e conforme um fim”. Os aspectos desse desenvolvimento são visivelmente concebidos em todos os animais e justificados pela doutrina teleológica, dado o ordenamento das leis naturais. Contudo, no homem atribui-se o desenvolvimento da razão pelo princípio de finalidade. Nesse diálogo (sensível/inteligível), é necessário montar o percurso explicativo realizado por Kant sem estar “preso” somente ao texto de 1784, buscando, para além de suas páginas e proposições, conforme estruturada a obra, encontrar explicações antropológicas para essas questões.

Quanto à justificativa de uma construção antropológica exposta pelo filósofo, considerando um ponto de vista pragmático para o plano da natureza, cremos que em um cenário sistemático a “‘antropologia política’, a análise da natureza humana e o exame das possibilidades inscritas nesse animal, que pode se tornar racional, são elementos constitutivos da filosofia da história” (TERRA, 2016, p. 50). A partir disso, objetiva-se uma clareza conceitual antropológica ao se pensar a filosofia da história enquanto um todo da humanidade.

Como temos insistido, um dos aspectos importantes na filosofia da história kantiana é compreender o homem no conjunto da espécie. Sobre isso, Kant (2006, p. 21) ressalta: “conhecer, pois, o ser humano segundo sua espécie, como ser terreno dotado de razão, merece particularmente ser chamado de conhecimento do mundo, ainda que só constitua uma parte das criaturas terrenas”.

Parece-nos inviável estabelecer uma filosofia da história do ponto de vista do indivíduo, pois não se trata da natureza singularizada em uma pessoa racional, mas do seu percurso no todo, da unificação dos indivíduos abarcados pela universalidade do próprio propósito da natureza. “Quando Kant propõe um plano da natureza, organizando e orientando a História, isso significa a máxima da faculdade do juízo que o autoriza a fazê-lo” (MENEZES, 2010, p.105). Desse modo, mais uma vez, não perdemos de vista o criticismo, pois o abismo entre a razão pura e a razão prática é preenchido pela faculdade de julgar, que expressa no plano teleológico a dinâmica do sujeito moral inserido no plano da natureza e no âmbito da filosofia da história. Em linhas gerais, subteme-se a universalidade do sujeito racional, o qual, por sua vez, dá voz à reflexão sobre a humanidade, que deve ser pensada antropológicamente, inserida na conjuntura da natureza e pertencente a um todo universal.

Outrossim, conforme afirmado acerca da filosofia da história de Kant, esse é o percurso da totalidade da espécie. Então, cumpre observar que o suporte que explica o desenvolvimento da humanidade não é meramente mecânico, já que o meio que a natureza se

serve é o antagonismo social. Kant conduz suas discussões para a esfera de um progresso teleológico, a partir de um princípio regulador pelo qual a natureza é pensada, organizando seu plano para a espécie.

Fora durante os cursos de inverno, entre os anos de 1772 a 1796, que Kant elaborou seus textos sobre antropologia, ultrapassando o caráter físico dessa disciplina como construção científica e acadêmica, abarcando os aspectos basilares para uma História da humanidade. Foi assim que ele desenvolveu a obra *Antropologia de um ponto de vista pragmático*.

Vale ressaltar que, pelo fato de a obra citada ter sido resultado dos 30 anos em que Kant se dedicou a ministrar as aulas de antropologia, ela permeia boa parte de sua trajetória intelectual, trazendo no bojo dissertativo elementos discutidos tanto nas três *Críticas* quanto na filosofia da história. Assim, a primeira parte, intitulada *Didática Antropológica*, Kant evidencia resumidamente o percurso antropológico dentro das dimensões da faculdade de conhecer, do sentimento de prazer e desprazer, e da faculdade de desejar. Na segunda parte, o filósofo vai tratar de características antropológicas, que servirão de base para a discussão fundamental do que ora se segue na busca de uma Antropologia Pragmática. Portanto, é possível a afirmação categórica de que a proposta de compreender o homem por uma ótica não dispersa do seu sistema crítico é, ao mesmo tempo, sustentada pela filosofia da história.

A experiência sensível se torna o lugar plausível para a compreensão do homem enquanto sujeito universal, em especial pelo ponto de vista da liberdade e da ética. Diante disso, “o conhecimento fisiológico do ser humano trata de investigar o que a natureza faz do homem; o pragmático, o que ele faz de si mesmo, ou pode e deve fazer como ser que age livremente” (KANT, 2006, p. 21). Daí surge a divisão justificada de uma antropologia fisiológica e outra pragmática para o desenvolvimento da proposta de um curso antropológico, o qual deve propor a filosofia na pergunta sobre o homem.

A segunda parte da *Antropologia do ponto de vista pragmático* direciona para a fundamentação de uma antropologia pragmática, sendo este o suporte para responder aos encontros do homem universal, político e que realiza um plano da natureza. “Por isso, a consideração antropológica do homem também conduz, por sua vez, a uma consideração histórica da espécie. Para Kant, existe assim uma via de mão dupla entre a filosofia da história e a antropologia” (KLEIN, 2016, p. 102). *Antropologia* é uma obra que traz um diálogo que comunga de forma central com a *Ideia de uma história universal*.

Kant elaborou um quadro das características antropológicas, dividindo-as da seguinte forma: 1) o caráter da pessoa, no sentido de uma realidade sensível/natural, mas que, ao

mesmo tempo, compõe a dimensão racional do homem no que tange à liberdade (esse dual é o indivíduo enquanto caráter físico *versus* caráter moral); 2) o caráter do gênero, tratando-se da explanação do sexo masculino e feminino, e/ou, simplesmente, como macho e fêmea; 3) o caráter do povo, englobando a união territorial dos indivíduos na construção de uma nação na perspectiva civil; 4) o caráter da espécie, como ponto fundamental para a filosofia da história e da narrativa do propósito da humanidade no todo moral.

Não hierarquizando essas características, oferecemos uma atenção peculiar e podemos separar (destacar) o **caráter da espécie** como aporte relevante para a justificativa do enfrentamento kantiano sobre o ato de entender que a história não é a história do indivíduo – como temos salientado –, mas da humanidade e dos fins inerentes a um ideal cosmopolita no plano da natureza.

Uma tal antropologia, considerada como conhecimento do mundo que deve seguir à escola, não é ainda propriamente denominada pragmática se contém um amplo conhecimento das coisas no mundo, por exemplo, os animais, as plantas e os minerais dos diversos países e climas, mas se contém um conhecimento do ser humano como cidadão do mundo (KANT, 2006, p. 21).

Na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, Kant (2006, p. 22) se propôs a explicar com mais detalhes o sentido de analisar a história não como uma busca pelo indivíduo, mas como um todo racional na dimensão da espécie humana, aliás como já vinha desenvolvendo em outras obras. Sem tal plano (que já pressupõe o conhecimento do ser humano), a antropologia do cidadão do mundo ficaria sempre muito limitada.

Para poder indicar um caráter da espécie de certos seres se requer que ela seja compreendida sob um conceito juntamente com outras por nós conhecidas, mas que se indique e empregue, como fundamento-de-diferenciação, aquilo por meio do que, como particularidade (proprietas), elas se diferenciam umas das outras (KANT, 2006, p. 215).

No tocante à espécie humana, sua marca distintiva é a razão. Logo, o homem é o único ser racional sobre a terra e a razão é a característica elementar para se construir uma antropologia pragmática, a qual inclui o homem na dimensão de uma espécie diferente em relação aos outros animais. Para tanto, é oportuno entender que o termo razão encontra em Kant outro significado, o qual não está simplesmente no molde cartesiano do sujeito moderno e de tradição racionalista, mas em uma razão que acompanha o percurso da crítica.

Kant entende que no desenvolvimento das disposições naturais, voltadas ao uso da razão, há um mecanismo natural que conduz o homem à estruturação dos elementos sociais

(concernente à filosofia da história), fator primordial para a organização da espécie numa vida em comunidade. Nesse contexto, aparece a figura do homem que se projeta para o futuro, já que este se percebe enquanto sujeito dotado de razão e pertencente a um grupo.

O terceiro passo da razão, depois que se mesclou com as necessidades sentidas imediatamente, foi à circumspecta expectativa do futuro. Essa faculdade de não gozar apenas do momento presente, mas de abarcar, de maneira atual, o futuro, frequentemente tão distante, é o signo distintivo mais característico da superioridade do homem para conforme sua destinação, preparar-se para os fins mais longínquos; porém, da mesma forma, é a fonte inesgotável de inquietudes e preocupação, por causa da incerteza do futuro, da qual os animais foram subtraídos (KANT, 2010, p. 20).

A natureza racional pôs o homem em um dilema, preocupação típica dos aspectos reflexivos e teleológicos em que se encontra inserido, afinal, assimilar a finalidade no qual a natureza o lança na história é se perceber como sujeito inserido no tempo, o que assegura a finitude de sua existência. Em contrapartida, o tempo (ao menos nessas linhas da filosofia da história) revela a possibilidade de um futuro, que respalda o percurso da humanidade e seu melhoramento moral num processo que pode levar várias e várias gerações, inserindo-se na dimensão da esperança.

No encontro com o tempo, a humanidade não vive apenas a possibilidade daquilo que a natureza lhe confere no presente. O que fica evidente é o surgimento da consciência futuroológica que impulsiona o homem para ser senhor de si, realizando ações (que outrora não as realizaria) para o bem não apenas da sobrevivência, mas do aperfeiçoamento em todos os níveis da espécie.

Ao mesmo tempo em que a experiência com o futuro é desconfortante, sobretudo pelo motivo da incerteza, essa mesma realidade, incerta e conflitante, é quem sustenta a compreensão kantiana do homem ao estabelecer uma antropologia pragmática. Kant se serve dessa antropologia como explicação ontológica de uma humanidade que traça um percurso, não apenas de forma individual e isolada, mas que se reconhece e protagoniza o ideal impulsionado pela natureza, uma vez que, por meio da razão, o homem entende-se como fim em si (*Zweck*).

A razão para Kant permite ao homem “compreender (ainda de maneira obscura) que era propriamente o *fim da natureza*, e nada do que vive sobre a terra poderia fazê-lo renunciar a isso” (KANT, 2010, p. 22). Essa dimensão racional, que distancia e diferencia o homem dos outros animais, não só clareia sua consciência acerca do futuro da espécie, como também lhe revela o seu pertencimento ao fim próprio da natureza. Podemos encontrar embasamento

salutar para entender a humanidade não simplesmente pela condição natural mecanicista, mas por um propósito teleológico, uma vez que este é capaz de representar fins, aperfeiçoando-se segundo estes. Com efeito, afirma Kant (2006, p. 216):

Portanto, para indicar a classe do ser humano no sistema da natureza viva e assim o caracterizar, nada mais nos resta a não ser afirmar que ele tem um caráter que ele mesmo cria para si enquanto é capaz de se aperfeiçoar segundo os fins que ele mesmo assume; por meio disso, ele, como animal dotado da faculdade da razão (*animal rationabile*), pode fazer de si um animal racional (*animal rationale*); - nisso ele, primeiro, conserva a si mesmo e sua espécie; segundo, || a exercita, instrui e educa para a sociedade doméstica; terceiro, a governa como um todo sistemático (ordenado segundo princípios da razão) próprio para a sociedade.

O homem não deve ser apenas um sujeito portador de razão, como mera faculdade a ele atribuída pela natureza. É necessário que o mesmo faça uso dessa razão e trabalhe por meio dela na elaboração do seu próprio desenvolvimento e de sua espécie. Portanto, o ser humano tem a consciência de que pertence a um fim comum, no cultivo e melhoramento moral que lhe imputa a razão.

De acordo como Menezes (2010, p. 105), devemos entender que com a expressão “[...] ‘a humanidade caminha para o melhor’, a ideia de finalidade ajuda-nos a descobrir no progresso não um sentido que ele possua em si mesmo, mas um sentido assumido por ele diante de nós em relação aos fins da razão”.

A teleologia apresentada demonstra não simplesmente os efeitos da razão, mas o ser humano como possuidor de um fim em si mesmo. Ou seja, o homem descobre sua existência e tem um caminho a percorrer, sobretudo por ter ciência da sua história e dos efeitos da natureza. Ele descobriu em si próprio uma faculdade de escolher sua conduta e de não estar comprometido, como os outros animais, com um modo de vida único (KANT, 2010, p. 18). Dessa forma, ao se construir como sujeito racional, constrói sua história e os elementos de sua sociabilidade.

É, portanto, no seio da imoralidade que devemos enxergar a positividade da prudência; tal ato, como prudência, comandado pela necessidade natural, mas não interditando a realização do mundo moral, deve poder ser interpretado como tendendo finalmente á moralidade (MENEZES, 2010, p. 114).

É importante ressaltar que a humanidade não é simples produto condicionado da natureza, pois o que há é uma interação, ao ponto de que natureza e homem se tornam elementos essenciais para o processo dinâmico de um todo social. Essa relação nos direciona para a esfera do condicionado e do incondicionado, ou seja, da natureza e da liberdade.

Para Kant, a cultura e o homem se complementam para fornecer sentido à natureza e ao ato livre de se propor fins. A primeira configura-se como a instância na qual o homem reconhece sua capacidade para a liberdade e para ultrapassar o condicionado. (MENEZES, 2010, p.111)

O que podemos abstrair de uma antropologia pragmática e não fisiológica é a resolução da divergência entre o homem fisiológico e o homem moral, dualidade que, na natureza da razão, justifica-se pela experiência fenomênica da humanidade, no desenvolver da própria história. Conforme esclarece Terra (2016, p. 48), “Kant estuda a natureza humana, em que as boas disposições morais coexistem com as inclinações egoístas e encontram, mesmo assim, um ‘plano da natureza’ que não se vale apenas das disposições morais, mas utiliza-se também daquelas inclinações [...]”.

A antropologia pragmática responde à dimensão apresentada pelas inclinações humanas propícias ao desenvolvimento teleológico da cultura, tanto quanto a dimensão eminentemente racional, a partir da qual o homem pode se assumir possuidor de um fim em si mesmo. Isso acontece porque no plano da natureza é necessário que a humanidade realize o fim último da natureza, progredindo para o melhor, uma vez que permanecer em estado de selvageria implicaria o embotamento das suas disposições naturais e da própria cultura. Em consequência, a humanidade se manteria numa existência insignificante, alheia à vida civil e às suas possibilidades atrofiadas.

O característico, porém, da espécie humana, em comparação com a ideia de possíveis seres racionais sobre a terra em geral, é que a natureza pôs nela o germe da discórdia e quis que sua própria razão tirasse dessa discórdia a concórdia, ou ao mesmo a constante aproximação dela, esta última sendo, com efeito, na ideia o **fim**, embora de fato aquela primeira (a discórdia) seja, no plano da natureza, o meio de uma sabedoria suprema, imperscrutável para nós: realizar o aperfeiçoamento do ser humano mediante **cultura** progressiva, ainda que com muito sacrifício da alegria de viver (KANT, 2006, p. 216).

A ação da natureza em mover o homem para o conflito entre seus pares (discórdia) também favorece a atividade de reconciliação e de superação das rudezas próprias da barbárie, vivenciada em uma situação onde há a inexistência de civilidade. A discórdia entre os homens é parte do propósito da natureza e tal plano ativa o homem na busca pela resolução dos conflitos. Esse momento marca o início não somente de uma sociabilidade, mas de um elemento da cultura que viabiliza o refinamento dos homens. A despeito disso, cumpre ainda lembrar a ponderação de Kant (2006, p. 117) sobre a sociabilidade humana: “Como quer que

seja ainda se poderia ter levantado esta: se ele é por natureza um animal social ou solitário e que teme o vizinho, o último sendo o mais provável”³.

A proposta desenvolvida na *Antropologia pragmática* pode ser resumida da seguinte forma: **disposição técnica** pelo caráter físico/mecânico do homem; **disposição pragmática** da civilização, uma vez que, como referenciado, a pretensão kantiana é compreender o homem no seu aspecto político; **disposição moral**, fim último do homem dada a ideia do progresso da humanidade. Essas três dimensões passam a se cruzar no pensamento kantiano ao ponto de se desenvolverem de forma mais amadurecida no caminho da filosofia da história. Kant (2006, p. 219) conclui:

O resultado final da antropologia pragmática em relação à destinação do ser humano e à característica de seu aprimoramento consiste no seguinte. O ser humano está destinado, por sua razão, a estar numa sociedade com seres humanos e a se cultivar, civilizar e moralizar nela por meio das artes e das ciências, e por maior que || possa ser sua propensão animal a se abandonar passivamente aos atrativos da comodidade e do bem-estar, que ele denomina felicidade, ele está destinado a se tornar ativamente digno da humanidade na luta com os obstáculos que a rudeza de sua natureza coloca para ele.

Assim, a cultura é esse elemento básico e inicial para o cultivo da espécie humana, que se desenvolve em meio e graças ao conflito, realidade fundamental para que a própria razão passe por um processo de esclarecimento, de autonomia.

A hipótese teleológica do melhoramento da espécie rumo ao progresso moral encontra na razão sua sustentação. Essa razão trabalha em meio às hostilidades e rudezas para alcançar uma sociabilidade capaz de efetivamente possibilitar a coexistência das liberdades por meio, sobretudo, do aprimoramento da constituição civil. A cultura, nesse caso, é o elemento básico e inicial para o cultivo da espécie humana em meio ao conflito.

O que se segue, do ponto de vista exclusivamente empírico, são fatos que narram o declínio da humanidade na historiografia. Por isso, “a experiência dos tempos antigos e dos modernos coloca todo pensador em embaraço e dúvida se as coisas um dia vão estar melhores para nossa espécie” (KANT, 2006, p. 220). Entretanto, há que se observar que é exatamente para dar conta disso que Kant se vale de uma ideia reguladora, capaz de trazer à luz o desenvolvimento dos homens para o melhor, mesmo não sendo fruto de um plano consciente. Essa ideia é aplicada à própria historiografia, pois só por meio dela é possível corroborar a

³ Não se pretende com isso afirmar que o homem no estado de natureza está fora de uma sociedade. Com efeito, diz Kant (2008, p. 88) nos *Princípios metafísicos da doutrina do direito*: “[...] o estado de natureza não se opõe à condição social, mas sim à condição civil, visto ser certamente possível haver sociedade no estado de natureza, mas não sociedade civil (a qual garante o que é meu e teu mediante leis públicas). Esta é a razão porque o direito num estado de natureza é chamado de direito privado.”

hipótese do melhoramento. Nota-se que exatamente por esse motivo a ideia reguladora tem uma conotação heurística, visto que permite descobrir linearidade numa história que, em princípio, é aparentemente caótica.

Destarte, para os que duvidam do progresso em direção ao melhoramento dos costumes, o filósofo adverte que bastaria olhar para a própria história humana que esta daria sinais claros do desenvolvimento da espécie em direção ao melhor. Com efeito, Kant (2015, p. 105) acrescenta: “[...] há muitas provas de que o gênero humano no seu conjunto progrediu efetivamente e de modo notável sob o ponto de vista moral no nosso tempo, em comparação com todas as épocas anteriores (as paragens breves nada podem provar em contrário)”.

O homem, saindo de um estado de selvageria, desenvolver-se-ia em uma sociedade civil, conforme os antagonismos próprios à sua natureza, e mediante a administração destes pela lei civil. A progressão seria lenta, porém gradual para o melhor, conforme afirma Kant (2009, p. 166):

O resultado da mais antiga história da humanidade tentada através da filosofia é o seguinte: contentamento com a providência e com o curso das coisas humanas em sua totalidade, o qual não vai do bom para o mau, mas se desenvolve gradualmente do pior para o melhor; e cada indivíduo é chamado pela natureza a participar daquele progresso, tanto quanto está em suas forças.

O percurso da humanidade na história, focalizado sob a ótica do aperfeiçoamento da espécie, trata do quanto a humanidade se construiu dentro das bases para uma sociedade civil livre, como também para um todo cosmopolita. Sem dúvida, é a essa sociedade que cabe o uso da razão e a liberdade de procurar com esforços os elementos de sua sociabilidade, educando-se e educando sua espécie em direção ao seu fim.

Todos os progressos na civilização, pelos quais o homem se educa, tem como fim que os conhecimentos e habilidades adquiridos sirvam para o uso do mundo, mas no mundo o objeto mais importante ao qual o homem pode aplicá-los é o ser humano, porque ele é seu próprio fim último (KANT, 2006, p. 21).

Fica evidente que no jogo antropológico e das implicações postas pela natureza à espécie humana, o homem encontra na razão o aporte para o seu melhoramento individual e coletivo, tendo em vista uma teleologia que lhe põe como fim em si mesmo, podendo operar sobre a natureza através de sua liberdade, bem como no que se refere ao seu percurso moral.

Em resumo, o homem, único ser na Terra possuidor de entendimento e de uma faculdade de voluntariamente se propor fins, merece ser denominado, de maneira correta, senhor da natureza. A cultura, na medida em que promove essa aptidão para

se propor fins, é o fim último da natureza. O homem só merece o mando da natureza se puder se propor fins incondicionados em sua ação. Deste modo, ele é o fim terminal da criação, independente da natureza. Ele, como sujeito moral, é o fim terminal (KANT, 2010, p. 110).

O filósofo prussiano usa o conflito social como peça fundamental da história, o motor para o desenvolvimento moral. Portanto, é oportuno compreender não só o papel dos antagonismos sociais, mas também essa relação da natureza com o homem, a fim de demonstrar que mesmo aí não ocorre um alijamento da liberdade. Cumpre ainda observar que há limites para a realização do fim da natureza, limites que esbarram na própria vontade humana.

2.2 Antagonismo e Sociabilidade

O antagonismo em Kant, recorrente em suas obras, é categoria fundamental para o entendimento de questões relacionadas à filosofia da história, posto que o desenvolvimento da humanidade, que tem por fim o progresso moral, conforme o projeto de paz e o cosmopolitismo, deve muito a esse antagonismo⁴. Este, por sua vez, também é o conectivo para entender o estabelecimento da sociedade, principalmente no que tange ao Direito. A *Ideia de uma história universal*, sem dúvida, é emblemática para os antagonismos, muito embora não seja o único texto no qual o filósofo trate do tema.

Na referida obra, a compreensão kantiana inicial, apontada na quarta proposição, efetiva-se no entendimento de que a natureza cria seu meio (mecanismos) para desenvolver as disposições naturais humanas. É isso que Kant (2016, p. 08) chama de antagonismo, pois “o meio de que a natureza se serve para realizar o desenvolvimento de todas as suas disposições é o antagonismo delas na sociedade, na medida em que ele se torna ao fim a causa de uma ordem regulada por leis desta sociedade”.

A sociedade é o “palco” e/ou o pano de fundo para os antagonismos se desenrolarem. Entretanto, apenas em uma sociedade civil, isto é, uma sociedade mediada por leis externas, é possível a coexistência da liberdade dos indivíduos e a obtenção do estabelecimento da ordem.

⁴ Observa-se, conforme a seção anterior, é a razão, a partir de uma ideia que regula os ditames da natureza enquanto providência (teleológica), que realiza o progresso moral, sendo este o fim último da humanidade. Consequentemente, o cosmopolitismo é regulado pela razão, tendo em vista a paz, conforme estabelecido no projeto jus-político de Kant. Contudo, o que se segue são as implicações do antagonismo no desenvolvimento da espécie para o estabelecimento prático (empírico) da sociedade civil, do cosmopolitismo e da paz.

A partir dessa compreensão, a quarta proposição se refere expressamente ao conceito kantiano, conforme apresentado na seguinte afirmativa: “[...] entendo aqui, por antagonismo a insociável sociabilidade dos homens, ou seja, sua tendência a entrar em sociedade que está ligada a uma oposição geral que ameaça constantemente dissolver essa sociedade” (KANT, 2016, p. 8). O filósofo estabelece o conflito como uma condição própria da natureza, em especial por favorecer a constituição da sociedade e de sua manutenção. Desse modo, é uma realidade interna do indivíduo, dada as inclinações e paixões humanas, como veremos, por exemplo, nas instâncias do egoísmo e no desejo pelo isolamento.

No conceito de antagonismo trazido por Kant, evidencia-se uma ligação de opostos que faz gerar um elemento positivo, o qual é estranho do ponto de vista lógico, afinal duas realidades opostas tendem à destruição, a um ato anulativo ou, simplesmente, à sua negação. Igualmente, não possui valor de verdade, o que é evidente no princípio da *não contradição* da lógica clássica. Entretanto, **Widerstand** (oposição) ou **Widerstand** (resistência) se torna uma assertiva problemática, acarretando em uma falsa ideia da explicação kantiana, principalmente no entendimento do sentido da história como uma linha reta na perspectiva do melhoramento moral, diante dos conflitos em que a espécie humana se encontra.

O que se evidencia, em princípio, são as forças contrárias (opostas) que tendem à irrealização do ideal cosmopolita, em uma história cuja prerrogativa é viabilizar o progresso moral da espécie humana. Dessa forma, não é possível, nem compreensível, que duas realidades logicamente opostas sejam capazes de efetivar o grandioso plano da natureza: o melhoramento da espécie humana pelo qual o homem realiza seu fim e estabelece um ordenamento universal, cosmopolita. Concluímos, de acordo com Mori (2012, p. 242), que “a ideia de que todo processo de desenvolvimento comporta um momento destrutivo em que uma parte da ordem precedente seja sacrificada para permitir a emergência da ordem seguinte”, é o horizonte antagônico trazido por Kant.

A resposta para **Widerstand** (oposição) não está exatamente em *Idee*. Para encontrá-la é preciso remontar a um texto pré-crítico de 1763, intitulado *Ensaio para introduzir a noção de grandezas negativas em filosofia (Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen)*, basicamente nos parágrafos 171-172.

De acordo com o referido texto, a explicação kantiana para entender essas questões não perpassa por um ponto de vista de oposição lógica. Por esse motivo, o prussiano faz uma distinção entre oposição lógica (entendida pelo princípio de contradição, sendo dois opostos que se negam) e oposição real. Kant entende oposição (**Widerstand**) como proposição real: “é aquela em que dois predicados de uma coisa são opostos, mas não pelo princípio de

contradição. Aqui também se suprime algo que é posto pelo outro; contudo, a consequência é algo (*cogitabile*)” (KANT, 2005, p. 58).

O filósofo apresenta, assim, a existência de um plano formal e outro prático, isto é, do antagonismo, uma ligação entre oposições não autodestrutivas. Nesse âmbito, a realidade sensível nos revela a possibilidade de como a insociável sociabilidade constrói um organismo baseado em leis que ordenam a sociedade. É uma oposição, um conflito claramente capaz de fazer com que os indivíduos se associem uns aos outros na manutenção da sua espécie.

