



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA – UFPB
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES – CCHLA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – PPGF
MESTRADO EM FILOSOFIA**

GEORGE LEITE FREXEIRA JUNIOR

**O PACIFISMO INSTITUCIONAL COSMOPOLITA KANTIANO:
HISTÓRIA, TEORIA E CRÍTICA**

JOÃO PESSOA - PB

2021

GEORGE LEITE FREXEIRA JUNIOR

**O PACIFISMO INSTITUCIONAL COSMOPOLITA KANTIANO: HISTÓRIA, TEORIA
E CRÍTICA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba – UFPB – como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Narbal de Marsillac

JOÃO PESSOA - PB

2021

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

F892p Frexeira Junior, George Leite.

O pacifismo institucional cosmopolita kantiano :
história, teoria e crítica / George Leite Frexeira
Junior. - João Pessoa, 2021.

102 f.

Orientação: Narbal de Marsillac Fontes.
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA.

1. Cosmopolitismo. 2. Paz perpétua. 3. Guerra - Paz. 4.
Dignidade humana. 5. Relações internacionais. 6.
Retórica. I. Fontes, Narbal de Marsillac. II. Título.

UFPB/BC

CDU 172.16(043)

GEORGE LEITE FREXEIRA JUNIOR

**O PACIFISMO INSTITUCIONAL COSMOPOLITA KANTIANO: HISTÓRIA, TEORIA
E CRÍTICA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba – UFPB – como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovada em: 23/07/2021

BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Narbal de Marsillac Fontes (Orientador)
Universidade Federal da Paraíba



Prof. Dr. Giuseppe Tosi (Examinador Interno)
Universidade Federal da Paraíba



Prof. Dr. Enoque Feitosa Sobreira Filho (Examinador Interno)
Universidade Federal da Paraíba

LSilva

Prof. Dr. Luciano da Silva (Examinador Externo)
Universidade Federal de Campina Grande

RESUMO

A presente pesquisa se propõe a analisar criticamente as possibilidades teóricas do cosmopolitismo como uma solução política progressiva para lidar com as guerras, violações dos direitos humanos e instabilidade das relações internacionais, para tal, investiga os principais elementos que constituem o Pacifismo Institucional Cosmopolita Kantiano, que busca, sobretudo, a promoção de mecanismos políticos e jurídicos que favoreçam uma paz perdurável entre as nações. A pesquisa tem como hipótese que seja considerado o caráter retórico e circunscrito de qualquer discurso com pretensões supostamente incondicionais, uma vez que, estes encontram-se comprometidos com uma perspectiva circunspecta de realidade, assim, atentar-se ao caráter condicional das tópicos pacifistas universalistas, amplia a efetivação da liberdade e dignidade humana, pois respeita-se, para tais, as diferentes idiossincrasias locais. Kant com sua proposta de paz perpétua, sustenta a dignidade humana como princípio de liberdade e a igualdade jurídica entre as nações, por conseguinte, sugere a construção de uma confederação de Estados livres antagônicos à guerra: uma proposta razoável e desejável, que preserva sua atualidade na contemporaneidade, mas que deve ser entendida no âmbito das ideias. Seu pacifismo político relaciona-se com Saint-Pierre e Rousseau, que o influenciaram em seu projeto de paz perpétua, Bobbio se insere na continuidade desse projeto kantiano, ao refletir sobre as possibilidades de democratização das relações internacionais, Habermas, em contrapartida, de forma crítica realiza uma revisão conceitual do projeto kantiano de paz perpétua e considera sua readaptação à atualidade, ao sugerir uma república mundial de Estados com centralidade em instituições supranacionais que agiriam de forma a regular as relações dos indivíduos. Para o realista político Danilo Zolo, é plausível que o discurso habermasiano de reconstrução do cosmopolitismo kantiano encontre problemáticas políticas, culturais, econômicas e morais, que por consequência podem resultar em uma utopia quanto sua abordagem ética e jurídica. O que nos leva à Perelman, que considera a essencialidade de uma racionalidade do tipo retórica e argumentativa como pluralismo de ideias e horizontalização dos múltiplos discursos. Contrário a qualquer radicalização da proposta kantiana de paz perpétua e da promoção de uma concepção unívoca de realidade, entendemos que a tópica cosmopolita é uma perspectiva teórica promissora para as relações internacionais, desde que, seja considerada quanto uma ideia de esperança em um permanente aprimoramento político, jurídico e moral da humanidade.

Palavras-chave: Cosmopolitismo. Paz Perpétua. Guerra e Paz. Dignidade Humana. Relações Internacionais. Retórica.

ABSTRACT

This research proposes to critically analyze the theoretical possibilities of cosmopolitanism as a progressive political solution to deal with wars, violations of human rights and instability in international relations, to this end, it investigates the main elements that constitute the Kantian Cosmopolitan Institutional Pacifism, which it seeks, above all, the promotion of political and legal mechanisms that favor a lasting peace among nations. The research hypothesizes that the rhetorical and circumscribed character of any discourse with supposedly unconditional pretensions is considered, since they are committed to a circumspect perspective of reality, thus, paying attention to the conditional character of universalist pacifist topics, it expands the realization of human freedom and dignity, as the different local idiosyncrasies are respected. Kant, with his proposal for perpetual peace, upholds human dignity as a principle of freedom and legal equality between nations, therefore, suggests the construction of a confederation of free States antagonistic to war: a reasonable and desirable proposal, which preserves its actuality in contemporaneity, but which must be understood in the context of ideas. His political pacifism is related to Saint-Pierre and Rousseau, who influenced him in his project of perpetual peace, Bobbio is inserted in the continuity of this Kantian project, when reflecting on the possibilities of democratization of international relations, Habermas, on the other hand, in a way Critics performs a conceptual review of the Kantian project of perpetual peace and considers its readaptation to the present, by suggesting a world republic of States with centrality in supranational institutions that would act to regulate the relationships of individuals. For the political realist Danilo Zolo, it is plausible that the Habermasian discourse on the reconstruction of Kantian cosmopolitanism encounters political, cultural, economic and moral issues, which may consequently result in a utopia in terms of its ethical and legal approach. Which leads us to Perelman, who considers the essentiality of a rhetorical and argumentative rationality as a pluralism of ideas and horizontalization of multiple discourses. Contrary to any radicalization of the Kantian proposal of perpetual peace and the promotion of a univocal conception of reality, we understand that the cosmopolitan topic is a promising theoretical perspective for international relations, as long as it is considered an idea of hope in a permanent political improvement, juridical and moral of humanity.

Keywords: Cosmopolitanism. Perpetual Peace. War and Peace. Human Dignity. International relations. Rhetoric.

Dedico aos meus pais George Frexeira e Cleonice Frexeira, por todos os esforços em prol dos meus estudos e pela confiança inabalável em meu potencial.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus porque em minha existência entendi que a palavra, quando dotada de raciocínio crítico e reflexivo, é a arma mais poderosa para se lutar por liberdade e justiça.

Agradeço aos meus pais George Frexeira e Cleonice Frexeira, e as minhas irmãs, Larissa Frexeira e Maysa Frexeira, por todo incentivo e apoio incondicional.

Agradeço aos dois professores mais importantes de minha formação filosófica: ao meu primeiro orientador, o querido professor Giuseppe Tosi, minha grande inspiração na filosofia política, quem me influencia a lutar por todos aqueles que desconhecem que são dotados de dignidade e incomensurável valor e a acreditar nas possibilidades históricas para a promoção do pacifismo; e àquele que deu continuidade a este trabalho, o professor Narbal de Marsillac, quem me fez se atentar para o imprescindível respeito pela pluralidade dos discursos e a busca pela horizontalização da multiplicidade de ideias, por sua perspectiva retórica tópica e dialética argumentativa. Agradeço a eles pela competência, pelas aulas, conselhos, sugestões e minuciosas correções.

“Se existe um dever e, ao mesmo tempo, uma esperança fundada de tornar efectivo o estado de um direito público, ainda que apenas numa aproximação que progride até ao infinito, então a paz perpétua, que se segue aos até agora falsamente chamados tratados de paz (na realidade, armistícios), não é uma ideia vazia, mas uma tarefa que, a pouco e pouco resolvida, se aproxima constantemente do seu fim.”

(Immanuel Kant)

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO I - PREDECESSORES DO PENSAMENTO PACIFISTA KANTIANO ..	19
1.1 A PROBLEMÁTICA DA GUERRA E PAZ	19
1.2 O PACIFISMO DE SAINT-PIERRE E JEAN-JACQUES ROUSSEAU ..	23
1.2.1 Saint-Pierre e o Projeto Para Tornar Perpétua a Paz na Europa	25
1.2.2 Jean-Jacques Rousseau e o Extrato e Julgamento do Projeto de Paz do Abbé de Saint-Pierre	28
CAPÍTULO II - O PACIFISMO INSTITUCIONAL COSMOPOLITA KANTIANO	34
2.1 O DESTINO HUMANO: DA INSOCIÁVEL SOCIABILIDADE À ESPERANÇA NO PROGRESSO RACIONAL DA HUMANIDADE	37
2.2 A PROPOSTA KANTIANA DE PAZ PERPÉTUA	46
2.3 O DIREITO COSMOPOLITA.....	54
CAPÍTULO III - A ATUALIDADE DO PACIFISMO INSTITUCIONAL COSMOPOLITA KANTIANO	60
3.1 O COSMOPOLITISMO DE NORBERTO BOBBIO.....	60
3.1.1 As Promessas Não Cumpridas da Democracia	61
3.1.2 A Democratização das Relações Internacionais	68
3.2 O COSMOPOLITISMO DE JÜRGEN HABERMAS.....	72
3.3 AS CRÍTICAS REALISTAS DE DANILO ZOLO AO COSMOPOLITISMO HABERMASIANO	76
CAPÍTULO IV - CHÄIM PERELMAN E AS CRÍTICAS RETÓRICAS À PRETENSÃO DE VALIDADE UNIVERSAL DE UM DISCURSO	82
CONSIDERAÇÕES FINAIS	95
REFERÊNCIAS	98

INTRODUÇÃO

A presente dissertação permeia a problemática da guerra e paz nas relações internacionais e se insere no paradigma conceitual da filosofia política, do Estado democrático de direito e do direito internacional, por meio de uma revisão histórica e teórica dos pressupostos que constituem o Pacifismo Institucional Cosmopolita Kantiano, sua atualidade e crítica. Examina-se a proposta de paz do Abbé de Saint-Pierre e as críticas realistas de Jean-Jacques Rousseau a esta; investiga-se o pensamento cosmopolita de Immanuel Kant, a ideia de progresso humano, sua proposta de paz perpétua e as possibilidades de construção de uma confederação de Estados livres; chega-se ao debate cosmopolita contemporâneo, ao analisar o cosmopolitismo jurídico de Norberto Bobbio, com a ideia de democratização das relações internacionais, a readaptação da proposta cosmopolita kantiana por Jürgen Habermas, as críticas realistas de Danilo Zolo ao projeto cosmopolita habermasiano; e por fim, são consideradas as críticas retóricas de Chäim Perelman à pretensão de racionalidade e validade universal de um discurso tópico.

Este estudo objetiva responder aos seguintes questionamentos: no plano internacional, quais as implicações e possibilidades para a constituição e manutenção de uma ordem cosmopolita que vise a paz perpétua entre as nações e o equilíbrio das relações políticas internacionais? À vista do cenário político e jurídico contemporâneo, a proposta cosmopolita kantiana e seu tratado de paz perpétua permanecem atuais? Quais as diferenças conceituais do cosmopolitismo kantiano para os cosmopolitismos contemporâneos de Bobbio e Habermas? E por fim, quais as implicações retóricas em se considerar um discurso tópico como dotado de validade universal?

A pesquisa tem como hipótese que seja considerado o caráter retórico e circunscrito de qualquer discurso com pretensões supostamente incondicionais, uma vez que, estes encontram-se comprometidos com uma perspectiva circunspecta de realidade, assim, atentar-se ao caráter condicional das tópicos pacifistas universalistas, amplia a efetivação da liberdade e dignidade humana, pois respeita-se, para tais, as diferentes idiosincrasias locais.

A investigação relaciona-se fundamentalmente com a problemática da guerra e suas reflexões filosóficas, políticas e jurídicas. A guerra representa um declínio da humanidade, um mal cujas consequências não se limitam a morte, destruição e dizimação de tudo o que é belo e bom. Embora muitas vezes tenha se demonstrado

eficaz e até necessária para combater tiranias e preservar a vida, a dignidade e liberdade de povos e nações, na contemporaneidade, não pode ser considerada como um recurso, nem tomada como uma escolha cabível, ainda mais quando é a paz entre os Estados que se objetiva, visto que, isto implica diretamente na sobrevivência e resguardo da perpetuidade histórica de todos os povos e culturas.

Ao passo que a humanidade progride em conhecimento e tecnologia, se torna cada vez mais nítido que escolher a guerra como um meio significa definir um fatídico destino como um fim, para todos os indivíduos e nações. A guerra moderna com suas armas de destruição em massa não pode ser considerada como uma forma de coerção, reparação ou possível sanção legal quando é a paz que está em questão, pois ela em si representa desolação e violência. Para Kant, é o distanciamento do dever moral, da liberdade, da emancipação dos sujeitos, do que torna o homem um fim em si mesmo. Neste sentido, o pensamento cosmopolita kantiano demonstra-se promissor, por sustentar a essencialidade de uma paz que seja efetiva em prática tal como em teoria, muito embora, existam implicações teóricas a serem consideradas e criticadas com respaldo no realismo político, retórica e dialética argumentativa.

O primeiro capítulo da dissertação dedica-se aos predecessores do pensamento pacifista kantiano. As referências kantianas, no que concerne aos pressupostos do seu pensamento pacifista, estão interligadas a dois nomes, Saint-Pierre e Rousseau. A principal obra do Abbé de Saint-Pierre intitulada de “*Projeto para Tornar Perpétua Paz na Europa*” (1713) fora de grande influência para a construção do pensamento pacifista kantiano, que busca, sobretudo, a promoção de mecanismos políticos e jurídicos que favoreçam a ascensão de uma paz perpétua entre as nações.

Rousseau como o grande responsável por difundir as concepções políticas do Abbé de Saint-Pierre, na obra “*Extrato e Julgamento do Projeto de Paz do Abbé de Saint-Pierre*” (1761) pontua de forma resumida os principais elementos que constituem o referido projeto, desenvolve críticas realistas e concepções próprias. É essencial perceber o espaço que Rousseau concede ao pensamento de Saint-Pierre, de como ele capta, interpreta, defende e critica o apelo a uma paz que seja perdurável entre os países cristãos europeus. Sendo assim, o filósofo afirma que pensar a paz é algo bom e valioso, mas para tal, não se pode esquecer a realidade factual do cenário europeu.

A relevância e dimensão da obra de Saint-Pierre influenciou Immanuel Kant a escrever um tratado de paz, “*À Paz perpétua*” (1795), de maneira mais objetiva,

porém, não menos significativa ou fundamentada. Saint-Pierre posiciona-se a favor de uma aliança com características fundamentalmente religiosas entre os Estados cristãos Europeus, já Kant, defende a necessidade da efetivação da paz entre “todos” os povos e nações da terra, por meio de tratados internacionais que ponham fim às guerras de maneira definitiva, possível apenas por meio de um progresso moral, político e jurídico das nações. Assim, Kant amplia o alcance da proposta de paz do Abbé para além dos Estados cristãos europeus, e sugere uma confederação de Estados livres e soberanos. Contudo, nos cabe investigar o que Kant compreende por mundo e qual o alcance dessa universalidade na qual ele legitima.

O segundo capítulo da dissertação se volta ao cosmopolitismo kantiano. Para Kant a guerra é uma consequência, um desvio do dever moral, e apesar de justificá-la historicamente em alguns casos, afirma que diante do crescimento das armas de destruição, ela se tornou inviável, ilegítima, injusta, condenável em qualquer hipótese e jamais moralmente aceitável. O filósofo ao observar em seu tempo o constante conflito das nações por meio da guerra, assim como um clima de tensão e desconfiança mútua, provenientes do estado de natureza a nível internacional, torna imprescindível um projeto de paz e os processos que permitam sua manutenção. Por conseguinte, justifica a necessidade de estabilidade nas relações internacionais, o respeito a dignidade humana e o equilíbrio político e jurídico dos Estados soberanos, retirando-lhes o direito de fazer “guerra justa” contra quaisquer outras nações.

As vias da paz não se dão de forma imediatista, é necessário deixar de lado o estado de natureza a nível internacional, o que no pensamento Kantiano torna-se um empecilho a ser superado, pois para tal, depende de um contínuo progresso humano que vise acima de tudo a comunhão pacífica dos povos e nações. Ademais, Kant sugere que os sujeitos são possuidores de desejos pessoais, de apetites e instintos naturais que, por consequência, pode resultar em guerras quando afastam-se do dever moral e do exercício genuíno da liberdade. Neste sentido, o pacifismo institucional cosmopolita kantiano ganha um grande destaque entre as teorias políticas pacifistas, por ser um projeto filosófico que pretende alcançar uma condição universal de paz, que aspira à possibilidade racional de os Estados republicanos renunciarem a guerra e conviverem pacificamente, visto que, compreende os seres humanos como um fim em si mesmo, iguais, dotados de dignidade e liberdade.

Entende-se que a política em Kant se incorpora ao pensamento contratualista clássico no tocante as suas concepções sobre o Estado republicano, evidenciado em

como ele compreende a passagem do estado de natureza para a sociedade civil. À vista disso, o contrato social formalizado em uma constituição republicana é tão somente possível se fundamentado em uma doutrina do direito que objetiva como sumo fim a paz entre as nações. Sua concepção de Estado é uma ideia jurídica, pois, ele tem a responsabilidade de garantir a coexistência pacífica e o pleno exercício das liberdades individuais. Em Kant, o Estado republicano é considerado um dos grandes responsáveis para se atingir um cenário de paz a nível internacional, é uma primeira etapa a ser atingida, visto que, este envolve o direito público, o direito das gentes e o direito cosmopolita, assim, o filósofo considera elementar que a constituição de cada Estado seja republicana.

O modelo cosmopolita sugerido por Kant se trata de uma confederação de Estados livres antagônicos a guerra, para que estes desenvolvam relações recíproca e reconheçam os sujeitos como cidadãos do mundo. Para isso, o autor tenta desenvolver um direito internacional que seja efetivo e funcional, que garanta estabilidade nas relações internacionais, o direito cosmopolita, este, deve limitar-se às condições de hospitalidade universal, garantir o direito de circulação e proporcionar que um estrangeiro não seja tratado com hostilidade ao visitar qualquer parte da terra. À vista disso, em um primeiro momento, depreende-se do pensamento pacifista kantiano a defesa da centralidade da dignidade humana, liberdade das gentes e dos Estados e a responsabilidade mútua da tomada pacífica de decisões políticas por vias jurídicas. Porém, se trata de uma concepção unívoca de mundo, o que será posteriormente criticado, tendo em vista o pensamento retórico de Perelman que, ao conceituar que toda tópica universalista idealiza um auditório, compreende que todo discurso é contingente.