Apenas um único casal, para que não surja imediatamente uma guerra, caso os homens estivessem próximos e, todavia, fossem estranhos uns aos outros, ou para que a natureza também não fosse culpada de ter deixado faltar, através da diversidade de ascendentes, uma organização destinada à sociabilidade como o fim mais alto da determinação humana (KANT, 2009, p. 158).

O conflito é entendido como condição própria da natureza humana, a qual favorece a constituição da sociedade e sua manutenção. Inicialmente, isso é possível de ser conjecturado nos textos kantianos conforme a narração supracitada retirada do *Começo conjectural da história humana*, ainda que seja entendido como ideia reguladora e compreendido no plano de uma filosofia pragmática, como será assinalado no estabelecimento de sua filosofia política, na passagem do estado de natureza para a vida civil.

A construção de um ordenamento social jurídico acaba por se sobrepor ao dilema do indivíduo de querer estar no seu isolamento, gozando, por conseguinte, de concórdia. A natureza cumpre seu papel na determinação de conduzir a espécie humana para a realização de seu fim, nesse caso, a sociedade civil, graças à presença marcante do antagonismo. Em contrapartida, o reconhecimento do indivíduo, enquanto membro de uma espécie universal, tende à manutenção do seu coletivo. No impasse antagônico, ainda que queira estar no seu isolamento, o homem precisa construir um todo social. “Em suma, a Natureza ordenou as coisas de tal forma que seja possível surgir ordem da oposição, paz do estado de guerra e desenvolvimento do antagonismo dos homens” (KLEIN, 2016, p.108).

No parágrafo 88 da *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático*, Kant salienta uma outra realidade antagônica: o bem físico e o bem moral. Esse antagonismo nos leva a crer na incompatibilidade dessas categorias, uma vez que o bem físico se trata do prazer e dos vícios acarretados pelo indivíduo, manifestado na preguiça, na incapacidade humana de uma vida ativa e laboral. Nesse sentido, o homem viveria acomodado. Por outro lado, há o bem moral, que é a esperança humana de ser digno da felicidade. Uma vez feito o que se deve, é

aquilo que o conduz a uma vida virtuosa. Essa característica se centra em outra dimensão da sociabilidade, percebida enquanto virtude.

Apesar das vantagens para a humanidade de uma vida em sociedade, Kant não é ingênuo quanto aos perigos que esta pode engendrar. Para tanto, é necessário entender a sociabilidade como tensões, forças antagônicas que conduzem o indivíduo à vida ativa:

A sociabilidade < Umgänglichkeit > é também uma virtude, contudo a inclinação ao relacionamento frequentemente se converte em paixão. Mas se a fruição das relações sociais se torna presunçosa pela ostentação, essa falsa sociabilidade cessa de ser virtude e é bem-estar que prejudica a humanidade (KANT, 2006, p. 174).

No antagonismo vivido pelo indivíduo, este se depara com sua inclinação para uma vida cômoda, na qual prevalecem seus interesses particulares, sem dúvida, uma das implicações possíveis da vida civilizada. Contudo, sem a presença do conflito não é possível existir regras, leis, tampouco a construção de um pacto fundante da sociedade civil, ou seja, não há progresso em nenhum nível. Graças à imposição de desafios ao homem pela natureza, ele se torna habilidoso e ultrapassa os limites dos instintos, inserindo-se na dimensão da realização de sua emancipação. Tudo isso acontece, de acordo com o *Começo conjectural da história*, pela força da natureza, como pode ser visto na “saída do homem do paraíso”.

Por isso, esse passo é ligado igualmente com a emancipação [Emanzipation] do homem dos braços maternos da natureza: uma mudança que é ao mesmo tempo honrosa e cheia de perigos. A natureza lança o homem para fora do estado inofensivo e seguro da infância – como de um jardim onde vivia na comodidade e sem sacrifícios (v. 23) – e o impele ao grande mundo onde tantos problemas, sacrifícios e males desconhecidos o aguardam (KANT, 2009, p. 16).

A saída do homem do paraíso (época de paz e de tranquilidade) lhe conduz ao trabalho e à discórdia: a saída do estado de caçador para o de pastor, da coleta de frutos para a vida de agricultor. Kant percebe que essa dimensão da história pode ter sido processada de forma lenta. A saída é o êxodo fundante não apenas da história humana, mas da própria sociedade. O começo da pluralidade dos grupos (diferença de cultura, populações etc.) encontra aí seu fundamento. Menezes (2010, p. 112) considera que “*essa significação, globalmente pedagógica*, se liga aos esboços iniciais de uma disciplina dos pendores naturais distinguidos pela penúria, pela escassez dos meios de subsistência e pela miséria engendrada pela discórdia”.

Nesse primeiro momento, para Kant, o começo conjectural da história humana não evidencia o estabelecimento espaço-temporal em um todo civil, organizado por regras e leis

de convivência, capaz de permitir a coexistência das liberdades, ou mesmo o nascimento de uma instância jurídica, pois o que é apresentado é o campo hipotético de como a humanidade começa seu processo de construção cultural. Portanto, o filósofo visa mostrar, de forma conjectural, a importância do antagonismo para o plano da natureza, fazendo com que os indivíduos comecem a se esforçar para uma vida comunitária. A outra faceta desse jogo antagonístico é “[...] seu estado de guerra constante, cuja intenção é manter os demais tão longe de si quanto possível e viver disperso pelos desertos” (KANT, 2006, p. 166).

No jogo antagonístico posto pela quarta proposição da *Ideia*, “o ingresso na sociedade civil se configura, portanto, como um processo de autodisciplinamento, do antagonismo: o conflito que destrói se autorreduz a conflito que constrói” (MORI, 2012, p. 246), ponto basilar para o entendimento de uma filosofia da história e das disposições dos germes da natureza. “[...] Sem eles, todas as excelentes disposições naturais da humanidade permaneceriam sem desenvolvimento num sono eterno” (KANT, 2016, p.09). A partir de agora, a filosofia kantiana passa a enfrentar o problema do contratualismo como elemento mediador para a passagem do estado de natureza ao estado civil, não simplesmente pela via da filosofia política, mas pela filosofia da história, através da qual o pacto civil se impõe como um passo exigido pela razão, através da ideia de uma natureza providente, para o desenvolvimento da espécie.

O modo kantiano de tratar o início da formação do povoamento da terra está embasado nas circunstâncias naturais do conflito. Segundo Kant (2009, p. 163), “com esta época inicia-se a desigualdade entre os homens, a qual é uma abundante fonte de muitos males morais, mas também de tudo que é o bom, desigualdade que aumenta com o passar do tempo”. Nesse sentido, Kant se filia à corrente contratualista da filosofia política moderna para compreender e pensar o desenvolvimento da história social e civil da humanidade, elaborando uma dimensão, provavelmente mais amadurecida-diferenciada, sobre o pacto fundante estabelecido pelos homens, uma vez que o filósofo teria sido leitor de teóricos, como Hobbes, Locke, Rousseau, dentre outros.

O contratualismo apresentado na filosofia política kantiana aparece exposto no pequeno opúsculo *Sobre a expressão corrente*, ao formular a relação da teoria à prática no direito público, no diálogo contra Hobbes, diferenciando-se Kant. Conforme Bobbio (1984, p. 129), é um modelo contratual originário como ato de limitação recíproca dos direitos naturais, expresso no corolário do referido opúsculo:

Este contrato (chamado *contractus originarius* ou *pactum sociale*), enquanto coligação de todas as vontades particulares e privadas num povo numa vontade geral e pública (em vista de uma legislação simplesmente jurídica), não se deve de modo algum pressupor necessariamente como um facto (e nem sequer é possível pressupô-lo); [...] Mas é uma simples ideia da razão, a qual tem no entanto a sua realidade (prática) indubitável: a saber, obriga todo legislador a fornecer as suas leis como se elas pudessem emanar da vontade colectiva de um povo inteiro, e a considerar todo o súbdito, enquanto quer ser cidadão, como se ele tivesse assentido pelo seu sufrágio a semelhante vontade. É esta, com efeito, a pedra de toque da legitimidade da lei pública. (KANT, 2015, p. 88).

De acordo com Kant (2016, p. 10), administrar universalmente o direito implica a tomada de decisão e o estabelecimento da resolução de conflitos, os quais ultrapassam a esfera interna de um povo e visam à compreensão dos princípios que asseguram a liberdade não somente individual, mas coletiva. Para isso, tem-se em voga a compreensão de humanidade inicialmente apresentada, pois é ela quem desenvolve seu percurso para o melhoramento moral, no estabelecimento de uma constituição civil, firmada como atributo da razão e manifestada na liberdade “sob leis exteriores”.

É nesse contexto que podemos situar a quinta proposição da *Idee*: “o maior problema para a espécie humana, a cuja solução a natureza a obriga, é alcançar uma sociedade civil que administre universalmente o direito” (KANT, 2016, p. 10). A diferença do kantismo na concepção filosófica contratualista está no espaço onde se encontra a realidade do conflito e da guerra, pois não se trata apenas de um dado hipotético do pacto civil, mas da tentativa constante de manter esse acordo. Isso significa dizer que a todo tempo os homens precisam estabelecer o pacto originário. O tempo presente é o que mais importa na esfera pactuante que os indivíduos estabelecem, sobretudo por estarem à mercê cotidianamente do estado de selvageria, de barbárie apresentada pelo antagonismo.

Ao se falar inicialmente de antagonismo como conflito e inclinação dos homens para os vícios em Kant, temos como prerrogativa a ótica interna da sociedade em detrimento das relações estabelecidas juridicamente pelos indivíduos. Dessa forma, tudo o que até aqui desenvolvemos está centrado no homem e em suas relações recíprocas, cuja vontade também é constituir uma relação com os demais membros, movida pelas disputas antagônicas estabelecidas pela natureza. De forma metafórica, Kant explica:

Assim como as árvores num bosque, procurando roubar umas as outras o ar e o sol, impelem-se a buscá-los acima de si, e desse modo obtêm um crescimento belo e apumado, as que, ao contrário, isoladas e em liberdade, lançam os galhos a seu bel-prazer, crescem mutiladas, sinuosas e encurvadas. (2016, p.11).

A insociável sociabilidade no âmbito de um Estado sem lei caracteriza-se pela selvageria ou barbárie. Contudo, os antagonismos próprios à sociável insociabilidade humana de que nos fala Kant, na esfera da sociedade civil, possibilita compreender que, se por um lado a vida social afigura-se como extremamente necessária, sem ela não há cultura, os homens não têm como progredir em nenhuma esfera; por outro, forma a relação que estes travam entre si, marcada pelo egoísmo, pela vaidade, inveja, desejo de posse e de mando, sentimentos que a própria presença do outro desperta. Essa relação pode ser sintetizada em uma palavra, conflito.

Por conta das implicações absolutistas para se resolver o conflito, o qual é inerente à espécie humana, a saída defendida é o modelo republicano, como pode ser visto no opúsculo *A Paz Perpétua*, mas também salientado na *Ideia de uma história universal* e demais obras de cunho *juspolítico*. A proposta de Kant é, indubitavelmente, o Republicanismo como modelo interno de resolução dos conflitos e de diálogo externo no estabelecimento da Paz. A compreensão kantiana não é de nenhum modo uma formulação utópica de uma teoria política, incapaz de perceber as controvérsias sociais.

A República não é a realidade aleatória das leis individuais. Por isso, é necessário o estabelecimento de uma figura mediadora dos conflitos, no caso o governante, que certamente será um homem. Para Kant (2016, p. 12), a escolha de quem deve governar ao menos posta em *Idee* é uma tarefa difícil, além do mais impossível se for para encontrar a solução perfeita.

Na sexta proposição da *Idee* é exposta a vontade dos homens em ter a presença de um senhor diante da discórdia característica do Estado Natural. Paira sobre essa tendência (necessidade) o estabelecimento de alguém para esse fim, uma dúvida a qual Kant não responde de imediato, deixando no referido texto a provocação em aberto. Ao nos recordar que o homem é senhor de si e sendo um fim em si mesmo, ninguém melhor que o próprio homem, no plano da natureza, para estabelecer uma constituição civil, assegurando-lhe seu maior bem, que é a liberdade. Por isso, “é a necessidade que força o homem, normalmente tão afeito à liberdade sem vínculos a entrar neste estado de coerção; [...]” (KANT, 2016, p.10), livrando-se da liberdade selvagem.

Entender o processo republicano nos conduz a outro ponto crucial na estrutura lógica contratual, que é a saída das rudezas para o estabelecimento de um ordenamento não apenas civil, mas moral.

Disso precisou originar-se a cultura e o início da arte, não só como passatempo, mas também como ocupação séria (v. 21-22); entretanto, a mudança mais marcante

foram os começos de uma constituição civil e de uma justiça pública. (KANT, 2009, p. 163).

Kant percebe que, nessa dimensão, a partir do início da cultura, deve-se encontrar a possibilidade do desenvolvimento de uma Constituição Civil e das resoluções dos conflitos. Aqui a cultura é entendida não somente como habilidade que os indivíduos apresentam para amenizar as rudezas, mas como disciplina, como capacidade de positivar leis que viabilizem a manutenção constante das resoluções de conflitos, internos e externos.

Não obstante, a clara percepção dos perigos que assolam ou podem assolar a sociedade civil representa a condição de possibilidade do desenvolvimento do homem, bem como do seu melhoramento moral, o que, por sua vez, está relacionado ao próprio melhoramento do Estado civil, de suas leis, da execução destas, do aumento da liberdade e do esclarecimento. Conforme Kant, o Estado se aperfeiçoa a ponto de se transformar em uma república; por outro lado, tal aperfeiçoamento também deve possibilitar um entendimento entre Estados, isto é, o caminho na direção de um cosmopolitismo.

Estabelecer uma vida social e civil, muito embora imprescindível para a humanidade, não pode ser considerado como um fim último. Tão importante quanto é o aprimoramento dessas instituições, com vistas a realização da autonomia e, por assim dizer, da dignidade humana, aperfeiçoamento que passa indubitavelmente pelo estabelecimento da paz. Daí surge o desejo kantiano de estabelecer uma filosofia da história, que traga clareza à concepção de conflito como condição para a paz, haja vista que é o antagonismo que insere a humanidade no percurso do melhoramento moral.

Assim, no grau de cultura em que a espécie humana se encontra, a guerra é um meio inevitável para levar a cultura mais adiante. Somente após uma cultura perfeita (Deus sabe quando) uma paz perpétua se tornaria salutar e possível apenas através daquela (KANT, 2009, p. 165).

Nessa perspectiva, pode-se dizer que, de acordo com Kant, o percurso conflitante da história não se resolve sistematicamente no estabelecimento de uma filosofia profética, mas de uma filosofia que concebe um ideal diante da dimensão concreta da vida humana para o melhor. Não sabemos, desse modo, quando a paz chegará em sua plenitude (esse não é o interesse da filosofia kantiana), pois o que se estabelece é a previsão do conflito como mecanismo gerador para essa paz. “Sem antagonismo, no plano internacional como no individual, faltariam as condições para o desenvolvimento histórico ulterior e o progresso teria fim” (MORI, 2012, p.44). Isso nos dá a prerrogativa de colocar em discussão a guerra dentro do projeto kantiano para a perpetuação da paz nas relações internacionais.

Encontramos nesse horizonte interpretativo as respostas sobre um eventual paradoxo no plano oculto da natureza para o progresso moral, o qual se evidencia tanto no antagonismo como elemento para o desenvolvimento do pacto civil, quanto no processo de resolução dos conflitos internacionais evidenciados na questão da guerra, ou seja, do conflito entre os Estados.

Concordando com Klein (2016, p. 107), defende-se que não são duas versões distintas de antagonismo, mas dois momentos distintos da mesma coisa. Assim, o antagonismo não atua apenas entre os indivíduos, mas se revela também na relação entre os Estados, sendo que estes novos corpos formados por seres humanos tendem a espelhar o mesmo esquema. Nesse sentido, a intensidade desses conflitos em boa parte dependerá da organização da sociedade civil e, ainda que esses conflitos nunca possam ser completamente eliminados, é possível viver em uma sociedade na qual a selvageria praticamente não prepondere, podendo isso ocorrer também no âmbito das relações entre estados, no que concerne ao terrível conflito que constantemente os ameaçam, a saber, a guerra.

2.3 Antagonismo nas Relações Internacionais: a perspectiva da guerra em Grotius e Kant

A busca e a análise das teorias em Relações Internacionais se comportam modernamente a partir de rupturas epistêmicas. São mudanças paradigmáticas ocorridas entre os séculos XIV e XV, que rompem objetivamente com a natureza sacralizada do direito, evidenciada em novas dimensões filosóficas, as quais presumem a laicidade da vida social e, conseqüentemente, do Estado. Considerando os inúmeros acontecimentos nesse período, principalmente no que diz respeito às grandes navegações, ao processo de colonização que se dá no século XVI e aos conflitos de guerra em torno dos impérios, percebe-se a necessidade de acordos, ou, no mínimo, a busca por uma estabilidade entre os Estados diante dos conflitos internacionais. É nesse cenário que aparecem os tratados como instrumentos de necessidade para mediação dos conflitos.

O lugar ocupado pelo homem na esfera jurídica e política reivindica uma nova ordem social e global. Não se trata mais da outorga eclesiástica na elaboração e justificação das leis, consideradas como divinas para o cumprimento e estabelecimento das relações entre os Estados. Essa caminhada culmina com o Iluminismo setecentista, sobretudo no que tange às revoluções próprias desse período.

Os principais nomes e juristas, como Francisco Vitoria (1483) e Hugo Grotius (1583), aparecem como destaque na fundação teórica inicial de um Direito Internacional. Diante da laicidade eminente, esses juristas precisam firmar teorias “racionais” que atestem uma nova lógica posta, atendendo ao grande processo expansionista no campo geopolítico do século XV e do declínio dos principados.

No caso de Francisco Vitoria, das suas lições publicadas em 1539, uma versa sobre os *indígenas americanos* e a outra, com peculiar relevância, sobre o *direito de guerra*. No entanto, seus escritos não ofereceram ao professor de teologia a alcunha de “pai do direito internacional”, como explica Bobbitt (2003, p. 465). Esse título é impróprio pelo fato de os escritos datarem de um período anterior à Paz de Augsburg⁵, quando a sociedade internacional dos Estados principescos começava a ganhar forma. Contudo, ao cunhar o termo *ius gentium* como o direito das nações (no que depois se reconfigura em Direito Internacional), Vitoria revolucionou seu tempo, em certa medida, ao estabelecer um paradigma moderno nas questões inerentes às relações interestatais, mesmo que estivessem subjugadas aos ditames da Igreja.

Para Ferrajoli (2002, p. 05), três são as ideias essenciais para o desenvolvimento do Direito Internacional moderno e que pode ser encontrado em Vitoria: “a) a configuração da ordem mundial como sociedade natural de Estados soberanos; b) a teorização de uma série de direitos naturais dos povos e dos Estados; c) a reformulação da doutrina cristã da ‘guerra justa’, redefinida como sanção jurídica às *iniuriae* (ofensas) sofridas”. Contudo, a manutenção da cristandade no sistema internacional continua a ser reforçada.

Hugo Grotius será a grande expressão da abertura teórica moderna do direito internacional, em particular pelo seu denso e volumoso *Direito da Guerra e da Paz*, como relevante tratado. Presume-se que sua obra apresenta a universalidade do direito, pois rompe com as fronteiras europeias e garante a segurança jurídica tanto aos antigos como aos novos Estados. A proposta grotiana no *Direito da Guerra e da Paz*, em face ao Tratado de Vestfália, compacta-se na visão de seis corolários, os quais Bobbitt (2003, p. 489), em seus comentários, assim sintetiza:

A lei natural é uma fonte (embora não a única) das regras que governam os Estados (já que o homem é uma criatura da natureza e todas as suas atividades são por ela

⁵ A paz de Augsburg (BOBBITT, 2003, p. 463), ao cunhar a expressão - *cuius regio eius religio* (aquele que governa, sua a religião), desestabiliza, em certa medida, a tradição soberana da cristandade católica, amenizando o conflito entre católicos e luteranos, pois a religião de cada estado é definida pelo seu soberano, introduz-se a noção de supremacia dos Estados individuais (sociedades de Estados principescos), em relação de horizontalidade e soberania recíproca.

governadas); a sociedade internacional é universal, não se limitando à cristandade ou ao sistema europeu de Estados; os indivíduos e atores que não são Estados podem desempenhar um papel na aplicação das regras do direito internacional; os traços universais compartilhados por toda a humanidade podem dar origem à necessidade de cooperação, a qual, por sua vez, pode constituir uma fonte de justiça; as instituições supra-estatais não são necessárias para que o estado de direito seja aplicado aos Estados; por fim, sendo uma fonte da lei, cada indivíduo é detentor de direitos.

O novo modelo teórico desenvolvido estabelece no advento do Direito Internacional Moderno a justificação do Direito à Guerra⁶, o qual não está mais centrado na tradição teocêntrica agostiniana, que outrora era o paradigma dominante, mas na compreensão moderna antropocêntrica, baseada no direito natural do homem enquanto sujeito de direito e de um Estado, que tem legitimidade de defesa. Ambos estão fundados em modelos racionais, portanto, modernos de direito.

2.3.1 O direito à guerra: Hugo Grotius

O problema posto no início do Direito Internacional moderno centra-se no debate que aqui indicamos entre a possibilidade filosófica e a jurídica do direito à guerra. Sendo assim, antes de abordar o antagonismo nas relações internacionais e o pacifismo de Kant, há que se observar que a guerra justa e/ou o direito à guerra não se configurava, nem de longe, como um problema para os iniciadores da doutrina das relações internacionais.

O direito internacional em Grotius tem como pano de fundo a justificativa da defesa do direito natural e social, legitimado pela razão. O papel da razão é consolidado pela ordem das relações, seja no campo interno e, principalmente, nas relações entre Estados. É a natureza racional que estabelece as regras para a vida social, desejo inato ao homem. Acerca desses princípios basilares racionalmente produzidos, diz o jurista holandês:

Mas esta conservação da sociedade, que já temos indicado rudemente, própria do **entendimento humano**, é a fonte de seu direito, a qual propriamente é chamada com este nome: ao qual pertence à abstinência alheias e se tivéssemos algo de outro ou dele haveríamos tirado alguma ganho, a restituição, a obrigação de cumprir as

⁶ Já presente na patrística, em particular em Agostinho de Hipona e em Isidoro de Sevilha, essa doutrina considera como ilícita uma guerra que não visa prevenir uma ameaça de mal para os príncipes (legítima defesa) ou reparar uma injustiça (injúria) da qual o príncipe ou os seus súditos foram vítimas (DAL RI JUNIOR, 2004, p. 66). Salienta-se que o recorte feito está baseado na compreensão de Guerra Justa em Grotius, por isso não se faz necessário apresentar um aprofundamento sobre a influência do pensamento de Agostinho sobre a teoria proposta.

promessas, a reparação do dano causado culposamente e o merecimento da pena entre os homens. (GROTIUS, 1925, p.11, tradução nossa, grifos nossos)⁷.

Extraí-se dos princípios previstos por Grotius a garantia do cumprimento dos tratados, elementos básicos e necessários para qualquer previsão de ordenamento que se queira estabelecer no seio da sociedade. Como hipoteticamente é percebido pelos filósofos contratualistas, o pacto, nesse caso, tanto reforça as garantias internas, na saída do estado de selvageria, quanto faz com que a razão ordene a vida cotidiana de uma sociedade. Desse modo, o fim correlacionado é a legitimação do ordenamento internacional, esfera maior para a vida em sociedade, pois requer o mínimo de leis para o ordenamento do grupo social, constituindo-se enquanto elemento de sociabilidade.

Sendo a razão natural a sustentação para a vida social, a qual estabelece leis a serem cumpridas, Grotius não visualiza o aparecimento de uma estrutura hierárquica que administre o direito internacional. É o desejo de associação reconhecido pelos Estados que forma a sociedade internacional, a qual será ordenada pelos princípios do pacto estabelecido por meio dos tratados. O direito natural, portanto, orienta a esfera internacional, mesmo que não seja a sua função primeira.

Porque, assim como o direito de cada cidade olha a utilidade dela, assim também poderão originasse por consentimentos certos direitos entre as cidades, o toda, o as mais; e uma vez nascidos, é claro que olhariam, não à utilidade das comunidades particulares, se não daquela comunidade magna. E estes são direitos que se chama das gentes, quando distinguimos este nome do direito natural. (GROTIUS, 1925, p 16, tradução nossa)⁸.

Em Grotius, tem-se a prerrogativa de uma cooperação entre os Estados, firmada no ideal mínimo de regras de sobrevivência, o que faz com que o princípio também natural de sociabilidade não seja destruído pela dizimação da humanidade, esta naturalmente resguardada pela razão. Arelada aos interesses próprios da razão natural, a justiça se apresenta nos ditames da lei racional natural, ou seja, intrinsecamente ligada às razões internas de uma sociedade civil. A perspectiva do interesse particular garante o ideal de

⁷ Mas esta conservación de la sociedad, que ya hemos indicado rudamente, propia del entendimiento humano, es la fuente de su derecho, el cual propiamente es llamado con este nombre: a lo cual pertenece la abstinencia de lo ajeno, y, si tuviésemos algo de otro o de ello hubiésemos sacado alguna ganancia, la restitución, la obligación de cumplir las promesas, la reparación del daño causado culpablemente y el merecimiento de la pena entre los hombres. (GROTIUS, 1925, p.11).

⁸ Pero, así como el derecho de cada ciudad mira la utilidad de ella, así también pudieron originarse por consentimiento ciertos derechos entre las ciudades, o todas, o las más; y una vez nacidos, es claro que mirarían, no a la utilidad de las comunidades particulares, sino de aquella comunidad magna. Y este es derechos que se llama de gentes, cuando distinguimos este nombre del derecho natural. (GROTIUS, 1925, p. 16)

justiça para uma comunidade, mas, caso compactuem em colaboração recíproca na esfera internacional, apenas estabelecem o mínimo por meio dos tratados.

A doutrina da guerra justa tem como característica uma visão realista, objetiva das relações estatais. Não cabe a idealização de um direito, mas o estabelecimento de um mecanismo resolutivo para os conflitos inerentes à sociabilidade, afinal os indivíduos se encontram sob as rédeas do direito natural, que os conduzem à resolução dos conflitos, mesmo que esses conflitos estejam facultados pela razão.

O *Direito da Guerra e da Paz* é uma metodologia grotiana para ser aplicada no contexto do século XVI, por isso coagula com o tratado de Vestfália, uma vez que este, empiricamente, deve ser seguido pelos Estados-Nação. A justificativa do direito à guerra se encontra inicialmente na legítima defesa, pois tal defesa legal garante a abertura justa de um processo de guerra. “Dessa maneira, a guerra foi assimilada a um processo judicial, isto é, a um expediente para resolver uma contenda surgida entre sujeitos que não obedecem a uma lei comum” (BOBBIO, 2003, p. 77).