O terceiro capítulo da dissertação discorre acerca da atualidade do Pacifismo Institucional Cosmopolita Kantiano. Na continuidade do pensamento cosmopolita kantiano, Norberto Bobbio compreende que a paz perpétua só poderá ser alcançada por meio de um pacifismo jurídico e de uma democratização internacional que proteja efetivamente os direitos humanos. Não obstante, Bobbio argumenta sobre a disparidade existente entre democracia real e democracia ideal e reflete sobre as promessas não cumpridas da democracia. Já Jürgen Habermas, afirma que a proposta cosmopolita kantiana se encontra desatualizada, não servindo para os dias atuais, diante disso, o autor readapta criticamente o projeto de paz perpétua para o cenário político internacional contemporâneo.

Apesar do papel central que os direitos humanos ocupam na proposta cosmopolita habermasiana, ela demonstra algumas divergências elementares da proposta kantiana, dado que, sugere uma república mundial de Estados, admite a guerra como uma possível sanção legal e posiciona-se a favor da centralidade das instituições políticas supranacionais. Estas instituições, produziriam leis e as aplicariam em caso de graves violações dos direitos humanos e crimes contra a humanidade, portanto, teriam o papel de julgar pessoas e Estados, uma concepção cosmopolita mais radical do que fora originalmente proposto por Kant.

Danilo Zolo, como um realista político, critica a teoria cosmopolita contemporânea, em especial o pensamento habermasiano, e a aponta como extremamente intervencionista. Com seu pacifismo fraco, Zolo posiciona-se a favor de uma ordem política e jurídica de menor intervenção nos Estados, e sugere uma política internacional mais flexível, que não possua elevado rigor normativo. Cabe ressaltar que o realismo político não possui um pensamento centrado, pois apresenta divergências conceituais de autor para autor, mas no geral, procura sempre enxergar o mundo de forma desprovida de idealizações, isto é, tal como ele é, e não como deveria ser. Sendo assim, o realismo descarta a “crença” de um progresso moral da humanidade. Apesar dos realistas apresentarem inúmeras críticas ao pensamento cosmopolita e identificarem muitos interesses de natureza particular que podem estar por detrás de um discurso pacifista, de modo geral, não sugerem um caminho teórico progressivo e promissor para lidar com as guerras e instabilidades política das relações internacionais.

O quarto capítulo, e último, desta dissertação, examina o pensamento retórico de Perelman, onde se depreende uma oposição a qualquer pretensão de implementação de um projeto político universal. Para Perelman, toda argumentação universalista tenta produzir uma verdade forjada intrinsecamente, pois nela se é buscado o que é racional e imutável, todavia, está sempre comprometida com uma visão circunspecta de realidade, a uma tópica, ou seja, opiniões qualificadas, tratando-se de um processo de elitização de um auditório, de um autoritarismo, de uma violência que nega a pluralidade dos discursos e multiplicidade das ideias. Dessa maneira, a retórica em Perelman destitui a pretensão de razão e se coloca a favor da horizontalização dos discursos, isto é, do que é razoável, da verossimilhança, e não obstante, compreende o caráter finito dos discursos tópicos, estando estes comprometidos com povo, em uma época, em um lugar.

O pensamento retórico de Perelman rejeita qualquer tipo de violência ou coação, ao passo que considera o mundo como constituído por múltiplos auditórios, isto é, por uma heterogeneidade de povos e Estados. E é por este motivo que seu pensamento é trazido ao cerne da problemática do pacifismo institucional cosmopolita kantiano, por rejeitar a pretensão de racionalidade final e compreender que para se buscar a adesão de um público a um discurso, seja ele qual for, se deve previamente alcançá-lo genuinamente, e isto se dá na medida em que se é atentado as suas particularidades, suas premissas, sua realidade e cultura.

Dito isso, o grande desafio lançado ao pensamento cosmopolita contemporâneo é pensar em um modelo de ordenamento jurídico que garanta a paz ao passo que não se torne extremante intervencionista na política interna dos Estados. Um cosmopolitismo que não seja centralizado, mas que possua múltiplos desdobramentos, que apesar de possuir uma competência superior às leis dos Estados, delimite-se à manutenção da paz, prevenção de guerras, efetivação dos direitos humanos e resguardo da liberdade dos povos e nações. Nestes termos, entenderemos como o Pacifismo Institucional Cosmopolita Kantiano solidifica-se em uma perspectiva teórica promissora para o direito internacional e para as relações internacionais na medida em que se fundamenta na dignidade humana como princípio de liberdade e na defesa da igualdade política e jurídica entre os Estados, contudo, esta deve ser criticado e repensado como uma tópica que abarca propriamente o mundo ocidental.

À vista disso, pode-se ter esperança no triunfo de uma razoabilidade humanitária sobre a guerra? Em uma ascensão moral e jurídica da humanidade que caminhe progressivamente rumo à paz perpétua entre os Estados? No uso da racionalidade dialética argumentativa nas relações internacionais como forma de inclusão do outro? Uma problemática pensada à luz de Kant que se mantém na atual conjuntura política internacional.

Kant realizou meritorias contribuições para as teorias políticas pacifistas, mas para a viabilidade teórica do Pacifismo Institucional Cosmopolita como uma solução política progressiva para lidar com as guerras, com os conflitos, com as violações dos direitos humanos e instabilidades nas relações internacionais, deve-se, pois, destituir sua condição de verdade imutável e compreender como uma tópica, como um discurso retórico que conserva boas opiniões, mas que precisa ser repensado quanto seu caráter universal, à vista da ampliação do entendimento de dignidade humana,

quando se considera também a essencialidade de se pensar no respeito pela perspectiva do outro.

Veremos que no cenário político internacional contemporâneo, os temas centrais do pacifismo, do realismo político e do cosmopolitismo nunca estiveram tão evidentes, isto se revela pelas crescentes guerras, conflitos sociais, no iminente perigo que as armas de destruição em massa representam, crises humanitárias, violações dos direitos humanos e instabilidade nas relações internacionais. Tudo isso nos mostra suficientemente a atualidade da proposta cosmopolita kantiana e a necessidade de repensá-la, à vista da ampliação de políticas pacíficas para a resolução das conflagrações da humanidade. O Pacifismo Institucional Cosmopolita Kantiano, portanto, conserva-se atual, e não se trata, pois, de uma proposta político-jurídica imediatista, nem propriamente de um idealismo utópico, visto que, pode ser entendido como uma tomada de consciência da necessidade de superação do estado de guerra, um pensamento tópico que reforça a ideia da essencialidade de um progressivo esforço coletivo direcionado a paz.

CAPÍTULO I

PREDECESSORES DO PENSAMENTO PACIFISTA KANTIANO

1.1 A Problemática da Guerra e Paz

Desde os tempos primordiais a guerra esteve presente na trajetória humana. Os motivos que sempre levaram o homem à guerra são, mas não se limitam a: interesses econômicos, políticos, ideológicos e religiosos. A história nos mostra suficientemente a evolução dos conflitos armados, desde as formas mais rudimentares, entre seres humanos, até os mais sofisticados, entre Estados. Os avanços tecnológicos trouxeram as grandes invenções da humanidade, em consonância à rápida adaptação destas para o uso bélico, cujo objetivo incessante sempre fora a subjugação, exploração e dizimação daqueles tidos como inimigos.

O conceito de guerra desenvolvido em pelo teórico das guerras e general prussiano Carl von Clausewitz em sua mais famosa obra intitulada “*Da guerra*” (*Vom Kriege*) de 1832, é: “a guerra é, pois, um ato de violência destinado a forçar o adversário a submeter-se à nossa vontade. Para defrontar a violência, a violência mune-se com as invenções das artes e das ciências” (CLAUSEWITZ, 1996, p. 7). E continua: “ela é acompanhada de restrições ínfimas, que quase não vale a pena mencionar, e que impõe a si própria, sob o nome de leis dos direitos dos povos, mas que, na realidade, não diminuem em nada a sua força” (CLAUSEWITZ, 1996, p. 8). Percebe-se que o teórico é totalmente pessimista no que diz respeito à possibilidade de uma paz progressiva e duradoura entre os Estados, e, não obstante, reafirma o caótico cenário de instabilidade e desequilíbrio proveniente das guerras.

A clássica frase “a guerra é a continuação da política por outros meios” (CLAUSEWITZ, 1996, p. 27), sugere que a guerra, para Clausewitz, é um instrumento da política, usada à vista de finalidades específicas. O conceito admite que a política possa utilizar vias pacíficas para resolução de tensões internacionais entre Estados por um determinado tempo, mediante diplomacia e negociações, contudo, jamais descarta a possibilidade da guerra, sendo ela um outro recurso a ser utilizado. Para Clausewitz, portanto, todas as guerras estão diretamente associadas à esfera política e possuem fins políticos, não se tratando de uma ação isolada.

O coronel Marcio Tadeu Bettega Bergo ao comentar a atuação da política na guerra, no contexto da Guerra do Iraque e da Guerra do Golfo, apesar de não deixar

claro seu posicionamento acerca da atualidade ou não do conceito desenvolvido por Clausewitz no que diz respeito à submissão militar à vontade política, argumenta que a guerra é resultado de pendências não resolvidas de outras formas. Isto exemplifica os esforços do pensamento pacifista contemporâneo em fundamentar as inúmeras possibilidades de resolução pacífica e diplomática dos conflitos, sem que haja a necessidade do uso da força.

O tradicional conceito, consagrado por Karl von Clausewitz, de que “guerra é a continuação da política por outros meios”, teria mudado? É ponto básico o princípio de que a guerra é um fenômeno político. Ainda no dizer de Clausewitz, “é a política que cria a guerra; a política é a inteligência orientadora e a guerra apenas o instrumento”. [...] Uma guerra sempre terá origem em pendências não resolvidas por outros meios, e suas consequências sempre serão sentidas no campo político (BERGO, 2003, p. 56).

Para o filósofo político Norberto Bobbio, o problema fundamental em relação às guerras encontra-se em sua justificação, “já que a guerra é certamente um dos eventos mais constantes e perturbadores da história do homem, a sua justificação se torna um dos temas principais de toda filosofia da história” (BOBBIO, 2003, p. 112). Ainda assim, os defensores da doutrina da guerra justa (*jus ad bellum e jus in bello*)¹ deixam de considerar que não se pode haver uma guerra justa, pois a guerra em si representa a própria injustiça, a instabilidade das relações políticas e o caos generalizado. Nesta conjuntura, Inácio Strieder esclarece precisamente:

Toda guerra é um crime. Nela se institui como direito o homicídio, o roubo, o incêndio, o estupro, a tortura, a espionagem, as expropriações, a invasão de domicílios e a devastação no maior grau possível. Ao se declarar uma guerra sabe-se que tudo isto acontecerá. Pois, se isto não ocorresse, a guerra não seria guerra. Portanto, quem declara uma guerra autoriza atos criminosos que repugnam à sua razão. Por isto, falar em guerra justa é uma contradição selvagem. Seria o mesmo que admitir um crime justo. Um crime santo, um crime legal. Não pode haver guerra justa, pois não existe guerra judiciosa (STRIEDER, 2006, p. 161).

Os motivos que levam o homem à guerra apesar de serem compreendidos, jamais poderão ser justificados, ou legitimados como um meio para um fim, mesmo que esse fim seja a paz. Uma paz oriunda da guerra significa a paz perpétua da morte. “Daqui se segue, pois, que uma guerra de extermínio, na qual se pode produzir o

¹ Michael Walzer esclarece a diferença: “escritores medievais tornaram a diferença uma questão de preposição, fazendo a distinção entre *Jus ad Bellum*, a justiça do guerrear, e o *Jus in Bello*, a justiça no guerrear. Essas distinções gramaticais indicam questões profundas. *Jus ad Bellum* exige que façamos julgamentos sobre agressão e autodefesa. *Jus in Bello*, sobre o cumprimento ou a violação das normas costumeiras e positivas de combate” (WALZER, 2003, p. 34).

desaparecimento de ambas as partes e, por conseguinte, também de todo o direito, só possibilitaria a paz perpétua sobre o grande cemitério do género humano (KANT, 2008, p. 8). Não se pode romantizar a guerra, nem tornar legítimo os meios que levam a ela, aqueles que a defendem veementemente geralmente estarão sempre longe do horror de um campo de batalha, não terão aviões bombardeiros sobre suas cabeças, nem tropas de ocupação em suas cidades. As declarações de guerras quase sempre serão formalizadas por Estados mais fortes, e as condições de paz sempre serão ditadas pelos Estados vitoriosos.

Os Estados fazem uso da guerra para satisfazerem interesses próprios, se colocam como juízes das suas próprias pretensões, ao perceberem que uma situação de guerra os trará vantagens, possibilidades de conquista de novas terras, recursos e povos, procuram legitimar a “guerra justa” de todas as formas possíveis. Não obstante, o direito de fazer guerra, de reparar algum dano ou transgressão por meio da força, não pode resultar em outra coisa senão a violência generalizada, genocídio e barbárie. “Logo, não se deve de modo algum permitir semelhante guerra nem também o uso dos meios que a ela levam” (KANT, 2008, p. 8). Nas instâncias supranacionais prevalece a desconfiança e o medo, a dominação pelo mais forte e a submissão pelo mais fraco. Assim, o direito da guerra representa o direito de dominar, destruir e explorar. Cito Kant:

Visto que o modo como os Estados perseguem o seu direito nunca pode ser, como num tribunal externo, o processo, mas apenas a guerra, e porque o direito não se pode decidir por meio dela nem pelo seu resultado favorável, a vitória, e dado que pelo tratado de paz se põe fim a uma guerra determinada, mas não ao estado de guerra (possibilidade de encontrar um novo pretexto para a guerra, a qual também não se pode declarar como justa, porque em tal situação cada um é juiz dos seus próprios assuntos) (KANT, 2008, p. 17).

Erasmus de Rotterdam como um dos maiores nomes do humanismo europeu do século XVI, criticava com afinco a irracionalidade das guerras, “quase todas as guerras dos cristãos nasceram ou da demência ou da perversidade” (ERASMO DE ROTTERDAM, 1999, p. 72), Erasmo enxergava nelas morte, destruição, brutalidade e uma assustadora violência desenfreada que distanciava os homens dos valores ensinados por Cristo Jesus². Suas mais significativas obras são: “*Elogio da Loucura*”

² Erasmo compreendia o homem como um animal feito por Deus para à amizade, salvação e benevolência e não para à guerra. “Ora, antes de mais, se alguém considera tão só a aparência e forma do corpo humano, porventura não se dará imediatamente conta de que a natureza, ou antes, Deus, criou este animal não para a guerra, mas para a amizade, não para a carnificina, mas para a salvação, não para a injustiça, mas para a benevolência?” (ERASMO DE ROTTERDAM, 1999, p. 27).

(1511) e “*A guerra e Queixa da Paz*” (1517), compondo o rol dos mais influentes escritos pacifistas da história.

Quanto à guerra, declara: “ora, que outra coisa é a guerra, senão um homicídio e latrocínio generalizados, tanto mais abomináveis quanto mais estendidos se mostram?” (IDEM, p. 39-40). Erasmo descreve-a como “a gritaria tresloucada, o arremeter furioso, as ferozes cutiladas, as cruéis alternativas de sorte dos que tombam e dos que matam, os mortos amontoados, [...] os rios tintos com o sangue dos homens” (IDEM, p. 30). Em “*Elogio da Loucura*” o filósofo declara que a guerra é uma peste, uma injustiça e uma impiedade. Cito Erasmo de Rotterdam:

A guerra é coisa tão feroz que é feita para os animais e não para os homens; é uma demência enviada pelas Fúrias, segundo a ficção dos poetas, uma peste que destrói os costumes por onde quer que passe, uma injustiça, já que os piores bandidos são habitualmente os melhores guerreiros, uma impiedade que nada tem em comum com Cristo (ERASMO DE ROTTERDAM, 2004, p. 87).

Por conseguinte, Erasmo de Rotterdam se posiciona a favor da tomada de decisões pacíficas para resolução dos conflitos entre os homens, mediante negociações diplomáticas. Argumenta que os indivíduos são dotados de linguagem, razão e consciência, e estas servem “para que absolutamente nada entre os homens se resolva através da força” (ERASMO DE ROTTERDAM, 1999, p. 30). Como caminho de superação da guerra, Erasmo adverte quanto à necessidade de se praticar a caridade e a paz, caracterizando a isto como uma atitude virtuosa que se assemelha às ações de Cristo. “Se reconhecemos a Cristo como mestre, o qual é caridade e não ensinou nem transmitiu outra coisa que não fosse caridade e paz: pois bem! Então imitemo-lo, não com títulos e insígnias, mas com ações e com a vida” (IDEM, p. 76).

Erasmo constrói críticas de grande valor aos que promovem as guerras, e demonstra um pensamento pacifista muito à frente de seu tempo. Para ele, a guerra é uma manifestação depreciativa e nefasta dos homens, devendo ser rejeitada por todos aqueles cujos valores são genuinamente cristãos. Erasmo de Rotterdam admite o uso da força unicamente como um recurso defensivo, apenas em último caso, como forma de repelir agressões provenientes daqueles com valores deturpados que veementemente promovem a guerra. Aos filósofos cabe o dever, por excelência, de pensar os meios de viabilizar e preservar a paz.

Poderão dizer que na guerra a inteligência é de muitíssima valia. Para o chefe, concordo; ainda assim, é a inteligência de um soldado, não a de um filósofo. A nobre guerra é feita por parasitas, alcoviteiros, ladrões, bandidos, brutos, imbecis, devedores insolventes, em suma, pela escória da sociedade, e de modo algum pelos filósofos que velam sob sua lâmpada (ERASMO DE ROTTERDAM, 2004, p. 25-26).

Durante a Guerra Civil, após ordenar que incendiassem Atlanta e uma grande faixa territorial no sul dos Estados Unidos, o general William Sherman proferiu palavras que seriam tão lembradas quanto as palavras do general Clausewitz: “estou farto da guerra. Sua glória é pura quimera. [...] A guerra é o inferno” (KEEGAN, 2006, p. 22). A guerra desperta o pior lado do homem, não é à toa que as piores atrocidades da humanidade ocorreram em tempos de guerra³. É difícil pensar que até mesmo na modernidade, após tantos avanços no campo do direito, da ética e da política, a crueldade das guerras esteja tão presente e se manifeste tão desumanamente. A paz, portanto, não é somente desejável, digna de ser buscada, ela é absolutamente necessária.

1.2 O Pacifismo de Saint-Pierre e Jean-Jacques Rousseau

Na trajetória do pensamento pacifista Kantiano, Mori esclarece que “as referências de Kant, estão ligadas, apenas a dois nomes, os de Saint-Pierre e de Rousseau” (MORI, 2012, p. 24), logo, se faz necessário compreender suas perspectivas mais elementares. Precedentemente, é relevante destacar que os escritos do Abbé de Saint-Pierre não obtiveram a devida atenção em seu tempo, fora por meio de Jean-Jacques Rousseau que o pensamento de Saint-Pierre tornou-se mais difundido, vindo a influenciar posteriormente na teoria do direito interacional, com destaque na filosofia política de Immanuel Kant. Desse modo, os dois autores influenciaram no pensamento pacifista kantiano, constituindo, como antecedentes, os pressupostos do seu Pacifismo Institucional Cosmopolita.

³ Dentre os inúmeros crimes contra a humanidade, cito: o massacre de Ruanda (1994) que deixou cerca de 700 mil túsis mortos e 200 mil refugiados; na primeira Guerra Mundial, a morte em massa provocada pelos turcos otomanos na Armênia (1915-1917) onde 1,5 milhão de armênios perderam a vida e 500 mil foram deportados; no Camboja (1975-1979) o regime comunistas do Khmer Vermelho fez cerca de 1,7 milhão de vítimas; o genocídio ucraniano (1932-1933) realizado pela União Soviética, que deixou 5 milhões de ucranianos mortos; e o tão terrível Holocausto judeu (1939-1945) executado pela Alemanha Nazista, que causou a morte de cerca de 6 milhões de judeus e outros povos indesejados pelo Estado.