Nos prolegômenos do *Direito da Guerra e da Paz* é anunciada a sistematização do primeiro livro, estabelecendo a concepção central do paradigma diante do Direito Internacional, no campo da guerra, e a justificação de uma guerra justa, estando essa atrelada ao direito. Direito, guerra e paz encontram centralidade no pensamento grotiano, dando relevância ao jurista como marco teórico para as teorias que futuramente serão estabelecidas.

Pois no primeiro livro examinamos a questão geral: sobre a origem do supracitado direito: se há alguma guerra justa; depois, para conhecer a diferença da guerra pública e da privada, teremos que explicar o valor mesmo da autoridade suprema, que povos as tem, que reis completa, quais, em parte, quais com o direito de alienar, quais as tem de outra maneira: depois se há de tratar sobre os: deveres dos súditos para com seus superiores (GROTIUS, 1925, p. 25, tradução nossa)⁹.

O tema da guerra inicial, tratado pelo direito, alimenta a esperança do estabelecimento da paz. Seguindo o percurso de Grotius é apresentada uma visão otimista da guerra, aquela que é provedora de uma situação futura de paz.

Mas como a guerra se empreende por amor a paz, e não há contenda alguma da qual não pode originasse a guerra, com razão se tratará com ocasião do direito de guerra

⁹ Pues en el primer libro examinamos la cuestión general: sobre el origen del sobredicho derecho: si hay alguna guerra justa; después, para conocer la diferencia de la guerra pública y la privada, hemos tenido que explicar el valor mismo de la autoridad suprema, qué pueblos la tienen, qué reyes completa, caules, en parte, cuáles, con el derecho de enajenar, cuáles la tienen de otra manera: después se hubo de tratar sobre los: deberes de los súbditos para con sus superiores (GROTIUS, 1925, p. 25).

quaisquer contendas que sozinha suscitasse desta categoria: depois a mesma guerra nos conduzirá como seu fim a paz. (GROTIUS, 1925, p. 44, tradução nossa) ¹⁰.

Vale salientar que o jurista é otimista em relação à crença da estabilidade internacional. Tendo rompido com os teóricos de seu tempo, Grotius assegura a necessidade da garantia não somente pelo direito de guerra, mas pelo direito na guerra, presumido pelo Direito Internacional, o qual está atento às necessidades que mantêm o ideal societário. O grande paradoxo grotiano da previsão de presença do direito na guerra é que, se por um lado, ele estabelece a visão humanizada em tempos de guerra, quando deve haver o benefício da justiça natural conferida pela razão e que advoga a sociabilidade, por outro lado, o limiar é a justificação do Direito Internacional prescrever o atributo da razão e legislar para sua autotutela.

O que parece é não haver uma limitação do direito natural fundado na razão. Até que ponto é a razão que outorga solenemente, por meio de tratados, a necessidade de se fazer a guerra, nesse caso, tornando-a justa? O aparecimento do direito através de medidas protetoras para o Estado não o torna insustentável, afinal a prerrogativa moderna é de uma vida civil estabelecida. Contudo, em uma visão crítica, cabe aos agentes estatais o benefício da dúvida em torno de um direito que justifique a guerra. Na interpretação de Bobbio:

[...] é significativo que Grozio pusesse entre as causas que excluem a justiça uma guerra, ao lado de uma causa que hoje consideraríamos fútil como ‘a recusa de um casamento’, também a causa principal de uma guerra revolucionária [...]. Mas justamente a teoria da guerra justa considerava a guerra um processo apto a reconstruir a ordem, não a subvertê-la (2003, p. 79).

A guerra em Grotius não é uma ação banal, pois existe um ideal a ser alcançado: primeiro o estabelecimento do direito natural, segundo a manutenção da vida em sociedade. “ao tratar, pois, do direito de guerra, temos de ver qual a guerra, sobre a qual se disputa, e qual o direito, que se busca” (GROTIUS, 1925, p. 44, tradução nossa)¹¹. Logo, fica evidente a dimensão da guerra como mecanismo para a busca de direitos, sobretudo quando se alcança por essa prerrogativa um direito por meio da guerra. A partir disso, sua ação é justa, já que aparece o significado da força para o aparecimento do direito. Guerra e força se fazem extremamente conectadas tanto em Grotius quanto em uma visão *lato sensu* de guerra. Usar-se da força para adquirir um direito justifica a preservação da lei natural.

¹⁰ Mas como la guerra se emprende por amor a la paz, y no hay contienda alguna de la cual no pueda originarse la guerra, con razón se tratarán con ocasión del derecho de guerra cualesquiera contiendas que suelen suscitarse de esta clase: después la misma guerra nos conducirá como a su fin a la paz. (GROTIUS, 1925, p. 44).

¹¹ “Al tratar, pues, del derecho de guerra, hemos de ver qué es la guerra, sobre la cual se disputa, y qué el derecho, que se busca” (GROTIUS, 1925, p. 44).

A guerra é um processo judicial em que o mal maior é infligido não a quem tem mais direito, mas a quem tem mais força, do que se verifica a situação em que não mais a força está a serviço do direito, mas o direito acaba por estar a serviço da força. Em síntese: um determinado processo judicial é instituído com o escopo de fazer vencer quem tem razão. Mas o resultado da guerra é o oposto: é de dar razão a quem vence (BOBBIO, 2003, p. 78).

A compreensão naturalista presente nos textos de Grotius justifica o aparecimento do direito a partir do fato. É a radicalização do realismo jurídico que precisa de um fato para que o direito apareça. Portanto, mesmo quem queira ser um dogmático em questões de direito, acaba deixando transparecer um relativismo no que concerne às circunstâncias.

A manutenção do princípio de sociabilidade, mesmo que seja justificado a partir de uma teoria internacional, encontra-se no limiar dos interesses de um Estado-nação. Para Ferrajoli (2002, p. 18), existe certo retrocesso no *Direito da guerra*, pois acaba prevalecendo o interesse dos sujeitos mais fortes na comunidade internacional. Em tempos de guerra, os beligerantes legiferem as maiores hostilidades, essas justificáveis pelo princípio da Guerra Justa.

2.3.2 Antagonismo e Guerra em Kant

O século XVIII continua inserido no cenário colocado pelo direito internacional, fundado na guerra justa, nos conflitos em torno não somente do direito de defesa, mas do direito de conquista, na prerrogativa da paz pela força e violência. É nesse contexto em que as teorias que se voltam contra o direito de guerra estão inseridas. Kant, estabelece sua filosofia *jús-política* sobre a paz em detrimento da guerra, na crítica ao modelo que lhe antecede:

Tendo em conta a maldade da natureza humana, que pode ver-se as claras na livre relação dos povos (ao passo que no Estado legal-civil) se oculta através da coacção do governo é sem dúvida, de admirar que a palavra direito não tenha ainda podido ser expulsa da política da guerra como pedante, e que nenhum Estado tinha ainda ousado manifestar-se publicamente a favor desta ultima/opinião; pois continuaram ainda a citar-se candidamente Hugo Grócio, Pufendorf, Vatel e outros (incômodos consoladores apenas!) (KANT, 2015, p. 144).

Assim, a outra faceta do antagonismo, manifestada no conceito efetivo de guerra, aponta para uma dimensão mais externa do conflito, pautada em uma relação antagônica entre Estados. Santiago (2004, p. 102, tradução nossa) aborda que “os corpos políticos requerem da

experiência da guerra para decidisse a abandonar o estado de selvageria que, no indivíduo corresponde ao estado de natureza”¹². Aqui, começa, explicitamente, a se estabelecer em Kant o problema das relações internacionais, a busca jurídica e política para o projeto de paz a partir de um propósito cosmopolita, tendo por fim a liberdade.

Retornando a *Ideia de uma história universal*, a sétima proposição desloca o cenário dos antagonismos para a esfera global e confirma a insociável sociabilidade no que tange aos conflitos externos, entre os Estados. Portanto, “o problema do estabelecimento de uma constituição civil perfeita depende do problema da relação externa legal entre Estados, e não pode ser resolvido sem que este último o seja” (KANT, 2016, p. 12). Ademais, existe uma relação de dependência entre o pacto civil e o estabelecimento de uma ordem internacional. Estruturalmente, a sétima preposição segue acompanhada da oitava por uma relação causal:

Pode-se considerar a história da espécie humana, em seu conjunto, como a realização de um plano oculto da natureza para estabelecer uma constituição política (Staatsverfassung) perfeita interiormente e, quando este fim, também exteriormente perfeita, como o único estado no qual a natureza pode desenvolver plenamente, na humanidade, todas as suas disposições (KANT, 2016, p. 17).

É incompreensível na filosofia kantiana o estabelecimento de um pacto civil que amenize os conflitos existentes em torno da sociedade pela outorga da constituição, mas que não conduza à etapa seguinte, que é a resolução dos conflitos externos. Em outras palavras, os problemas internos precisam de um enfrentamento para, em seguida, presumir-se que a comunidade internacional também enfrente a restrição de liberdade e conflitos que demandam peculiar atenção, dada a natureza de sua relação.

Não serão mais tão somente os membros de um mesmo Estado que, internamente, conflitam pelos seus interesses egoístas, mas uma Nação de povos, representada pela figura do estadista (bárbaros ou não, vai depender do modelo de cada Estado), que se revolta contra outra, instaurando um cenário de guerra. Para Lima (2015, p.110), “o estado de natureza interestatal é um fio tênue onde a soberania interna e a existência não só da potência em si, como também dos indivíduos, podem ser comprometidas a qualquer momento pelas guerras”.

A guerra aparece como condição inevitável das relações humanas, principalmente nas relações entre Estados. Todavia é uma categoria que ganham dimensões diversas no kantismo, como nos salienta Lima:

¹² “Los cuerpos políticos requieren de la *experiencia* de la guerra para decidirse a abandonar el estado de selvajismo que, en el individuo, corresponde al estado de naturaleza” (SANTIAGO, 2004, p. 102)

É um conceito *prima facie* tenso, porque em algumas obras a guerra é apresentada como um meio necessário para que os indivíduos saiam do estágio de letargia e desenvolvam suas habilidades, e em outros escritos é concebida como uma situação de violência que deve ser superada pela instauração de uma *conditio iuris*. (2015, p.112).

É importante salientar que a compreensão kantiana ultrapassa o pensamento contratualista de Hobbes (ao menos na esfera internacional), principalmente quando este acredita que, no estado de natureza, a existência de uma guerra de todos contra todos fará aparecer a figura do soberano (Leviatã) como o garantidor da estabilidade política. A partir disso, fundamenta-se (teoricamente) a justificação de um Estado Absolutista como proposta de resolução dos conflitos não somente no seio da sociedade, mas nas relações externas. Santiago (2004, p. 101, tradução nossa) acrescenta que “assim reformulando as teses de Hobbes, para Kant a guerra não é só a condição natural dos poderosos Leviatãs, se não o instrumento de que se vale a astúcia da natureza para fazer possível o equilíbrio do poder entre as nações”¹³.

A preocupação kantiana não é com a guerra em si, mas com a preparação para a guerra e/ou com a sua institucionalização. Logo, isso significa dizer que não se contraria a ideia de antagonismo que funda e mantém a sociedade, pois uma coisa é a oposição usada pela própria natureza, outra é o reforço jurídico, legal para regular tal atitude. Destarte, estamos diante de duas dimensões, uma inerente à condição humana no seu processo cultural/civilizatório (“existencial”), e outra institucionalizada, que merece profunda desconstrução, **não sendo passível de justificação do ponto de vista do direito** e da filosofia. Em síntese, não cabe fundamentação para sua manutenção.

Kant é incisivo no que tange à guerra: “precisa-se admitir que os maiores males que oprimem os povos civilizados são resultados da guerra, mas não tanto das guerras reais do presente e passado, quanto da preparação incessante e sempre crescente para a guerra futura”. (KANT, 2009, p. 164). A guerra ocupa um destaque relevante na filosofia da história kantiana, estando fixada no entendimento discutido, pois a natureza assim a quis, conforme explica Kant nos últimos parágrafos de *A Paz Perpétua*.

Entende-se que *A Paz Perpétua* trata de uma filosofia política, da visão prática dos indivíduos em um mundo sensível, Kant mapeia empiricamente os efeitos, a existência negativa da guerra e seus problemas, coagulando-os aos ditames da filosofia da história. Não contrariando o projeto filosófico de uma paz eterna, a guerra, como categoria e fenômeno

¹³ “Así reformulando las tesis de Hobbes, para Kant la guerra no es sólo la condicion natural de los poderosos Leviatanes, sino el instrumento del que se vale la astucia de la naturaleza para hacer posible el equilibrio del poder entre las naciones” (SANTIAGO, 2004, p. 101).

social, é um elemento a ser explanado para que possa ser banida e sanada na história da humanidade.

A preocupação inicial de Kant é quanto aos efeitos do respaldo jurídico para a guerra, não devendo – como veremos adiante – ser reivindicada pelo direito. Assim, “não deve considerar-se como válido nenhum tratado de paz que se tenha feito com a reserva secreta de elementos para uma guerra futura” (KANT, 2015, p. 130), imperativo elaborado no primeiro artigo preliminar da referida obra. Nesse sentido, busca-se a precaução dos Estados diante de qualquer guerra futura, pois essa é uma realidade própria do estado de natureza.

O estado de paz entre os homens que vivem juntos não é um estado de natureza (*status naturalis*), o qual é antes um estado de guerra, isto é, um estado em que, embora não exista sempre uma explosão das hostilidades, há sempre, no entanto, uma ameaça constante (KANT, 2015, p. 136).

Para Kant, o estado de natureza, mesmo que não se viva em uma barbárie constante, propõe uma ameaça real. Então, se a sociedade não estiver constituída de um aparato de paz, viverá sob a ameaça da sombra atormentadora das hostilidades. Nesse seguimento, outro aspecto relevante no pensamento kantiano é que a guerra deve ser consentida pela espécie humana; isso se dá em um Estado Republicano, conforme anteriormente defendido. Essa dinâmica consensual evidencia um Estado que tem como princípio a participação popular e a publicidade de suas ações como fundamento de sua ação política.

Se (como não pode ser de outro modo nesta constituição), se exige o consentimento dos cidadãos para decidir “se deve ou não haver guerra”, então, nada é mais natural do que deliberar muito em começarem um jogo tão maligno, pois tem de decidir para si próprios todos os sofrimentos da guerra (como combater, custear as despesas da guerra / com o seu próprio patrimônio, reconstruir penosamente a devastação que ela deixa atrás de si e, por fim e para cúmulo dos males, tomar sobre si o peso das dívidas que nunca acabam [em virtude de novas e próximas guerras] e torna amarga a paz) (KANT, 2015, p. 139).

Kant continua:

[...] porque o chefe do Estado não é um membro do Estado, mas o seu proprietário, e a guerra não lhe faz perder o mínimo dos seus banquetes, caçadas, palácios de recreio, festas cortesãs, etc., e pode, portanto, decidir a guerra como uma espécie de jogo por causas insignificantes e confiar indiferentemente a justificação da mesma por causa do decoro ao sempre ponto corpo diplomático (KANT, 2015, p. 140).

O que se aborda nas linhas acima é o contraponto presente em um governo absolutista e/ou totalitário, pois estes, logicamente, não irão, de forma alguma, se imiscuir de

uma guerra, pois aqueles que a mantêm não sofrem com os danos ocasionados pela institucionalização da guerra. Os mandantes vivem confortavelmente os luxos que os cercam, objetivando todas as hostilidades do povo, que não tem a capacidade de participar da vida política.

É necessário que se faça uma crítica ao sistema de poder, pois este vai ser um dos nortes para o estabelecimento ou não de uma guerra. Infelizmente, “a facilidade para fazer a guerra, unida a tendência dos detentores do poder que parece ser congênita à natureza humana, é, pois, um grande obstáculo para a paz perpétua” (KANT, 2015, p. 133). Qual a possibilidade de se mudar a dinâmica do poder, em sua influência de gerir a manutenção de uma guerra? Certamente, é direcionar esse poder para dentro de uma dinâmica de Estado, em que a vontade geral prevaleça.

Em Kant, “[...] a guerra é certamente apenas o meio necessário e lamentável no estado da natureza (em que não existe nenhum tribunal que possa julgar, com a força do direito), para afirmar pela força o seu direito” (KANT, 2015, p. 134, grifos nossos). A guerra, como mal necessário, revela a força transformadora dessa experiência e não significa a legitimação do estado de guerra, mas a compreensão kantiana de um mal como meio para o cumprimento de um fim, como se a guerra fosse a causa de um efeito possível.

A guerra tem uma característica mediadora, um mal justificado pela compreensão de um bem-meio, a qual, para Bobbio (2003, p. 90), é uma via obrigatória no campo da filosofia da história iluminista, sobretudo por estabelecer três serventias do progresso: 1. A guerra serve ao progresso moral; 2. A guerra serve ao progresso civil; 3. A guerra serve ao progresso técnico. Como princípio teológico, a ideia de guerra se encerra em um instrumento (mal necessário) antagônico, mas de nenhuma forma pode ser legitimada pela via do Direito.

Ao se constituir um Estado republicano, que vive sob as forças legislativas do Direito, a discussão em torno da manutenção da guerra se efetiva a partir do poder normativo, que confere e regula um estado de guerra.

Assim como olhamos com profundo desprezo o apego dos selvagens à sua liberdade sem lei, que prefere mais a luta continua do que sujeitar-se a uma coerção legal por eles mesmos determinável, escolhendo pois a liberdade grotesca a racional, e consideramo-la como barbárie, grosseria e degradação animal da humanidade; assim também – deveriam pensa-se - os povos civilizados (KANT, 2015, p. 143).

Não cabe, do ponto de vista civilizatório, viver em um estado de barbárie, pois se ausentar da jurisdição seria o fim da sociedade civil e o retorno a um estado de natureza. Assim acontece quando um povo, dito civilizado, reforça a guerra como elemento de

resolução de conflitos, ainda mais quando esse elemento é reforçado pelo direito, o que é de uma contradição tamanha e não cabe na conceituação da palavra direito.

As teorias das relações internacionais e o problema da guerra na filosofia kantiana ganham interesse ao estabelecer filosoficamente o paradigma que sustenta um Direito Internacional para o propósito cosmopolita, e não na justificativa de uma guerra justa, como veremos, mas no estabelecimento de um pacifismo jurídico.

Até aqui compreendemos a força motriz da natureza em cumprir, a partir do seu plano oculto, um cenário de melhoramento humano. Para Kant, esse cenário desempenha o propósito de uma ideia universal reguladora com vistas ao cosmopolitismo. Nos ditames da história, podemos mapear o cenário onde a filosofia política kantiana estabelece os fundamentos para uma mudança paradigmática em torno das teorias das relações internacionais.

O caminho consolidado no conceito de natureza e sociabilidade sustenta a hipótese defendida de um progresso moral realizado pela espécie humana. Esse melhoramento conduz aos aspectos universais, ou seja, o percurso cosmopolita da humanidade, a qual, mesmo diante das hostilidades presentes, busca o bem como princípio. A filosofia da história nos revela essa certeza.

Poderei, pois, admitir que, dado o constante progresso do gênero humano no tocante à cultura, enquanto seu fim natural, importa também concebê-lo em progresso para o melhor, no que respeita ao fim moral do seu ser, e que este progresso foi por vezes interrompido, mas jamais/cessará (KANT, 2015, p. 103).

Do ponto de vista de um pacifismo como leitura teórica das relações internacionais (a ser analisado no próximo capítulo), Kant, na ideia de progresso, trouxe a responsabilidade para o direito. Desse modo, é importante compreender o caminho humano para o melhor, tendo em vista uma estrutura contratual e política, a qual, ao findar no cosmopolitismo como direito da humanidade, deve ser instaurada com bases sólidas no direito internacional. Tal direito, ao longo da modernidade, foi confrontado por críticas, anteriormente por Rousseau e radicalmente ressignificado por Kant.

Fica garantido em Kant que a chegada ao pacifismo jurídico precisa perpassar, antes de tudo, por um processo de maturidade civil, em seguida pela ordem internacional e depois, gradativamente, pela compreensão cosmopolita. Instaura-se um direito também processual, inserido na perspectiva moral, “pois toda a comunidade, incapaz de prejudicar outra pela violência, se deve agarrar apenas ao direito e pode com fundamento esperar que outros, assim

igualmente configurados, virão em seu auxílio” (KANT, 2015, p. 107). A necessária doutrina do direito fundamenta a chegada da humanidade ao cosmopolitismo.

Em Kant fica estabelecido o entendimento de que o processo antagônico funda o todo civil a partir do estabelecimento de uma lei pública, que constrange os indivíduos a resolverem seus conflitos. Esse fenômeno também ocorre na esfera internacional. Ao estabelecer de forma gradual os mecanismos resolutivos do Estado é necessário sanar a esfera dos conflitos exteriores manifestados pela guerra. Essa sociedade que internamente resolve suas realidades antagônicas pelo contrato é a mesma que estabelece a esfera contratual internacional.

A lógica kantiana leva ao efetivo raciocínio do estabelecimento entre teoria e prática, o que favorece a relação entre pacifismo e realidade. O ideal cosmopolita é possível quando os indivíduos no processo civilizatório estipulam regras que amenizem a barbárie. Se assim o pensam na esfera interna, assim também serão motivados no campo internacional. Fixa-se a confirmação de que a insociável sociabilidade é a realidade motora para o estabelecimento do progresso, tanto civil quanto internacional, tendo como fim o progresso moral, na realização de uma comunidade cosmopolita.

A instância jurídica garante o pacifismo kantiano (resolução dos conflitos), que é arbitrária no anarquismo grotiniano. Ao se referir sobre o antagonismo como realidade que conduz os Estados ao estabelecimento de uma constituição legal, Kant (2015, p. 106) afirma que: “esta miséria deve, no entanto compelir a um estado que não é decerto uma comunidade cosmopolita sob um chefe, mas é, no entanto um estado jurídico de federação, segundo um direito das gentes concertado em comum”. É no caminho proposto que se segue o itinerário *jus-político* de Kant.

3 O DIREITO COSMOPOLITA KANTIANO: pacifismo jurídico e direito (dignidade) da humanidade

O conflito teórico moderno, advindo do século XVI, em torno das Relações Internacionais, encontra-se em duas concepções filojurídicas: por um lado, os defensores da legitimidade da guerra, na sustentação da tese de uma garantia jurídica, representada por seu maior expoente Hugo Grotius; e, no outro polo, a figura do Abbé de Saint-Pierre e as leituras interpretativas de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) em defesa e crítica do pacifismo jurídico. Unido e influenciado por essa última corrente, encontra-se a radical sustentação da paz pelo direito em Kant, cuja base é o direito cosmopolita, conforme a *Metafísica dos Costumes* e *A Paz Perpétua*.

Entre a guerra justa e a paz pelo direito existe um abismo. Entretanto, conforme Nour (2004, p.111), “o movimento pacifista ligou-se, na busca de seus próprios princípios, ao Direito Internacional e a seus teóricos, principalmente Grotius e Kant”. São polos distintos que apontam o percurso histórico das relações internacionais e as novas perspectivas de direito internacional. As grandes teorias seguem kantianamente falando: um propósito para o melhoramento moral humano. Da guerra justa ao pacifismo jurídico evidencia-se, certamente, o progresso civilizatório da humanidade diante das intempéries da história.

Outro ponto de atenção é quanto ao termo pacifismo aqui apresentado. Em princípio, conforme Nour (2004, p. 109), desenvolvido pelo sistema ético-religioso budista e pelo direito divino cristão, o movimento pela paz é resultado de uma constatação espiritual e eclesiástica, paradigma predominante na Idade Média. Com as mudanças ocorridas, o pacifismo do século XIX pautou-se, sobretudo, em questões políticas e sociais.

O poderio eclesiástico e teocêntrico mantém-se até a chegada do Iluminismo do século XVIII, logo, o pacifismo apontado começa de forma modesta nos autores e como marco referencial do kantismo, tendo em vista a **paz pelo direito** e não a guerra para obtenção da paz. Para Bobbio (2003, p. 156), o pacifismo é entendido como:

[...] toda teoria (e o movimento correspondente) que considera uma paz duradoura, ou simplesmente para usar a expressão de Kant, perpétua e universal, como bem altamente desejável, tão desejável que qualquer esforço para atingi-la é considerado digno de ser perseguido.

Nos caminhos do movimento pacifista, antes de chegar a Kant, entende-se que “as referências de Kant, estão ligadas, apenas a dois nomes, os de Saint-Pierre e de Rousseau” (MORI, 2012, p.24), portanto, dá-se peculiar atenção as teorias por eles elaboradas.

3.1 O Pacifismo Jurídico: Rousseau e a paz perpétua do Abbé de Saint-Pierre

Em 1713 foram publicados três volumes da obra do Abade de Saint Pierre (1658 – 1743). *O projeto para a paz perpétua na Europa* é a primeira força teórica utópica para uma paz permanente, fundada em uma confederação europeia. Presume-se que o Abade não ganhou grande atenção em seu período, especialmente ao ponto de tornar seus escritos uma obra clássica de direito internacional. No entanto, foi através de Jean-Jaques Rousseau que seu pensamento veio a se tornar visível.

É de salientar que mesmo com a dedicação do filósofo genebrino, já então consagrado pela Academia de Dijon, pelos prêmios que recebeu ao escrever seus dois grandes *Discursos – Sobre as Ciências e as Artes* (1749) e *Origem da desigualdade entre os homens* (1755) –, bem como pelo *Extrato* (1756) que compõe resumidamente o *Projeto para a paz perpétua* do Abade de Saint-Pierre, a obra continuou não tendo tanta força prática, ainda mais quando Rousseau elaborou com criticidade o *Julgamento sobre o projeto de paz perpétua* (1756). Em contrapartida, os escritos do genebrino influenciaram a teoria do direito internacional futura, principalmente a filosofia política de Kant.

Como se trata de um *Extrato*, pode-se alegar que a síntese rousseauista recata subjetividades e que, certamente, é uma explanação ligeira do denso e volumoso projeto de paz. O que importa é a compreensão essencial e a voz que Rousseau dá ao Abade diante do cenário europeu, defasado pelo enfraquecimento dos principados. O objetivo principal é o fortalecimento da Europa por meio de sua união salutar entre os países cristãos, pois, para Rousseau, a religião “representou um vínculo que ninguém pode negar para a Europa [...] o desenvolvimento da concepção do princípio de universalidade e também na defesa dos direitos de liberdade e de igualdade entre os seres humanos” (NODARI, 2014, p. 166).