O “*Projeto para tornar perpétua a paz na Europa*” (1713) é a mais influente obra de Saint-Pierre, publicada em três livros, consiste em um projeto que visa a paz perpétua na Europa, por meio de uma proposta de confederação europeia. Em seu tempo, a obra fora a mais completa fundamentação teórica para uma paz estável e duradoura no continente europeu. Vale ressaltar que o projeto de Abbé não possui como característica a preocupação com um cosmopolitismo que seja efetivamente universal, visto que, delimita-se às possibilidades de paz entre os países cristãos europeus. Na referida obra, o autor esclarece a facilidade com que um conflito armado pode ocorrer e a dificuldade que é contê-lo, ainda mais de uma maneira definitiva, posto que, em seu tempo os meios disponíveis para a manutenção da paz sempre se demonstraram ineficazes. Cito Saint-Pierre:

Guerras estalam muito facilmente, causam uma infinidade de desgraças e são muito difíceis de debelar. Nem todo mundo sabe, porém, que os meios até agora utilizados para preveni-las são em si mesmo muito ineficazes, e tais como são hoje em dia, não guardam qualquer proporção, ou a causa de tal ineficácia (SAINT-PIERRE, 2003, p. 18).

À vista disso, Saint-Pierre defende como realizável a tarefa de construção mútua de um acordo com vista à união dos Estados católicos europeus, de forma a deixar de lado a guerra e suas catastróficas consequências definitivamente, não obstante, sugere um possível progresso nas relações comerciais internacionais. Nesta perspectiva, Saint-Pierre propõe que as relações internacionais se mantenham no respaldo de interesses coletivos e pacíficos, que aspirem sobretudo uma coexistência pacífica entre as nações católicas europeias. Acredita também que as tensões constantes das guerras externas deveriam abrir espaço para uma teoria das relações internacionais que pudesse agir de forma regulatória, por meios políticos e jurídicos, à vista da estabilidade nas instâncias supranacionais.

Na obra “*Do contrato social*” (1762) Rousseau estabelece os fundamentos da sociedade civil através do contrato social, mas não desenvolve a extensão desse contrato às instâncias internacionais. Todavia, em “*Extrato e Julgamento do Projeto de Paz de Abbé de Saint-Pierre*” (1761) assume que melhores condições internas em um Estado, por meio de um governo federativo, adquire uma melhor visão externa, pois projeta uma repercussão positiva de um Estado governado por leis, e é a lei “a única força capaz de controlar igualmente os súditos, os governantes e os estrangeiros” (ROUSSEAU, 2003, p. 72). Apesar das críticas realistas do filósofo no

tocante às relações internacionais, é evidenciado o papel que a lei exerce em Rousseau, tanto no interior de um Estado quanto nas competências supranacionais. Assim, apesar do modelo confederativo de Saint-Pierre não se tratar do mesmo contrato social de Rousseau, o fundamento permanece o mesmo: a união mediante semelhanças e objetivos em comum, porém, com vista aos Estados.

Rousseau compreende que desejar uma paz que seja perpétua é algo relevante, algo bom e moralmente benéfico, enxerga Abbé de Saint-Pierre como um alguém de coragem, e também que sem dúvidas a paz entre os Estados é algo nobre a ser perseguido. Contudo, se atenta a realidade do cenário europeu e destaca não ser tão simples ou realista imaginar uma paz em circunstâncias tão antagônicas a ela. À vista disso, se posiciona de modo mais pessimista ao tratado de paz de Saint-Pierre, o qual será analisado em seus aspectos elementais.

1.2.1 Saint-Pierre e o Projeto Para Tornar Perpétua a Paz na Europa

Na obra *“Projeto para tornar perpétua a paz na Europa”* (1713), Saint-Pierre estabelece caminhos para a união dos Estados Cristãos europeus, por meio de uma proposta confederativa com exigências institucionais de unificação. O autor fundamenta a conveniência, os meios, as vantagens e a finalidade do projeto, e deposita certezas na eficácia da lei, se esta for aplicada com equidade. “A equidade, no entanto, é a única regra possível para a decisão e o único empecilho para a desunião” (SAINT-PIERRE, 2003, p. 18).

No prefácio da obra, Saint-Pierre justifica os motivos pelos quais a Europa precisava de uma proposta de paz permanente, ele transparece a preocupação com as conturbações da era moderna e revela o clima de instabilidade nas relações internacionais, a violência desenfreada e as inúmeras consequências trazidas em decorrência das guerras. Cito Saint-Pierre:

Instruído por meus próprios olhos a respeito da grande miséria que sofrem os povos devido aos altos impostos, informado por diversos relatórios privados sobre as excessivas contribuições, incursões predatórias, incêndios, violências, crueldades e assassinatos de que padecem todos os dias os infortunados habitantes dos Estados Cristãos; sensibilizados, enfim, por todos os males causados pela guerra dos Soberanos da Europa e a seus súditos, resolvi penetrar nesse mal até as razões primárias. [...] os mais fracos teriam segurança suficiente de que o maior poder dos mais fortes não os poderia prejudicar, e de que cada qual manteria exatamente as promessas recíprocas, de que o Comércio jamais seria interrompido e de que todas as controvérsias futuras se resolveriam sem Guerra por meio de Arbitrios, pois

sem isso tal segurança jamais poderia ser obtida (SAINT-PIERRE, 2003, p. 3 e 5).

O tratado de paz de Saint-Pierre está contido em sete discursos, a primeira parte fundamenta sua proposta como superior aos tratados internacionais de paz, visto que, admite que estes se demonstram pouco eficazes por serem frequentemente desrespeitados ou vigorarem por um breve intervalo de tempo. Na segunda parte, Saint-Pierre defende a possibilidade de efetivação de uma confederação europeia, para isso, ele traz como pressupostos a União Germânica e o modelo confederativo criado por Henrique o Grande (SAINT-PIERRE, 2003, p. 47), um modo astuto encontrado por Abbé de favorecer sua proposta de paz, isto é, de torná-la mais atrativa aos Estados cristãos europeus, concedendo créditos a uma figura histórica importante e conhecida. “Buscando um remédio contra os males causados pela Guerra, cheguei, à custa de dedicação, a um plano muito semelhante na essência ao cogitado por aquele excelente Príncipe, mas isso em nada diminui a glória da invenção que lhe é devida” (SAINT-PIERRE, 2003, p. 75).

No modelo de confederação proposto por Saint-Pierre, a permanência de uma assembleia geral é imprescindível, devendo ela atuar na resolução das tensões constantes, e assim, prevenir guerras futuras. É interessante perceber que o êxito normativo dessa assembleia se daria por meio do diálogo, pela possibilidade de um consenso entre as nações cristãs europeias. Nestes moldes, para que a paz seja efetiva, Saint-Pierre cria artigos⁴, nas palavras dele, “fundamentais e importantes”, alguns tidos como imutáveis, cláusulas pétreas, outros, passivos de modificação pela assembleia geral proposta (SAINT-PIERRE, 2003, p. 157). Em resumo, são eles:

- I. O primeiro artigo diz respeito a criação de uma liga europeia permanente, que não poderia ser dissolvida, sua principal função seria julgar e determinar a pena. A assembleia geral atuaria na mediação e resolução das tensões internacionais.
- II. O segundo artigo estipula o funcionamento da assembleia e estrutura procedimental, estabelece funções das quais estão: quais soberanos votariam, os encarregados da positivação dos tratados, a escolha da presidência,

⁴ Nas primeiras publicações da obra “*Projeto para tornar perpétua a paz na Europa*”, entre 1713 até 1729, tratavam-se de doze artigos, todavia, posteriormente foram resumidos em cinco.

vigoradas em períodos determinados, e as despesas financeiras com a manutenção da confederação.

- III. O terceiro artigo trata da autoridade e administração dos territórios, leva em consideração a política interna de cada Estado e os tratados vigentes entre eles, sendo vetado a conquista de terras por meio da guerra, onde cada soberano deveria ficar apenas com os territórios que possui, cuja anexação de outros só poderia ocorrer mediante tratados.
- IV. O quarto artigo estabelece que os tratados sejam respeitados, sob pena de sanções cabíveis caso violados por um Estado membro da assembleia. O artigo determina a subordinação dos Estados à confederação.
- V. O quinto artigo consiste na possibilidade de inclusão de novas leis, se for uma decisão compactuada pela assembleia geral, mas que estas não alterem os princípios básicos do tratado de paz perpétua.

O modelo confederativo de Saint-Pierre reconhece a soberania dos Estados cristãos europeus, ao passo que legitima uma instituição internacional superior, cuja missão seria promover a paz e resguardá-la. Para isso, admite o uso da força como um possível recurso legal, se aprovado pela assembleia geral, cuja União dos Estados empregaria guerra contra os inimigos da paz. A guerra no projeto de paz de Saint-Pierre, portanto, não é apenas admitida como justificada, tendo legalidade se destinada à manutenção da paz, defesa dos Estados membros da confederação e como punição por descumprimento de um regulamento ou sentença estabelecida pela União europeia dos Estados cristãos. Quanto a isso, argumenta:

O soberano que tomar armas antes da declaração de Guerra da União ou que se recusar a cumprir um regulamento da Sociedade, ou uma sentença do Senado, será declarado inimigo da Sociedade, e esta fará a Guerra contra ele até que seja desarmado e que hajam sido cumpridos o regulamento e a sentença (SAINT-PIERRE, 2003, p. 177).

Logo, Abbé admite a possibilidade dos soberanos se voltarem contra esta confederação europeia, quando posta em vigor, e recorrerem à guerra para satisfação de interesses próprios. Porém, Saint-Pierre está certo que a pressão internacional e a aplicação de severas sanções àqueles que viessem ameaçar à estabilidade e a paz impediriam agressões, visto que, a confederação possuiria um poder superior aos soberanos e aos Estados. Declara Saint-Pierre:

Sei perfeitamente que os Soberanos sempre terão desejos ou paixões acentuadas que lhes aconselharão o caminho da violência e da Guerra. Uma vez formada a União, entretanto, esses desejos fortes serão contrabalançados por temores ainda mais fortes, numa palavra, por outras paixões mais poderosas. Nesse caso, os receios prudentes e salutareos nos preservarão facilmente das esperanças loucas e ruinosas (SAINT-PIERRE, 2003, p. 252).

A proposta de paz de Saint-Pierre, transparece uma busca genuína pôr um fim digno, a paz, e permanece a inspirar muitas instituições internacionais da atualidade que atuam como mediadoras das relações interestatais. O ponto mais elementar do projeto é a defesa de uma união social, política e cultural dos Estados cristãos europeus, uma forma encontrada de tentar nivelar politicamente as relações internacionais, por meio da convergência entre os Estados, onde os mesmos, se submeteriam igualmente à autoridade da lei. Apesar de ainda admitir a guerra como um recurso passivo de utilização à vista da paz, Abbé de Saint-Pierre, sem dúvidas, é um filósofo imprescindível nos pressupostos do pensamento pacifista.

1.2.2 Jean-Jacques Rousseau e o Extrato e Julgamento do Projeto de Paz do Abbé de Saint-Pierre

Rousseau em suas críticas à proposta de paz de Abbé, atenta-se a realidade factual e deixa importantes questionamentos, tais como: quais as condicionantes para que um tratado de paz entre os Estados Europeus tenha força suficiente para resguardar pacificamente a coexistência e evitar possíveis agressões? O filósofo ao declarar a real natureza dos interesses dos príncipes, ministros e Estados, acrescenta seu pessimismo e realismo político à proposta.

O contraponto entre o pensamento de Saint-Pierre e Rousseau possibilita a compreensão de como se dava as relações supranacionais dos Estados europeus modernos, suas diversas implicações e quais eram as possibilidades de paz. Tais questões, acertadamente conservam-se atuais, tento em vista a factual conjuntura dos Estados contemporâneos. Em "*Extrato e Julgamento do Projeto de Paz de Abbé de Saint-Pierre*" (1761) Rousseau, com seu pessimismo e realismo político, traz críticas ao pensamento de Abbé e propõe algumas soluções.

Para Rousseau, a pretensa confederação não possibilitaria a igualdade dos Estados e o nivelamento da política internacional, mas uma possibilidade de estabilidade das relações internacionais, ainda que improvável. A partir disso, entende

que um Estado se sente ameaçado quando um outro é mais forte, por este motivo procura sempre expandir suas fronteiras e poder, não obstante, os interesses dos monarcas e ministros trazem um expansionismo cada vez mais acentuado. O filósofo declara que “a desigualdade dos homens tem limites impostos pela natureza, mas a desigualdade das sociedades pode aumentar incessantemente, até que uma delas absorva todas as outras” (ROUSSEAU, 2003, p. 51).

Rousseau argumenta que a idealização de Saint-Pierre de uma confederação europeia é digna e de utilidade pública, pois o fim almejado é a paz, “o esquema de uma paz duradoura foi, dentre todos, o mais digno de fascinar um homem de princípios elevados” (ROUSSEAU, 2003, p. 101), todavia, critica o fato de Abbé não ter demonstrado condições objetivas para que essa paz possa ser posta em prática, isto é, meios realistas de implementação do modelo de sociedade confederativa por ele proposto. Com vista à justiça, a lei deve objetivar sempre à vontade geral, e por esta razão, Rousseau acredita na centralidade da lei, do direito, das obrigações e convenções (ROUSSEAU, 1987, p. 54). Logo, enxerga certa ingenuidade em Abbé⁵. Cito Rousseau:

Portanto, embora em si mesmo o esquema seja bastante sábio, os meios propostos para a sua implantação revelam a simplicidade do autor. Ele supõe que bastaria convocar um congresso e apresentar-lhe um conjunto de artigos; estes seriam logo assinalados 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 iniciados o processo, mas que a sua avaliação dos meios para pô-las em movimento foi infantil (ROUSSEAU, 2003, p. 105).

Rousseau considera que qualquer aliança que seja formada por Estados sem que os mesmos possuam objetivos comuns torna-se frágil e tem possibilidade de acabar. Desse modo, sustenta que as repentinas guerras ocorrem pela ausência de uma competência superior que una os interesses gerais. Ao indagar acerca do que poderia manter este modelo de sociedade confederativa proposta por Saint-Pierre, responde que seria por meio da religião cristã, vínculos sociais, comerciais e culturais que os Estados europeus partilham. Contudo, para Rousseau, a soberania dos Estados é um dos principais fatores que geram as guerras e a instabilidade nas

⁵ Sahd explica que Abbé é ingênuo por acreditar que os interesses dos Estados culminariam na paz. “O erro mais grave, porém, está na confiança incondicional depositada pelo abade de Saint-Pierre nas virtudes do racionalismo político e jurídico. A guerra não é apenas o “primeiro obstáculo ao progresso da sabedoria humana”, ela é um embaraço igual ao provocado pelo insensato domínio das paixões e dos interesses sobre a razão, de um lado, e o império da fortuna sobre a lei, de outro” (SAHD, 2003, p. 134).

relações políticas internacionais, assim como os interesses privados e as mudanças políticas no interior dos Estados, visto que, estas podem modificar também a atuação política no cenário externo, provocando os conflitos armados. Quanto aos tratados, eles representam em si apenas uma trégua temporária.

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 (ROUSSEAU, 2003, p. 77).

Rousseau dispõe seus argumentos de modo a mostrar que as guerras não trazem boas consequências e justifica que a paz é muito mais vantajosa, “no entanto durante todo o tempo das hostilidades ocorre em todo o país uma perda bem mais séria e irreparável do que a dos que morrem” (ROUSSEAU, 2003, p. 92). Ainda assim, com pessimismo Rousseau adverte quanto aos interesses de natureza particular que movem os príncipes e ministros, e explica que: se essa paz trouxesse vantagens a eles, estas fariam muito mais alto que qualquer argumentação pacifista de Saint-Pierre, mas se contrariamente às vantagens, o projeto de paz perpétua divergir aos interesses dos príncipes e ministros, não oferecendo-lhes um meio para satisfação de suas próprias ambições, ele será por eles terminantemente negado. Argumenta Rousseau:

As vantagens trazidas pela sua execução a cada príncipe, a cada nação poderia ser mais sólida ou mais preciso do que os argumentos empregados pelo autor para demonstrá-las. Instituída por um só dia a sua comunidade europeia certamente duraria para sempre, tal a força com que a experiência convenceria os homens de que encontrariam vantagens para si na vantagem decorrente para todos. Não obstante, os mesmos príncipes que a defenderiam com toda a sua força se ela existisse, a resistiriam com igual empenho a qualquer proposta de criá-la. Infalivelmente criariam obstáculos ao seu caminho como o fariam se já existisse, e se buscasse a sua eliminação (ROUSSEAU, 2003, p. 101).

E continua, com uma dura, pessimista e realista crítica: “assim, o livro de Saint-Pierre sobre Uma Paz Perpétua parece incapaz de fundá-la e desnecessário para mantê-la (ROUSSEAU, 2003, p. 101)”. Talvez seja esse um dos principais fatores que fazem Kant enxergar a necessidade de as constituições dos Estados serem republicanas (KANT, 2008, p. 11), pois quando o Estado é regido por leis e pelo povo, e não por um monarca ou por uma minoria, é muito mais provável que se busque fins públicos e interesses comuns ao povo.

Sugere Rousseau que o que Saint-Pierre não soube identificar foi as reais causas das guerras. Em *“Do contrato social”* esclarece que a guerra ocorre entre Estados e não entre homens, dessa forma, os meios de se fazer guerra são promovidos por Estados, estes a ela recorrem por escolha, para satisfação de interesses próprios.

É a relação entre as coisas e não a relação entre os homens que gera a guerra, e, não podendo o estado de guerra originar-se de simples relações pessoais, mas unicamente das relações reais, não pode existir a guerra particular ou de homem para homem, nem do estado social, em que tudo se encontra sob a autoridade das leis. [...] A guerra não representa, pois de modo algum, uma relação de homem para homem, mas uma relação de Estado para Estado (ROUSSEAU, 1987, p. 28).

O filósofo toma uma posição em sua análise da proposta de paz de Saint-Pierre, e como comenta Mori: “Rousseau se afasta claramente de Saint-Pierre, não porque não reconheça mais a ‘verdade moral’ do Projeto ou a nobreza de seu escopo, mas tornam-se explícitas as reservas quanto à sua realização” (MORI, 2012, p. 38). Rousseau alega que a guerra é altamente desejável pelas lideranças dos Estados, estes não querendo a ela abdicar, pois é a partir desta que adquirem poder amplo e absoluto. O crítico, então, esclarece os reais interesses por detrás das guerras:

Com efeito, é fácil entender que guerra e a conquista fora do território nacional e o despotismo no seu interior se apoiam mutuamente; que dinheiro e homens são tomados à vontade de um povo escravizado para dar a outros povos o mesmo destino; a guerra oferece um pretexto para extrair recursos da população, e outro, não menos plausível, para manter grandes exércitos de prontidão para manter o povo subjugado. Em suma, todos podem ver que os monarcas agressivos levam a guerra pelo menos tanto a seus súditos como a seus inimigos, e que a nação conquistadora não fica em melhor situação do que a conquistada (ROUSSEAU, 2003, p. 103).