Rousseau começa o *Extrato* sendo expressamente saudosista por dois motivos: primeiro, porque imaginar a paz eterna é um ato nobre e belo, atribuindo primeiramente um valor moral ao projeto de paz; segundo, por exaltar o Abade pela sua bravura em formular um sistema que visualizasse o ideal de paz. Todavia, redigir a síntese proposta é um instante imaginário e pouco realista diante de um contexto avesso ao princípio de paz.

O primeiro problema que se estabelece é a atenção à guerra externa, uma vez que as teorias contratualistas recaem *a priori* na discussão sobre a paz interna por meio de um direito civil como saída da barbárie. Com efeito, torna-se importante voltar o olhar para os conflitos além do Estado (conflitos externos) e encontrar razões para uma teoria das relações internacionais, afinal os conflitos externos são mais terríveis pela ausência de força política e jurídica, as quais dão equilíbrio às relações exteriores. Rousseau destaca que só o fato do melhoramento interno, o qual estabelece um governo federativo, já ganha o respaldo externo, pois há quem administre a vida civil pela autoridade da Lei, pois “esta é a única força capaz de controlar igualmente os súditos, os governantes e os estrangeiros” (ROUSSEAU, 2003, p. 72).

O modelo federativo é advogado pelo Abade de Saint Pierre para união das nações. Não se trata do mesmo pacto fundante da sociedade civil, mas esse é o modelo para a perspectiva de unidade entre Estados, onde o princípio é o mesmo: conectar igualdades. “Assim, as potências da Europa formam uma espécie de conjunto unido pela identidade de religião, moral e direito internacional; pelas letras, pelo comércio, e finalmente por uma espécie de equilíbrio que resulta inevitavelmente de todos esses vínculos” (ROUSSEAU, 2003, p. 73).

Ratifica-se, como salientado, que por potências europeias entende-se os Estados cristãos. São esses que estabelecerão a confederação para promover a unificação europeia. Por isso, mesmo nas diversidades das instituições religiosas, o cristianismo é o que os liga. Salienta-se que, para Rousseau, o processo do Direito Internacional não é uma liga dos iguais, mas uma confederação que traz equilíbrio das relações, desmontando a proposta inicial do Abade.

Ademais, parece não existir a pretensão da extensão da teoria de direito internacional abordada, pois essa se centraliza exclusivamente no fortalecimento de uma comunidade que se reconhece e que se solidifica em suas fronteiras. Conforme Rousseau (2003, p. 76), “ela é uma comunidade real, com uma religião e código moral, costumes e até mesmo leis próprias, a quem nenhuma das nações que a compõe pode renunciar sem provocar choque em todo o conjunto”.

Cada continente e nação que se reconhecem culturalmente pelas suas características têm a outorga de estabelecer uma confederação de Estados? Essa questão fica *a priori* em suspenso no *Extrato*, dada a alta exacerbação eurocêntrica feita pelo Abade, comungada por Rousseau.

O reconhecimento de identidade entre culturas dado pelos mecanismos históricos de cada civilização não será simplesmente a formulação para o estabelecimento de uma confederação de Estados, pois esse se torna o princípio do direito internacional. Esse princípio legitima as mesmas regras que se tornaram comuns entre os Estados, seja no campo jurídico, religioso, ou em quaisquer campos que promovam pontos de união. Em torno da pergunta anterior, fica a certeza de Rousseau que, em outros continentes, as nações estão bastante dispersas para grandiosa unificação.

É sabido historicamente que a Europa não acarreta tanta estabilidade no que tange às políticas externas, principalmente por conta da manifesta unidade apresentada no cenário europeu, a qual evidencia as razões para o estabelecimento de uma confederação, ou seja, quando Rousseau pensa em uma confederação ele se reporta ao critério fundamental de estabilidade política. É necessário que se apresente outra faceta, muito bem conhecida pelos teóricos das relações internacionais e coletada pela historiografia: uma Europa que atravessa conflitos, guerras, invasões, lutas econômicas e realidades antagônicas, o que faz com que qualquer tentativa de se idealizar uma paz duradoura tenha o dever de abarcar esses fenômenos.

A proposta de um projeto de paz que unifique a Europa e fortaleça as relações entre os Estados membros não negligencia essas variáveis, entretanto, encontra-se o desafio e o esforço teórico da possibilidade de paz diante das contingências vividas. A consciência realista é posta diante dos fatos circunstanciais de que o Direito Internacional se desenvolveria na prerrogativa da guerra justa, assim como os tratados sempre flexíveis legitimavam as inconstâncias históricas dos interesses egoístas dos Estados.

Devemos admitir assim que as potências europeias se posicionam entre si estritamente em um estado de guerra, e que todos os tratados existentes entre elas são por sua natureza mais uma trégua temporária do que a paz genuína: seja porque esses tratados raramente são garantidos por outra potência além das contratantes, seja porque os respectivos direitos nunca são determinados precisamente, criando, assim [...] a possibilidade de outras guerras, quando as circunstâncias mudam, trazendo novo alento aos postulantes (ROUSSEAU, 2003, p. 77).

Diante do exposto, reluz a tradição do Direito Internacional sustentado pelo direito de guerra e uso inevitável de armamento e da série de aparatos técnicos para o reforço da força, da violência, cuja presunção é a defesa de um direito natural que ratifica a validade dos tratados inconsistentemente estabelecidos. Dadas essas condições, a leitura rousseauista do Abade de Saint Pierre pretende, na ruptura conceitual do campo teórico, a eficácia da paz duradoura, por isso a necessidade de mudança formal das políticas em relações internacionais

para a possibilidade de extirpação da guerra. Para isso, a criação de uma liga dos povos europeus deve formar uma confederação forte e certamente duradoura.

O elemento fundante para a manutenção da confederação e para as resoluções dos possíveis conflitos é a existência de uma assembleia. Saint Pierre e Rousseau inauguraram, em grande medida, a necessidade de uma Assembleia Geral, conforme foi visualizada nas instituições contemporâneas, modelo reproduzido certamente do projeto do Abade. A concepção trazida estabelece tão somente o diálogo entre as Nações Europeias, como a eficácia normativa para a resolução de conflitos. Assim, são estabelecidos cinco artigos os quais parecem ser cláusulas pétreas, imutáveis, direito fundamental para uma confederação forte e que promova o ideal de paz.

O **primeiro artigo** trata da necessidade de um congresso permanente por meio de uma liga perpétua e irrevogável, com espaço para resolução das controvérsias, agora não mais aleatórias como se previa nos modelos anteriores, pois o congresso estabelecido tem duas funções: ser árbitro e estipular sentença judicial. O **segundo artigo** prevê o estabelecimento do procedimento e a estrutura da assembleia, determinando quantos soberanos têm direito a voto, quais seriam responsáveis pela secretaria para escrita dos tratados estabelecidos, constituição de uma presidência em intervalos igualitários e manutenção financeira dos custos desse congresso comum a todos;

Já o **terceiro artigo** corresponde à garantia da administração e posse dos domínios estabelecidos nos tratados pelos seus membros. Os tratados acordados respeitariam cada modelo político dos Estados-membros e como esses iriam aderir aos seus territórios. Portanto, exclui-se o poderio da força e da violência para adquirir territórios.

Esse artigo é definitivo para uma interpretação extensiva dos fins das hostilidades, pois apresenta a garantia de que não haverá fatos que possam acarretar a desconfiança e a instabilidade da Europa. Esse artigo é a hermenêutica jurídica necessária para a paz duradoura, pois qualquer questão que possa existir por ele será respondida. A força reguladora dos tratados sustenta a manutenção da unificação dos confederados, pois a força não serve mais como direito de defesa, tendo em vista que ela é normativa. Contudo, a confederação é o bem em si a ser salvaguardado.

O **quarto artigo** propõe que a força dos tratados estabelecidos seja assegurada, pois qualquer dos membros que viole o tratado tem como sanção a expulsão da Europa e a declaração enquanto inimigo público. Fica entendido que a violação dos tratados significa também qualquer prejuízo ao projeto de paz duradoura.

Por fim, o **quinto** e último artigo confere poder aos confederados para:

Adotar as medidas que os seus tribunais julgassem convenientes para proporcionar o tratamento mais vantajoso que fosse possível á comunidade da Europa e a todos e a cada um dos seus membros. Em nenhum dos cinco artigos haveria qualquer alteração a não ser pelo consentimento unânime dos Estados confederados (ROUSSEAU, 2003, p. 85).

A partir da constituição de uma confederação por meio de um congresso forte e garantidor da paz duradoura, Rousseau visualizou um cenário que apaziguasse os males que outrora sustentavam e reforçavam a guerra. As conquistas indevidas e a consequente inexistência de ataques favoreciam a falta de temor ao Estado vizinho, pois este não era mais uma ameaça. Ora, a relação de confiança e respeito fora mantida como princípio inerente ao modelo internacional.

O encaminhamento com que Rousseau encerra o *Extrato* é do convencimento do Abade de Saint Pierre, o qual acredita que a proposta da confederação dos Estados europeus pode atender aos interesses particulares de seus membros. Afinal, existe na esfera da filosofia política o entendimento de que a vontade particular coloca em suspeita a vontade geral, e que o grande desafio do direito internacional seria uma vontade geral comum manifestada no princípio de paz.

A saída hipotética apresentada por Rousseau (2003, p. 93) concebe “a combinação do interesse individual com o público” e resulta na paz duradora, mas não simplesmente pela pia confiança de algum modelo confederativo. O genebrino vai mais adiante na sua concepção pacifista, porém, o olhar realista do filósofo aponta para as implicações circunstanciais que não permitem a realidade de paz pretendida. Entre o ponto de vista político e moral, os ditames do espírito público podem ser fatais quando um Estado atende às normas colocadas em relação aos demais, enquanto outros não aplicam ao seu respeito.

Rousseau se afasta claramente de Saint – Pierre. Não porque não reconheça mais a ‘verdade moral’ do *Projet* ou a nobreza de seu escopo, mas tornam-se explícitas as reservas quanto à sua realização. Com a diferença de que no *Extrait*, onde duvidava da ‘virtude’ dos príncipes, em que realmente nem mesmo Saint-Pierre acreditava, Rousseau coloca agora em questão a capacidade racional, na qual, ao contrário o clérigo efetivamente depositava completa confiança. (MORI, 2012, p.38).

Rousseau estava consciente das críticas que seriam apresentadas, por isso se posicionou criticamente, a partir de uma concepção própria sobre o que foi exposto por Saint Pierre. Observa-se, então, o pensamento filosófico do genebrino em torno das relações internacionais, na justificativa de um pacifismo não mais utópico, como foi visto na *Obra* do Abade. Para tanto, utiliza-se do caráter negativo da guerra e de um processo de conscientização dessa realidade, considerando questões factuais.

A guerra para Rousseau gerou mais prejuízos do que vantagens. Em relação a isso, existe uma visão aparente por parte dos soberanos e dos defensores da guerra, pois eles não hesitaram em guerrear em nome de um ganho e acabaram perdendo. Em nome do crescimento econômico, investiram em guerras onerosas, com as quais, após seu fim, não ganharam o que gostariam. Percebendo os paradoxos empíricos da noção de guerra, Rousseau (2003, p. 92) atestou suas desvantagens: “se todos os monarcas ainda não abandonaram a loucura das conquistas, pareciam que pelo menos os mais sábios dentre eles começam a perceber que às vezes elas custam mais do que valem”.

Recorrendo a outro texto que compõe o acervo das teorias de relação internacional, na perspectiva de que um Estado para ser bem administrado depende do tamanho de sua realidade geográfica, destaca-se o modelo reportado na *Carta ao governo da Polônia*. No *Extrato* será trazido, dentro de suas razões específicas, a defesa da união das potências europeias para a efetivação da paz duradoura:

[...] o que se segue é que dois Estados com o mesmo número de habitantes, o que tem menor território é na verdade o mais poderoso. Assim, é com boas leis, uma disciplina prudente e uma visão ampla da política econômica que o soberano inteligente pode com certeza ampliar seu poder sem qualquer risco (ROUSSEAU, 2003, p. 93).

A tentativa rousseauista de convencer que é mais importante a paz do que a guerra se resume na justificativa de que com a paz os Estados estarão economicamente mais fortes, tanto os príncipes quanto os súditos. Seus territórios estarão mais protegidos, pois fundar-se-á um exército único para proteção da Europa. Portanto, toda crítica que se estabelece ao modelo pacifista apresentado não encontra fundamento diante do ideal (modelo) pacifista.

Se Grotius previa um método para as relações internacionais a partir de um modelo de direito à guerra baseado na experiência legislada pelo direito natural racional, Rousseau estava convicto de que o método historicamente seguido, “o uso da espada”, estava desfasado na Europa. Como o modelo do Abade garantia mais vantagens aos Estados-nação, do que contar com a sorte ilusória da vitória da guerra, Rousseau (2003, p. 99) deixa ao leitor a responsabilidade de tomar suas próprias conclusões em relação ao melhor método a ser seguido e quais deles trariam à Europa mais vantagens.

Rousseau (2003, p. 100) encerrou no *Extrato* a seguinte afirmação: “se a despeito de tudo isso o projeto não for executado, não o será por utópico, mas pela loucura dos homens; porque ser razoável em um mundo marcado pela insanidade é em si mesmo uma forma de

loucura”. Diante dessa compreensão a partir da proposta do Abade de Saint Pierre, Rousseau viu a necessidade de um *Julgamento do Projeto*.

Mais do que reforçar o elogio ao magnífico escritor pela exímia obra, era preciso ao genebrino desenvolver a análise imparcial, análise esta que, sem dúvida, manifesta o interesse do filósofo nos estudos sobre relações internacionais.

Embora em si mesmo o esquema seja bastante sábio, os meios propostos para a sua implantação revelam a simploriedade do autor. Ele supõe que bastaria convocar um congresso e apresentar-lhe um conjunto de artigos; estes seriam logo assinados e tudo se concretizaria de imediato. Devemos reconhecer que, em todos os seus projetos esse bom homem viu bem como as coisas se passariam, uma vez iniciado o processo, mas que a sua avaliação dos meios para pô-las em movimento foi infantil (ROUSSEAU, 2003, p. 105).

A abordagem de Rousseau dirige-se a uma discussão moral e política diante do pacifismo, que coloca a paz duradoura como interesse real. O problema é moral, pois é preciso estabelecer leis internas no Estado que comunguem com o pacto externo. Tais leis devem ser preestabelecidas pela confederação onde, certamente, ao serem recepcionadas mexerão com a estrutura interna da legislação.

A esfera política é regida pelos mesmos princípios lógicos e deles sofre influência. Nesse caso, ainda mais estranho aos olhos dos monarcas e dos Estados europeus, pois mudar a estrutura política de uma nação é uma atitude atormentadora, sem contar, que mesmo não havendo alteração no modelo político, como que as regras estabelecidas seriam aplicadas se estas não comungassem com o governo estabelecido? É esse enfretamento no campo político que deve ser observado, pois, nesse caso, coloca-se em crise a recepção da proposta do Abade de Saint Pierre por alguns príncipes. Contudo, se a guerra apresenta um cenário político aparente, melhor apostar nas vantagens da paz duradoura.

O encerramento teórico pacifista de Rousseau parece indicar a revolução como possibilidade de se criar uma confederação. Logo, “quem ousaria afirmar se devemos desejar ou temer uma confederação europeia? Ela talvez provocasse mais danos em um só momento do que os prejuízos que pudessem evitar ao longo de muito tempo” (ROUSSEAU, 2003, p. 110). Contudo conforme Fonseca Jr. (2003, p. XXXIX), ao comentar a citação supracitada: “A conclusão é paradoxal: como o projeto só pode ser instituído pelos meios que quer destruir (imposição e força), é o caso de se pensar se a confederação deva ser desejada ou temida, já que pode trazer, de um só golpe, mais mal do que evitaria ao longo dos séculos”.

Em relação ao projeto do Abade de Saint Pierre e de Rousseau, por meio de um equilíbrio das potências europeias, Kant (2015, p. 109) apontou, alegoricamente, que esse

projeto era como a casa de *Swift*, que construída com o maior grau de perfeição, conforme leis de equilíbrio, teve sua ruína imediata quando pousou um pardal em cima dela. Portanto, na visão do prussiano, é incongruente o projeto pensado, fazendo-se oportuno um projeto de paz que tenha como base uma sustentação jurídica por meio do direito internacional, pautado no princípio cosmopolita. Essa seria a tarefa kantiana.

Retornando ao pequeno opúsculo intitulado *Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática*, Kant justifica uma realidade exequível do projeto de paz, na perspectiva do Direito Internacional e consolidado pelo ponto de vista cosmopolita. Este, por sua vez, se estenderá efetivamente como Direito (justificativa analisada na seção seguinte).

Assim como o Abade de Saint Pierre e Rousseau, unidos aos dados constatados, Kant teve a consciência dos grandes prejuízos que a guerra trouxe e é capaz de trazer: o desequilíbrio econômico acarretado; o avanço constante do poder e material bélico; e a consolidação do direito à guerra como direito à violência estabelecida pelo estatuto da força. Tal clareza o motivou a estabelecer rupturas com as primeiras teorias pacifistas, visando tornar a paz uma realidade jurídica e fortalecendo uma leitura sobre o Direito Internacional dentro da Doutrina do Direito Público.

Rousseau acreditou na união da Europa como projeto para paz. Kant, por outro lado, conferiu ao Direito Internacional a estabilidade dos conflitos externos por uma união de todos os povos, baseados em princípios de liberdade, portanto, de efetivação do Direito.

3.2 A Dignidade da Pessoa Humana: fundamentação moral do projeto pacifista kantiano

A moral, à luz do pensamento kantiano sobre a tradição filosófica, foi vítima conforme o filósofo de verdadeiro embaraço, posto que seus teóricos incorreram, via de regra, no erro de misturar princípios racionais e empíricos, isto é, ligados às inclinações humanas, em suas legislações, esquecendo-se que uma lei (e com a lei moral não é diferente) requer, para tal, absoluta necessidade, a qual só pode ter enquanto puro princípio racional. Esse quadro é retratado tanto na *Fundamentação da Metafísica dos costumes*, quanto na *Metafísica dos Costumes*.

Kant recupera aquilo que de mais digno pode ser encontrado e atribuído ao homem, a sua dimensão moral, por sua vez, eminentemente racional. O homem visto pela esfera da razão reocupa o lugar privilegiado no sistema crítico filosófico do prussiano, conforme visto em *Crítica da Razão Pura* (1781), *Crítica da Razão Prática* (1788) e *Crítica do Juízo* (1790).

Portanto, o homem ocupa nas obras críticas um lugar que antes não era percebido, e ocupa profundo destaque no campo epistêmico, ético e estético, pois ele é direcionado para uma nova conjuntura no paradigma social/moral e consequentemente político.

O trajeto ético percorrido por Kant para chegar ao estabelecimento de uma compreensão e consolidação da Doutrina do Direito (como veremos ao longo dessa seção) se dá, primeiramente, na busca pelo conceito de dever fora da experiência, ou seja, no estabelecimento de uma lei universal legisladora da vida humana na esfera da própria razão. Portanto, esse não é um conceito empírico, pois a experiência humana e suas vicissitudes não fornecem um aparato universal, dada as suas contingências, essa clareza é trazida na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*.

Na realidade, é absolutamente impossível encontrar na experiência com perfeita certeza um único caso em que a máxima de uma acção, de resto conforme ao dever, se tenha baseado puramente em motivos morais e na representação do dever. (KANT, 2007, p. 40).

No enfrentamento ético, pode-se supor que no ato humano há um esconderijo da moralidade, uma força do dever. Ao agir-se não está reproduzindo somente atributos de fatores condicionados aos aspectos fisiológicos e mecânicos, pois, do ponto de vista ético, a ação carrega toda a vitalidade da razão. Então, “quando se fala de valor moral, não é das acções visíveis que se trata, mas dos seus princípios morais” (KANT, 2007, p. 40).

A intenção do sistema ético kantiano está no estabelecimento de uma lei para todos os homens, e não apenas para um único indivíduo, mesmo porque a própria noção de lei reivindica apoditicidade, logo universalidade e necessidade. Esse ponto é peculiar no pensamento de Kant, pois o filósofo sempre visa à busca pela dimensão do homem relacionado à espécie humana (natureza humana), de forma coletiva, como uma comunidade universalmente racional. A ótica ética redimensiona-se para uma integralização da espécie humana, na prerrogativa de uma crítica e desconstrução de toda forma de segregação moral e consequentemente política, os quais, historicamente, têm se consolidado de maneira excludente.

A realização de um sistema ético que busque o encontro e a investigação do princípio de nossas ações, dado pelo dever, é uma investigação filosófica por “amor humano” (KANT, 2007, p.41). Kant estabelece, antes de qualquer fator intelectual/filosófico, uma preocupação primeiramente pela vida humana. Para o filósofo, pautar um sistema moral no dever é defender que a espécie humana se desenvolva conforme um plano para o melhor, onde os

indivíduos coletivamente caminham para a resolução de seus conflitos, podendo nas suas ações encontrar a vida digna em meio às contingências do mundo.

O Eu, como protagonista do dever, da ética, enraizada na razão, é a preocupação da filosofia kantiana. Isso implica dizer que, mesmo não encontrando no mundo a felicidade, é possível se deparar com o que há de mais importante, o sentimento de respeito para com a lei e a tentativa de uma ação fundamentada pelo valor moral, possibilitadora da esperança de se ser digno da felicidade.

Em outras palavras, o itinerário de uma lei capaz de determinar os indivíduos nas suas ações diante da tenuidade da esfera sensível, dadas as circunstâncias de sua natureza, é algo absolutamente passível de realização, muito embora possa, por vezes, considerando-se os próprios exemplos empíricos contrários a esta, parecer inexecutável. No entanto, mesmo diante de um mundo no qual não se veja corriqueiramente a presença da virtude, nem a plena realização do valor moral, não se pode perder de vista o bem a ser atingido.

Do fracasso da tentativa de deduzir o imperativo necessariamente determinante do fim mais elevado da natureza de nossa ação (a felicidade), pode-se extrair duas consequências: ou colocando-se o fracasso de uma concepção puramente moral fundada em *mandamentos* (ou leis) incondicionais morais; ou, porém, se indicar um caminho alternativo, como estes mandamentos poder ser fundamentados. Kant decide-se pela segunda alternativa. (KLEMME, 2011, p. 20).

A proposta kantiana se baseia rigorosamente em uma ética deontológica (do dever ser) e independe do mundo fenomênico e de suas contingências, já que esse não é o elemento fundante/necessário para o dever, mas apenas o espaço de realização da lei manifesta nas ações humanas, haja vista que o ser humano tem seu habitar no mundo e é nele que se mostra sua existência.

Através da ideia do amigo leal, Kant exemplifica que, mesmo que os fenômenos do mundo não revelem aquilo que deontologicamente deveriam ser, eles não invalidam a existência de um dia virem a ser e de acontecerem por plena realização ética. O que se visa no kantismo é exclusivamente um princípio da ação moral fundamentada no dever: “a pura lealdade na amizade não pode exigir-se menos de todo o homem pelo facto de até agora talvez não ter existido nenhum amigo leal” (KANT, 2007, p. 41).

Fica evidente que, por mais que a experiência forneça mais testemunhos do mal do que do bem praticado, ao qual poderíamos associar a ação moral – evidentemente, sem pretender aqui entrar no problema de se poder estabelecer com precisão se de fato esta seria moral ou não –, tal ação moral seria fruto de um agir segundo a obediência a uma lei da razão

prática, reconhecida como universal e aplicável ao mundo prático¹⁴. Logo, “este dever, como dever em geral, anterior a toda a experiência, reside na ideia de uma razão que determina a vontade por motivos *a priori*” (KANT, 2007, p. 41). A vontade, nesse sentido, permeia o estabelecimento daquilo que se deve fazer no campo fenomênico da ação humana. Conclui-se que a prerrogativa de leis que legiferem sobre a vida humana é, intrinsecamente (dado seu fator no dever), necessária e não contingente.

Kant retorna de forma consistente à ideia de inteligibilidade ética, a qual corresponde a uma moral racional formal, que estabelece a lei universal para o comportamento humano. Dito isso, a vontade livre é sustentada pela ideia da lei moral, onde não cabe a mimética como fundamento da ação. Por esse motivo, os exemplos não servem como regra universal para a humanidade, segundo os critérios elencados pelo filósofo, dentre outras coisas, porque aquilo que é proveniente da experiência possui um alcance subjetivo e contingente.

Por fim, a filosofia ética kantiana exclui a projeção de um agir moral pautado no exemplo das boas maneiras, como se o simples fato de olharmos para uma ação supostamente moral pudesse estabelecer uma atitude ética por parte do indivíduo ou fundamentar essa própria ação. Se o exemplo tem alguma utilidade e/ou função, será, nesse caso, apenas o de encorajar. Assim, do ponto de vista intelectual, faz-se necessário a investigação em torno do princípio capaz de fundamentar a ação moral.

A abordagem é única e exclusivamente de uma fundamentação da metafísica dos costumes, isto é, do estabelecimento dos princípios racionais puros que orientam a ética kantiana. Em síntese:

[...] a pura representação do dever e em geral da lei moral, que não anda misturada com nenhum acréscimo de estímulos empíricos, tem sobre o coração humano, por intermédio exclusivo da razão (que só então se dá conta que por si mesma também pode ser prática), uma influência muito mais poderosa do que todos os outros móveis que se possam ir buscar ao campo empírico. (KANT, 2007, p. 46).

O estabelecimento de um princípio puro da ética, livre de toda influência empírica, figura como um fundamento sólido e consistente, para tratar o homem sobre uma perspectiva universal, a saber, a da humanidade. A partir disso, essa compreensão pode estabelecer conexão com a esfera sensível, seja no campo antropológico, do Direito e/ou de qualquer outra ciência que se proponha à investigação do comportamento humano.

¹⁴ Vale lembrar que adverte Kant (1994, p. 641, B 836), desde o *Cânone da razão pura*, que os atos que a razão prática proclama que devem acontecer, efetivamente podem acontecer, pois: “os princípios da razão pura, no seu uso prático e nomeadamente no seu uso moral, possuem uma realidade objectiva”.

O parâmetro fundante para que se estabeleça a justificação metafísica da ação moral é a prerrogativa de que tudo na natureza age segundo leis. Isso faz com que Kant (2007, p. 47) entenda (no caso do homem) a existência de um ser racional agindo segundo a representação de leis, ou seja, segundo princípios. Dizer, portanto, que o homem age conforme princípios é conferir-lhe singularidade e presteza, enquanto ser distinto da esfera puramente natural, pela faculdade da **vontade**, da razão prática. Com efeito, reguladas por tal faculdade suas ações são subjetivamente e objetivamente necessárias. Nesse sentido (ao menos no plano metafísico), o homem só escolhe aquilo que a razão lhe manda e a vontade realiza. Independente das contingências e inclinações humanas, este sabe e reconhece necessariamente o que é bom, pois sua capacidade racional assim o faculta.

Kant entende que o fato do homem ter consciência do dever, isto é, da lei moral, não impede que ele esteja empiricamente contingenciado e dado às inclinações. Visto que, nem sempre age segundo o princípio regulador da razão. Daí a necessidade de um princípio da razão por meio de lei que obrigue objetivamente a vontade, a saber: um imperativo, ou seja, um mandamento.

A pretensão kantiana é fundamentar filosoficamente um sistema moral puro, a partir da noção de dever incondicionado, noção testemunhada pelo juízo moral vulgar. Nessa perspectiva, o filósofo de Königsberg entende que a vontade posta no campo da necessidade e da contingência precisa obedecer ao mandamento que o obriga ao agir moral:

Todos os imperativos se exprimem pelo verbo dever (sollen), e mostram assim a relação de uma lei objectiva da razão para uma vontade que segundo a sua constituição subjectiva não é por ela necessariamente determinada (uma obrigação). Eles dizem que seria bom praticar ou deixar de praticar qualquer coisa, mas // dizem-no a uma vontade que nem sempre faz qualquer coisa só porque lhe é representado que seria bom fazê-la. Praticamente bom é porém aquilo que determina a vontade por meio de representação da razão, por conseguinte não por causas subjectivas, mas objectivamente, quer dizer por princípios que são válidos para todo o ser racional como tal. (KANT, 2007, p.48)

Os imperativos como ordem (dever) podem ser hipotéticos ou categóricos. São hipotéticos os imperativos que estão no campo da ação possível, uma projeção dada aos critérios de ordem como meio para chegar a um fim pretendido na esfera do querer. A título de exemplo, se o querer ordena determinada ação, existe uma ordem hipotética que formula o meio de obter a necessidade pretendida, então, necessariamente ele está correlacionado ao caráter finalístico de uma ação desejada. O imperativo categórico não carrega a dimensão da finalidade da ação por ser necessário em si mesmo; o dever, nesse viés, é uma ordem a ser cumprida e realizada, independente de qualquer relação circunstancial.

Mesmo que a condição das ações implique o dever e a perspectiva de uma ação boa determinada pela razão, ambos os imperativos serão fórmulas dessa determinação, sendo o hipotético a formulação de uma ação boa, que é meio para alcançar o bem, e os categóricos uma ação boa em si mesma. Quanto ao imperativo categórico, para este a vontade é submetida e a ação é regulada. Trata-se de uma lei incondicionada que ordena a acolher máximas que possam se transformar em uma legislação universal.

Crendo na impossibilidade de eleger máximas universais advindas da experiência, como fórmula deontológica, é fundamental que o caráter apodítico do imperativo categórico seja evidenciado, pois este, independente das contingências e da realização do querer, determina a vontade através do dever de alcançar o bem em si. Quanto à sua formulação, Kant elenca três das quais se concretiza e fundamenta o princípio determinante da vontade e, por assim dizer, a própria dignidade moral e humana. Esta é uma pretensão concreta e audaciosa da ética apresentada pelo filósofo transcendental, visto entender a autonomia como elemento fundante da humanidade ética (moral).

De acordo com Kant (2007, p. 59), há apenas um único imperativo categórico:

Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal. De sorte, dele demais imperativos podem ser exprimidos: ‘age como se máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza.

Tem-se na regulamentação da máxima, enquanto lei universal da natureza, um princípio prático que se estabelece de forma apodítica em analogia à lei de natureza. Outra formulação do imperativo categórico, o qual enaltece a humanidade, é: “age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca // simplesmente como meio” (KANT, 2007, p. 69).

O imperativo categórico só pode ter como fundamento um ser cuja existência tenha em si mesmo um valor absoluto, que possua um fim em si mesmo. Esse ser é o homem – aliás, diz Kant, não apenas o homem, mas todo ser racional.

A fundamentação de uma metafísica dos costumes em máximas principiológicas direciona a certeza humana do reconhecimento da dignidade imputada em uma ação incondicionada a todos os homens. Kant, portanto, inaugura em grande escala uma mudança paradigmática, pois a dignidade humana não é mais apenas um valor capaz de ser trocado, deixado para trás, relativizado. A dignidade passa a ter uma legitimação moral universal, cuja base é a razão, independente de fatores contingentes, tangenciados pelo mundo externo.

A dignidade como imperativo moral universal possibilita a concepção de uma humanidade voltada para o bem da espécie. Indiretamente, poder-se-ia dizer, inclusive, do planeta, onde todos devem ser respeitados e valorizados por aquilo que são e não como meio para uma determinada demanda. O homem não pode ser visto simplesmente como meio, tampouco sua dignidade pode ser evidenciada por fatores empíricos, isto é, pela sua situação social, econômica, credo e tantas outras que outrora segregavam os indivíduos.

Em Kant (2007, p. 77), “aquilo, porém, que constitui a condição só graças à qual qualquer coisa pode ser um fim em si mesmo, não tem somente um valor relativo, isto é um preço, mas um valor íntimo, isto é dignidade”. Torna-se evidente que a humanidade e a moralidade para o pensamento kantiano são as únicas realidades que têm dignidade, pois o homem cumpre sua finalidade, que é ser em si mesmo humano e sujeito moral, independente de qualquer coerção externa. Como o ser racional existe com um fim em si mesmo, denomina-se pessoa.

O ápice de toda a fundamentação metafísica dos costumes exposta por Kant (2007, p. 79), colocando o homem como um fim em si mesmo, é a ideia de autonomia, que “é, pois, o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda a natureza racional”. Por essa ideia, uma vontade de tal forma submetida à lei, isto é, uma vontade incondicional, que exclua de si todos os interesses e que se autodetermine, deve ser considerada como autolegisladora, como autora da lei. Esse princípio é o de autonomia.

O homem não está apenas ligado às leis por agir conforme ao dever, mas agir por dever, isto é, reconhecendo, mediante sua vontade, a lei como sua própria legislação. Com isso, a lei passa a ser entendida como a lei que o próprio ser racional, enquanto legislador universal por natureza, dá a si e aos outros.

Ademais, o princípio da autonomia conduz a outro conceito, com o qual se relaciona o de reino dos fins. Esse conceito é aquele em que todos os seres racionais estão conectados de forma universal para cumprir a boa vontade através de máximas, ou seja, pela autonomia da vontade da qual pode fazer uso plenamente a humanidade.

Tendo estabelecido as bases para a dignidade humana a partir da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, através da autonomia da vontade, ou seja, de uma vontade autolegisladora, que se reconhece naquilo que a razão ordena, Kant, em sua *Doutrina do Direito*, estabelece no plano jurídico a pessoa humana enquanto instância garantidora de Direitos. Para Habermas (2012, p.09):

É interessante a circunstância em que somente após o final da Segunda Guerra Mundial o conceito filosófico de dignidade humana, que entrou em cena já na Antiguidade e adquiriu em Kant sua acepção válida atualmente, tenha sido introduzido nos textos do direito das gentes e nas diferentes constituições nacionais desde então em vigor.

O que aparecerá no cenário do século XX é a unidade, evidenciada por Kant, em dignidade humana e direito da pessoa humana, ou seja, uma máxima moral dada por princípios universais respaldadas deontologicamente pelo direito. Conferir uma dignidade humana é apresentar do ponto de vista jurídico a exclusão das hostilidades vividas pela esfera global, respaldando um cenário de paz pela via do direito baseado na hospitalidade universal.

Tendo realizado o percurso aqui apresentado, a partir da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* – obra que antecede a *Metafísica dos costumes* e, por conseguinte, a *Doutrina da Virtude*, destina-se a exposição dos fundamentos *a priori* da ética –, à guisa da sistematização do conceito de “dignidade humana” utilizado por Kant, fechar-se-á o corolário pacifista, que pauta seu projeto de paz eterna por meio da *Doutrina do Direito*. Com isso, estabelece-se no campo ético a fundamentação para um princípio que se serve de um imperativo categórico, o qual está fundamentado na dignidade da pessoa humana. Doravante, a pessoa humana, referente à esfera do Direito, pertencerá a outra dimensão específica dentro do sistema kantiano

3.3 Direito Internacional em Kant: pacifismo jurídico na Doutrina do Direito

É na *Metafísica dos Costumes*, que Kant elabora seu sistema jurídico político, apresentando para as leis externas um fundamento racional *a priori*, para Bobbio (1984, p.49), esta obra é intermediária, por ser antecédida pelo estabelecimento do dever moral estabelecido na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e como apêndice a *Paz Perpétua*, na qual o prussiano aborda o seu projeto para a solução das controvérsias internacionais. Segundo Bobbio (1984, p.49), a “*Metafísica dos Costumes* [...] é o estudo das leis que regulam a conduta humana sob um ponto de vista meramente racional”, nesse sentido a referida obra estabelece um estudo jurídico para as resoluções dos conflitos, em alicerces principiológicos, para em seguida adentrar o projeto de paz, concluindo, assim, a conjuntura do sistema pacifista kantiano.

A filosofia kantiana irá estabelecer que o Direito, como parte da moral, tem seu fundamento, *a priori*, portanto, em princípios puros, ou seja, em princípios imutáveis da razão, válidos para todo ser racional, o que equivale ao direito natural, visto que este é

entendido como um **direito racional**. Tais princípios funcionariam como ideia reguladora de um direito positivo, possibilitando a criação de leis nas quais os indivíduos se reconhecessem. Consequentemente, é também por meio desse direito que se pode avaliar a conformação entre o direito positivo e tais princípios. “A propositura das leis positivas deve ter sempre em vista a ideia de contrato originário que se ancora na liberdade, na igualdade e autonomia dos indivíduos, isso não só no nível do direito político interno, mas também no nível das relações internacionais” (LIMA, 2015, p. 52).

O direito puro é definido por Kant como “[...] a soma das condições sob as quais a escolha de alguém pode ser unida à escolha de outrem de acordo com uma lei universal da liberdade” (KANT, 2008, p. 76). Tal direito está relacionado às ações entre os indivíduos no que diz respeito às suas liberdades, expressas sob a forma de uma obrigação moral, que se dá por meio de leis universais.

Conforme Lima (2015, p.52), “a liberdade para Kant, enquanto direito fundamental, servirá de baliza para as leis, de modo que toda e qualquer norma no Estado que não se pautar nela será declarada injusta.”. Em outras palavras, essa lei moral é o reconhecimento universal da liberdade e do respeito às escolhas individuais, pois não se pode esquecer que seu fundamento é a autonomia da vontade.

Assim, a lei universal do direito, qual seja, age externamente de modo que o livre uso de teu arbítrio possa coexistir com a liberdade de todos de acordo com uma lei universal, é verdadeiramente uma lei que me impõe uma obrigação, mas não guarda de modo algum a expectativa – e muito menos impõe a exigência – de que eu próprio devesse restringir minha liberdade a essas condições simplesmente em função dessa obrigação; em lugar disso, a razão diz apenas que a liberdade está limitada àquelas condições em conformidade com sua ideia e que ela pode também ser ativamente limitada por outros; e ela o diz como um postulado não suscetível de prova adicional (KANT, 2008, p. 77).

A necessidade do direito é evidente nas relações humanas, pois, considerando a dimensão da vontade de cada pessoa, objetiva-se uma regulamentação de como essas escolhas devem funcionar na sociedade, já que na escolha individual de cada homem poderão prevalecer suas inclinações, impossibilitando a vivência da liberdade no mundo prático e gerando uma situação de conflito.

O percurso realizado por Kant na doutrina do direito é a justificação da possibilidade da existência da legislação externa, preservando os princípios *a priori* do Direito. Desse modo a ação externa, reconfigura-se a coexistência das liberdades individuais fundadas na lei universal, que implica necessariamente uma obrigação. A razão como reguladora da ação, que legitima a limitação da liberdade, está pautada na lei universal do direito, portanto, a

obrigação como coerção no uso de leis externas não contradiz aos princípios puros do direito por ser autorizada pela ideia legisladora da razão.

Da coerção existente, se gera consequentemente uma ideia de injustiça, quando esta não se integraliza as leis universais, dessa forma, Kant estabelece a prerrogativa da competência para o exercício de uma coerção sobre a violação do direito. Aqui não há uma dualidade conceitual do direito, que por um lado é o estabelecimento de uma obrigação de acordo com a lei universal, por outro é a faceta da submissão em conformidade com a coerção para o cumprimento das leis. Nos ensinamentos de Heck (2003, p.5), “não menos formal do que o imperativo categórico, a honradez jurídica constitui a necessária contraparte jurídica interna ao direito da humanidade que habilita cada homem a coagir seu semelhante de acordo com a lei pura do direito”.

Em termos kantianos, o conceito de direito está também representado na “possibilidade de vincular a coerção recíproca universal com a liberdade de todos” (KANT, 2008, p.78), tendo como objeto as ações externas. Por isso, não se trata de ética no sentido de uma doutrina da virtude, mas na dimensão categórica da doutrina do direito. Conclui-se em Kant que Direito e a competência de empregar a coerção significam uma e mesma coisa. Dessa forma estabelecem uma relação harmônica, conforme os princípios da liberdade.

No § 41 da *Metafísica dos Costumes*, Kant (2008, p. 150) coloca em evidência a transição entre o “meu e o teu” no estado de natureza e sua diferença nas circunstâncias das condições jurídicas, estabelecendo o conceito de justiça pública, pautado na justiça distributiva. Um cenário sem a justiça distributiva, ou seja, a inexistência de um tribunal fundado em decisões formuladas por leis existentes é o estado natural, o que se apresenta de forma oposta é a condição civil. Nas palavras de Terra (1995, p. 33), “[...] o estado de natureza é visto essencialmente como *Rechtlosigkeit*; é definido de maneira negativa como ausência de algo, ausência de justiça na medida em que não haja um juiz competente para decidir disputas”¹⁵.

O enredo teórico da transição de um estado ausente de justiça, para relações civilmente estabelecidas, perpassa por um dado *a priori* da razão, que impõe a natureza

¹⁵ *Rechtlosigkeit* (ausência de justiça) não se caracteriza como um estado injusto, pois não há de se falar nesse caso (por questões lógicas) de justiça. Nesse sentido, para Kant, o estado de natureza não se opõe a condição social, mas a condição civil. Nas interpretações de Pavão (2008, p. 91): “O estado social pode ter lugar no estado de natureza, mas, como tal, sempre exposto à dissolução se alguém abusar do que é o direito privado do outro. Por certo, a razão reconhece a vulnerabilidade dos direitos neste estado, mas o mais importante é que ela postula como um ideal seu o estado civil, estabelecendo o dever de sairmos do estado de natureza e ingressarmos, por um contrato, no estado civil, onde tem validade (garantia), pelo direito público, o direito privado. Mas, advirta-se, a expressão ‘por um contrato’ não quer dizer que os indivíduos irão realizar empiricamente um pacto. A razão não precisa de quaisquer espécies de certificações históricas para a determinação de suas leis”.

humana um Estado Jurídico. As margens da leitura kantiana é a condição racional que estabelece a saída de um estado ausente de justiça, para uma condição de direito público. Na segunda parte da *Metafísica dos Costumes*, Kant (2008, p. 153) trata o Direito Público como um conjunto de leis promulgadas que tem por finalidade a criação de uma condição jurídica.

A condição jurídica implicará em uma releitura mais ampla e complexa da filosofia jús-política kantiana. O direito público torna-se um sistema de leis tanto para um povo quanto para povos, dada às relações sociáveis estabelecidas. A lei representada por uma constituição revela a unificação da vontade, formulada como direito. Lima (2015, p.110) salienta:

No âmbito político interno os Estados ainda carecem de uma instância normativa que os legitime publicamente no que concerne à esfera das relações internacionais: têm estabilidade e reconhecimento jurídico em nível civil e interno, mas são instáveis e carentes de reconhecimento jurídico no que toca ao direito internacional. Sem essa instância, ficam abandonados ao seu próprio arbítrio e sujeitos aos ataques externos.

Existindo uma condição civil, ou seja, união recíproca entre os indivíduos, o resultado é um Estado juridicamente regulado por haver um reconhecimento de uma sociedade civilmente constituída (República). “Por conseguinte, pelo conceito geral de direito público somos levados a pensar não só no direito de um Estado, como também num direito das gentes (*ius gentium*)” (KANT, 2008, p. 153). Entende-se que há uma regulamentação jurídica entre os Estados civilmente constituídos, contudo, o avanço kantiano, insere-se no estabelecimento das condições jurídicas nas relações entre “todas as gentes”, elaborando a formulação de um direito cosmopolita.

Kant (2008, p. 154) infere do seguinte modo sobre o processo gradual do direito público (da consolidação do direito civil, passando pelo direito internacional, findando-se no direito cosmopolita): “assim, se o princípio de liberdade externa limitada pela lei não estiver presente em qualquer uma dessas três formas possíveis de condição jurídica, a estrutura de todas as outras será inevitavelmente solapada e terá, finalmente, que desmoronar”. Um projeto sólido por meio do direito público tende a se constituir e a evidenciar a preocupação kantiana sobre a fragilidade de um pacifismo, conforme demonstrado na metáfora da casa de *Swift*.

As bases do direito público, conforme o kantismo, não permitem o conceito de guerra justa, pois, por justiça, entende-se a constituição de uma condição efetivamente jurídica, a partir da evidência de um Estado civil, pois, do contrário, só existirá barbárie. Havendo barbárie, o estado de guerra é essencialmente injusto. Prever o direito das gentes é apoiar-se no fundamento da justiça pela força da lei e não da guerra, assegurando o não uso da

violência como modelo para resolução de conflitos, uma vez que o direito é regulado pelo estabelecimento de uma condição civil, pautada pela justiça distributiva. Sobre isso, Kant define:

O direito dos Estados na sua relação recíproca (o que em alemão é denominado, de forma não inteiramente correta, direito das gentes, mas que deveria, ao invés disso, ser denominado direito dos Estados, *ius publicum civitatum*) é o que temos de examinar sob o título direito das gentes (2008, p. 186).

Na terminologia *direito das gentes*, evidenciamos a existência de uma relação entre Estados, na qual está em condição uma liberdade natural (guerra), pois não existe nenhum direito que faça alcançar a resolução das hostilidades. Assim, o modelo tradicional de direito das gentes fica intrinsecamente ligado ao direito de ir à guerra, ao direito na guerra e ao direito após o término da guerra.

O Direito Internacional é, efetivamente, a condição jurídica estabelecida entre os Estados. As propostas apresentadas giram em torno dos conflitos que esses estabelecem em suas relações. O direito público, nesse caso, é o pano de fundo para os assuntos relacionados ao Direito Internacional.

A alternativa kantiana é a elaboração da perspectiva de um direito público que ultrapasse a relação entre Estados, visualizando e assegurando também as relações entre os indivíduos pertencentes aos Estados diferentes. Contudo, não é somente a relação entre os diferentes, mas também entre o Estado e o indivíduo na condição de estrangeiro. O direito das gentes, nesse sentido, reconhece a importância do cidadão como membro essencial para as discussões sobre a guerra, sobretudo quando há a impossibilidade de um diálogo entre indivíduos e Estado nas questões de relações exteriores.

Sistematicamente, Kant elenca quatro elementos do direito das gentes e, em seguida, trata especificamente sobre o direito de ir à guerra, na guerra e pós-guerra. Essa explanação constitui uma leitura que objetiva a crítica e novos argumentos em torno das teorias tradicionais de direito internacional. Por um lado, o filósofo prussiano apresenta o que já fora trazido por autores anteriores, por outro, acarreta sua compreensão demonstrando sua concepção nos assuntos sobre direito das gentes.

Para Kant, primeiramente, os Estados estão em uma condição sem lei, portanto, não jurídica. Em consequência, isso implica a condição de guerra como segundo elemento, prevalecendo a lei do mais forte, condição que deve ser abandonada, afinal, mesmo que haja ausência de guerra, a pretensão é um dado real.

Contra os ataques externos, faz-se necessário, como terceiro elemento, uma aliança entre os Estados nos moldes de um contrato originário, com a devida ressalva de sê-lo apenas para esse objetivo específico, pois essa aliança, como prescreve o quarto elemento, não tem uma autoridade soberana fundada no contrato original. Logo, apresenta-se apenas como uma federação, possível de ser dissolvida e/ou renovada.

Tendo em vista o direito dos Estados como direito público, o direito de ir à guerra ganha um contorno diferenciado em Kant (2008, p. 188), pois este não passa pela outorga e deliberação do soberano. Ir à guerra significa um direito e, como tal, vai além de uma saída da selvageria para uma condição jurídica. Esta, por sua vez, é posta pelos indivíduos por serem cidadãos e membros que colegislam no Estado.

Recordando que para Kant o indivíduo é um fim em si mesmo, delibera livremente seu assentimento sobre as questões de estado através de seus representantes. Fica-se garantida a presença marcante da consulta popular, pois esses são os mais prejudicados nos assuntos de guerra.

Teremos, portanto, que fazer originar este direito do dever do soberano com o povo (e não o inverso); e para o possibilitarmos, ter-se-á que conceber que o povo dá um voto para ir à guerra. Nesta qualidade ele é, ainda que passivo (ao deixar-se dispor de si mesmo), também ativo e representa o próprio soberano. (KANT, 2008, p.188)

Enquanto as propostas anteriores de Direito Internacional se pautam na livre iniciativa do soberano, tanto para decidir a realização da guerra quanto para conferir a possibilidade de uma união entre Estados pela defesa de seus territórios, tendo em vista um exército comum, em Kant o republicanismo impõe a legitimação para o alcance da paz, independente do momento em que se tenha que acionar o direito das gentes. Nour (2004, p. 160) observa que “as decisões políticas devem atender às exigências sociais, refletindo, portanto, a aversão do cidadão à violência”.

Em Kant, ir à guerra certamente causa mal-estar na população, pois é o povo que sente a angústia da instabilidade em tempos de guerra. O direito das gentes, na escuta da participação popular, impõe a antecipação das preocupações futuras, dos desequilíbrios advindos das hostilidades. Em termos filosóficos, é inviável à razão saber que um dos malefícios da guerra é acordar em uma situação de barbárie, uma vez que os indivíduos já compactuaram com o seu fim civilmente dentro do Estado, a partir do pacto originário. Portanto, é certa a recusa dos cidadãos quando são convidados a legislar sobre a guerra.

Conforme Nour (2004, p. 161), a filosofia kantiana teria colocado o mais importante dos critérios nos assuntos de direito internacional, o de cgestão dos cidadãos.

Por mais que o direito de ir à guerra seja tênue, dada a inexistência de consulta ao povo, a vivência em uma condição sem lei instaura a legitimidade não jurídica das hostilidades. Com efeito, não existe um processo que arbitre essa relação, a não ser o uso excessivo da força.

Mais grave do que o direito de ir à guerra é o direito durante uma guerra. Para Kant (2008, p. 189), uma dificuldade no direito das gentes é o paradoxo de, na guerra, encontrar uma condição jurídica que esteja relacionada ao fim das hostilidades por meio do princípio de direito público, uma situação um tanto quanto absurda.

Se as relações, *a priori*, entre os Estados já não oferecem condição jurídica por estes não estarem sob as rédeas da lei, mas dificultoso é o reconhecimento jurídico dessas relações, então, o direito das gentes deve zelar pelo fim das hostilidades e pelo estabelecimento da condição jurídica. Nesse sentido, a guerra não pode ser para Kant nem punitiva, pois o Estado não é um objeto de aprisionamento, nem de extermínio ou subjugação, uma vez que acarretaria no fim moral da humanidade na pessoa do Estado.

A prerrogativa kantiana se baseia sempre na preservação dos indivíduos e no direito de humanidade. Por isso, não sendo evitada a guerra, é relevante que o direito deva se pautar em máximas que assegurem a condição humana, com a previsão do fim da guerra e no estabelecimento do direito de paz. Devemos concordar com Lima (2015, p.112), pois afinal “o que está em jogo é a superação das constantes ameaças de hostilidades e guerras e a instauração de uma ordem jurídica onde a liberdade, a propriedade, a vida, todas as conquistas e direitos dos indivíduos, Estados e povos sejam garantidas”.

Após uma *guerra*, o direito que se insurge é aquele estabelecido por meio de tratados, devendo trazer consequências efetivas para o fim das hostilidades, conforme declara Kant (2008, p.191):

O vencedor estabelece as condições com base nas quais chegará a um acordo com o vencido e mantém negociações para a conclusão da paz. O vencedor não o faz a partir de qualquer direito do qual se pretenda detentor devido ao prejuízo que se supõe ter seu oponente lhe causado; ao invés disto, ele dá esta questão por encerrada e se fia em sua própria força.

Atrelado ao conceito de tratado de paz, Kant estipula que existe uma *conditio sine qua non* entre tratado e anistia. Dessa relação não pode resultar uma punição ou apropriação

indevida, escravidão e todos os demais prejuízos que podem vir a ser cobrados pelo Estado “vencedor”, afinal, entende-se que, pelo uso da força, esse tem a devida potência.

Em Kant, a elaboração e justificativa de uma paz fundada no direito à guerra é efetivamente de uma contradição lógica, sem fundamento do ponto de vista do Direito, sobretudo por reforçar uma escravidão, uma vez que se trata da unilateralidade do Estado e dos seus agentes públicos. Dessa forma, os indivíduos estão forçados a uma condição conflitante e sustentados juridicamente por um estado de barbárie, o que coloca a humanidade sob o julgo da hostilidade. Concepção inviável, caso se queira estabelecer uma paz eterna como atributo da prevalência da dignidade humana.

O direito à paz é 1. O direito de estar em paz quando acontece uma guerra nas vizinhanças ou o direito à neutralidade; 2 o direito de ser assegurado quanto à continuidade de uma paz que fora concluída, ou seja, o direito de uma garantia; 3. O direito a uma aliança (confederação) de vários Estados para sua defesa como contra quais agressões externas ou internas, porém não uma liga objetivando o ataque a outros Estados e a anexação de território (KANT, 2008, p. 191).

A condição de paz se efetiva em Kant pela união de todos os Estados, pois, através dos tratados, presume-se e estabelece-se a garantia da validade jurídica. A proposta da união entre os Estados não constitui simploriamente a união das potências europeias, mas a união dos povos. Pensando na proporção gigantesca do planeta e no desafio que é instaurar uma paz eterna, dada a necessidade de uma união entre todos os Estados, essa ideia se torna inatingível. Contudo, a partir da clareza kantiana de que a regulamentação da aliança entre os Estados está fundada em princípios políticos, tem-se a crença de que a aproximação do fim atingível é a paz perpétua.