Para Rousseau, as leis internacionais beneficiam os poderosos e tendem a ser usadas por estes à vista dos seus próprios fins, por isso a guerra é tão difícil de ser superada, pela fragilidade das leis internacionais. “Os males e os abusos, que beneficiam tantos indivíduos, ocorrem por si mesmos, mas o que é de utilidade pública raramente deixa de ser imposto pela força, pela simples razão de que os interesses privados quase sempre o contrariam” (ROUSSEAU, 2003, p. 110). O filósofo argumenta que a possibilidade de paz entre os Estados se daria por meio daquilo que é necessário abandonar, o uso da força.

Não há dúvida de que nas atuais circunstâncias uma paz duradoura é um projeto risível. [...] Em outras palavras, embora admiremos um projeto tão belo, devemos consolar-nos do seu fracasso pensando que só poderia ser

implantado com os meios violentos que a humanidade precisa abandonar (ROUSSEAU, 2003, p. 110).

Apesar de Rousseau pontuar inúmeras críticas realistas ao projeto de paz de Saint-Pierre, o filósofo pensa em meios de torná-lo viável. Sugere que a interrelação dos Estados deveria acontecer mediante um acordo de associação e não de submissão, um consenso da vontade geral à vista da necessidade e vantagens de uma coexistência pacífica. Este modelo confederativo deveria possuir instrumentos e meios legais para garantir que todos os Estados e soberanos cumprissem às determinações da lei. Benevides interpreta que:

De duas, uma: a proposta de Rousseau é utópica porque percebe a possibilidade de paz apenas num mundo ideal, logo inexistente, no qual a norma geral não seria desejável nem mesmo necessária, ou porque, ao situá-la num mundo real, constata a inexistência de uma ordem justa que garanta as condições de paz duradoura (BENEVIDES, 1999, n.p).

Para à constituição de uma confederação estável, seria necessária uma dependência recíproca entre os Estados membros, de modo que um Estado sozinho não tivesse força para ir contra todos os outros, e também, que as relações paralelas entre eles não pudessem instabilizar essa pretensa união europeia. Todavia, Benevides esclarece que “Rousseau não chega, [...] a apontar soluções concretas para a ordenação do "caos internacional". Suas proposições, na realidade, revelam a inviabilidade de um meio internacional pacífico, pois predominará, sempre, a lei do mais forte, a lógica da força” (BENEVIDES, 1999, n.p). O que Rousseau propõe, portanto, é a possibilidade de um direito internacional de cooperação, uma união entre Estados soberanos que compactuam com os mesmos ideais, os Estados estariam armados contra agressões externas e se defenderiam mutuamente, neste modelo, existiria um certo controle e redução de hostilidades nas instâncias internacionais, mas a guerra não seria extinguida.

Por meio de uma análise realista dos fatores que poderiam tornar possível uma proposta confederativa para a Europa, Rousseau critica a forma como Saint-Pierre esperava que este projeto se concretizasse, por meio de um certo voluntarismo dos Soberanos e dos Estados Europeus. Ao argumentar quanto a impossibilidade prática do projeto de paz de Saint-Pierre, identifica ao menos dois fatores fundamentais: o primeiro, diz respeito à discrepância entre os interesses particulares dos príncipes e dos Estados, que fazem uso da guerra para reafirmarem a centralização do seu próprio poder, com a objetividade pacífica do seu projeto confederativo; e o segundo,

que um contrato, no intuito de instituir uma confederação, feriria o princípio da autonomia soberana dos príncipes e dos Estados.

As reflexões realistas de Rousseau pressupõem que os contratos e tratados de paz entre Estados tendem, contrariamente ao que pretendem, acentuar as desigualdades entre as partes envolvidas. Assim, para o estabelecimento da paz em um cenário de profundas desigualdades, seria necessária uma instituição supranacional superior aos interesses de natureza particular dos Estados e príncipes, o que por consequência se torna uma utopia, pois esta instituição precisaria limitar o mesmo poder que os soberanos usam em prol dos seus interesses.

Tanto Saint-Pierre quanto Rousseau promoveram grandes contribuições para o pensamento político pacifista, por se voltarem seriamente quanto às reais possibilidades de construção de uma paz entre os Estados Europeus, bem como às vantagens que ela os traria, um esforço digno e valoroso que ainda se mantém relevante na atual conjuntura política das relações internacionais. Este empenho teórico por parte de Saint-Pierre e Rousseau quanto às possibilidades de paz entre os Estados cristãos Europeus, influenciaria Kant a dar continuidade as problemáticas pensadas por eles, o que o faz argumentar quanto a necessidade de se acabar com as guerras progressivamente. Veremos no próximo capítulo como Kant desenvolve seu Pacifismo Institucional Cosmopolita, como este se relaciona com a ideia de liberdade e dignidade humana e, não obstante, como seu projeto de paz perpétua é constituído em respaldo a uma ideia de razão e progresso humano.

CAPÍTULO II

O PACIFISMO INSTITUCIONAL COSMOPOLITA KANTIANO

Entender a proposta cosmopolita kantiana é elementar para a pesquisa, visto que, o seu desenrolar está condicionado ao entendimento de suas características mais fundamentais, para que se possa, então, pensar criticamente nas problemáticas de efetivação de uma ordem cosmopolita jurídica no cenário político internacional contemporâneo. Kant é considerado um dos grandes precursores do ideal da paz perpétua, para ele a paz representa o progresso moral e jurídico de toda a humanidade. Seu pensamento cosmopolita está expresso, mas não se limita, às obras: “*Ideia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita*” (1784), “*Início conjectural da história humana*” (1786) “*À Paz perpétua*” (1795) e “*A Metafísica dos Costumes (Doutrina do direito)*” (1797).

No pensamento filosófico, político e jurídico de Immanuel Kant, o cosmopolitismo tem por finalidade o sumo bem, por meio da promoção de um todo moral, esse estado de consciência moral deve se desenvolver de modo a favorecer relações políticas e jurídicas, reagindo de forma progressiva e histórica, visando a realização de uma constituição política que busque uma paz estável e duradoura. O referido autor aspira a possibilidade de justiça a nível mundial, e defende a instituição de uma constituição moral universal que seja a mediação jurídica entre as relações políticas e sociais.

Kant no escrito “*Início conjectural da história humana*” (1786) declara: “precisa-se admitir que os maiores mal-estares 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 partir disso, é evidente que em Kant a problemática maior em torno da questão da guerra está em sua institucionalização, isto é, nos esforços em prol de sua preparação, na sua validade legal e no amparo jurídico que vise sua justificação. Dessa maneira, a guerra, do ponto de vista da filosofia do direito kantiana, deve ser negada, desconstruída, pois não existe justificação cabível para empregar esforços em prol desta, nem de sua permanente manutenção, ainda que seja compreensível o recorrente medo de agressões externas.

Para isso foram empregadas todas as forças do estado e todos os frutos de sua cultura, os quais poderiam ter sido utilizados para o desenvolvimento de

uma cultura ainda maior. A liberdade tornou-se cerceada violentamente em tantos lugares e o cuidado maternal do estado para seus membros individuais foi transformado em uma severidade implacável de exigências, entretanto, isso também vem a ser realmente justificado através do receio dos perigos externos (KANT, 2009 p. 164).

Kant não reconhecia a doutrina da guerra presente em seu tempo, enxergava nela apenas um caráter pedagógico, em função disso, o filósofo iluminista buscou desenvolver uma proposta com pretensões universalistas que colocasse um fim a todas as guerras de maneira perdurável e categórica. Kant enxergava nas relações interestatais injustiças, arbitrariedade, hostilidades e tensões constantes, cujas soberanias dos Estados impossibilitavam continuamente uma interferência internacional em assuntos internos, ainda que se tratasse de questões lesivas a liberdade e dignidade humana. O filósofo desenvolve, então, uma resposta ao impasse da soberania absoluta dos Estados e o clima de guerras constantes, através de um modelo federativo de Estados livres antagônicos à guerra. Cito Kant:

[...] visto que a razão, do trono do máximo poder legislativo moral, condena a guerra como via jurídica e faz, em contrapartida, do estado de paz um dever imediato, o qual não pode todavia estabelecer-se ou garantir-se sem um pacto entre os povos: - tem, pois, de existir uma federação de tipo especial, a que se pode dar o nome de federação da paz (*foedus pacificum*), que se distinguiria do pacto de paz (*pactum pacis*), uma vez que este tentaria acabar com uma guerra, ao passo que aquele procuraria pôr fim a todas as guerras e para sempre (KANT, 2008 p. 17-18).

O modelo federativo proposto por Kant apenas retira o direito de escolha da guerra por parte dos Estados, desse modo, com a rejeição do direito à guerra, é fundamentado um moderno e decisivo direito internacional, este substitui um direito internacional de se fazer guerra e tutela um direito internacional pacífico, efetivo e funcional, isto é, um direito internacional à paz. Esta nova concepção de direito internacional não só admite a soberania dos Estados, mas a potencializa em sua máxima expressão legal nas relações internacionais, pois concebe como livre a escolha das nações em entrarem nesta federação da paz cosmopolita, cuja prática da paz é posta como um dever⁶ de todos os povos e Estados. Aos homens deve recair os méritos, bençãos e também as culpas pelas consequências de suas ações, se as nações se preparam para a guerra, por consequência disto, a guerra vos virá, o que

⁶ Na obra “*Fundamentação da metafísica dos costumes*” (1980) liberdade para Kant é fazer o que se deve, não o que se deseja, cujo sujeito só poderá tornar-se genuinamente livre ao atingir a emancipação, agindo conforme uma lei moral.

significa que a guerra intencionada é unicamente fruto de uma escolha deliberada, em recorrer-se a um fim destrutivo ao invés de um pacífico.

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) se tornaria salutar uma paz perpétua e possível apenas através daquela. Portanto, no que diz respeito a esse ponto, somos nós os culpados pelos males sobre os quais nos lamentamos tão amargamente (KANT, 2009, p. 165).

Kant observa a inexistência de uma constituição jurídica na qual os Estados se submetam em suas relações e afirma a existência de um estado de natureza a nível internacional, onde a força dos Estados é a única medida. Mesmo com a ausência de guerras, assegura que a condição de uma paz que seja perdurável só poderá ser alcançada por meio de estruturas jurídicas respaldadas no direito público, que caminhe a uma constituição de um estado civil entre os povos. Cito Nour:

O estado de natureza deve ser superado em todos os níveis: não só entre indivíduos, mas também entre Estados, assim como entre Estados e indivíduos entre si. O direito público compreende, então, além do direito do Estado, também o direito das gentes e o direito cosmopolita. Cada nível depende do outro [...]. Portanto, um nível não implica a superação do outro (os três são necessários e devem coexistir) (NOUR, 2004, p. 37-38).

Immanuel Kant se volta à possibilidade de um estado civil que se expanda internacionalmente na forma de uma comunidade jurídica, constituída por Estados livres e iguais. Em sua obra *“Ideia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita”* encontra-se a primeira formulação de um cosmopolitismo jurídico, e em uma de suas mais importantes passagens declara que: “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). Esta constituição civil perfeita, portanto, estaria condicionada as relações internacionais dos Estados, o que Kant propõe se trata de uma instituição parecida com o estado civil, todavia, na forma de uma competência a abranger a totalidade da terra, uma confederação de Estados mundiais.

Acertadamente muitos foram os progressos da constituição do estado civil, por isso Kant acredita que a saída do estado de natureza deverá ocorrer não somente no interior dos Estados, mas projetada para um horizonte supranacional, que busque, do mesmo modo, a superação do estado de natureza, mas em nível internacional, entre os Estados soberanos. Desse modo, a instauração do estado civil no âmbito interno dos Estados não se torna suficiente para saída do estado de natureza, o êxito da

humanidade sobre o estado de natureza apenas ocorre com a constituição de um tratado jurídico entre os Estados.

O indivíduo necessita do estado civil, pois nele seus direitos são garantidos positivamente, o mesmo ocorre em instâncias supranacionais, para romper com o estado de natureza internacional, é preciso leis que assegurem os direitos dos cidadãos do mundo e dos Estados. Nestes termos, em Kant o Estado de direito deverá ocorrer em três instâncias: no direito público interno, no direito das gentes, ou direito público externo, e no direito cosmopolita. Nos cabe entender em Kant, como o estado de natureza pode ser superado nas relações internacionais, e como o desenvolvimento contínuo e progressivo da espécie humana relaciona-se com um fio condutor da história que direciona a humanidade a um plano oculto da natureza, a saber, à constituição política perfeita.

2.1 O Destino Humano: da Insociável Sociabilidade à Esperança no Progresso Racional da Humanidade

A obra *“Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita”* (1784) respalda-se em uma ideia reguladora teleológica que investiga um fio condutor a priori na história humana que a projeta para um sumo fim. A filosofia da história em Kant difere-se da historicidade, esta última preocupa-se com a ocorrência dos fatos históricos em si, diferentemente da primeira que se ocupa da busca por um sentido nas ações humanas, isto é, a existência de um fio condutor que direcione a humanidade a um plano oculto da natureza, por meio de progressivas e necessárias transformações que confirmam a estas ações um sentido moral.

Cito Kant: “nós queremos ver se conseguimos encontrar um fio condutor para tal história e deixar ao encargo da natureza gerar o homem que esteja em condição de escrevê-la segundo este fio condutor” (KANT, 2016, p. 10). Assim, a história humana é essencialmente a história do progresso humano, e “[...] 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, 2013, p.

103). Sendo fundamental entender como este progresso histórico acontece e quais os fins que deve pretender⁷.

A história, que se ocupa da narrativa dessas manifestações, por mais profundamente ocultas que possam estar as suas causas, permite, todavia, esperar que, com a observação, em suas linhas gerais, do jogo da liberdade da vontade humana, ela possa descobrir aí um curso regular – dessa forma, o que se mostra confuso e irregular nos sujeitos individuais poderá ser reconhecido, no conjunto da espécie, como um desenvolvimento continuamente progressivo, embora lento, das suas disposições originais (KANT, 2016, p. 3).

É interessante perceber que não é à toa que a ideia histórica kantiana é compreendida como universal, ela proporciona que o homem moderno e contemporâneo pense sobre uma perspectiva de humanidade com vistas a totalidade do gênero humano e não como a história do progresso de um povo específico. Sendo assim, a concepção kantiana de humanidade não se esgota nem se limita ao seu próprio pensamento, pelo contrário, ela toma o passado e o presente como referências necessárias para que se possa pensar razoavelmente o futuro. O favorecimento de um permanente e progressivo aprimoramento moral da humanidade, depende de uma incessante busca por mecanismos políticos e jurídicos que permitam a saída do estado de natureza a nível nacional e internacional, para que seja promovido o diálogo, as interações recíprocas, a diplomacia e a paz. Estas são, portanto, algumas das características elementares que este progresso do gênero humano rumo à constituição política perfeita deve visar.

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, quanto a 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).

A história está intimamente interligada a razão prática, é a humanidade que constitui a história, nela dispõe suas possibilidades, um permanente vir a ser, portanto, o progresso do gênero humano nunca poderá ocorrer de maneira estática, só poderá ser efetivado e mantido pela permanente e exaustiva práxis. Todavia, esse progressivo desenvolvimento “racional” da humanidade como finalidade histórica deve

⁷ Zanella esclarece que: “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” (ZANELLA, 2016, p. 119).

ser discutido no âmbito das ideias, pois Kant direciona sua investigação em torno da história humana no sentido de um “dever ser”, e não como é em si mesma. Nesta perspectiva, comenta que “é um projeto estranho e aparentemente absurdo querer 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), muito embora critiquemos a ideia de razão em Kant no último capítulo deste escrito, dando lugar ao conceito de razoabilidade em Perelman, este aprimoramento conforme “certos fins racionais”, no qual Kant se refere, não se trata propriamente de um idealismo utópico, pois compreende a vida política em seu acontecer histórico.

Ainda assim, mesmo que esteja disposto no plano das ideias, nos cumpre perceber como Kant é otimista ao enxergar no curso das ações humanas a existência de um propósito, de um fio condutor da “razão” que atua a favor de um aprimoramento na história humana.

Em seu texto “*Início conjectural da história humana*”, Kant faz uma interpretação do livro gênesis, da bíblia, com o intuito de nos mostrar um propósito naquele primeiro casal, desde o aprimoramento de suas habilidades mais básicas até o desenvolvimento de sua liberdade, e concluí que o progresso humano, da rudeza até a cultura, é uma astúcia da natureza, “uma história do primeiro desenvolvimento da liberdade a partir de sua disposição originária na natureza do homem” (KANT, 2009, p. 157). A tomada de consciência da razão faz o homem rude perceber que poderia ultrapassar as limitações dos instintos e instituir com os outros homens uma sociedade de iguais, projetando assim um futuro para a preservação da própria espécie. Este destino conferido à espécie humana, portanto, é o progresso, o permanente aprimoramento direcionado à perfeição (KANT, 2009, p. 161).

Se, entretanto, se pode aceitar que a natureza, mesmo no jogo da liberdade humana, não procede sem um plano nem um propósito final, então esta ideia poderia bem tornar-se útil; e mesmo se somos míopes demais para penetrar o mecanismo secreto de sua disposição, esta ideia poderá nos servir como um fio condutor para expor, ao menos em linhas gerais, como um sistema, aquilo que de outro modo seria um agregado sem plano das ações humanas (KANT, 2016, p. 20).

Luciano da Silva em seu artigo “*Do Estado de Rudeza ao Mundo da Cultura na Interpretação Kantiana da História*” (2018), nos ensina que a ideia kantiana de progresso humano deve ser entendida como possibilismo e não como determinismo histórico da natureza, é uma possibilidade racional e não uma determinação empírica, pois ela é conjectural e depende de uma emancipação de toda a humanidade. Esse

aprimoramento moral está fundamentado em uma teoria da liberdade que pressupõe uma escolha deliberada dos sujeitos enquanto livres e dotados de razão. Mas devido sua tamanha pretensão, essa ideia de aprimoramento é dotada de um sentido paradoxal, a saber, força e fragilidade. Cito Luciano da Silva:

Nesse contexto, o pensamento de Kant sobre a história não é providencialista-determinista, mas “possibilista”, porque coloca uma tarefa não somente para os Estados e seus indivíduos, mas para toda a “humanidade”. Este é o ponto forte e, ao mesmo tempo, fraco do projeto kantiano, porque é muito ambicioso e, pretensiosamente, apresenta a possibilidade de uma progressiva maturidade dos indivíduos e dos Estados para alcançar a maioria (DA SILVA, 2018, p. 48).

A razão é para Kant a faculdade na qual diferencia o ser humano dos demais seres, dotando-o da condição de racional, portanto, à vista de um destino humano em conformidade com a liberdade e o bem, precisaria ser cultivada coletivamente, por todos os sujeitos. Ele esclarece que a disposição natural que está voltada para o uso de sua razão “necessita de uma série talvez indefinida de gerações que transmitam umas às outras as suas luzes para finalmente conduzir, em nossa espécie, o germe da natureza àquele grau de desenvolvimento que é completamente adequado ao seu propósito” (KANT, 2016, p. 6). E é por este motivo que este fio condutor da história não diz respeito a uma faculdade em particular de um indivíduo, de outro modo, concede um sentido universal à espécie humana, por meio do cultivo da “razão” de geração em geração. E continua: “e este momento precisa ser, ao menos na ideia dos homens, o objetivo de seus esforços, pois senão as disposições naturais em grande parte teriam de ser vistas como inúteis e sem finalidade (IDEM, p. 6).

Na obra “*Antropologia de um ponto de vista pragmático*” (1798), Kant reforça que a história se trata de um todo racional da humanidade e não de um sentido circunspecto ao sujeito, e refere-se a uma ideia cosmopolita no plano da natureza, que engloba o sentido de ser humano, enquanto espécie, também a um sentido de ser humano enquanto cidadão do mundo.

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, mas se contém um conhecimento do ser humano como cidadão do mundo (KANT, 2006, p. 21).

Na obra “*Sobre a pedagogia*” (1803), Kant esclarece o caráter pedagógico da transformação de simples disposições morais em atos, um trabalho árduo, que necessita de persistência e continuação, revelando assim o papel que a educação

possui na busca permanente pelo aperfeiçoamento moral da humanidade, o maior desafio lançado a espécie humana, tendo esta, a capacidade de transformar suas potencialidades em atos, e desta forma, caminhar rumo a sua destinação.

O homem deve, antes de tudo, desenvolver as suas disposições, para o bem; a providência não as colocou nele prontas; são simples disposições, sem a marca distintiva da moral. Tornar-se melhor, educar-se e, se se é mau, produzir em si a moralidade: eis o dever do homem. Desde que se reflita detidamente a respeito, é o maior e o mais árduo problema que pode ser proposto aos homens. De fato, os conhecimentos dependem da educação, e esta, por sua vez, depende daqueles. Por isso, a educação não poderia dar um passo à frente a não ser pouco a pouco, e somente pode surgir um conceito da arte de educar na medida em que cada geração transmite suas experiências e seus conhecimentos à geração seguinte; a qual lhes acrescenta algo de seu e os transmite à geração que lhe segue (KANT, 2006, p. 20).

Edmilson Menezes ao comentar o caráter transformador da educação em Kant, afirma: “se existe um ato propriamente humano, este é a educação, só os homens podem educar os homens. [...] Por isto, este é um trabalho que se deve esperar da sequência de gerações, uma geração educa outra” (MENEZES, 2000). Por mais que nos esforcemos ao aprimoramento, dado a nossa condição de finitude, não podemos atingir particularmente um estado de perfeição racional, por este motivo a ideia de progresso histórico está condicionada a ideia de aperfeiçoamento da humanidade como um todo, enquanto seres que partilham em potência das mesmas disposições naturais que tem como fim a perpetuação do que é bom.

Todavia, Kant não sugere que as gerações futuras devam instituir os rumos desse progresso moral, mas que cada povo, cada cultura, ainda que seja composta de seres históricos e finitos, possa contribuir, na forma de uma geração poder educar a outra (DA SILVA, 2018, p. 61). Dessa maneira, devemos educar uns aos outros, à vista de um aprimoramento de um todo moral, e como nos esclarece Cinara Nahra: “Teríamos nos aprimorado moralmente pelo desenvolvimento livre e autônomo das nossas disposições através do permanente exercício da razão através dos tempos e na transmissão de conhecimento de uma geração para outra através da educação” (NAHRA, 2015, p. 52).

Kant nos alerta para que não vejamos o fio condutor da história com indiferença, mas que o tomemos como aperfeiçoamento, o que remete à humanidade o dever de empregar esforços para a saída da constituição política perfeita do campo das ideias. Cito Kant: “principalmente no nosso caso não deve ocorrer a indiferença, já que parece que podemos, por meio de nossa própria disposição racional, acelerar o advento de

uma era tão feliz para os nossos descendentes” (KANT, 2016, p. 18). Compreende-se que existe em Kant uma narrativa histórica conjectural acerca da saída da humanidade do estado de rudeza à constituição política perfeita, um caminho progressivo em direção a um cenário cosmopolita, assim, o permanente desenvolvimento das disposições da humanidade é um ato político, mas para a criação de uma comunidade jurídica cosmopolita, os indivíduos devem buscar o aperfeiçoamento moral.

E é essa percepção da razão que cria para o homem rude a possibilidade de superação dos instintos e estabelecimento de uma sociedade de iguais, tomando para si a responsabilidade de preservação da humanidade (DA SILVA, 2018, p. 51). Desse modo, a efetivação da paz perpétua, a criação do direito cosmopolita e o pleno exercício da liberdade, dependem do acolhimento moral, político e jurídico por parte da humanidade, isto é, se comprometida em agir conforme uma lei que instaura “racionalmente”.

A forma pela qual a natureza aprimora as disposições humanas se dá pelo próprio antagonismo social, pois é através do conflito que o homem sai do estado de rudeza. A história humana é repleta de períodos de instabilidade, decadência e profundas mudanças, e isso se deve ao conflito entre liberdade e natureza, este confronto, é responsável por tornar o progresso da história árduo e lento. Neste seguimento, a insociável sociabilidade é um pressuposto importante pensado por Kant em sua filosofia da história, este antagonismo é marcado por uma relação paradoxal, se trata da inclinação humana em buscar satisfazer interesses particulares, a tendência a individualidade e ao isolamento, juntamente com a inclinação em associar-se, integrar-se a uma comunidade política. A respeito deste antagonismo, Kant nos esclarece:

Entendo aqui por antagonismo a insociável sociabilidade dos homens, ou seja, a tendência dos mesmos a entrar em sociedade que está ligada a uma oposição geral que ameaça constantemente dissolver essa sociedade. Esta disposição é evidente na natureza humana (KANT, 2016, p. 13).

Deve-se fazer uma leitura cautelosa quando Kant ao se referir à insociabilidade agradece a natureza por sua intratabilidade, por sua competição, inveja, ânsia pelo ter e pela sede de poder que desperta nos homens (KANT, 2016, p. 14), o que o filósofo realmente pretende é destacar o papel da insociabilidade como o que torna possível o desvelamento dos talentos humanos, o progressivo esforço em desenvolver suas

disposições morais. Assim, a discórdia deve possibilitar um caminho de superação, tendo o antagonismo como o elemento fundante da sociedade civil e que também permite seu desenvolvimento, até que se chegue a uma constituição civil efetivamente justa, que assegure a liberdade de todos os indivíduos em uma coexistência pacífica. Sendo essa a principal tarefa da natureza em enquanto teleologia, em seu mais elevado grau. Cito Kant:

Somente em sociedade e a rigor naquela que permite a máxima liberdade e, conseqüentemente, um antagonismo geral de seus membros e, portanto, a mais precisa determinação e resguardo dos limites desta liberdade – de modo a poder coexistir com a liberdade dos outros; como somente nela o mais alto propósito da natureza, ou seja, o desenvolvimento de todas as suas disposições, pode ser alcançado pela humanidade, a natureza quer que a humanidade proporcione a si mesma este propósito, como todos os outros fins de sua destinação [...] uma constituição civil perfeitamente justa, deve ser a mais elevada tarefa da natureza para a espécie humana (KANT, 2016, p. 14-15).

No estado de natureza, o fator da sociabilidade antissocial da espécie humana conduz às tensões, instabilidade e guerras, pois cada sujeito age conforme seu próprio julgamento, o que impede de os sujeitos desenvolverem suas disposições para a coletividade, por meio do genuíno exercício da liberdade. “É preciso sair do estado de natureza, [...] e unir-se com todos os demais (com os quais não pode evitar entrar em relação recíproca) para submeter-se a uma coerção externa legalmente pública” (KANT, 2013, p. 312). Em Kant, a razão que irá condicionar os homens à estabelecerem o direito público e a ele se submeterem livremente com finalidade de propiciar a justiça, por meio da constituição do Estado (*civitas*), sendo este, o resultado da união de homens em conformidade com leis jurídicas (IDEM, p. 313). Portanto, o estado de natureza é uma ideia caracterizada não apenas pela injustiça, ou seja, pela lei do mais forte, mas pela ausência de justiça, isto é, de uma jurisdição competente. A respeito disso, o filósofo expõe que:

[...] certamente o seu estado de natureza não deveria ser, por isso, um estado de injustiça (*iniustus*), em que os homens se confrontassem uns com os outros somente segundo a simples medida de sua força; mas era na verdade um estado desprovido de direito (*status iustitia vacuus*), no qual, quando o direito era controverso (*ius controversum*), não se encontrava nenhum juiz competente para emitir uma sentença com força de lei, em nome da qual seria permitido a cada um impelir o outro pela violência a entrar em um estado jurídico” (KANT, 2013, p. 312).

Dessa forma, a transição do estado de natureza para o e Estado civil é, para Kant, um indicador de conquista dessa moralidade, visto que, a união civil ultrapassara

a liberdade selvagem (VIEIRA, 2004, p. 43). A razão opera entre os conflitos com finalidade de atingir uma sociabilidade que seja suficientemente capaz de favorecer a coexistência das liberdades das gentes, por sua vez, o antagonismo presente nos seres humanos cria condições de superação da rudeza, pela busca coletiva por resoluções das conflagrações que os assolam. A permanência do homem no estado de natureza representa um obstáculo para o avanço teleológico cultural e do desenvolvimento da vida civil, por sua própria “razão”, o homem retira da discórdia a concórdia, ou ao menos, a constante aproximação a esta última, parecendo ser esta a ideia de finalidade para Kant, isto é, o aperfeiçoamento do ser humano mediante a cultura progressiva (KANT, 2006, p. 216). Com efeito, Kant assume que a destinação da humanidade é o próprio aprimoramento, em estar em uma sociedade que cultive a razão e a moral, quando o ser humano integrar-se aos demais indivíduos, assim, “ele está destinado a se tornar ativamente digno da humanidade na luta com os obstáculos que a rudeza de sua natureza coloca para ele” (KANT, 2006, p. 219).

A história se desdobra de uma forma não planejada, muitos são os fatores circunstanciais que implicam o seu curso, por este motivo, Kant não traça um caminho definitivo pelo qual a humanidade precisa percorrer para se chegar à constituição política perfeita, ele compreende a história em seu acontecer, repleto de obstáculos não previstos, logo, sua filosofia da história está muito mais ligada a ideia de esperança do que de certeza, pois o futuro é algo desconhecido, repleto de implicações, incertezas e ameaças. Kant assume que esta propensão de pensar o futuro é característica da superioridade do homem, em preparar-se para cenários longínquos, e isto está em conformidade a sua destinação, todavia, é algo que desperta nele o medo, a inquietude, o receio, por tratar-se do que está bem mais adiante (KANT, 2010, p. 20).

Novamente Edmilson Menezes em seu livro *“História e esperança em Kant”* (2000) nos mostra que o grande papel da filosofia da história kantiana é quanto esperança em um progresso moral da humanidade, isto é, a tomada de consciência da imprevisibilidade do percurso “racional” da humanidade quando lançado ao futuro, mas ainda assim, a capacidade humana em ansiar dias melhores, por meio da prática da liberdade e do desejo por paz entre os povos. Em Kant, se trata, antes de tudo, da percepção do quanto a humanidade pode afastar-se ou aproximar-se desse fim, na medida de suas próprias ações. Menezes (2000, p. 36) argumenta que na filosofia kantiana existe a necessidade de um plano para a história, uma vital harmonia entre

a liberdade individual e o estado de direito, pois sustenta que o ser humano é destinado ao convívio social e eleva-se através da cultura, por suas práticas quando em consonância a “racionalidade” que o torna um fim e não um meio. A respeito disso, Menezes argumenta que:

O homem é um ser limitado no espaço e no tempo. Todavia, visto como pessoa, sujeito de uma razão moralmente prática, está acima de qualquer preço, pois enquanto *homo noumenon*, é preciso considerá-lo não simplesmente como um meio, mas ao contrário, como um fim em si mesmo. Ele possui uma dignidade (um valor interior absoluto) pela qual se obriga a respeitar a si mesmo e a todas as outras criaturas racionais. A humanidade em sua pessoa é objeto do respeito que ele pode exigir de um outro homem e do qual ele não deve se infligir a perda (MENEZES, 2000, p. 37).

A ideia de finalidade na filosofia da história kantiana se dá pela capacidade da humanidade submeter os impulsos para um estado de moralidade que admita reformas indefinitas, e isto ocorre por meio da educação, se trata de uma práxis, de promover a justiça social para todos sem qualquer desqualificação, e também, pela capacidade humana de aprender com a história. Luciano da Silva, com uma formidável interpretação, nos esclarece o sentido que este progresso moral deve ter: “o progresso moral da humanidade é o conhecimento, aceitação e efetivação, por parte do povo, da justiça social que deve reinar em qualquer sociedade” (DA SILVA, 2018, p. 59). Não se trata, portanto, apenas de uma pretensão de conservar a espécie humana, mas do permanente desenvolvimento e aprimoramento da cultura como potencialidade histórica para a evolução humana, visto que, “o progresso da humanidade não resulta de uma lei científica determinando completamente a totalidade de seu caminhar. Ele é, antes de tudo, um ‘tecido de atos livres’. Ele resulta de um processo de educação permanente” (MENEZES, 2000, p. 56).

A partir da ideia de finalidade histórica e constituição política perfeita, nos encaminhamos à proposta kantiana de paz perpétua, Kant a justifica como um dever dos povos e nações em voltarem-se em esforços à permanente preparação para à paz. É significativo dizer que esta idealização da paz é valorosa, visto que, é a promoção do pacifismo que está em questão, ou seja, o reconhecimento da necessidade de as competências internacionais se desviarem dos caminhos que levam a guerra. Apesar de partir de uma tópica com pretensões universalistas, a proposta Kantiana de paz perpétua demonstra grande relevância, pois sugere aos povos e as nações que o conflito armado deve ser evitado, ao passo que deve ser intencionado a diplomacia, a tolerância e a convivência harmônica dos Estados. A

proposta Kantiana de paz é concebida como ideia, mas conserva uma grande crítica a permanente preparação dos Estados para a guerra, o que nos sugere refletir sobre a necessidade de se pensar em paz para todas as gentes e os desafios e caminhos necessário para sua construção.

2.2 A Proposta Kantiana de Paz Perpétua

Ao pensar em formas de superação do estado de natureza que, como fora visto, se faz presente nas relações internacionais dos Estados assim como se fez presente e dominante nas relações dos indivíduos anteriormente ao surgimento do Estado civil, Kant concebe e defende a essencialidade de uma sociedade internacional respaldada na igualdade e liberdade dos povos, que deveria possuir por característica a união das nações através de uma federação cosmopolita de Estados. Os sujeitos de direitos pertencentes a um Estado republicano passariam então a se relacionarem com outros sujeitos de outras nacionalidades, rompendo com as delimitações territoriais e tornando-se cidadãos do mundo.

Uma constituição segundo o direito cosmopolita (*Weltbürgerrecht*), enquanto importa considerar os homens e os Estados, na sua relação externa de influência recíproca, como cidadãos de um estado universal da humanidade (*ius cosmopoliticum*). Esta divisão não é arbitrária, mas necessária em relação à ideia da paz perpétua. Pois, se um destes Estados numa relação de influência física com os outros estivesse em estado da natureza, isso implicaria o estado de guerra, de que é justamente nosso propósito libertar-se (KANT, 2008, p. 11).

Não é por caso que a obra “*À Paz Perpétua*” foi escrita no formato de um acordo de paz, ela revela o otimismo kantiano no que diz respeito à construção progressiva de uma aliança duradoura entre os povos. Tendo a paz como condição *a priori*, o escrito é constituído por seis artigos preliminares e três artigos definitivos.

Cavallar entende que “o acordo preliminar esclarece inicialmente as condições necessárias para o término do estado bélico e para o tratado de paz” (CAVALLAR, 1997, p. 79), seriam as condicionantes de transição entre o cessar de hostilidades para construção de um tratado de paz. O autor considera também que “o princípio instaurador dos artigos preliminares é uma ‘ideia da razão’, precisamente a ideia da soberania derivada do princípio do direito. Fala-se de lesão sempre onde o estado enquanto pessoa moral é lesado” (CAVALLAR, 1997, p. 81). Por este motivo, os artigos preliminares, e também os definitivos, não possuem um caráter restritivamente

positivo, isto é, pragmático, dado que, o projeto de paz perpétua kantiano está em consonância a um princípio de direito puro.

Quanto aos artigos preliminares, estes exprimem os condicionantes negativos para a construção da paz. São eles:

- I. Não se deve considerar como válido nenhum tratado de paz que se tenha feito com a reserva secreta de elementos para uma guerra futura (KANT, 2008, p. 4).
- II. Nenhum Estado independente (grande ou pequeno, aqui tanto faz) poderá ser adquirido por outro mediante herança, troca, compra e doação (IDEM, p. 5).
- III. Os exércitos permanentes (*miles perpetus*) devem, com o tempo, desaparecer totalmente (IDEM, p. 6).
- IV. Não se devem emitir dívidas públicas em relação com os assuntos de política externa (IDEM, p. 6).
- V. Nenhum Estado deve imiscuir-se pela força na constituição e no governo de outro Estado (IDEM, p. 7).
- VI. Nenhum Estado em guerra com outro deve permitir tais hostilidades que tornem impossível a confiança mútua na paz futura, como, por exemplo, o emprego pelo outro Estado de assassinos (percussores), envenenadores (*venefici*), a rotura da capitulação, a instigação à traição (*perduellio*) etc. (IDEM, p. 7-8).

No primeiro artigo preliminar de “*A Paz Perpétua*”, Kant transparece a desconfiança que tinha para com os tratados de trégua, uma vez que sempre deixam margem para o surgimento de outras guerras, sejam elas iminentes ou futuras. E é por este motivo que ele se volta para a inconsistência dos acordos de paz de sua época, visto que, significavam apenas um desejo de suspensão de hostilidades por um breve momento, o que nos faz crer que o primeiro artigo se trata de um alerta de prudência nos acordos internacionais. Não obstante, o artigo se refere a função de mediação precisa dos tratados, isto é, de serem capazes de cessar formalmente hostilidades com eficácia. “As causas existentes para uma guerra futura, embora talvez não conhecidas agora nem sequer pelos negociadores, aniquilam-se no seu conjunto pelo tratado de paz” (KANT, 2008, p. 4).

No segundo artigo preliminar, o Estado é visto no conceito contratualista desenvolvido pelos filósofos políticos modernos, por este motivo não pode ser

entendido como uma coisa, produto ou objeto. Kant esclarece: “enxertá-lo noutra Estado, a ele que como tronco tem a sua própria raiz, significa eliminar a sua existência como pessoa moral e fazer desta última uma coisa, contradizendo, por conseguinte, a ideia do contrato originário” (KANT, 2008, p. 5), e continua de modo a acentuar a ideia de dignidade humana, “sem a qual é impossível pensar direito algum sobre um povo” (IDEM, p. 5). Logo, se um Estado é constituído por um povo, consequentemente não pode ser visto ou dado como coisa, se trata de uma sociedade de indivíduos, e não de um patrimônio que possa ser negociado ou herdado.

O terceiro artigo preliminar se refere a dominância militar dos Estados como o meio de exercerem sua força, onde os exércitos representam a prontidão para a guerra. À vista de reduzir a violência e preparar o cenário para a paz, Kant sugere acabar gradativamente com os exércitos permanentes, dado que, a falta de exércitos em si já seria um grande empecilho para se fazer guerra, e como comenta Bobbio: “como sempre, o problema da paz caminha paralelamente ao problema do desarmamento” (BOBBIO, 2000, p. 256). Kant também critica a ideia dos Estados fazerem uso de homens tal como objetos para a guerra: “acrescente-se que pôr-se a soldo para matar ou ser morto parece implicar um uso dos homens como simples máquinas e instrumentos na mão de outrem (do Estado)” (KANT, 2008, p. 6), um uso que vai de encontro ao direito de humanidade.