Kant (2008, p. 193) concebe que a aproximação com a paz perpétua “constitui uma tarefa fundada no dever e, por conseguinte, no direito dos seres humanos e dos Estados, isso pode certamente ser atingido”. A cada passo que a humanidade dá em direção à paz garante-se o melhoramento moral, a efetivação de uma vida civil e a preservação dos direitos humanamente constituídos *a priori* através de máximas fundadas na autonomia e na liberdade, sendo esse o fim último do cosmopolitismo. Segundo Nour, “a constituição republicana é para Kant, no entanto, apenas a primeira condição a paz – condição necessária, mas não suficiente. A segunda condição é que as repúblicas constituam uma federação de Estados – ou o que hoje chamamos de uma organização internacional” (2004, p. 162).

A federação de povos livres, ao se unir para pautar suas decisões em leis, faz com que Kant reivindique o direito à paz como primazia das resoluções dos conflitos. Logo, “é

somente através de um tal congresso que a idéia de um direito público das gentes é exeqüível, direito a ser instaurado para a decisão de suas lides de uma maneira civil, como por meio de um processo, e não de uma maneira bárbara [...], a saber a guerra” (KANT, 2008, p.193). Ultrapassa-se o cosmopolitismo como condição filantrópica para uma condição eminentemente jurídica, que é o estabelecimento da paz.

A mais nova dimensão do Direito Internacional, apresentada por Kant, versa sobre o aniquilamento de todo direito pautado na manutenção jurídica da guerra. Outrossim, o filósofo estabelece um projeto de paz juridicamente regulado, colocando o cosmopolitismo enquanto Direito. Nour (2004, p. 168) ratifica que “Kant acrescentou uma terceira dimensão ao direito, que até então se limitava ao direito estatal e ao direito das gentes, o direito cosmopolita, que considera o indivíduo membro de uma sociedade de dimensão mundial”. Essa terceira dimensão é compreendida pela dimensão política como os direitos da humanidade, então, a tarefa de garantia da paz perpassa a esfera da legislação humanitária, princípio de todo o direito pautado em máximas do dever. Em síntese “o direito kantiano da humanidade equivale ao direito de usufruir uma liberdade definida e assegurada por leis gerais cujo marco distintivo é a obrigação racional de cumprir o preceito de não lesar ninguém, estabelecendo e mantendo um sistema estatal de segurança jurídica” (HECK, 2003, p.08).

4 O PROJETO DE PAZ PERPÉTUA EM KANT

O conceito de cidadania dentro da Doutrina do Direito kantiano é apresentado por uma dicotomia entre cidadania ativa e cidadania passiva, ocorrendo em uma distinção entre os indivíduos que participam da sociedade. Tal dicotomia apresenta uma diferenciação que trás implicações problemáticas para uma filosofia que se propõe a sustentar um direito cosmopolita, contudo, o diálogo sistemático entre as obras de Kant, faz-nos superar tais por menores, adentrando desta forma a essência do cosmopolitismo e seu núcleo fundamental que é o projeto de paz. Para Euler (2015, p.19):

A distinção kantiana entre cidadania ativa e passiva pode ser interpretada como a tentativa de harmonizar o ideal do cidadão e sua determinação fundamental de igualdade jurídica (bem como de igualdade social e política que resulta da primeira) com as formas institucionalizadas da desigualdade econômica e material-jurídica (positiva).

Examinando o parágrafo 46 da *Metafísica dos Costumes*, Kant (2008, p.156) é categórico em afirmar que cidadãos são os membros do Estado, os quais se unem para legislar, tendo em sua essência, na perspectiva dos direitos atribuídos: a **liberdade legal**, obedecendo unicamente a lei à qual deu seu assentimento; **igualdade civil**, que lhe permite não reconhecer entre os membros do povo ninguém que lhe seja superior, dotado da faculdade moral de obrigá-lo juridicamente de um modo que o impossibilite, por sua vez, de obrigar o outro; por fim a **independência civil**, direitos e poderes ao sujeito como membro da coisa pública e não ao arbítrio de um outro indivíduo componente do povo, conferindo a partir deste personalidade civil, autorepresentando-se em questões que implicam o seu direito.

A liberdade legal e igualdade civil enquanto atributos morais, alicerçados imperativamente por máximas universais, não apresentam problemas do ponto de vista de uma metafísica dos costumes, reivindicando desta maneira o conceito de cidadania a autonomia do indivíduo, que deve ser percebido sob a ótica do Direito. O problema é posto quando Kant (2008, p. 56) apresenta em seguida à argumentação em torno da independência civil, pois para ser cidadão se faz necessário estar apto a votar, dessa maneira o indivíduo torna-se não somente membro da República, mas atua a partir de suas próprias escolhas, acarretando na distinção entre cidadãos ativos e passivos, muito embora o conceito de cidadão passivo pareça contradizer o conceito de cidadão em geral, outrora metafisicamente elaborado.

A resposta kantiana para o problema colocado é prática (próprio de sua época), ao perceber que na sociedade alguns garantem seu autossustento e proteção, enquanto outros dependem de terceiros (caso dos menores, dos serventes e das mulheres), afirma que estes últimos, por estarem tutelados, encontram-se em uma relação passiva diante da coisa pública; já aqueles participam ativamente por serem dotados de independência. A concepção pode não ser estritamente burguesa, mas se apresenta de forma liberal, alicerçado na ideia de propriedade e das relações econômicas que os indivíduos apresentam diante de suas relações no Estado.

Justificando sua argumentação, Kant (2008, p. 157) explica que a dependência da vontade de outros e a desigualdade que se insere entre a cidadania passiva e ativa, não se opõem aos atributos de liberdade e igualdade, pois são em conformidade com estes que o povo se transforma num Estado, participando de uma constituição civil. Contudo, Kant ratifica a tese que nem todos se qualificam com igual direito de voto, direito este que os tornam membros do Estado e não meros associados (cidadãos passivos).

Dando sequência à sua reflexão, Kant reafirma que as leis positivas votadas pelos cidadãos ativos não devem ser contrárias às leis naturais da liberdade e da igualdade de todos no seio do povo, destaca-se, portanto, o fechamento desse argumento no que se entende por essa liberdade: **“qualquer um pode ascender dessa condição passiva a uma ativa”**. Desse modo, Habermas argumenta que do ponto de vista de Kant (2002, p. 159):

Autodeterminação democrática não possui o sentido coletivista e ao mesmo tempo excludente da afirmação da independência nacional e da concretização da singularidade nacional. Mais do que isso tem o sentido de inserção de uma autolegislação que inclui uniformemente todos os cidadãos.

A relevância da última linha do § 46 supracitado nos faz entender que existe um caminho humano de ascensão em meio aos aspectos contingenciados do mundo fenomênico, aliás, tal como vimos fundamentado ao longo do primeiro capítulo sobre a filosofia da história. Mas como respondemos à questão do cosmopolitismo como uma cidadania mundial, dado que os aportes jurídicos da *Metafísica do Costumes* nos remetem à construção de um terceiro atributo que é o do voto ou, em outras palavras, considerando que as relações globais atravessam no contexto da esfera política por questões que não são as mesmas ocorridas na sociedade civil? De acordo com Zanella (2016, p. 97), 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”. Retornando a Heiner Klemme (2010, p. 11), pode-se afirmar:

O ser racional homem, segundo Kant, certamente é “cidadão de dois mundos”: como sujeito empírico ele vive no mundo fenomenal sensível (*mundus sensibilis*), como ser livre ativo ele é cidadão do mundo *noumenal* do entendimento (*mundus intelligibilis*). E só porque ele possui esta cidadania no âmbito inteligível, do qual as ciências empíricas não têm conceito como tal, e nem podem ter é um ser livremente ativo do ponto de vista moral.

O cosmopolitismo se insere na objetivação de um território compartilhado, onde os indivíduos se reconhecem civilmente pelas leis universais de liberdade. “Talvez seja necessário compreender a teoria kantiana da cidadania vinculada à sua filosofia da história, de modo específico, ligada à ideia de progresso enquanto processo histórico” (LIMA, 2015, p. 79). Dessa assertiva, delineamos o conceito de cidadania atrelada ao cosmopolitismo como uma Ideia transcendental, ou seja, *a priori*, compreendida pela filosofia da história e Doutrina do Direito, no percurso realizado pela humanidade em direção ao progresso tanto moral, quanto político por interferir pragmaticamente no modelo de Estado.

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. [...] ser um cosmopolita é ser parte de uma hospitalidade universal que circunda a humanidade. (ZANELLA, 2016, p. 32).

O segundo elo que reconfigura o conceito de cidadania, elevando ao grau de cosmopolita (cidadania universal), não se centra simplesmente nos problemas decorrentes de uma Teoria do Estado kantiana, mas está inserida intrinsecamente em uma filosofia jurídico-política das relações internacionais. Kant, n’*A Paz Perpétua*, desloca o sujeito como cidadão ligado em sua relação interna ao Estado, para a esfera externa (indivíduo – Estados). Cidadania implicará aí uma participação política em assuntos internacionais. É o que corresponde às linhas gerais do primeiro artigo definitivo: “[...] se exige o consentimento dos cidadãos para decidir ‘se deve ou não haver guerra’” (KANT, 2015, p. 139).

Apoiado no fragmento supracitado, Czempiel (1997, p.122) justifica que Kant é o primeiro a fundamentar o nexos entre democracia e paz, pois o cidadão participa das questões de política externa, no caso específico, autorizando ou não o início da guerra. De forma extensiva, o cosmopolitismo implicará na cogestão dos cidadãos na política externa. Assim a dimensão cosmopolita se reconfigura no Estado moderno liberal-republicano, na proporção internacional.

Para Kant, há apenas um direito de humanidade, do qual cada ser humano é portador, o Estado que assegura esse direito não poder ser idêntico ao Estado nacional, mas deve compor uma coletividade maior, na qual todos os homens têm que ser vistos como cidadãos titulados com direitos próprios a um estado universal da humanidade (*ius cosmopolitanum*). (HECK, 2003, p.28)

Os enfrentamentos do Estado moderno e as proporções mundiais com que este se estabelece no campo político faz eclodir uma cidadania não mais local. O que no entendimento de Habermas (2012, p. 94), “o objetivo de uma constituição democrática da sociedade mundial exige – já a partir das razões conceituais que orientavam a formação das ordens jurídicas modernas baseadas nos direitos subjetivos – a constituição de uma comunidade de cidadãos do mundo [Weltbürgergemeinschaft]”.

A cidadania cosmopolita reivindicada pelo direito se reconfigura na política global não somente nas resoluções dos conflitos internacionais, mas na participação ativa do indivíduo como membro de uma comunidade internacional. O cosmopolitismo kantiano é imbuído de um entusiasmo que redimensiona globalmente o homem como sujeito jurídico-político participante de uma extraterritorialidade. “O paradigma ‘kantiano’ mais moderno está estruturado numa perspectiva universal ou cosmopolita ‘ao qual vê o trabalho numa política internacional uma comunidade potencial da humanidade’ e permite enfatizar o elemento da ‘trans-solidariedade nacional’” (CASSERE, 2002, p. 18).

4.1 A Paz Perpétua

A obra kantiana *A Paz Perpétua* constitui-se como peça fundamental nesse percurso em direção ao estabelecimento da concórdia entre os indivíduos e suas relações, seja no âmbito do interno dentro do seu Estado ou externo nas relações com outros povos. Por isso, faz sentido nas notas do pensador entender que o seu discurso faz parte de um projeto filosófico, contudo rigorosamente político, na medida em que direciona a sociedade do século XVIII a um apontamento para a construção da paz. A obra segue o seguinte esquema metodológico: Prefácio; seis artigos preliminares; três artigos definitivos; dois suplementos e um Apêndice. A configuração apresentada pelo prussiano nos revela uma obra complexa, que se desenvolve de forma conexa com sua filosofia da história, bem como com os textos da doutrina do direito e do sistema moral, em relação a isso cumpre notar que Kant trilha uma filosofia propriamente jús-política no cenário do direito público.

Na introdução da referida obra Kant se reporta a ideia presente de sua época sobre a visão da paz associada à guerra. A tábula do cemitério intitulada “A paz perpétua”, vista pelo

filósofo, indica a concepção estabelecida pela tradição do direito internacional, que não abarca a resolução dos conflitos, nem indica a possibilidade de um ideal de paz acontecida no mundo sensível (nas relações entre os Estados). Acredita-se que essa placa se fez e se faz presente quando os Estados se submetem ao conflito, pois a morte ganha seu respaldo legítimo, sufocando, portanto, a reivindicação jurídica para a paz.

É importante lembrar que a tradição do Direito Internacional (antigo Direito das Gentes) tem em suas bases para a realização da paz a institucionalização do direito à guerra, tendo como principal teórico o jurista holandês Hugo Grotius (1583-1645), respaldado na obra “*O Direito da guerra e da Paz*”, principal referência na defesa jus-teórica da guerra justa.

Em Kant, a elaboração e justificativa de uma paz fundada pelo direito à guerra é efetivamente de uma contradição lógica, sem fundamento do ponto de vista do Direito, por esta noção reforçar uma escravidão, uma vez que se trata de unilateralidade do Estado e dos seus agentes públicos, forçando desta forma os indivíduos a uma condição conflitante e, conseqüentemente, sustentando juridicamente um estado de barbárie, colocando a humanidade sobre o julgo da hostilidade. Concepção inviável, caso se queira estabelecer a paz como atributo da prevalência da dignidade humana.

No conceito do direito das gentes enquanto direito para a guerra, nada se pode realmente pensar (porque seria um direito que determinaria o que é justo segundo máximas unilaterais do poder e não segundo leis exteriores, limitativas da liberdade do indivíduo, e universalmente válidas). (KANT, 2015, p.146)

A Crítica de Kant ao Direito Internacional, a partir de sua filosofia humanitária respaldada em princípios universais do ponto de vista ético e conseqüentemente visualizada na esfera jurídica, torne-se uma revolução paradigmática, dado que a efetivação das leis tem como parâmetro a liberdade individual, validada na compreensão de uma comunidade humana sustentada no conceito de dignidade.

As causas existentes para uma guerra futura, embora talvez não conhecidas agora nem sequer para os negociadores, destroem-se no seu conjunto pelo tratado de paz, por muito que se possam extrair dos documentos de arquivo mediante de um escrutínio penetrante. (KANT, 2015, p. 130)

Os tratados internacionais como matéria normativa e legal, ganham uma nova configuração hermenêutica em seus dispositivos, que devem observar as garantias individuais e coletivas, não relativizando o conceito de paz ou deixando margens para uma guerra futura.

É de se ter em vista que para Kant não é suficiente apenas o estabelecimento de leis, das quais normatizam as relações entre os Estados, o mais importante é a profundidade em analisar a forma em que os tratados são estabelecidos, ou seja, cada dispositivo a ser compactuado é de extrema importância para o fim das hostilidades. Com isso, ganha força o caráter diplomático em estabelecer definitivamente uma paz.

A paz kantiana é o resultado de uma consequente codificação de todas as relações conflituosas no mundo da liberdade externa. [...] Consequentemente, para evitar a violência oriunda de conflitos, todas as áreas de possíveis conflitos precisam ser codificadas. Por isso, um programa de uma paz temporal e localmente abrangente tem que atingir e combinar uma pacificação jurídica no âmbito dos estados, do globo e dos cidadãos do globo. Só quando esses três passos se unem numa perfeita base social, o direito perde seu caráter provisório e alcança uma firme validade institucional. (KERSTING, 2004, p.4).

A Paz perpétua, em seus artigos preliminares expõe em certa medida uma espécie de sondagem (triagem) feita por Kant, salutar no corpo técnico das redações trazidas nos dispositivos legais que regulamentam as relações internacionais, implica nesses escritos a concepção da existência de uma pré-disposição à vinculação dos interesses inerentes aos Estados ao texto normativo, quando estes estabelecem um direito de paz através de seus tratados e acordos diplomáticos.

Kant percebe a existência de certa enganação e/ou artimanha nos pactos estabelecidos, por isso seu olhar desconfiante, uma vez que os tratados elaborados e compactuados (ao menos em sua época) deixam em sua concepção margens para a eclosão de uma guerra, não somente futura, mas eminente. Desse modo, o Direito das gentes, do ponto de vista da guerra justa, apenas trata de uma paz momentânea, e não é esse o objetivo quando se tem em vista um direito humanitário para o fim das hostilidades e a prevalência da paz.

É evidente que no primeiro artigo preliminar Kant direciona o olhar ao elemento básico para a possibilidade da efetivação da paz, que se dá nos acordos internacionais, função essa que não estava sendo considerada com o devido rigor nos tratados firmados no seu período. Com efeito, segundo o filósofo prussiano: “Não deve considerar-se como válido nenhum tratado de paz que se tenha feito com a reserva secreta de elementos para uma guerra futura”. (KANT, 2015, p.120). Aqui se tem o direcionamento para a inconsistência dos tratados de paz, caso os mesmos signifiquem apenas uma trégua, um acordo momentâneo.

Conforme Cavallar (1997, p. 79), “o acordo preliminar esclarece inicialmente as condições necessárias para o término do estado bélico e para o tratado de paz”, sendo assim o primeiro artigo torna-se um alerta e prevenção nos acordos internacionais. A indicação

kantiana, de uma possibilidade da teoria dos tratados, direciona as instituições contemporâneas como as Organizações das Nações Unidas (ONU) – nas suas resoluções –, ao pacto diplomático para a efetivação da paz e a extinção das hostilidades futuras.

A outra dimensão posta por Kant (2015, p.130) é a função remediadora dos tratados, afinal “as causas existentes para uma guerra futura, embora talvez não conhecidas agora nem sequer para os negociadores, destroem-se no seu conjunto pelo tratado de paz”. Reporta-se a concepção do kantismo referente ao melhoramento das instituições, de certo, que os acordos preliminares interferem decisivamente nos efeitos futuros, não se trata de um mero acordo casuístico, mas da efetivação formal sob os aspectos materiais do ato normativo estabelecido.

Kant entende o Estado, como ente, portanto, para que a comunidade internacional esteja em paz e as relações entre Estados sejam harmônicas far-se-á necessário à conceituação moderna de Estado desenvolvida pelos filósofos políticos contratualistas. Sendo assim, o segundo artigo esclarece que: “Nenhum Estado independente (grande ou pequeno, aqui tanto faz) poderá ser adquirido por outro mediante herança, troca, compra ou doação” (KANT, 2015, p.131). Portanto, a segurança original do conceito de Estado deve ser prevalecida para que não se caia na ideia de um Estado como coisa e objeto, pois se assim fosse teríamos como resultado um conflito ainda maior, decorrente desse entendimento, assim também se recupera a ideia de dignidade humana, pois os cidadãos como sujeitos inerentes a esse Estado, também não devem ser coisificados ou assim tratados.

O Estado não pode sofrer como sanção o que é prescrito no art. 2º, logo o mesmo conceito recai sobre os indivíduos que são estreitamente vinculados ao estado, como pessoa jurídica. “Enxertá-lo noutro Estado, a ele que como tronco tem a sua própria raiz, significa eliminar a sua existência como pessoa moral [...], contradizendo, por conseguinte, a ideia do contrato originário, sem a qual é impossível pensar direito algum sobre um povo” (KANT, 2015, p. 131). Como salientado, os próprios indivíduos, no caso as tropas que participam diretamente do combate em tempo de guerra, tornam-se coisas, sofrendo abusos que retiram a sua dignidade enquanto pessoa.

O que se tem em vista nos artigos preliminares, especificamente: 3º, 4º e 6º, da *Paz Perpétua*, é que estes nos remetem a explanação de como os interesses econômicos, políticos, e a transmutação do conceito metafísico de Direito reforçam o status da guerra e necessariamente não as extinguem, muito menos observam a dimensão da preservação das máximas embasadas em princípios da dignidade humana. Os tratados estabelecidos, apenas mascaram os jogos de interesses existentes nas relações políticas entre os Estados. Aqui é apresentado um dialogo entre aparência e essência na esfera política, ou seja, cabe-nos a

prevalência de uma deontologia na elaboração dos tratados internacionais pautada na esfera dos princípios universais da humanidade.

Para a efetivação de um projeto de Paz, faz-se necessária a imediata anulação das possibilidades de se ter uma guerra e/ou a existência de uma maquinaria que deixe o Estado à beira de uma erupção e que, a qualquer momento, venha a eclodir. Como a sociedade caminha para um Estado de paz, faz jus a clareza do desaparecimento dos elementos técnicos de uma guerra, como os exércitos. Por isso, no artigo 3º, Kant (2015, p. 131) aponta que “– os exércitos permanentes (*miles perpétuos*) devem com o tempo, desaparecer totalmente”, fazendo-se extinguir todo poder bélico, este que é instrumento técnico para a guerra. Então, qual a necessidade de um exército se a comunidade internacional está se encaminhando para a perpetuação de uma paz? Quanto a essa ideia do pensamento kantiano, Thierse (1997, p. 163) comenta:

Mesmo no fim do século XX, isto é, dois séculos depois de Kant, isso pode soar como uma utopia distante da realidade. Praticamente inexistem estados que não conheçam o serviço militar obrigatório e não mantenham o seu exército permanente para assegurar a defesa do seu território. Nesse sentido, a visão de Kant ainda nos soa como uma música quase inconcebível de um futuro melhor, embora a fundamentação do filósofo nos mostre insistentemente até que ponto os próprios enormes potenciais armamentistas acumulados constituem um risco para a paz, por desenvolverem a lógica própria.

Não podemos ser ingênuos, pois se realmente os Estados querem estabelecer a paz, por qual motivo, deixariam seus exércitos de prontidão? O poder bélico é uma fumaça pronta a ser acesa para fazer insurgir uma guerra, além de que guerra e arma são incompatíveis com a noção de direito da humanidade. Isso é contemporaneamente compreendido e visível após as duas grandes guerras mundiais no século XX.

Kant (2015, p.132) explicita que a presença do exercício militar voluntário dos cidadãos, o que podemos chamar de alistamento, para a autodefesa e defesa da Pátria dos ataques externos, diferencia da permanência constante da maquinaria de guerra. Nas leituras de Kersting (2004, p. 05), “ações militares são permitidas exclusivamente para a autodefesa de estados e alianças de estados e com o fim do reestabelecimento da ordem interestatal, quando for ameaçada ou quando for forçosamente modificada”. Ao que tudo indica, essa é a leitura moderna do direito internacional, após os ensinamentos kantianos, sobre a negação do direito de guerrear. Contudo, devem estar claros os ensinamentos de Kant, em torno da diminuição do material bélico.

Essas palavras foram escritas no século XVIII, não no século XX. As condições mudaram essencialmente. Vivemos na época da ameaça nuclear e da *deterrence*, na qual a guerra de agressão só pode ser iniciada com riscos extraordinários. Via de regra, ela acaba atraindo regiões inteiras e constelações de forças internacionais para o conflito, de modo que a guerra breve, descrita por Kant – como mostra o ex-Iugoslávia – parece ser mais um fenômeno do passado. (THIERSE, 1997, p.163)

Um ponto esclarecedor e muito contemporâneo é a força e influência do capital na disputa em torno da acumulação de riqueza, de como os Estados se relacionam na dinâmica da economia internacional. As relações econômicas são fatores relevantes e evidenciados na sociedade moderna, principalmente no século XVIII, no qual se tem um cenário bem relevante no tocante ao desenvolvimento do capital, portanto, a dívida pública poderá ser um tormento para a solidez de um Estado, de modo que escreve Kant (2015, p. 132), e nos aconselha: “não se devem emitir dívidas públicas em relação com os assuntos de política externa”. Todavia, uma vez que se emite dívida pública, o Estado poderia virar patrimônio de outro, hipótese não concebida, como visto no Art. 2.

O artigo 4º, de onde decorre a premissa supracitada nos faz entender a força conflitante do poder econômico no que concerne às relações entre os Estados. Na literatura mundial se percebe em vários momentos a atualidade desse conselho kantiano, uma vez que vários países entraram em conflito ou vivem sobre a ameaça constante de guerras, justamente pelo fato de alguns quererem se manter como império econômico, inevitavelmente o poderio econômico em demasia é um obstáculo para a paz. Essa realidade, por vezes traumática, representa um elemento que faz eclodir conflitos internacionais, ao mesmo tempo em que influencia decisivamente em questões humanitárias como: as relações de trabalho, a imigração, dentre outros.

É importante salientar que, ao emitirem dívidas públicas, os países ficam a mercê de um controle econômico ao ponto de se tornarem mercadorias e refém de um sistema global gerador de uma escravidão tanto real, quanto simbólica, fazendo se perder o sentido original do Estado, na compreensão kantiana, como fora visto: um Ente do qual sobre nenhuma hipótese deverá ser objeto (coisa).

No contexto das relações entre os Estados, principalmente em suas mudanças contemporâneas em um cenário tecnicamente global a discussão elaborada por Kant pode ser compreendida necessariamente nas forças econômicas que a política exerce, fortalecendo o poderio de alguns países, fazendo com que gerem conflitos insanáveis à comunidade Internacional.

A segurança jurídica de um Estado está na força de sua **Constituição**, essa presumida como fundamentação interna de um povo, não sendo possível a intervenção de outrem. “Nenhum Estado se deve imiscuir pela força na constituição e no governo de outro Estado” (KANT, 2015, p.133), ponto esse que será novamente refletido nos artigos definitivos, tratando-se de uma recepção do cosmopolitismo, como instância jurídica e não filantrópica.

Para fechar os artigos preliminares Kant se remete ao próprio estado de guerra, orientando do seguinte modo: “– nenhum Estado em guerra com outro deve permitir tais hostilidades que tonem impossíveis a confiança mútua na paz futura, como, por exemplo, o emprego pelo outro Estado de assassinos (*percussores*), envenenadores (*venefiti*), [...] etc.” (KANT, 2015, p. 134). Pois a possibilidade da paz perpétua tem que estar em vista, mesmo diante dos conflitos, se por acaso vierem a aparecer.

O artigo 6º supracitado coloca a preocupação kantiana com a guerra de extermínio. A desconfiança dos Estados, radicalmente presente em tempos de guerra, pode gerar um aniquilamento da humanidade. Por isso, se porventura ocorrer uma guerra, é necessário o desejo de sanar o conflito, ou seja, o imediato estabelecimento jurídico da paz para a preservação da comunidade humana. É salutar entender que os artigos preliminares não estão apenas relacionados aos efeitos pragmáticos, mas “o princípio instaurador dos artigos preliminares é uma ‘ideia da razão’, precisamente a idéia da soberania derivada do princípio do direito. Fala-se de lesão sempre onde o estado enquanto pessoa moral é lesado” (CAVALLAR, 1997, p. 81). Desse modo, ratificamos sempre o entendimento do Estado como ente racional, ficando estabelecido que o projeto de paz se encontra unificado ao princípio de direito puro.

Os três artigos definitivos tratam esquematicamente do Direito Público, a saber: 1º A Constituição Civil em cada Estado deve ser republicana; 2º O direito das gentes (Direito Internacional) deve fundar-se numa federação de Estados livres; 3º O direito cosmopolita deve limitar-se às condições de hospitalidade universal. “O direito público compreende então, além do direito do Estado, também o direito das gentes e o direito cosmopolita. Cada nível depende do outro [...]” (NOUR, 2004, p.39), é esta dependência e relação harmônica que estabelece de forma decisiva e fundante a paz como preservação da vida humana, uma vez que se tem a pretensão da configuração universal da vida civil e a superação do estado de natureza.

A vida civil e jurídica estabelecida pelo pacto fundante da sociedade civil conduz a humanidade ao reconhecimento moral de sua dignidade, positivando leis que preveem a

manutenção dos direitos naturais, dentre elas: liberdade e a vida. Se internamente o Estado está consolidado com leis fundadas em princípios de humanidade, com garantias constitucionais, é de se entender uma sociedade que internamente trabalha para o bem-estar de seu povo. “Uma lei pública é um ato de uma vontade pública da qual provém todo direito (*Recht*), que não pode cometer injustiça (*Unrecht*) a ninguém. Para isso, a única vontade possível é a do povo reunido.” (NOUR, 2004, p. 40). Dessa forma, para se estabelecer a paz, faz-se necessária a via do Republicanismo, por isso a defesa plausível de uma Constituição pela qual o indivíduo se reconheça e possa expressar publicamente a sua vontade e autonomia. Aqui se preserva, portanto, o direito da participação do indivíduo na esfera pública.

O segundo passo para a preservação da vida humana, na via jurídica para a paz, encontra-se na escala kantiana do direito das gentes, este também inserido e norteado pelo direito público: “o direito das gentes deve fundar-se numa federação de Estados Livres” (KANT, 2015, p. 143). Para Soraya Nour, quatro elementos definem o direito das gentes em Kant:

- 1) as relações que os Estados reciprocamente têm travado entre si não são jurídicas;
- 2) trata-se de um estado de guerra (do direito do mais forte), mesmo que não haja guerra efetiva;
- 3) é necessário uma aliança entre os povos (*Völkerbund*), conforme a Idéia de um contrato social originário;
- 4) esta aliança não deve conter um poder soberano, mas ser só uma associação (*Genossenschaft*) ou uma federação (*Föderalität*), que pode ser renovada de tempos em tempos. (NOUR, 2004, p. 49).

O direito internacional se apresenta como a possibilidade de sanar uma relação não jurídica pelos os Estados, uma vez que se entende aprioristicamente o estado de barbárie presente em uma realidade que ainda não fora constituída em bases civis. Assim como uma sociedade pautada numa constituição estabelece o pacto público para a resolução de seus conflitos, a esfera internacional apreende deste modelo a sua saída para o fim das hostilidades.

Diferentemente da Constituição Republicana, no campo internacional, Kant (2015, p.145) faz uma ressalva, é necessário que tenha a existência de uma “federação de tipo especial, a que se pode dar o nome de federação da paz (*foedus pacificum*), que se distinguirá do pacto de paz (*pactum pacificum*), uma vez que este procuraria acabar com uma guerra, [...] aquele procuraria pôr fim a todas as guerras e para sempre”, do qual é decisiva e peculiar para a fundamentação do direito das gentes, a perspectiva dessa relação entre os Estados ser organizada por uma aliança federativa, que não se comporta de nenhum modo na fundação de um Estado soberano, pois deve se ter a clareza que se trata de um modelo pacífico, em que se presume a diplomacia por meio dos tratados, pautados por leis públicas.

Kant é a figura filosófica que presume e fundamenta a tese originária de um organismo internacional norteado pelo direito público para respaldar juridicamente a paz, versando dessa maneira sobre as questões que permeiam os conflitos globais, preservando as particularidades de todos os povos e de suas Constituições. “Ao lado das idéias do Abbé de Saint-Pierre ou das idéias de Rousseau, o esboço kantiano de uma federação dos povos é certamente uma das fontes da posterior criação da Liga das Nações e da ONU”. (THIERSE, 1997, p. 177). Portanto, mesmo considerando suas variações, as Organizações das Nações Unidas é o modelo mais próximo e atual da proposta kantiana que conhecemos.

O Direito Cosmopolita será a concepção e compreensão mais segura do projeto filosófico kantiano como sustentáculo para a paz perpétua. “O direito cosmopolita deve limitar-se às condições da hospitalidade universal” (KANT, 2015, p.148). Esse último nível da escala do direito público é totalmente inovador, pois subverte a inexistência desse conceito na doutrina do direito público que lhe é anterior. O direito cosmopolita posto por Kant faz culminar a ótica de uma relação universal não simplesmente compreendida pelas relações dos Estados entre si, mas tendo como prerrogativa o indivíduo como cidadão do mundo, tendo seus direitos universalmente resguardados na hospitalidade por força jurídica e não filantrópica, ou seja, a primazia do sujeito como pessoa humana constituída de direito.

Ao contrário dos dois artigos anteriores, o terceiro é formulado com um caráter restritivo: o direito cosmopolita limita-se ao direito de hospitalidade, não podendo ser mais do que isso. Nesse caso, o direito é lesado quando – esse era para Kant o problema principal de uma injusta “inospitalidade” – o que chega a um território estende sobre ele seu império. O direito cosmopolita opõe-se assim a um direito de estabelecimento (*Ansiedlung*) sobre o território de um outro povo (NOUR, 2004, p. 56).

O conceito último de direito público não coloca simplesmente em evidência a segurança de cada povo e a não prevalência de um Estado sobre os outros, mas assegura a certeza do respeito pela diferença e peculiaridade de cada povo, aonde estes estabelecem pela hospitalidade a observância da cultura e da pluralidade, fenômeno decorrente das relações dos indivíduos em territórios estrangeiros. “Deste modo, partes afastadas do mundo podem entre si estabelecer relações pacíficas, as quais por fim se tornarão legais e públicas, podendo assim aproximar cada vez mais o gênero humano de uma constituição cosmopolita” (KANT, 2015, p. 149). Prevalece pela instância jurídica do cosmopolitismo a garantia de que o outro não é mais ameaça para aquele que o acolhe, pois os princípios do Direito público, seguindo sua escala na legitimação da paz, estão compactuados com a prevalência dos princípios de dignidade humana.

Essa inovação traz muito desdobramento. A ordem republicana de um Estado constitucional baseado sobre direitos humanos não exige apenas uma imersão atenuada em relações internacionais dominadas pela guerra, no âmbito do direito internacional. Mais que isso, a condição jurídica no interior de um mesmo Estado deve antever como término para si mesmo uma condição jurídica global que una os povos e elimine a guerra. (HABERMAS, 2007, p. 193).

Em Kant, pode-se encontrar um horizonte de compreensão que faz pensar a participação dos cidadãos, do Estado e principalmente da sociedade internacional em busca de um direito que elabore perspectivas de amenizar os grandes problemas que assombram a Sociedade Contemporânea, principalmente naquilo que é mais relevante no Direito Internacional que são as garantias dos Direitos humanos, portanto, o Direito Internacional tende a permanecer resguardado pelo Direito Cosmopolita.

O que aparece no cenário histórico das relações internacionais é a unidade, evidenciada por Kant: dignidade humana e direito da pessoa humana, ou seja, uma máxima moral fundamentada por princípios universais, respaldada deontologicamente pelo direito. Conferir dignidade humana é apresentar, sob uma perspectiva jurídica, a exclusão das hostilidades vividas em qualquer parte do globo, respaldando um cenário de paz pela via do direito, baseado na hospitalidade universal.

Do ponto de vista sociológico, estas oportunidades se traduzem concretamente naquelas ações e medidas que implicam uma redefinição da noção e do estatuto político-legal do estrangeiro no mundo, no sentido de diminuir discriminações e eliminar barreiras que definam diferentes direitos e tratamentos para as pessoas, em qualquer lugar do planeta que eles estejam. (LEIS, 2000, p.10)

Entretanto, o que é apresentado já nesse escrito kantiano é a condição de possibilidade para um Direito Cosmopolita relacionado à própria disposição da natureza humana para resolução da desigualdade e para o conflito, bem como o caráter produtivo disto, pois “o maior problema para a espécie humana, a cuja solução a natureza a obriga, é alcançar uma sociedade civil que administre universalmente o direito” (KANT, 2011, p.10).

Os dois suplementos da obra: “Da garantia da paz perpétua” e “Artigo secreto para a paz perpétua”, aglutinado ao apêndice d’A *Paz Perpétua* vão nos confirmar, por meio da razão e da natureza humana, a compreensão kantiana de que o desenvolvimento da humanidade possibilita um Estado de paz, que, por sua vez, é vital para o melhoramento, inclusive moral, da espécie.

Retorna-se no Suplemento Primeiro a questão crucial da natureza como providência¹⁶, esta garantidora da paz perpétua. Nesse sentido, a perpetuação da paz se encontra pautada na filosofia da história e nos elementos da insociável sociabilidade, os quais, por sua vez, estão assentados em uma ideia da razão. Apontando para um desenvolvimento teleológico da espécie, permite-se pensar o campo prático organizado a partir de algumas finalidades: “1) providenciou que os homens em todas as partes do mundo possam aí mesmo viver; através da guerra, levou-os mesmo às regiões mais inóspitas, para as povoar; 3) também por meio da guerra, obrigou-os a entrar em relações mais ou menos legais” (KANT, 2015, p.154). As três fases integram o núcleo da vida natural animalésca do homem, o passo seguinte é a ratificação da natureza enquanto razão humana, impondo ao homem o agir moral no respeito à liberdade, nesse sentido assegurado pelo direito público.

No segundo suplemento, Kant evoca um paradoxo necessário para as negociações do direito público. Não anulando o caráter público dos acordos para se perpetuar a paz, a ressalva kantiana tem o interesse da culminância do projeto iluminista da *Aufklärung*¹⁷. Para o prussiano (2012, p. 63), “esclarecimento é à saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado”, e por menoridade compreende “a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo” (KANT, 2012, p. 63). A culpabilidade de sua menoridade está na recusa moral de ser “fim em si mesmo”, ou seja, de se autodeterminar a pensar por si. Klemme (2010, p.46) aponta que “o point pacífico-político do domínio organizado dos povos sobre si mesmo por meio de um regente concreto está em que o povo esclarecido não tem interesse de conduzir a guerra com outros Estados. [...] daí a República ser um estado pacífico”.

Na filosofia kantiana, o lema *Sapere Aude* (Ouse saber), como máxima do Iluminismo setecentista, é realocado como um imperativo, portanto, *Aufklärung* é um processo contínuo de emancipação. N’A *Paz Perpétua* como projeto jus-político, “o único artigo desta espécie está contido na proposição: ‘As máximas dos filósofos sobre as condições de possibilidade da paz pública devem ser tomadas em considerações pelos Estados preparados para a guerra’” (KANT, 2015, p.161). Kant coloca o filósofo como uma voz

¹⁶ A providência de que fala Kant não pode ser confundida com a noção de providência autorizada pela metafísica dogmática, que possibilita a concepção de um sábio e supremo ser intervindo e definindo os rumos da história humana, com efeito, na perspectiva kantiana esta não é mais do que uma ideia reguladora da razão, que permite pensar a organização dos homens no mundo sob um prisma teleológico, *como se* isso fora obra da providência.

¹⁷ No opúsculo célebre “Resposta à pergunta: ‘Que é esclarecimento?’ (*Aufklärung*)”, Kant estabelece uma compreensão sobre o Iluminismo, este podendo ser entendido, como o período do século XVIII, de como salientado de profundas transformações institucionais, por outro lado, Iluminismo, como um processo interno do indivíduo, atrelado ao conceito de esclarecimento e entendimento.

apropriada a dar conselho não somente em tempo de guerra, mas quando a paz se encontra ameaçada, percebe-se a presença do filósofo não simplesmente como mero espectador da história, mas como filósofo da filosofia da história, pelo qual está implicado as dimensões filosóficas do progresso moral da humanidade.

A observância do artigo secreto, que estabelece o filósofo como o sábio em assuntos de guerra e paz, não dá aos filósofos a outorga de serem reis. Portanto, a preocupação kantiana em estreitar os laços entre Estado e a classe dos filósofos, reitera uma segunda análise, que o filósofo não é o jurista. “Não se pretende com isto dizer que o Estado deve conceder a prioridade aos princípios do filósofo sobre as determinações do jurista (representante do poder político), mas simplesmente que se lhe *dêem ouvidos*” (KANT, 2015, p.162). Portanto, a função do filósofo, a partir do que nos aponta o texto kantiano, é pensar o melhoramento moral das instituições políticas e não simplesmente executar a lei, como fazem os juristas. Kant já introduz nos suplementos a discussão que tomará em seguida, sobre os aspectos da moral e da política para os assuntos de paz, ou seja, concretiza a *Paz Perpétua* como um projeto de filosofia, não somente jurídico, mas eminentemente jus-político.

A tese de Kant, no texto *À paz perpétua*, de modo simplificado diz: temos o dever incondicional legal de promover a paz perpétua, e se este é nosso dever, então é preciso ser possível também mediante o cumprimento de nossos deveres legais-morais promover a paz perpétua. Pois o que é exigido do prisma racional-legal não pode ser falta do ponto de vista prático. (KLEMMME, 2010, p. 48)

A síntese da visão cosmopolita, enquanto moral e política no sistema kantiano é compreendida no Apêndice: “Sobre a discrepância entre a Moral e a Política a respeito da paz perpétua” e “Da harmonia do político com a Moral segundo o conceito transcendental no direito público”. Nessa condição, Rawls (2004, p.23) enfatiza: “Um Direito dos Povos razoavelmente justo é utópico no sentido de que usa idéias, princípios e conceitos (morais) políticos para especificar os arranjos políticos e sociais razoavelmente certos e justos para a Sociedade dos Povos”. Todavia, as discrepâncias em torno da moral e da política no que tange à paz perpétua, é abusiva do ponto de vista de um direito enquanto prática (política) e direito na perspectiva teórica (moral), essa conexão é tangível de compreensão, pois como já exposto por Kant, no opúsculo *Sobre a expressão corrente*, não deve haver conflito entre essas duas esferas.

A sustentação feita pelo filósofo prussiano é que não pode haver um desacordo entre moral e política, ao menos do ponto de vista teórico. Afinal, se por um lado a moral, enquanto princípio puro, é a instância teórica do direito, a política, por sua vez, é a formulação prática,

empírica do direito. Ambas devem se conectar, essa conexão se dá no reconhecimento da lei moral, que obriga a ação política. No que concerne à paz perpétua, o prático não compreende a sua realização, nisso desemboca a compreensão realista de Kant de que dada a subjetividade e os desejos egoístas dos indivíduos, tende-se a imposição de seus interesses. Portanto, a compreensão contingencial da política é vista de forma negativa.

De acordo com Cavallar (1997, p. 95), “se não perdermos de vista a sistemática kantiana, fica claro quão bem-sucedida é a sua junção de idealismo e realismo político: Kant, sempre estabelece a mediação entre o ideal jurídico e a realidade”. Todavia, salientamos que a proposta kantiana não é da fundamentação prática da política para a realização da paz perpétua, mas da formulação moral para a efetivação prática da política. Por esse motivo, a paz perpétua torna-se um imperativo (obrigação moral dada pela razão).

Certamente, quando não existe liberdade nem lei moral nela fundada, mas tudo o que acontece ou pode acontecer é simples mecanismo da natureza, então a política (enquanto arte de o utilizar para o governo dos homens) constitui toda a sabedoria prática, e conceito de direito um pensamento sem conteúdo. [...] Posso pensar sem dúvida, um *político moral*, isto é, um homem que assume os princípios da prudência política de um modo tal que possam coexistir com a moral, mas não posso pensar um *moralista político*, que forja uma moral útil às conveniências do homem de Estado. (KANT, 2015, p. 166)

Kant, em certa medida, personaliza a atividade política, compreendendo a outorga legislativa para conexão entre moral e política. Contudo, o filósofo lembra-se que o Estado é a união da vontade geral, atributo da razão. Portanto, o ponto balizador da efetivação da moral na política, no que diz respeito à paz perpétua, é o reconhecimento da vontade geral, por isso a figura do político moral, que se utiliza da prudência para proceder nos assuntos de Estado. Em contrapartida, o aspecto negativo é a figura do moralista político, que se utiliza de caráter meramente técnico do Estado em conformidade com interesses subjetivos (egoístas). É de se atentar que o moralista político não se utiliza dos princípios da razão, muito menos é capaz de abarcar a vontade legisladora, pois seus interesses turvam o exercício moral da política, sendo apenas mero estrategista para manutenção do poder.

Ao contrário, o político moral tem como princípio (KANT, 2015, p.166) a reflexão que seja capaz de corrigir os defeitos que foram impossíveis de serem impedidos na Constituição de um Estado ou nas relações entre Estados. Tal capacidade reflexiva o conduz a corrigir as falhas, coadunando-o com o direito natural, fundando-o no modelo racional, mesmo que lhe custe o sacrifício de seus interesses (amor-próprio). Do ponto de vista de um

ideal cosmopolita, o Estadista, enquanto um político moral, almeja e espera no percurso do telos da história a realização da melhor constituição e da paz perpétua.

Kant não compreende na revolução a melhor saída para a moralização da sociedade e reformulação das instituições políticas. Essa atitude apressada, da qual nada resulta de útil, pertence ao moralista político, que, sob a premissa de querer moralizar o Estado, utiliza-se de máximas sofistas para aquisição e manutenção do poder:

1. *Fac et excusa* – aproveita a ocasião favorável para arbitrariamente entreres na posse (ou de um direito do Estado sobre seu povo ou sobre outro povo vizinho;
2. *Si fecisti nega* – o que tu próprio perpetraste, por exemplo, para levar o teu povo ao desespero e assim à revolta, nega que seja culpa tua;
3. *Divide et impera* – se no teu povo existem certas personalidades privilegiadas que simplesmente te escolheram como seu chefe supremo (*primus inter pares*) desune-as e isola-as do povo. (KANT, 2015, 170).

O que fica claro em Kant (2015, p.171) é que não é aceitável no Estado uma doutrina imoral da prudência, pela qual diante dos interesses egoístas sucumba o direito fundando no imperativo moral. O que decorre das manobras da prudência feita pelo moralista político é a ineficiência da paz e o uso do consentimento da guerra, acarretando na minimização do direito público. Para evitar os absurdos e abusos do moralismo político, é condição necessária o princípio formal incondicionado do direito, que “age de tal modo que possas querer que a tua máxima se torne uma lei universal” (KANT, 2015, p.172).

Portanto, se para o moralista político os problemas do direito civil, direito das gentes e direito cosmopolita são encarados tecnicamente, o político moralista tem em sua vista um problema moral em relação à paz perpétua, pois esta se torna, conforme Kant (2015, p.173), um estado nascido do reconhecimento do dever, ou seja, da obrigação moral. Compreende-se a possibilidade de uma unidade entre a Moral e a Política, alcançando um maior grau na interpretação de uma comunidade internacional, a qual está baseada na garantia da paz pelo direito público.

É importante ressaltar que no contexto dinâmico em que se encontra o Direito Público, ao prever a paz pelo fundamento jurídico, o seu ápice e elo estão alicerçados no conceito de razão pública. “A Idéia de razão pública para a Sociedade dos Povos é análoga à ideia de razão pública no caso interno, quando existe uma base compartilhada de justificação, que pode ser revelada pela devida reflexão” (RAWLS, 2004, p. 25). Esse é um conceito importante, tendo em vista que a reivindicação política e jurídica na democracia moderna perpassa pela garantia da liberdade de expressão como direito fundamental, fazendo com que

os cidadãos participem do debate democrático, o qual se evidencia em Kant pelo uso público da razão.

O direito / dos homens deve considerar-se sagrado, por maiores que sejam os sacrifícios que ele custa ao poder dominante; aqui não se pode realizar uma divisão em duas partes e inventar a coisa intermédia (entre direito e utilidade) de um direito pragmaticamente condicionado, mas toda a política deve dobrar os seus joelhos diante do direito, podendo, no entanto, esperar alcançar, embora lentamente, um estádio em que ela brilhará com firmeza. (KANT, 2015, p.177)

As condições de possibilidade kantiana para a paz perpétua enquanto projeto universal de um direito cosmopolita se efetivarão por meio do caráter político, na esfera essencialmente de um direito que preserve a esfera pública como primazia da dignidade humana, não deixando de nenhuma forma a liberdade de expressão sucumbir, pois esta garantirá a plena efetivação do indivíduo como cidadão cosmopolita. Há que se observar com isso, a tese da filosofia da história acerca do progresso moral da humanidade. Kant (2015, p. 97), no texto *Sobre a expressão corrente*, já faz a defesa da liberdade de expressão no interior da sociedade civil, contudo, desde que isso não gere uma rebelião no Estado:

A liberdade de escrever – contida nos limites do respeito e do amor pela constituição sob a qual se vive, mediante o modo liberal de pensar dos súbditos que aquela mesma constituição ainda inspira (e aí são os próprios escritores que se limitam reciprocamente, a fim de não perderem a sua liberdade) – é o único paládio dos direitos do povo.

A questão posta por Kant (2015, p.98) presume-se na assertiva da participação do cidadão na esfera pública, cuja premissa é: “*o que um povo não pode decidir a seu respeito também o não pode decidir o legislador em relação ao povo*”. Ressalta-se que a lei é uma ideia da razão, portanto, seu reconhecimento no mundo prático deve obedecer *aos fins e o destino da humanidade*, ou seja, a liberdade. Portanto, a publicação da lei é imprescindível para a relação harmônica entre política e moral.

Analisando a segunda parte do apêndice “da harmonia da política com a moral segundo o conceito transcendental do direito público”, o primeiro ponto que ganha destaque é a dimensão transcendental da publicidade, portanto, um princípio formal racional de máximas do direito, desse modo, direito e justiça se conectam pelo princípio da publicidade. Para Kant (2015, p.178), a publicidade é o ato formal regulador para saber se a máxima é justa ou injusta, pois toda pretensão jurídica deve estar aí implicada. Se uma lei ou ato jurídico não pode vir a ser publicado, logo o que fica em suspeita é ação do agente, pois este deve se utilizar dos critérios *a priori* da razão para basilar a pretensão jurídica.

A política possibilita a passagem entre diversos níveis do saber. Ela é o cruzamento de vários planos e propicia o trânsito do conhecimento prático *a priori* ao mecanismo da natureza, que é um conhecimento teórico, permitindo também a transição do direito racional à antropologia. A política visa ao bem-estar dos cidadãos, mas só vê sua obtenção como acréscimo da ação que tem como ponto de partida o direito. Nessa medida, é a realização do direito racional sem descuidar da prudência. (TERRA, 1997, p. 230).

O que prevalece é o imperativo moral, que se efetiva no campo jurídico-político, portanto, a comunidade política vivencia o aspecto transcendental do direito público, implicado no reconhecimento da universalidade, afirmado pela máxima: “são injustas todas acções que se referem ao direito de outros homens cujas máximas não se harmonizem com a publicidade”. (KANT, 2015, p.178). Não se trata especificamente de teoria ética da virtude, mas como princípio jurídico, referente ao direito da humanidade. Kant irá exemplificar no campo de cada esfera do direito público a aplicação da publicidade como máxima reguladora.

No tocante ao direito civil (KANT, 2015, p. 179) como direito interno de um povo, umas das principais controvérsias de difícil solução é a revolta do povo contra o Estado. No entanto, esse entrave é solucionado com facilidade pelo princípio transcendental da publicidade – tema também recorrente em *Sobre a expressão corrente*. Isso porque, para o prussiano, a revolta leva como resultado a lei do mais forte, portanto, caso o povo seja vencido, prevalecendo a injustiça, de nada podem reclamar. A solução encontrada no seu entendimento é a publicização da máxima de revolta, perguntando ao povo, antes de estabelecer o pacto civil, se este poderia ser vítima de sua insurreição, ou seja, de sua aniquilação. Não haveria de certo modo pela publicidade o estabelecimento de uma máxima que seria contra a própria torpeza da coisa pública, nesse caso a publicização da máxima leva o povo a autorreflexão de que a revolta não é o melhor meio para a resolução dos conflitos internos. “Mas em todos os casos, seja qual for a decisão da legislação superior, pode fazer-se a seu respeito juízos gerais e públicos, nunca porém oferecer-lhe resistência por palavras ou por actos” (KANT, 2015, p. 98)

O segundo exemplo, é como se comporta o princípio de publicidade no direito das gentes (direito internacional). Diferente das relações de direito civil, as relações entre os Estados, se dão juridicamente pela necessidade de jurisdição externa, prevendo-se, como salientado, uma federação de vários Estados.

Surge aqui também um conflito sobre a política e a moral (considerada como teoria do direito), em que o critério da publicidade das máximas encontra igualmente a sua fácil aplicação, só que o contrato une os Estados com o propósito de manterem a paz

entre si e perante os outros, e de nenhum modo para fazerem conquistas. (KANT, 2015, p.181).

O que Kant estabelece é a presença da publicidade nos acordos internacionais, por haverem antinomias entre moral e política. No que tange às tomadas de decisões entre os Estados, devem ser claras as ações pretendidas, para que a comunidade internacional tome as decisões corretas, evitando, qualquer tipo de hostilidade. A publicidade abarca a preservação dos artigos preliminares da *Paz Perpétua*, pois os interesses egoístas do estadista (guerra de conquista, relações econômicas que aprisionam outro estado, o interesse de ser potência em relação a um Estado menor, etc.), sucumbirão, prevalecendo o interesse maior que é a paz entre os povos. Para Kant (2015, p.182), o direito cosmopolita, em analogia ao direito das gentes, possui máximas de fácil compreensão.

O prussiano encerra seu opúsculo alicerçado pelo princípio da publicidade, retomando o princípio moral da dignidade humana enquanto instância garantidora da paz. “O amor aos homens e o respeito pelo direito dos homens são ambos deveres” (KANT, 2015, p.184), sendo que o primeiro é um dever condicionado; o segundo é um dever incondicionado, que quem quiser entregar-se ao suave sentimento da benevolência, afirma Kant, deve estar certo de não o ter transgredido. Disso resulta outro princípio transcendental de formulação positiva do direito público: “todas as máximas que necessitam da publicidade (para não fracassarem no seu fim) concordam simultaneamente com o direito e a política” (KANT, 2015, p.184).

A síntese entregadora do projeto de paz culmina com a moral, unida ao direito, a política e, efetivamente, a filosofia da história, pois, gradualmente, a espécie atinge seu *telos*, que é o melhoramento da humanidade, conforme defendido na *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*.

Nessas circunstâncias, o apontamento de Kant em reivindicar a paz significa que a humanidade deve fazer uso público da razão. Esse direito é estabelecido pela positivação das leis no campo dos direitos humanos e tem como fundamentação a efetivação da liberdade. Almark (2006, p. 71) ressalta que “existe estreita ligação entre imaginar a paz e imaginar a liberdade. Eis o que ele imaginou; compete-nos estudá-lo e compreendê-lo”.