Ainda no terceiro artigo preliminar, o filósofo considera que a prontidão para a guerra, representada pelos exércitos permanentes, é diferente de uma eventual defesa da pátria contra agressões externas, por meio do exercício militar voluntário. “Algo de todo diverso é defender-se a si e defender a Pátria dos ataques do exterior com o exercício militar voluntário dos cidadãos empreendido de forma periódica” (IDEM, p. 6). Dessa maneira, intervenções militares só devem ser admitidas como autodefesa dos Estados e das alianças dos Estados (KERSTING, 2004, p. 5). Ainda em relação a essa ideia kantiana, Thierse nos explica que aproximadamente dois séculos posteriormente a Kant isso continua a soar como uma quimera, visto que, é praticamente unanime a condição de os Estados manterem um exército permanente, ainda assim, o poder militar representa um grande obstáculo para a paz.

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 (THIERSE, 1997, p. 163).

O quarto artigo preliminar dispõe sobre as dívidas públicas dos Estados, onde é vetado aos países contraírem dívidas com outros à vista da aquisição de material bélico, neste sentido, a dívida se torna um perigoso recurso para o fortalecimento do poderio militar e, por consequência, para a incessante preparação para a guerra que Kant tanto critica, colocando à parte a construção da paz. Assim, “esta facilidade para fazer a guerra, unida à tendência dos detentores do poder que parece ser congênita à natureza humana, é, pois, um grande obstáculo para a paz perpétua” (KANT, 2008, p. 7). Cavallar (1997, p. 82) interpreta que os Estados que agisses de tal maneira, isto é, se armarem mediante dívidas públicas, conseguiriam se equiparar aos países que dispõem de exércitos permanentes, o que facilitaria o conflito armado.

Quanto ao quinto artigo preliminar, é vetado aos Estados interferirem por meios violentos na constituição e governo de outros Estados. Por conseguinte, é negado aos Estados interferirem na política interna ou externa de outros Estados, salvo se esta intervenção esteja expressa em tratados envolvendo duas ou mais partes, mas deve se manter preservado o princípio da soberania e não intervenção. Os Estados poderiam intervir tão somente em auxílio, se por discórdias um Estado for dividido em dois e uma das partes aspirar o controle do todo. “A ingerência de potências estrangeiras seria uma violação do direito de um povo independente que combate a sua enfermidade interna (KANT, 2008, p. 7). A intervenção direta em um Estado só é admitida por Kant em uma hipótese, quando é dizimado pela guerra civil e se encontra em um estado de anarquia, dado que, inexistente uma competência política central.

No que se refere ao sexto, e último, artigo preliminar, Kant se volta contra a guerra de extermínio. O autor argumenta que a preservação da humanidade deve ser o objetivo de uma instituição jurídica da paz, posto que, a guerra determina sua destruição. Ademais, ainda que em um cenário de guerra, “o meio necessário e lamentável no estado da natureza” (IDEM, p. 8), que não sejam admitidas guerras desumanas, desonestas e punitivas, além do mais, que as hostilidades não impeçam a confiança mútua em uma paz futura. “Mesmo em plena guerra deve ainda existir alguma confiança no modo de pensar do inimigo já que, caso contrário, não se poderia negociar paz alguma e as hostilidades resultariam numa guerra de extermínio (*bellum internecinum*)” (IDEM, p. 8).

Quanto aos três artigos definitivos, tratam-se de requisitos positivos expostos por Kant para à efetivação da pretensa perdurável paz. São eles:

- I. A constituição em cada Estado deve ser republicana (IDEM, p. 11-15).
- II. O direito das gentes deve fundar-se numa federação de Estados livres (IDEM, p. 15-19).
- III. O direito cosmopolita deve limitar-se às condições da hospitalidade universal (IDEM, p. 20-22).

Nos artigos definitivos, Kant defende a necessidade da antecedência do Estado jurídico para possibilitar o direito das gentes, com isto, o citado filósofo estabelece como dever político no domínio nacional a constituição do Estado civil republicano, e no domínio internacional a promoção do direito cosmopolita. Quanto a ideia de federação de Estados e descrevendo a ideia do *jus cosmopolitanum* em Kant, Rhoden compreende como um direito supranacional, onde todos os indivíduos seriam titulares, formando uma federação mundial de Estados nacionais (RHODEN, 1997). Entretanto, Goyard-Fabre percebe que essa “federação” de Estados livres proposta por Kant, equivaleria mais propriamente a uma “confederação”⁸ de Estados, pois tratar-se-ia de acordos interestatais compactuados livremente entre às nações, já no modelo de “federação” se tem a subordinação desses Estados a um órgão com competência supraestatal que passaria a editar atos normativos (GOYARD-FABRE, 2002, p. 455-456 e 462). O modelo cosmopolita kantiano, portanto, se trata de uma confederação de Estados livres, sendo este o termo mais adequado.

A proposta kantiana sugere um antagonismo à guerra e um direito de hospitalidade universal, isso significa que todos os indivíduos teriam o mesmo direito em estar em qualquer canto da terra, estabelecendo relações com outros povos sem serem vistos como inimigos ou serem tratados com hostilidade por serem estrangeiros. Todas as pessoas pertencentes a esta confederação mundial teriam direitos iguais, porém, cada Estado, cada povo, teria prioridade sobre seu respectivo território, o que não significaria que qualquer nação pudesse tomar qualquer território, fazendo-o colônia.

A partir disso, apreende-se também a existência de um sentido restritivo no terceiro artigo definido “o direito cosmopolita deve limitar-se às condições da hospitalidade universal” (KANT, 2008, p. 20). Kant critica o colonialismo europeu, o

⁸ Em sua obra “*Doutrina do Direito*” Kant deixa de mencionar o termo “federação” e passa a referir-se à “confederação” de Estados (KANT, 1993, p. 192).

conceitua como discrepante a qualquer sentido de hospedagem, pois este não reconhece a preexistência de uma cultura em determinado local, justifica-se do comércio como camuflagem para dominar, explorar e dizimar países e povos estrangeiros (KANT, 2008, p. 21).

Contrário ao cenário de dominância e apropriação do estrangeiro, o direito das gentes é defendido como uma condicionante à paz perpétua kantiana, este deve ser assegurado pelas relações jurídicas das nações, tendo em vista a liberdade e o bem comum dos povos. Neste modelo, todos os Estados devem compartilhar um certo altruísmo, um código moral não escrito que repudiasse a tudo o que fosse lesivo ao que concerne à dignidade humana, cuja violação do direito cosmopolita em um único local do planeta deveria ser sentida, repercutida, reportada e manifestada por todas as nações, em qualquer parte da terra.

Ora, como se avançou tanto no estabelecimento de uma comunidade (mais ou menos estreita) entre os povos da Terra que a violação do direito num lugar da Terra se sente em todos os outros, a ideia de um direito cosmopolita não é nenhuma representação fantástica e extravagante do direito, mas um complemento necessário de código não escrito, tanto do direito político como do direito das gentes, num direito público da humanidade em geral e, assim, um complemento da paz perpétua, em cuja contínua aproximação é possível encontrar-se só sob esta condição (KANT, 2008, p. 22).

Este ideal não busca amparo em hierarquização, nem concentração de poder, mas na união dos Estados soberanos em uma confederação da paz que seja definitivamente contrária à guerra, respaldando-se em um mundial consenso da boa vontade, moralmente compactuado e expressamente em leis positivado. Diferentemente de um simples acordo de paz que visa acabar com uma guerra específica, esta federação da paz “procuraria pôr fim a todas as guerras e para sempre” (KANT, 2008, p. 144). O ideal cosmopolita kantiano, portanto, não exige a diminuição das soberanias como condicionante para a ascensão de um único ordenamento jurídico global, não sugere a tomada do poder, mas se propõe simplesmente em garantir e manter uma paz efetiva que alcance gradativamente todos os povos e Estados. Cito Kant:

Esta federação não se propõe obter o poder do Estado, mas simplesmente manter e garantir a paz de um Estado para si mesmo e, ao mesmo tempo, a dos outros Estados federados, sem que estes devam por isso (como os homens no estado de natureza) submeter-se a leis públicas e à sua coacção. – É possível representar-se a exequibilidade (realidade objectiva) da federação, que se deve estender paulatinamente a todos os Estados e assim conduz à paz perpétua (KANT, 2008, p. 18).

É importante mencionar que anteriormente à proposta de confederação, Kant defendia a possibilidade da centralidade de um único Estado mundial, chamado por ele de “Estado universal dos povos”, essa ideia está presente no texto “*Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática*” (1793), nele, o filósofo sugere que o mesmo reconhecimento dos povos quanto à necessidade de superação do estado de natureza que possibilitou a criação do Estado civil, com o direito constitucional positivo, deve ocorrer em um horizonte supranacional, para que os Estados superem o estado de natureza presente nas relações internacionais e se voltem à constituição cosmopolita.

Assim como a violência unilateral e a miséria que daí deriva levaram necessariamente um povo à resolução de se submeter ao constrangimento que a própria razão lhe prescreve como meio, a saber, a lei pública, e a entrar numa constituição civil, assim também a miséria resultante das guerras permanentes, em que os Estados procuram uma e outra vez humilhar ou submeter-se entre si, deve finalmente levá-los, mesmo contra vontade, a ingressar numa constituição cosmopolita (KANT, 1990, p. 98).

No referido escrito, é perceptível que Kant estava convencido quanto à possibilidade de concretização prática (*in praxi*) de um “Estado universal dos povos”, depositando esperanças em uma constituição cosmopolita (aqui precisamente uma república mundial) concebendo-a tanto em teoria quanto em prática:

Da minha parte, pelo contrário, confio na teoria que dimana do princípio de direito sobre o que *deve ser* a relação entre os homens e os Estados, e que recomenda aos deuses da Terra (governantes) a máxima de sempre proceder nos seus conflitos de maneira a ingressarem assim nesse Estado universal dos povos e a suporem também que ele é possível (*in praxi*) e que pode existir; mas, ao mesmo tempo, confio igualmente (*in subsidium*) na natureza das coisas, que obriga a ir para onde de bom grado se não deseja (*fata volentem ducunt nolentem trahunt*) [“O destino guia quem lhe obedece, arrasta quem lhe resiste.”] pois nesta última é também a natureza humana que se tem em conta: a qual, já que nela permanece sempre ainda vivo o respeito pelo direito e pelo dever, não posso, ou não quero, considerar tão mergulhada no mal que a razão moral prática, após muitas tentativas falhadas, não acabe finalmente por triunfar, e a deusa também apresentar como digna de ser amada. Pelo que, do ponto de vista cosmopolita, se persiste ainda na afirmação: O que por razões racionais vale para a teoria vale igualmente para a prática (KANT, 1990, p. 101-102).

Entretanto, fica evidente que na obra “*À Paz Perpétua*” Kant passa a posicionar-se em defesa de uma confederação mundial de Estados livres, e deixa de lado a concepção de um “Estado universal dos povos”, e como fora mencionado anteriormente, isso se dá pelo fato de que no modelo confederativo existe a liberdade dos Estados em aderirem ou não a ele, já em uma república, os Estados são obrigados a se integrarem. Logo, no cosmopolitismo kantiano o princípio da soberania não é

perdido, mas projetado para um caminho de superação. A confederação proposta por Kant possui por característica a livre integração das nações pelo motivo de que, o conceito de liberdade em Kant é propriamente autonomia do sujeito, está relacionado com uma consciência moral e política que determina o sujeito como portador de direitos e deveres⁹.

Doyle defende que o projeto federalista de Kant não sugere em nenhum momento a constituição de um Estado global, centralizador, cogita que o filósofo enxergaria essa ideia como propensa a tirania (DOYLE, 1997, p. 258). Nour da mesma forma compreende, uma vez que, para Kant, seria inviável comportar toda a população mundial em apenas um Estado, um cenário que foge à realidade factual, inúmeros seriam os problemas políticos, sociais e governamentais, pois, tratar-se-ia de uma enorme extensão territorial (NOUR, 2003, p. 18).

No mesmo segmento, Rohden explica que “a ideia de paz perpétua só se torna fantasiosa se se espera sua realização imediata, e torna-se irrealizável se for confundida com uma monarquia universal” (ROHDEN, 1997, p. 13). E é por este motivo que Kant admite que a ideia de uma república mundial dos povos, apesar de ser o ideal teoricamente, não é tão passiva de ser realizável na prática, tendo em vista o cenário político mundial e as inúmeras dificuldades que antes necessitariam ser superadas. Com isso, o filósofo solidifica sua proposta em uma confederação de Estados antagônicos à guerra:

Os Estados com relações recíprocas entre si não têm, segundo a razão, outro remédio para sair da situação sem leis, que a simples guerra implica, senão o de se acomodar a leis públicas coactivas, do mesmo modo que os homens singulares entregam a sua liberdade selvagem (sem leis), e formar um Estado de povos (*civitas gentium*), que (sempre, é claro, em aumento) englobaria por fim todos os povos da Terra. Mas se, de acordo com a sua ideia do direito das gentes, isto não quiserem, portanto se rejeitarem *in hypothesis* o que é *correcto in thesi*, então, a torrente da propensão para a injustiça e a inimizade só poderá ser detida, não pela ideia positiva de uma república mundial (se é que tudo não se deve perder), mas pelo sucedâneo negativo de uma federação antagônica à guerra, permanente e em contínua expansão, embora com o perigo constante da sua irrupção (KANT, 2008, p. 19).

⁹ Marconi Pequeno, em seu artigo “*Sujeito, autonomia e moral*” nos esclarece que: “chegamos à noção de sujeito-pessoa como ser moralmente determinado pelos horizontes culturais que emolduram o seu tempo. A essa consciência moral (pessoa) se alia uma outra dimensão não menos fundamental que irá definir o perfil do sujeito portador de direitos e deveres: o cidadão. O sujeito-cidadão é assim compreendido em sua relação com as leis e as esferas de poder, cuja principal base de operação encontra-se no âmbito da consciência política. Ademais, as consciências moral e política estão entrelaçadas pelas vivências do eu e pelos valores, leis e instituições que compõem a dimensão sociocultural do ser humano. Com efeito, o sujeito é definido por sua individualidade, mas também por suas interrelações e experiências compartilhadas. Trata-se, pois, de um ser cognitivo, reflexivo, passional, moral, político e social” (PEQUENO, 2007, p. 190).

Como fora visto anteriormente, a proposta Kantiana de paz perpétua deve ser entendida como uma esperança no progresso “racional” da humanidade, fundamentada em um dever de obediência a uma lei moral dos povos, uma busca incessante em atingir um “fim supremo”, que é a paz universal. Uma perspectiva otimista que se lança para o futuro, um dever às nações, para que possam pôr em prática os meios políticos e jurídicos que a viabilizem, uma proposta à vista do desenvolvimento de uma concepção de humanidade em conformidade com a integração cosmopolita dos povos. O Pacifismo Institucional Kantiano demonstra um profundo respeito e preocupação com o resguardo da liberdade e dignidade humana, muito embora, devemos analisar com cautela se o pensamento kantiano realmente tem como critério de inclusão todos os povos da terra, uma perspectiva político-jurídica que funda um novo direito aos povos, o direito cosmopolita, que visa, sobretudo, assegurar relações pacíficas, assim como, por meio do direito de hospitalidade universal, a promoção do direito de todas as pessoas visitarem qualquer parte da terra e interagirem mutuamente.

2.3 O Direito Cosmopolita

Anteriormente à concepção kantiana de direito cosmopolita, o direito possuía dois desdobramentos: o direito interno, característico por reger as relações dos indivíduos pertencentes a um mesmo Estado e o direito das gentes, compreendendo as relações entre indivíduos de um Estado para com outros. “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” (NOUR, 2004). O direito cosmopolita kantiano passa a compreender cada indivíduo não tão somente como pertencente a um Estado, mas integrante de uma sociedade cosmopolita, isto porque Kant acreditava que o direito deveria se expandir para além do Estado republicano, tornando-se supraestatal, ao passo que garantiria a dignidade e liberdade das gentes.

Na proposta Kantiana de paz, tanto o direito interno quanto o direito internacional devem favorecer a criação do direito cosmopolita, para que seja assegurado o pertencimento de qualquer cidadão do interior de um Estado à uma comunidade mundial, sob a condição de cidadão do mundo. Essa comunidade cosmopolita só pode ser assegurada positivamente, por meio do direito público,

através de leis com validade universal que necessitam ser respeitadas por todos os indivíduos e Estados. Esse direito, “é o conjunto de condições por meio das quais o arbítrio de um pode estar em acordo com o arbítrio de um outro, segundo uma lei universal da liberdade” (KANT, 2003, p. 407). E é nessa perspectiva que o direito cosmopolita deve ser compreendido, como um direito entrelaçado a um sentido moral e político, que regulamenta as ações dos indivíduos e dos Estados dentro e fora do seu território.

Como foi visto anteriormente, o direito de hospitalidade universal está expresso no terceiro artigo definitivo de “*A Paz Perpétua*” e isto torna-se central na construção do conceito de direito cosmopolita kantiano, uma vez que “o direito cosmopolita deve limitar-se às condições da hospitalidade universal” (KANT, 2008, p. 20). Quanto ao *jus cosmopoliticum*, Almeida explica ser o “dever de todo Estado não usurpar da hospitalidade que lhe é oferecida pela população de um determinado Estado ou território e transformar o seu direito de visita num violento ato de conquista” (ALMEIDA, 2015, p. 11-12). Ao cosmopolita pertence o dever e o direito de hospitalidade universal, e essa hospitalidade significa um dever moral e jurídico. “Fala-se aqui, como nos artigos anteriores, não de filantropia, mas de direito, e hospitalidade significa aqui o direito de um estrangeiro a não ser tratado com hostilidade em virtude da sua vinda ao território de outro” (KANT, 2008, p. 20).

Da mesma forma, Kant em sua obra “*Doutrina do Direito*” esclarece que “essa ideia da razão de uma comunidade pacífica completa, ainda que não amistosa, de todos os povos da terra que podem estabelecer relações efetivas entre si, não é algo filantrópico (ético), mas um princípio jurídico” (KANT, 2013, p. 352). O direito de não receber um tratamento hostil em um território estrangeiro condiciona à existência de um outro, o direito de visita, o direito que todos os homens dispõem de visitar qualquer canto da terra. Kant fundamenta esses direitos na posse comum entre todos os homens da superfície da terra. O direito de hospitalidade universal é, portanto:

[...] um direito de visita, que assiste todos os homens para se apresentarem à sociedade, em virtude do direito da propriedade comum da superfície da Terra, sobre a qual, enquanto superfície esférica, os homens não se podem estender até ao infinito, mas devem finalmente suportar-se uns aos outros, pois originariamente ninguém tem mais direito do que outro a estar num determinado lugar da Terra (KANT, 2008, p. 20).