Podemos encontrar um horizonte de compreensão que faça pensar a participação dos cidadãos, do Estado e, principalmente, da comunidade internacional em busca de um direito que elabore perspectivas de amenizar os grandes desastres que ainda assombram a sociedade contemporânea, principalmente naquilo que é mais relevante ao Direito Internacional: a garantia dos direitos dos homens.

A institucionalização cosmopolita dos direitos humanos deriva, minimamente, de duas razões. A primeira da elevação do indivíduo a sujeito de direito internacional, como foi reconhecido no campo do direito penal internacional. A segunda, pela existência de uma Constituição mundial, produto da soma da Declaração Universal de Direitos Humanos e dos Pactos da ONU de direitos civis e políticos e de direitos econômicos, sociais e culturais, ambos de 1966. (SALDANHA, 2018, p.110).

O ápice do estabelecimento jurídico na esfera internacional contemporânea no que tange à dignidade e ao direito da pessoa humana se efetiva com a Declaração Universal dos Direitos humanos, promulgada em 10 de dezembro de 1948 pelas Nações Unidas. Esse documento ratifica a igualdade humana tanto do ponto de vista do direito quanto da dignidade. “Também em Kant os direitos humanos derivam seu conteúdo moral, o qual eles soletram na linguagem do direito positivo, da fonte de uma dignidade humana entendida de um modo universal e individual” (HABERMAS, 2012, p. 27).

O respaldo de uma razão universal, que se reconhece como espécie humana e construtora de um projeto de paz, é sustentada e positivada no preâmbulo da DUDH: “Considerando que o reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da família humana e de seus direitos iguais e inalienáveis é o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo” (ONU, 1998).

A DHDU, ao estabelecer elementos pontuais na reivindicação de um ideal de humanidade, considerando um ponto de vista da existência de um direito intrínseco à condição humana, leva-nos a pontuar que nos dias atuais as discussões, abrangências, discordâncias e principalmente releituras em torno do debate da dignidade humana em Kant, pela via da paz juridicamente estabelecida pelos os tratados e convenções internacionais, aponta a influência do kantismo como possibilidade hermenêutica para compreender a dinâmica da comunidade internacional. “‘Imaginar a paz’, é certamente, um belo projeto; supostamente confere um sentido nobre a uma humanidade condenada aos dilaceramentos e às maldições decorrentes, inevitavelmente, de qualquer guerra” (WIESEL, 2006, p. 27).

A humanidade é o paradigma norteador para a paz. Entretanto, a centralidade desse debate é dialógica, uma inter-relação em que humanidade e paz andam juntas. Do ponto de vista do Direito Cosmopolita, a sociedade tem suas hostilidades sempre presentes quando historicamente se efetiva a inobservância dos direitos fundamentais da humanidade. Portanto, é justo que se considerem os princípios básicos da moralidade ética kantiana, que estão subtendidos e que sustentam a DUDH:

O desprezo e o desrespeito pelos direitos humanos resultaram em atos bárbaros que ultrajaram a consciência da Humanidade e que o advento de um mundo em que todos gozem de liberdade de palavra, de crença e da liberdade de viverem a salvo do temor e da necessidade foi proclamado como a mais alta aspiração do homem comum. (ONU, 1998)

A crítica ao Direito Internacional faz do filósofo de Königsberg, a partir de sua filosofia cosmopolita respaldada em princípios universais do ponto de vista ético e jurídico, aquele que efetivou leis com parâmetros em torno da liberdade individual, validada na compreensão de uma comunidade humana e sustentada no conceito de dignidade. Logo, sua proposta é uma revolução paradigmática, “o que confere aos direitos humanos uma aparência de direitos morais [...] [pois] sua validade ultrapassa a ordem jurídica dos Estados-nações” (NOUR, 2004, p. 169).

Ao mostrar claramente as titubeações em se pensar a guerra do ponto de vista do Direito, na prevalência da dignidade da pessoa humana, justifica-se a novidade do projeto político-filosófico de Kant, que eleva a força doutrinária à reivindicação jurídica da paz. “Esta ideia de uma comunidade universal pacífica, ainda que não amigável, de todas as nações da Terra que possam entreter relações que as afetam mutuamente, não é um princípio filantrópico (ético), mas um princípio jurídico” (KANT, 2008, p. 194).

A consciência histórica trazida por Kant adverte para os conflitos inerentes à vida humana, em que as relações antagônicas não devem ser de nenhuma forma, a celebração das hostilidades, mas a convicção da necessidade da extirpação da guerra seja esta relacionada ao poder bélico, às invasões e aos atentados em outros territórios, ou, simplesmente, às novas formas simbolicamente construídas, o que dependerá, fundamentalmente, do melhoramento das formas de organização dos homens no mundo.

É digno de nota que, na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, Kant apresenta o cosmopolitismo como uma ideia reguladora, e a humanidade como tendo o dever “de persegui-la aplicadamente como a destinação da espécie humana, não sem a fundada suposição de uma tendência natural para ela” (KANT, 2006, p. 225). Nessa tarefa, o homem esbarrará com obstáculos que exigirão um contínuo, porém lento desenvolvimento, haja vista que:

sua vontade é boa em geral, mas a sua realização é dificultada pelo fato de que a consecução desse fim não pode ser esperada do livre acordo dos *indivíduos*, mas apenas por meio de progressiva organização dos cidadãos da terra na e para a espécie, como um sistema cosmopolita unificado. (KANT, 2006, p. 227).

Por fim, se quisermos deixar uma abertura para a discussão e pesquisa futura, cumpre atentar para o texto kantiano, intitulado *Sobre a Pedagogia*, onde o prussiano afirma categoricamente que “a educação actual, o homem não alcança a finalidade de sua existência” (KANT, 2012, p.13). Isso, porque, os objetivos da educação, não são considerados na formação do homem. A perspectiva kantiana parte para a emancipação humana, no sentido em que esta só é possível com o usufruto da liberdade e do melhoramento humano, em direção ao cosmopolitismo, implicando a dignidade humana, afinal, conforme Kant (2012, p.17), “as disposições para um plano educativo têm de se tornar cosmopolita”. Entende-se, portanto, que existe uma possibilidade interpretativa a ser realizada, na organização sistemática da filosofia kantiana, apresentando o percurso feito pelo filósofo em direção a um projeto formativo que contemplasse uma **educação prática** como resposta a uma autêntica filosofia da educação.

O esforço de Kant é muito mais do que estabelecer uma filosofia da educação, ligada aos métodos, uma vez que tem por objetivo o pensar por si, propondo, por conseguinte, **uma educação moral**, haja vista que, conforme o texto do *Esclarecimento*, compreende que “preceitos e fórmulas, estes instrumentos mecânicos de uso racional, ou antes do abuso, de seus dons naturais, são os grilhões de uma perpétua menoridade” (KANT, 2013, p.64). A liberdade é faculdade fundamental para o homem desenvolver seu esclarecimento, a filosofia da educação se apresenta como uma das possibilidades de formação moral dos indivíduos. Conforme o texto *Que significa orientar-se no pensamento?* Kant (1995, p.54) infere:

Pensar por si mesmo significa procurar em si próprio (isto é, na sua própria razão) a suprema pedra de toque da verdade; [...]. Servir-se da própria razão, quer apenas dizer que, em tudo o que se deve aceitar, se faz a si mesmo esta pergunta: será possível transformar em princípio universal do uso da razão aquele pelo qual se admite algo, ou também a regra que se segue do que se admite? Qualquer um pode realizar consigo mesmo semelhante exame e bem depressa verá, neste escrutínio, desaparecerem a superstição e o devaneio [...].

A partir de Adorno, em “*Educação e emancipação*”, a *Aufklärung* kantiana é definitivamente ligada ao conceito de emancipação. Podemos, portanto, retomar essa discussão quanto ao aspecto da dignidade humana, pois “um homem sem dúvida pode [...], adiar o esclarecimento [*Aufklärung*]. Mas renunciar a ele, quer para si mesmo, quer ainda mais para a sua descendência, **significa ferir e calcar aos pés os sagrados direitos da humanidade**” (KANT, 2013, p. 69).

A educação se torna, pois, uma categoria importante para o desenvolvimento da moralidade, que, por sua vez, encontra condições necessárias ao seu progresso no

cosmopolitismo. “A disciplina transforma a animalidade em humanidade” (KANT, 2012, p. 11). A natureza humana só é capaz de progredir quando entra em contato com ensinamentos; as instruções guiarão o homem no sentido de se afastar da sua animalidade, e aproximar-se de sua humanidade.

A educação objetiva-se em Kant (2012, p. 16), no aspecto do melhoramento das futuras gerações, pois **uma geração educa a outra**, nesse sentido, evidencia-se os parâmetros elaborados na Filosofia da História e no percurso da humanidade para o progresso moral da espécie. “A arte da educação ou pedagogia tem de se tornar, portanto, judiciosa, se quiser desenvolver a natureza humana de tal modo, que este alcance sua destinação”. A maneira em que se dará a criação do homem (sua educação) influenciará diretamente no estabelecimento da paz perpétua, sobretudo pelo respeito universal dos indivíduos na dimensão cosmopolita.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O processo histórico da humanidade tem sua compreensão a partir do agrupamento dos indivíduos, emergindo conseqüentemente do desenvolvimento da cultura e do aprimoramento das relações, elementos fundantes da sociedade. É um acontecimento gerador de constantes fenômenos sociais, é o devir da própria existência humana, trazendo ao mundo certas estruturas e modos de comportamentos que provocam nos indivíduos uma convivência ao mesmo tempo harmoniosa e, sobretudo, antagônica.

No itinerário antropológico, os aspectos geográficos determinam o local de pertencimento do grupo social, enraizando vínculos e construindo normas de convivência. O ser social estabelece um processo de reconhecimento que se dá no território moralmente construído, uma característica comum à espécie humana, percebida nas primeiras formas de agrupamento historicamente estabelecido pela humanidade, ou nos aspectos modernos no que hoje compreendemos como Estado-nação. O local é força motriz para o reconhecimento moral-político. É em torno dessa dimensão política, antropológica e moral que surge a complexidade do cosmopolitismo, conforme a amplitude trazida por Kant, que pensa os indivíduos como cidadãos do mundo.

O enfretamento do local-global é uma esfera que tangencia o cosmopolitismo enquanto categoria epistêmica, moral, cultural, econômica e político-jurídica. É no seio da civilização ocidental que encontramos entre os gregos as primeiras expressões de vida cosmopolita. A Diógenes (424 – 325 a.C) foi atribuído a expressão “sou cidadão do mundo”, quando fora questionado sobre sua pátria. No entanto, não sabemos se o filósofo tinha consciência de sua resposta, o que favoreceu a abertura de margens para novas ressignificações de vida social, como a de compreendê-la numa dimensão universal.

A palavra grega *Kosmopolites* – kosmo (mundo) e polites (cidadão) –, significando etimologicamente cidadão do mundo, estabelece desde sua origem rupturas paradigmáticas, (ZANELLA, 2016, p.19), desconstruindo um modelo rigidamente estabelecido ao transcender a divisão geopolítica inerente às cidadanias locais dos diferentes Estados e países soberanos. Visto inicialmente como termo negativo, o desprendimento da *polis*, do local, o não pertencimento que acompanha os primeiros teóricos cosmopolitas, demonstra uma indiferença ou negação de sua raiz. Do mesmo modo, ganha posteriormente um elo positivo com as exigências das transformações sociais acarretadas pelo encontro de civilizações, achando no cosmopolitismo a sustentação para relações exteriores no respeito à diferença.

A possibilidade filosófica que encontramos como fundamentação de uma garantia de Direito e de explicação intelectual está na voz revolucionária e extemporânea iluminista de Immanuel Kant (1724-1804). O filósofo presencia as modificações econômicas e políticas decorrentes dos séculos antecedentes (XVI e XVII) e fortificadas no século XVIII, elaborando um pensamento que visa à compreensão dos fenômenos da sociedade moderna, à perspectiva de um Direito que ultrapasse as relações entre Estados e à perpetuação da paz, através dos indivíduos entendidos como cidadãos do mundo.

O texto que inaugura a filosofia da história em Kant deixa claro, inicialmente, o que pretende: traçar uma História universal da humanidade a partir de um ponto de vista cosmopolita. Trata-se da busca de um sentido para a história. Quanto a isso, Lafaye (2008, p. 89) afirma que a investigação da história, em *Ideia de uma história universal - Idee*, conduz-nos ao cosmopolitismo e, através deste, ao direito e à moralidade, fazendo emergir “não a inteligibilidade teórica de uma multiplicidade, mas a inteligibilidade prática de um destino. [...] A razão, na qualidade de razão prática, exige que os homens formem realmente um todo, onde concordem segundo o direito enquanto cidadãos do mundo”.

A busca de um fundamento jurídico a partir do cenário pós-guerra, de forma peculiar com a 2ª Guerra Mundial e com o ataque violento a Hiroshima e Nagasaki, suscita efetivamente a retomada do cosmopolitismo como discussão absolutamente necessária para questões humanitárias. Tendo em vista o enfrentamento desse tema, a leitura do pensamento kantiano acerca de um Estado Cosmopolita e de suas conseqüentes análises sobre a promoção da paz entre os Estados configura-se como marco referencial para qualquer tentativa de elucidação.

O Direito Internacional e, por consequência as Relações Internacionais na contemporaneidade, em meio aos encontros antagônicos, sofrem uma mudança paradigmática nas relações entre os indivíduos e na ideia de um direito universal para sua sustentação. No cenário que historicamente presenciamos, temos preocupações ainda maiores com o sistema político internacional, já que é percebida a forma desenfreada do desequilíbrio que se efetivou na sociedade pós-industrial. Um capitalismo selvagem que ressignifica as formas de poder estatal e que tem sido a principal causa dos ataques das grandes potências aos países menores, muito embora tais interesses sejam, via de regra, camuflados. Soma-se a isso o fato de a própria comunidade internacional revelar grupos que exercem danosamente ataques desastrosos a outras sociedades por motivos diversos. Esses motivos não só modificam o Direito das Gentes (Direito Internacional) e o modo como o indivíduo se vê

diante da sociedade Internacional, como também estabelece uma sociedade cada vez mais fincada em uma perspectiva cosmopolita.

Um dos grandes desafios dos países inseridos na sociedade/comunidade Internacional Contemporânea (pós-guerra), por certo, ainda é construir um acordo capaz de restabelecer a paz e amenizar os conflitos. Por consequência, estamos inseridos em um contexto global carregado de desafios e ameaças, seja no campo econômico mundial ou nas relações políticas entre os Estados. Nesse cenário antagônico, visualizamos consequências internas e externas que afetam a estrutura conceitual de soberania e Estado-nação.

Uma leitura contemporânea de Kant corresponde não somente a uma proposta pós-moderna de ressignificação de ontologias e mudanças na semântica de conceitos, mas contribui para a reflexão sobre o atual momento da comunidade internacional, que, mesmo inserida em circunstâncias antagônicas, pode (deve) celebrar tratados que tenham como fundamento o princípio à dignidade humana.

As condições de possibilidades kantiana para a paz perpétua, como projeto universal de um direito cosmopolita, possui um caráter eminentemente político. Com isso, Kant afirma a possibilidade de uma unidade entre a Moral e a Política, alcançando um maior grau no entendimento de uma comunidade internacional, pautada na garantia dos Direitos Humanos. Nesse sentido, colocaremos em discussão o próprio corpo político no que tange ao ordenamento jurídico e aos limites para que alcancemos a liberdade, na dimensão das relações dos Estados e dos Órgãos que, atualmente, mediam esse processo para que se alcance o projeto de Paz.

Um dos pontos nos quais se inserem esta pesquisa se encontra na receptividade do Cosmopolitismo/Direito Cosmopolita em Kant pela comunidade internacional, através das instituições que a representa, sobretudo nos filósofos, que aqui chamamos de neokantianos, como Habermas e Kelsen. Temos como objetivo pensar o Direito Cosmopolita fundamentado na filosofia de Immanuel Kant e em conexão com a garantia jurídico-política para a paz, na eminência de oferecer respostas aos conflitos internacionais, por meio de uma análise crítica aos principais problemas encontrados nos novos desafios do Direito Internacional contemporâneo para a efetivação dos Direitos Humanos. Esse é o princípio basilar para uma Sociedade Cosmopolita.

Construímos, como visto ao longo desta pesquisa, dois problemas fundamentais: o primeiro é o próprio paradigma do cosmopolitismo em Kant, sustentado a partir de uma filosofia da história, ou seja, da pretensão de uma compreensão racional do desenvolvimento em curso da espécie, que passa não só pelo melhoramento interno de uma sociedade civil, mas

também pelo entendimento dos homens “como cidadãos de um estado universal da humanidade (*ius cosmopoliticum*)” (KANT, 2015, p. 127), articulando-se a essa moral, direito e política; o outro, que não se desvincula do primeiro, diz respeito à questão do Direito Cosmopolita no projeto jurídico-político de paz e na perspectiva do princípio da dignidade humana.

Doravante, apresentar-se-ão algumas implicações daí decorrentes, por exemplo, o desdobramento das relações internacionais no campo do direito cosmopolita; e os imperativos construídos para a resolução dos conflitos internacionais, que eclodem apesar do desenvolvimento de instituições surgidas para possibilitar certa estabilidade e paz.

Ser cidadão do mundo se justifica kantianamente na compreensão metafísica do direito, desdobrando-se na esfera externa das relações universais de hospitalidade. Contudo, compreender isso à luz da filosofia da história é o desafio primeiro, o qual parece convocar a *Ideia de uma História Universal de um ponto de vista cosmopolita - Idee* (1784), conforme enfatizamos nas linhas do primeiro capítulo.

Elaboramos no primeiro momento uma fundamentação sobre natureza, antagonismo e sociabilidade (à guisa de uma consistência teórica sobre o propósito cosmopolita elaborado por Kant), elucidando o problema da guerra como categoria importante a ser discutida. Trataremos rigorosamente o cosmopolitismo nos ditames da filosofia da história, pautada na hipótese de um progresso moral da humanidade, na qual uma teoria política e/ou do Estado é esboçada. Atravessaremos as implicações em torno do contratualismo kantiano, inserindo-o no diálogo jusnaturalista moderno, onde considerará, diferentemente de seus contemporâneos, o contrato como “uma *simples ideia* da razão” (KANT, 2015, p. 88). Portanto, decorrente de uma normatividade da razão, em outras palavras, de condições metafísico-transcendentais, impõe-se a saída da humanidade de um estado de natureza para um estado jurídico-político.

No segundo capítulo evidenciamos a sustentação filosófica não somente do cosmopolitismo, uma vez que fora realizado no capítulo anterior, mas um estudo enquanto Direito (Direito Cosmopolita), dialogando com a teoria do direito internacional (a questão da guerra justa e o pacifismo no direito internacional moderno) e avançando para o pensamento da filosofia de Kant com a ideia de Direito Cosmopolita e pacifismo jurídico, cuja finalidade é a dignidade humana do ponto de vista jurídico e moral. Com efeito, esclarecem-se os pontos-chave que serviram para o contexto contemporâneo de um cosmopolitismo à luz do pensamento kantiano.

Abordamos ainda no segundo momento o contexto histórico das relações internacionais que influenciaram o pensamento de Immanuel Kant. Em seguida, começamos a

organizar suas principais ideias que servem de fundamento para a teoria por ele desenvolvida, tomando como base principal as obras *Metafísica dos Costumes* e *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, uma vez que fornecerão os subsídios teórico-conceituais necessários para a compreensão do tema cosmopolitismo e dignidade humana.

No que concerne ao terceiro capítulo desta pesquisa, tendo compreendido todo o cenário expositivo e dialético das categorias estudadas, lançamos exegeticamente a discussão sobre a obra *A paz perpétua*, as implicações de tópicos problemáticos referentes ao Direito Cosmopolita, pois o mesmo abarca o Direito Internacional, tendo como consequência plausível a primazia da garantia dos Direitos Humanos como princípio máximo para a estabilidade e a conservação da Paz Mundial e eterna. Retorna-se aos textos kantianos, de forma sistemática, para pensar o projeto de paz nas dimensões de suas influências e limites conceituais, considerando que a presente pesquisa tem um cunho especificamente teórico-filosófico, voltando-se diretamente para uma teoria do Direito Internacional e das Relações Internacionais, a saber, a kantiana.

REFERÊNCIAS

ADORNO, T. W. **Educação e Emancipação**. São Paulo: Paz e Terra, 1995.

AHLMARK, Per. A democracia e a paz. In: **Imaginar a paz**. Brasília: UNESCO, Paulus, 2006.

BOBBIO, Norberto. **O problema da guerra e as vias da paz**. São Paulo: Editora UNESP, 2003.

_____. **Direito e estado no pensamento de Emmanuel Kant**. Trad. Alfredo Fait. 3 ed. Brasília: UnB, 1984.

BOBBITT, Philip. **A guerra e a paz na história Moderna: o impacto dos grandes conflitos e da política na formação das nações**. Rio de Janeiro: Campus, 2003.

CASSERE, Antonio. **Internacional Law**. Oxford: Oxford University Press, 2002.

CAVALLAR, Georg. A sistemática da parte jusfilosófica do projeto kantiano “Á paz perpétua”. In: **Kant e a instituição da paz**. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, Goethe-Institut/ICBA, 1997.

CZEMPIEL, Ernst-Otto. O teorema de Kant e a discussão atual sobre a relação entre democracia e paz. In: **Kant e a instituição da paz**. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, Goethe-Institut/ICBA, 1997.

DAL RI Jr. Arno. **História do Direito Internacional: Comércio e moeda; Cidadania e nacionalidade**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004.

EULE, Werner. **Liberdade moral, justiça e cidadania em Kant**. Stud. Kantiana 19 (dez. 2015): p.7-37.

FERRAJOLI, Luigi. **A soberania no mundo moderno: nascimento e crise do Estado Nacional**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FONSECA Jr., Gelson. Prefácio. In: **Rousseau e as Relações Internacionais**. Sérgio Batg. Brasília: Imprensa Oficial do Estado, 2003.

GROTIUS, Hugo. **Del derecho de la guerra y de la paz**. Madri: Editorial Reus, 1925.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. São Paulo: Ed. Loyola, 2007.

_____. **Sobre a constituição da Europa: Um ensaio**. São Paulo: Ed. UNESP, 2012.

HECK, José N. **Contratualismo e Sumo bem político: A paz perpétua**. Kant e-Prints – Vol. 2, n. 6, 2003.

KANT, Immanuel. **A Metafísica dos Costumes**. Trad. Edson Bini. Bauru: Edipro, 2008.

_____. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. *A Paz Perpétua*. In: **A paz perpétua e outros opúsculos**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2015.

_____. **Começo conjectural da história humana**. São Paulo: Editora da UNESP, 2010.

_____. **O conflito das faculdades**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993

_____. Ensaio para introduzir a noção de grandezas negativas em filosofia. In: **Escritos pré-críticos**. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

_____. **Ideia de uma História Universal do ponto de Vista Cosmopolita**. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

_____. Sobre a expressão corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática. In: **A paz perpétua e outros opúsculos**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2015.

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.

_____. **O que significa orienta-se no pensamento?** Lisboa: Edições 70, 1995.

_____. Resposta à pergunta: Que é "Esclarecimento"? In: **Immanuel Kant: textos seletos**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. **Crítica da razão pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994.

_____. **Sobre a Pedagogia**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2012.

KERSTING, Wolfgang. **Hobbes, Kant, A Paz Universal e a Guerra contra o Iraque**. Kant e-Prints – Vol. 3, n. 2, 2004.

KLEIN, Joel Thiago. **Kant e a Ideia de uma História Universal**. São Paulo: Loyola, 2016.

KLEMME, Heine. **Filosofia política de Kant - Moral e direito na perspectiva histórica e futura**. Kant e-Prints, v. 5, n. 4, p. 7-61, 1 jan. 2011

LAFAYE, Caroline G. Le cosmopolitisme comme exigence morale. In: **Kant cosmopolitique**. Direction de Yves Charles Zarka & Caroline Guibet Lafaye. France: Éditions de l'éclat, 2008. p. 79-93.

LIMA, Francisco Jozivan Guedes de. **A teoria kantiana das relações internacionais: pressupostos morais, jurídicos e políticos**. Porto Alegre: Editora Fi, 2015.

LEIS, Héctor Ricardo. **O dilema da cidadania na época da globalização: universalismo x particularismo**. Cadernos de Pesquisa, nº. 23, Outubro 2000.

MENEZES, Edmilson. Apêndice. In: **Começo Conjectural da história humana**. São Paulo: Editora da UNESP, 2010. p. 41-131.

MORI, Massimo. **Paz e a razão - Kant e as relações internacionais: direito, política, história**. São Paulo: Loyola, 2012.

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

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

ONU. **Declaração Universal dos Direitos Humanos.** Brasília: UNESCO, 1998.

PAVÃO, Agnaldo. **A crítica de Kant a Hobbes em teoria e prática.** Lisboa : Rev. Philosophica – 31, 2008. p. 91-101

ROUSSEAU, Jean-Jaques. Extrato e Julgamento do Projeto de Paz de Abbé de Saint - Pierre. In: **Rousseau e as Relações Internacionais.** Sérgio Batg. Brasília: Imprensa Oficial do Estado, 2003.

RAWLS, John. **O direito dos povos.** São Paulo: Martins Fontes, 2004

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

SALDANHA, Jânia Maria Lopes. **Cosmopolitismo Jurídico: teorias e praticas de um direito emergente entre a globalização e a mundialização.** Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2018.

TERRA, Ricardo Ribeiro. Algumas questões sobre a filosofia da história em Kant. In: **Ideia de uma História Universal do ponto de Vista Cosmopolita.** São Paulo: Martins Fontes, 2016. p. 23-67.

_____. **A Política tensa. Idéia e realidade na filosofia da história de Kant.** São Paulo: Iluminuras, 1995.

_____. Juízo político e prudência em À paz perpetua. In: **Kant e a instituição da paz.** Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, Goethe-Institut/ICBA, 1997.

TRINDADE, Luciano José. **À paz perpetua de Kant e a Sociedade Internacional Contemporânea.** Ijuí: Ed. Unijuí, 2010

THIERSE, Wolfgang. A paz como categoria política e desafio político. In: **Kant e a instituição da paz.** Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, Goethe-Institut/ICBA, 1997.

WILSEL, Elie. Introdução. In: **Imaginar a paz.** Brasília: UNESCO, Paulus, 2006.

ZANELLA, Diego Carlos. **O Cosmopolitismo Kantiano: do melhoramento dos costumes humanos à instituição da paz.** Porto Alegre: Editora Fi, 2016.