Como um direito mútuo, respalda-se em uma posse comunitária da superfície da terra e necessita do exercício de tolerância e convívio entre homens. É possível no

direito cosmopolita enxergar as possibilidades de convivência, comunicação, interação, livre comércio e comunhão pacífica entre os povos, pois o conceito respalda-se em uma proposta razoável e desejável de criação de uma atmosfera de paz, para Kant passiva de ser cumprida em prática se em conformidade com exigências mínimas que determinam sua efetividade. Logo, o direito de posse comunitária da terra, o direito de visita e o direito de hospitalidade, necessitam de um ambiente pacífico entre os povos, o que significa no mínimo um estado de tolerância e respeito mútuo. Ainda sobre o conceito de posse comunitária da superfície da terra, Kant complementa:

A natureza encerrou-os todos em limites determinados (em virtude da forma esférica da sua morada, como *globus terraqueus*) e, posto que a posse do solo sobre o qual pode viver o habitante da terra só pode ser pensada como posse da parte de um determinado todo, portanto como parte a que cada um deles tem direito originariamente, então todos os povos encontram-se originariamente em uma comunidade originária do solo – não, porém, em uma comunidade jurídica da posse (*communio*) e, portanto, do uso ou propriedade do mesmo, mas em uma comunidade de possível ação recíproca física (*commercium*), quer dizer, em uma relação completa de um com todos os outros que consiste em oferecer-se para o comércio mútuo (KANT, 2013, p. 352).

Ora, bem verdade que o direito cosmopolita se restringe ao direito de hospitalidade universal, mas o descumprimento deste implica necessariamente na inospitalidade, o que gera a própria negação da liberdade de visita de outrem. Por este motivo este direito dispõe de grande relevância na proposta kantiana de paz perpétua, ele conserva uma série de requisitos morais que favorecem à paz. Apesar de respaldado no direito positivo, o direito cosmopolita concebe o ideal de paz perpétua como uma consequência do progresso da humanidade, assim, o ato de hospedagem seria fruto do desenvolvimento da própria convivência humana, do altruísmo, da condescendência e do respeito pelo que é estrangeiro.

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. 8).

Estaria à encargo de toda a humanidade assegurar a paz, por meio de princípios do direito que se respaldam em máximas universais de um dever coletivo

partilhado entre sujeitos¹⁰. Ademais, não é possível ignorar o fator da delimitação do espaço físico entre pessoas e Estados, por esta razão, o direito cosmopolita promove a igualdade, tolerância, comunhão e o direito comunitário da superfície terrestre, este último, implica em conceber que todas as pessoas possuem o direito mútuo sobre o solo não como um produto do direito privado, mas sim, como direito de exercer à própria liberdade.

À vista da construção da paz, é admirável perceber como o direito cosmopolita considera a essencialidade da promoção das interações culturais, o que nos leva a crer que Kant acreditava que uma maior aproximação das diferenças entre os povos era um caminho promissor para a ideia de progresso humano. Ademais, defendemos que essas interações recíprocas favorecem o respeito pelo outro, pelo que é diferente de si, e a pluralidade discursiva das diferentes concepções de realidade.

Diante disso, Kant acreditava que para o desenvolvimento das relações comerciais interestatais era imprescindível a criação de um ambiente internacional pacífico, e é por este motivo que o comércio possui grande importância para a justificação do seu projeto de paz perpétua. “Este direito, na medida em que conduz à possível união de todos os povos com vistas a certas leis universais de seu possível comércio¹¹, pode ser denominado direito cosmopolita (*ius cosmopolitanum*)” (KANT, 2013 p. 352). Kant define o direito cosmopolita como uma possível interação (*commercium*) física entre os povos (KANT, 2013, p. 352), à vista disso, o comércio para Kant não deve ser compreendido unicamente sob uma perspectiva econômica, mas como todo tipo de interação e relação de troca possível entre os povos. Assim, a interação a qual Kant se referia relacionava-se à influência recíproca dos homens, isto é, a maneira de afetarem e serem afetados uns pelos outros.

Neste seguimento, Milstein afirma que essa concepção de comércio global está na base da problemática cosmopolita kantiana, ela interpreta que a comunhão humana constituída pelo comércio significa uma comunidade de seres físicos,

¹⁰ Quanto a essas máximas do dever, estão relacionadas com as leis morais, Faria nos explica que: “as leis morais, na medida em que emanam da razão e apenas da razão (razão pura) sem interferência das inclinações, são comandos ou proibições imperativas – que exigem obediência incondicional. São por isso designadas por Kant de ‘imperativos categóricos’” (FARIA, 2007, p. 132).

¹¹ Nas obras originais, Kant ao invés de usar *commercium*, usa a palavra *Verkehr*, que significa “circulação”, isto é, uma movimentação livre cidadãos do mundo que possibilita interações recíprocas. Ver: Kant, Immanuel: Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf (1795), in: Kants Werke. Akademie-Textausgabe. Band VIII, de Gruyter&Co, Berlin 1968, S.341-386; Kant, Immanuel: Die Metaphysik der Sitten (1797), in: Kants Werke. Akademie-Textausgabe. Band VI, de Gruyter&Co, Berlin 1968, S.203-493.

capazes de pensar, agir e se afetarem, cujo conceito de *commercium* adquire um sentido amplo e complexo, pois diz respeito as interações humanas.

Há uma série de implicações sobre o que seja a ideia de *commercium*, que merecem destaque. Para começar, embora esse comércio represente uma espécie de “comunidade da humanidade em geral”, essa não é, decididamente, a comunidade universal descrita por Kant na Fundamentação sob sua ideia de “reino dos fins”. Essa não é uma comunidade “noumenal”, mas é formada por seres reais, seres físicos que são capazes de pensar, agir e afetar uns aos outros em tempo e espaços reais. É justamente no encontro físico dos participantes que possuem capacidade de pensar e agir que o conceito de *commercium* adquire alcance prático, através de sua capacidade de afetar o outro, incluindo a possibilidade de usar a coerção contra o outro. *Commercium* é um conceito da razão teórica, empregado a serviço da razão prática (MILSTEIN, 2010, n.p).

Assim, o que Kant concebe como direito cosmopolita objetiva a aproximação dos povos da terra, fundando-se em um dever das nações em promoverem a interação, circulação, comunicação, comércio e uma confederação de Estados livres, à vista da criação de leis universais que regulem suas relações, tendo a paz como um fim desejável e concebível pelo constante exercício da liberdade. O Direito Cosmopolita oportuniza o desenvolvimento e manutenção de interações pacifistas, de maneira que estas interações possam adquirir características públicas e legais, isto é, integrando-se ao direito internacional de forma a superar uma primeira condição de suplemento a um código jurídico não escrito, assim, Kant enxerga o estabelecimento das interações comerciais como um caminho progressivo e promissor para efetivação prática do direito cosmopolita.

Immanuel Kant justifica que o convívio harmônico das gentes é a condição mais elementar de uma paz que seja efetiva, “[...] a condição de paz é a única condição no qual o meu e o teu estão assegurados sob as leis de uma multidão de seres humanos que vivem próximos uns aos outros e, portanto, submetidos a uma constituição” (KANT, 2002, p. 197). A confederação de Estados livres promoveria progressivamente as condições de uma paz duradoura, pois buscaria amparo na liberdade, isto é, no dever dos indivíduos em coexistirem uns com os outros, com o que é estrangeiro, uma interação mútua que se fundamenta no respeito recíproco.

À vista de um bem elevado e final, ou seja, a paz, em Kant estas condições aqui expressas são absolutamente necessárias para que se possa pensar em um Pacifismo Institucional Cosmopolita como possibilidade histórica para a humanidade. Todavia, cabe aos Estados e aos povos os esforços mútuos para transformar a teoria em prática de modo progressivo e contínuo.

Com efeito, o discurso tópico universalista kantiano deve ser entendido como uma das muitas possibilidades retóricas para o fim progressivo das guerras, não se podendo descartar todo e qualquer pensamento que diverge a ele, mas compreendê-lo como uma dentre tantas possibilidades argumentativas para lidar com todos os desafios políticos que o curso da evolução humana nos lança. Porém, o grande mérito do pensamento kantiano se dá pela preocupação com a efetivação do direito cosmopolita, que, como fora visto, é respaldado na centralidade da dignidade da pessoa humana, instaurando, assim, uma pretensão prática de criação de um ambiente internacional pacífico para os Estados e os povos desfrutarem efetivamente de uma era de paz e respeito mútuo pelo que é divergente.

Assim, com respaldo em Kant, para se pensar em efetivação de um projeto cosmopolita contemporâneo, seria imprescindível se consolidar em prática a dignidade da pessoa humana, os sujeitos como titulares de direitos em nível internacional, a tomada coletiva de ações coercivas contra graves violações de direitos humanos, a união dos Estados, sem hierarquia, com vistas à promoção de uma paz perdurável, cidadania universal, livre circulação, hospitalidade universal, soluções diplomáticas para lidar com as tensões entre as nações e meios pacíficos para resolução de conflitos.

Após apresentarmos os principais elementos que constituem o cerne do pensamento pacifista kantiano, nos cabe agora trazê-lo para a contemporaneidade com finalidade de observar, questionar e criticar as possibilidades de readaptação de sua proposta pacifista para a atual conjuntura política internacional, de modo a refletir sobre as novas problemáticas que o curso da história humana nos lança. Neste atual cenário, a instabilidade nas relações internacionais, os conflitos, as guerras, a privação da liberdade das gentes, o desrespeito pela dignidade humana, a desvalorização pelo que é culturalmente diferente e a negação do outro, se mantêm. Estas questões nos impulsionam a repensar criticamente a tópica cosmopolita kantiana e sua pretensão de racionalidade, desde já, a compreendemos como uma grande referência pacifista, quando é a possibilidade de paz entre os Estados e a convivência harmônica entre os povos que se está em questão, mas é dotada, assim como todo discurso, de um caráter contingencial.

CAPÍTULO III

A ATUALIDADE DO PACIFISMO INSTITUCIONAL COSMOPOLITA KANTIANO

3.1 O Cosmopolitismo de Norberto Bobbio

Com seu cosmopolitismo jurídico, Norberto Bobbio dá continuidade ao pensamento pacifista kantiano e considera que o futuro da humanidade depende de um progressivo processo de constituição de uma democracia internacional. O pensamento cosmopolita de Bobbio será aqui analisado fundamentalmente a partir das obras: *“A era dos direitos”* (1990); *“Os problemas da guerra e as vias da paz”* (1979); *“O futuro da democracia: uma defesa das regras do jogo”* (1992); e *“O terceiro ausente: ensaios e discursos sobre a paz e a guerra”* (1989). Vale ressaltar que suas concepções cosmopolitas não se limitam as referidas obras.

Na obra *“A era dos direitos”*, Bobbio declara que o reconhecimento dos Direitos Humanos evidencia o progresso moral da humanidade, isto por considerar que o ideal kantiano da paz perpétua deve interligar-se intimamente à questão dos direitos humanos e da democracia, pois para ele, o futuro da democracia depende da democratização das relações internacionais e da defesa efetiva dos direitos humanos (BOBBIO, 2004, p. 203). Bobbio entende que a democracia é “o exemplo mais elevado e mais convincente do método não-violento para a solução de conflitos sociais” (BOBBIO, 2003, p. 47), pois ela “permite a maior aproximação possível entre as exigências da moral e as da política” (BOBBIO, 2002, p. 98).

Ao considerar a dificuldade de prever o futuro da democracia, por tratar-se de um plano histórico vindouro, Bobbio se volta às democracias do presente, de modo a refletir sobre a disparidade entre democracia real e democracia ideal. Nesta atual conjuntura, analisa as inúmeras problemáticas da efetivação democrática nos Estados contemporâneos, bem como os fracassos na resolução pacífica dos conflitos, dito isso, não podemos esquecer que apesar de um grande defensor da democracia, Bobbio também fora um grande crítico a ela. Se a concepção cosmopolita de Bobbio está integrada à possibilidade de democratização das instâncias supranacionais, nos cabe previamente entender os principais elementos que constituem suas críticas às promessas não cumpridas da democracia, antes que possamos pensar em seu futuro.

3.1.1 As Promessas Não Cumpridas da Democracia

A investigação de Bobbio acerca do que fora idealizado e realizado o leva a pensar sobre promessas não cumpridas da democracia, nas quais ele especifica seis: I) o nascimento da sociedade pluralista, II) a revanche dos interesses, III) a persistência das oligarquias, IV) a expansão dos espaços democráticos, V) eliminação do poder invisível e, por último, VI) a educação para a cidadania. Embora Bobbio (2009a) admita que algumas dessas promessas se tratem propriamente de utopias, isto é, de esperanças mal respondidas, considera que outras não obtiveram plena realização por consequência de obstáculos não previstos.

A primeira promessa não cumprida, a saber, o nascimento da sociedade pluralista, se refere a forma como o poder é distribuído, ela está relacionada com a vontade e soberania dos indivíduos no tocante a si mesmo. O modelo de sociedade idealizada pela democracia representativa possuía penas uma unidade de poder, a vontade de todos, contudo, nas democracias contemporâneas “não existe mais o povo como unidade ideal (ou mística), mas apenas o povo de fato dividido em grupos contrapostos e concorrentes, com a sua relativa autonomia diante do governo central” (BOBBIO, 2009a, p. 35). Da mesma forma, Giuseppe Tosi nos ensina que “o povo não é algo homogêneo, não possui um interesse comum unívoco, uma vontade geral, mas é composto por uma pluralidade de ideologias e de interesses que precisam ser mediados pelo Estado” (TOSI, 2017, p. 19). Trata-se, pois, de um pluralismo de indivíduos, de múltiplos centros de poder, e assim, diferentemente dos regimes autocráticos, este poder encontra-se fragmentado e é de difícil recomposição (BOBBIO, 2005, p. 94).

Joseph Schumpeter, na obra “*Capitalismo, Socialismo e Democracia*” (1961), elaborou uma síntese entre a teoria democrática e a teoria das elites, ao criticar a “teoria clássica da democracia”, de modo a apontar equívocos na interpretação de conceitos como “bem comum”, “vontade do povo” e “povo” como uma representação unívoca de uma vontade coletiva, explicita que:

Não há, para começar, um bem comum inequivocamente determinado que o povo aceite ou que possa aceitar por força de argumentação racional. Isso não se deve primariamente ao fato de que as pessoas podem desejar outras coisas que não o bem comum, mas pela razão muito mais fundamental de que, para diferentes indivíduos e grupos, o bem comum provavelmente significará coisas muito diversas (SCHUMPETER, 1961, p. 301).

Quanto ao protagonismo dos indivíduos em uma sociedade pluralista e democrática, Bobbio pontua que “os interesses contrapostos são múltiplos, donde não é possível satisfazer um deles sem ofender o outro, numa cadeia sem fim (BOBBIO, 2005, p. 94). O que ocorre é que a livre representação e o protagonismo político do povo são sufocados por partidos políticos, organizações, corporações, dentre outros, que tornam cada vez maior o número de intermediadores entre o povo e o Estado, e, por consequência, podem suprimir a autonomia dos sujeitos em detrimento de interesses próprios. É por isso que Bobbio compreende que os diversos núcleos de poder da sociedade pluralista deveriam competir pacificamente, de modo a representarem esta multiplicidade, para que as decisões coletivas sejam compactuadas na forma de acordos, isto porque, “a democracia dá vida a uma sociedade eminentemente contratual” (BOBBIO, 2004, p. 99).

O pluralismo, portanto, é um reflexo do tamanho e da complexidade das sociedades contemporâneas, o que dificulta a concretização da democracia direta, dado ao tamanho territorial dos Estados e a quantidade de indivíduos que os integram (TOSI, 2017, 18). Com isto, já se tem o incumprimento de ao menos duas promessas da democracia enumeradas por Bobbio, a primeira, quanto ao nascimento da sociedade pluralista, e a segunda, referente ao conflito na representação dos interesses gerais.

Percebemos aqui que o favorecimento da dialética como livre discussão de ideias e a possibilidade de acordos é uma característica meritória do pensamento político de Bobbio, o que o aproxima a um sentido de pacifismo fundamentado no respeito pela singularidade dos indivíduos, que a retórica igualmente preza, como veremos no último capítulo desta dissertação. Neste trecho, podemos perceber a defesa de uma coexistência pacífica entre a multiplicidade de ideias e ideologias e a rejeição por qualquer ideologia de Estado que se coloque como palavra final:

A experiência histórica nos ensina que as sociedades mais imunes às infecções do Fanatismo são aquelas em que a educação intelectual e civil tende sempre mais a fundamentar-se na livre discussão das ideias mais do que no ensino (autoritário) de sistemas de verdades já definidas, e cujo regime é inspirado no princípio da multiplicidade das vias de acesso à verdade e, portanto, na rejeição de uma filosofia ou de uma ideologia de Estado, que não seja a da coexistência pacífica de todas as filosofias ou ideologias (BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G., 1998, p. 466).

A segunda promessa não cumprida, a revanche dos interesses, relaciona-se também com a representação política. Em uma sociedade pluralista com relativa

autonomia dos sujeitos e repleta de grupos que dispõem de frações de poder, a representação de interesses é recorrente, o que contradiz a expectativa de que cabe aos representantes do povo a busca por interesses coletivos, e não interesses particulares, isto é, que atendam a uma minoria ou a um partido político específico, pois, como Bobbio nos ensina, na democracia representativa os sujeitos delegam aos representantes a capacidade de avaliarem quais seriam os interesses gerais de todos os cidadãos (BOBBIO, 2005, p. 34).

Assim, a representação política é oposta a representação de interesses particulares, por buscar, sobretudo, os interesses gerais dos sujeitos, “contra as tentativas de substituí-la ou de combiná-la com a representação dos interesses” (BOBBIO, 2009a, p. 37), já na representação de interesses de um partido político, “pode-se dizer, e foi dito muitas vezes, que em um sistema de partidos organizados, onde quem outorga o mandato é o partido e não o simples eleitor” (BOBBIO, 1983, p. 70). Nos cabe, pois, refletir se já existiu alguma representação restritivamente política, que conseguiu se manter totalmente desvinculada de interesses paralelos. No que diz respeito a estas referidas problemáticas da democracia moderna, cito Bobbio:

Se por democracia moderna entende-se a democracia representativa, e se à democracia representativa é inerente à desvinculação do representante da nação com respeito ao singular indivíduo representado e aos seus interesses particulares, então a democracia moderna pressupõe a atomização da nação e a sua recomposição num nível mais elevado e ao mesmo tempo mais restrito que é o das assembleias parlamentares (BOBBIO, 2005, p. 36).

A terceira promessa não cumprida, a saber, derrota do poder oligárquico, significa que a democracia real não conseguiu extinguir as oligarquias, já que elas permanecem na forma das classes políticas, com elites detentoras do poder, sendo este outro problema decorrente da democracia representativa. Bobbio nos ensina que: se a liberdade, na forma de autonomia dos sujeitos em dar leis a eles próprios, fundamenta os princípios democráticos, a democracia representativa “é já por si mesma uma renúncia ao princípio da liberdade como autonomia” (BOBBIO, 2009a, p. 38), por consequência, se torna cada vez mais evidente a disparidade existente entre os governantes e os governados.

Quando se fala em classe dominante, representada por uma minoria que detém o poder por várias formas sobre uma maioria que não possui um poder político relevante (BOBBIO, 1998, p. 391), é concomitante que se fale em teoria das elites, trata-se, pois, de uma [...] “teoria segundo a qual, em cada sociedade, o poder político

pertence sempre a um restrito círculo de pessoas: o poder de tomar e de impor decisões válidas para todos os membros do grupo, mesmo que tenha de recorrer à força” (BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G., 1998, p. 384). Logo, o poder sempre está nas mãos de uma elite, que constitui uma minoria. Quanto a isto, Tosi (2011a) explica que a democracia representativa tem uma certa tendência a formar essa classe política elitista, o que faz Bobbio assumir que um possível equilíbrio se daria “pela existência de uma pluralidade de oligarquias em concorrência entre si” (BOBBIO, 2009a, p. 73).

Segundo Schumpeter, as elites deveriam competir em circunstâncias reais de disputa entre si pelo consenso popular (SCHUMPETER, 1961, p. 339), o que faz Bobbio assumir que ele estava certo ao entender que uma democracia não é caracterizada pela inexistência de elites, mas pela existência de uma pluralidade de elites que deveriam disputar o voto popular democraticamente, quanto a isso, Bobbio nos chama a atenção para a distinção que ele faz entre os governos democráticos dos autocráticos, cuja possibilidade de concorrência entre as elites é caracterizada pelo primeiro, e no segundo, por “monopólio do governo por parte de uma única elite” (BOBBIO, 1987, p. 110). Tosi nos adverte que, apesar de Bobbio ser um grande conhecedor dos autores elitistas, Vilfredo Pareto, Gaetano Mosca e Robert Michels, ele “[...] não adere ao elitismo, que é essencialmente um pensamento antidemocrático. Ele adere à versão democrática do elitismo [...] uma visão realista da ‘democracia como ela é’, e não idealista de ‘como ela deveria ser’” (TOSI, 2017, p. 16).

A quarta promessa não cumprida, a expansão dos espaços democráticos, diz respeito à ocupação da democracia na esfera social, nas palavras de Bobbio: “da democratização do estado à democratização da sociedade” (BOBBIO, 2009a, p. 55). Apesar de um Estado estar em um regime democrático, não significa que suas camadas sociais, setores e instituições também funcionem democraticamente, assim, para além de uma forma de governo, de pluralidade, eleições e sufrágio universal, essa pretensa expansão dos espaços democráticos se trata, sobretudo, de uma amplitude da democracia no âmbito social, isto é, um direito de participação que contemple todos os espaços nos quais a democracia possa ser exercida. Respaldo em Bobbio, Giuseppe Tosi nos explica o porquê a participação política dos cidadãos deve ocorrer em dois sentidos, a saber, na democratização do Estado, assim como para a democratização da sociedade. Cito Tosi:

A participação dos cidadãos na vida política é algo para Bobbio extremamente salutar e necessário para corrigir os vícios da representação que tende a concentrar o poder numa elite econômica, política e social. Ela deve se desenvolver em duas direções: para a democratização do Estado, mas também para a democratização da sociedade (TOSI, 2013, p. 234).

Logo, Bobbio argumenta que hoje ainda não se percebeu razoavelmente que quando se fala em desenvolvimento da democracia, se fala, concomitantemente, “da extensão da participação das decisões coletivas em setores diferentes daqueles estritamente políticos” (BOBBIO, 1983, p. 103). Assim, se para Norberto Bobbio “o problema atual do desenvolvimento democrático não pode se limitar ao ‘quem’ vota, mas também o ‘onde’ se vota (IDEM p. 103), a democratização de um país em todos os seus espaços relaciona-se não com a quantidade de sujeitos que tem o direito de votar, mas aos “[...] espaços nos quais podem exercer este direito” (BOBBIO, 2009a, p. 40). Logo, não basta acentuar essa igualdade apenas quando se pretende conquistar o voto das camadas populares, nem quando diz respeito propriamente ao exercício político, a democracia deve se apresentar também nas formas não políticas, isto é, nas múltiplas esferas sociais.

A quinta promessa não cumprida, a saber, eliminação do poder invisível, discorre sobre a promessa democrática de transparência das ações públicas, posto que, a democracia moderna propõe abolir o poder invisível, ao passo que emprega esforços em promover um governo transparente, com ações desenvolvidas publicamente e com um poder visível (BOBBIO, 2009a). Esta promessa da democracia vai de encontro aos absolutismos, os quais usam do sigilo como forma de ocultarem interesses inconfessáveis e impedirem a participação popular, uma vez que, ao se tratar “do poder público em público” (BOBBIO, 2000, p. 98), isto é, do acesso dos cidadãos à informação, fala-se em transparência, e esta deve ser uma regra geral, quanto ao sigilo, ele é admitido meramente como uma exceção.

Bobbio também argumenta quanto ao papel que as ideologias exercem em um Estado, sendo este, “cobrir com véus as reais motivações que movem o poder (BOBBIO, 1987, p. 31), portanto, de forma a desvirtuar a atenção dos cidadãos. No que diz respeito a transparência do poder, é notório que as relações entre governantes e governados favorecerem mais o poder público que os cidadãos (IDEM, p. 31), ainda sim, em um regime democrático existe uma maior transparência do que em um regime despótico. O ocultamento do poder visível nega os princípios democráticos, logo, os cidadãos devem ter a visibilidade deste poder “que por sua vez deve ser controlado

pelos cidadãos, de modo que sua ação seja dirigida sempre e apenas para a defesa da democracia” (BOBBIO, 1999, p. 210).

A sexta e última promessa não cumprida da democracia, a educação para a cidadania, se trata propriamente de uma educação para liberdade. Neste processo, Bobbio compreende que as liberdades civis são essenciais, pois favorecem a participação na vida política, e sem elas “a participação popular no poder político é um engano” (IDEM, p. 65) da mesma forma que “sem a participação popular no poder, as liberdades civis têm pouca probabilidade de durar” (BOBBIO, 1997, p. 65). No que se refere a educação para a cidadania, se trata do discernimento dos cidadãos na vida política, em terem plenas condições de compreender, debater e eleger seus próprios representantes, em uma coexistência pacífica e harmônica, que preze acima de tudo o respeito mútuo pelas diferenças.

Assim, Bobbio compreende que foram obstáculos não previstos pela democracia que impossibilitaram a efetivação de suas promessas idealizadas, passivas de cumprimento, então, nos cita pelo menos três destes empecilhos, a saber: a tecnocracia, a burocracia e o baixo rendimento da democracia. O primeiro empecilho se refere ao governo dos técnicos, isto é, dos especialistas com competência técnica e científica, em decorrência dos Estados lidarem com problemáticas políticas e sociais que se tornam cada vez mais complexas (BOBBIO, 2009a, p. 46); o segundo empecilho diz respeito ao aumento da burocracia, seja pela complexidade, grandes dimensões das sociedades modernas ou aumento das funções públicas, os Estados democráticos se tornaram cada vez mais burocráticos (IDEM, 47-48), com estruturas mais hierárquicas e menos democráticas (BOBBIO, 1983, p. 59); quanto ao terceiro empecilho, concerne ao baixo rendimento da democracia, este relaciona-se com as urgências e demandas sociais, dado que, enquanto o Estado democrático se propõe a atender o máximo possível de questões sociais, em observância aos completos processos decisórios, mais demorado e difícil se torna resolvê-las (BOBBIO, 2009a, p. 48-49).

Vale ressaltar que aqui fora sintetizado conjuntamente o que Bobbio chama de “inimigos da democracia”, somado aos empecilhos explicitados, ele aponta ainda a propensão de massificação da sociedade civil, ademais, nos esclarece que “a democracia é o governo de todos, isto é, daqueles que deveriam decidir não com base na competência, mas com base na própria experiência” (BOBBIO, 1983, p. 61).

A democracia real é, portanto, uma “pálida aproximação da democracia ideal” (BOBBIO, 2009b, p. 198), suas promessas não cumpridas e seus obstáculos não previstos, fazem Bobbio questionar a democracia enquanto ideia, isto é, se além de algo desejável seria algo realizável em prática, e conclui que sim, é possível, por mais que existam empecilhos e necessárias transformações na trajetória do seu aprimoramento. Não obstante, nos sugere que a disparidade entre democracia real e democracia ideal é um reflexo da “adaptação natural dos princípios abstratos à realidade ou de inevitável contaminação da teoria quando forçada a submeter-se às exigências da prática” (BOBBIO, 2009a, p. 20).

Apesar das críticas, Bobbio demonstra plena confiança na democracia, como a forma de governo mais justa dentre todas, que mais garante as liberdades dos sujeitos, e apesar de não ser perfeita, está em constante aperfeiçoamento, adaptando-se cada vez mais às transformações naturais das sociedades no curso da história. Giuseppe Tosi com sua visão aguçada e interpretação precisa das críticas que Bobbio fizera à democracia, põe em evidência a face realista de sua filosofia política em consonância ao seu otimismo no futuro da democracia.

De qualquer forma, acreditamos que esta abordagem possa evitar a frustração devida a um excesso de expectativas, de demandas e de promessas que sobrecarregam a democracia, e que ela “realisticamente” não pode cumprir, para concentrar os esforços sobre as promessas que a democracia pode e deve cumprir e que constituem, ainda hoje, o seu legado mais precioso. Assim fazendo daremos continuidade ao legado de Bobbio, que nos ajuda a entender o presente e apontar para um futuro onde a democracia possa ter ainda (e sempre mais) um lugar hegemônico (TOSI, 2013, p. 246).

A aproximação da concepção de democracia em Bobbio para o progresso histórico, decorrente do permanente aprimoramento humano¹², defendido por Kant, é evidenciado pelo dinamismo no qual Bobbio entende o regime democrático, com sua permanente potencialidade de transformação e aperfeiçoamento, trata-se, pois, de um consenso progressivo, constituído a partir da diversidade de opiniões e livre expressão, contrário a um regime despótico que visa um fim, uma conclusão permanente, uma palavra final. “Para um regime democrático, o estar em transformação é seu estado natural: a democracia é dinâmica, o despotismo é estático

¹² Brandão nos explica que o aprimoramento humano em Bobbio [...] “ocorre pela superação da falta de consciência dos homens quanto às suas possibilidades e limites em sua relação com os outros, isto é, pela aquisição da sua liberdade. Segundo ele só os homens livres são responsáveis enquanto cidadãos” (BRANDÃO, 2006, p. 127).

e sempre igual a si mesmo” (BOBBIO, 2009a, p. 19). O que nos leva a refletir sobre o futuro da democracia enquanto ideia de um permanente aprimoramento.

3.1.2 A Democratização das Relações Internacionais

Para que possamos pensar nas possibilidades de internacionalização do Estado democrático de direito, precisamos partir de uma definição mínima de democracia, para Bobbio, se trata da democracia como “respeito das regras do jogo”, devendo se considerar ao menos três regras preliminares para que uma democracia possa ter suas condições mínimas de existência (BOBBIO, 2009a, 32). A primeira regra anuncia que cabe aos cidadãos o poder de tomada das decisões, e este poder torna-se também um direito, “um regime democrático caracteriza-se por atribuir este poder [...] a um número muito elevado de membros do grupo” (IDEM, 31). A segunda regra está relacionada com a forma como essas decisões serão tomadas, sendo aprovadas pela maioria, “a regra fundamental da democracia é a regra da maioria, ou seja, a regra à base da qual são consideradas decisões coletivas” (IDEM, 31), nesta regra preliminar deve ser observado o respeito pelas minorias, para que não seja instaurado uma tirania da maioria. A terceira regra trata do pluralismo político, na qual “é preciso que aqueles que são chamados a decidir ou a eleger os que deverão eleger sejam colocados diante de alternativas reais e postos em condição de poder escolher entre uma e outra” (IDEM, 32). Assim, as duas primeiras regras básicas estão ligadas à soberania popular, isto é, à vontade da maioria, enquanto a terceira, à garantia das liberdades e direitos fundamentais dos cidadãos.

O critério então para analisar a qualidade do processo de difusão do Estado democrático na atualidade passa pelo respeito dessas condições mínimas, que varia conforme as diferentes tradições culturais, contextos históricos, condições econômicas. A democracia formal é sem dúvida insuficiente para medir a qualidade de um sistema democrático, mas é uma condição necessária, porque o respeito dessas regras permite o exercício dos direitos civis e políticos dos cidadãos, criando assim as condições indispensáveis para um aprofundamento da democracia e a conquista de mais direitos e garantias. [...] A vantagem desta concepção está justamente no tão criticado formalismo, que permite que várias culturas e tradição possam preencher este formalismo com conteúdos diferentes (TOSI, 2012, p. 5).

A partir da argumentação de Giuseppe Tosi, percebemos que a democracia, apesar de necessitar de condições mínimas que garantam sua efetivação formal, pode ser adaptável aos diversos povos e culturas, pois o consenso, a decisão da maioria,

estará sempre em conformidade com a realidade e concepções próprias de um povo, em uma época, em um lugar, todavia, é imprescindível que esses princípios básicos que fundamentam essa definição mínima de democracia sejam respeitados e partilhados entre os Estados. Assim, no âmbito interno, Bobbio nos esclarece quais as condicionantes básicas para a efetividade de uma democracia: o poder soberano não pode se consolidar e ser exercido com restrição das liberdades dos indivíduos; deve haver regras claras para as decisões públicas, e estas devem ser compactuadas de forma participativa (BOBBIO, 2000, p. 195-196).

Uma grande diferença conceitual do pensamento cosmopolita de Bobbio para o de Kant, no tocante a trajetória da humanidade para um progresso histórico, é quanto à forma de governo ideal. Kant estava convicto que para a construção da paz perpétua era necessário que a constituição dos Estados fosse republicana (KANT, 2008, p. 10-11), mas Bobbio questiona: “será que estava certo Kant quando proclamou como primeiro artigo definitivo de um possível acordo pela paz perpétua que ‘a constituição de cada estado deve ser republicana’?” (BOBBIO, 2009a, p. 50). O que Bobbio faz é aprimorar essa ideia, explica que o conceito de república é mais adequado para a época em que Kant vivera, logo, se posiciona a favor que a constituição dos Estados seja democrática, uma vez que, a democracia vai além da república, por sua inclusão das camadas populares em todas as esferas políticas e não políticas, ademais, a paz perpétua seria fruto de um progressivo esforço por democratização das instâncias internacionais.

Kant chama de forma republicana aquela em que vigora o princípio da separação dos poderes, mesmo se o titular do poder de governo é um monarca. De tal modo, “república” adquire um novo significado, que não é mais o de Estado geral, e nem mesmo é mais o de governo de assembleia contraposto ao governo de um só, mas é o de uma forma de governo que tem uma certa estrutura interna, compatível inclusive com a existência de um rei (BOBBIO, 1987, p. 108).

Luciano da Silva nos explica que Kant rejeitou a democracia por presumir que se tratava de um despotismo, “mas em nosso tempo o modelo democrático parece ser o regime de governo mais adequado para cumprir a conjectura kantiana sobre o progresso moral da humanidade” (DA SILVA, 2018, p. 60). A democracia apesar de possuir muitos impasses, demonstra-se uma forma de governo que tende ao pacifismo, a justiça e a liberdade, e é por este motivo que Bobbio ao pensar nas possibilidades de paz nas relações internacionais pensa conjuntamente em democracia, o Estado democrático está respaldado em um acordo de não agressão (BOBBIO, 2000, p. 202),

suas normas gerais, ou leis fundamentais, permitem a resolução pacífica dos problemas, sem ser preciso o uso indiscriminado da violência (BOBBIO, 2003, p. 240).

Se, em contrapartida, nas instâncias supranacionais, a principal consequência da ausência da democratização “consiste no fato de que o único modo de resolver os conflitos que surgem no sistema internacional ainda é, em última instância, o do recurso da violência recíproca” (BOBBIO, 2000, p. 2002), percebe-se que apesar de inúmeros progressos na política e no direito internacional, de modo geral, o estado de natureza permanece determinante nas relações internacionais, o que leva Bobbio a acreditar que a paz e a estabilidade das relações internacionais será possível, por excelência, em “uma ordem democrática de estados democráticos” (BOBBIO, 2009a, p. 13). Bobbio presume que o crescente número de Estados democráticos representa um caminho progressivo para a democratização das relações internacionais, logo, o cosmopolitismo idealizado por ele concebe que os Estados, à vista da paz, deveriam se submeter livremente a uma ordem democrática internacional e conceder a um terceiro o papel de mediar os conflitos coercitivamente. Quanto a este terceiro, explica:

[...] o Terceiro deve dispor de um poder superior ao delas. Mas, ao mesmo tempo, um Terceiro superior às partes, que seja eficaz sem ser opressivo, deve dispor de um poder democrático, ou seja, fundado sobre o consenso e sobre o controle das mesmas partes das quais deve dirimir os conflitos (BOBBIO, 2009b, p. 53).

Pelo fato de não existir uma autoridade competente para solucionar as tensões entre dois Estados, do mesmo modo como atua o Estado na resolução de conflitos internos entre dois cidadãos, este terceiro seria uma competência universal acima dos Estados, caberia a ele a tarefa de resolução pacífica e democrática dos conflitos, tendo legitimidade para recorrer ao uso da força se necessário. No entanto, é pouco realista pensar que as nações renunciariam a soberania por vontade e concederiam a uma autoridade supranacional a competência de decidir sobre elas os impasses internacionais.

Ao tratar da problemática da guerra e paz nas relações internacionais, Bobbio esclarece que “hoje é inevitável que se compreenda por paz a eliminação da relação de guerra entre todos os Estados do mundo, o que, como os senhores compreendem, complica terrivelmente o problema” (BOBBIO, 2009b, p. 242), por este motivo a questão deve ser encarada sob uma perspectiva mais realista. Na concepção cosmopolita de Bobbio, a construção da paz só poderá ser efetivada por meio de um

pacifismo jurídico nas relações internacionais, logo, tal como Kant, se posiciona de modo contrário às guerras.

A guerra, exaltada como fecundadora de virtudes sublimes, se converte por ocasião e instigação na forma mais baixa, escandalosa e enganadora de crime contra a humanidade. Antes se dizia a se fingia acreditar que a guerra elevava as almas, agora se apreende que, ao contrário, as humilha, as deprime, as leva às raias do desespero (BOBBIO, 2003, p. 94).

Por outro lado, é preciso considerar que “Bobbio, porém, não concorda com a teoria da guerra como um mal absoluto, defendida pelo pacifismo moral e religioso, porque há alguns casos, como a guerra de defesa, em que ela é legítima” (TOSI, 2021, p. 8), Tosi se refere, mais precisamente, a passagem “*vim vi repellere licet*” (é lícito repelir a força com a força) (BOBBIO, 2003, p. 79). Isto posto, se o direito internacional ainda não foi capaz de colocar um fim categórico as guerras, poderia ao menos proteger a humanidade “contra o uso indiscriminado da violência ou mais especificamente contra a crueldade inútil” (BOBBIO, 2003, p. 83).

Bobbio, ao identificar os princípios da dignidade, igualdade e a liberdade que norteiam o cosmopolitismo kantiano, reconhece no direito cosmopolita kantiano a esperança dos indivíduos se tornarem cidadãos do mundo, “haverá paz estável, uma paz que não tenha a guerra como alternativa, somente quando existirem cidadãos não mais apenas deste ou daquele Estado, mas do mundo” (BOBBIO, 2004, p. 6). Em Bobbio, portanto, a paz perpétua só poderá ser atingida através de uma democratização das relações internacionais em consonância à proteção efetiva dos direitos humanos e promoção da cidadania mundial pensada Kant. Ademais, sua concepção cosmopolita conserva um lado realista que o faz pensar profundamente nos impasses de sua realização prática, todavia, admiravelmente não o faz se entregar ao pessimismo.

Veremos adiante como Habermas pensa criticamente a readaptação da proposta kantiana de paz perpétua para atualidade, cerca de duzentos anos após sua idealização, e como sua revisão conceitual do projeto pacifista enfrenta as problemáticas da guerra e paz nas relações internacionais e a questão dos direitos humanos. Desde já, identifica-se no cosmopolitismo habermasiano uma certa radicalização do pacifismo kantiano, pois contrariamente a uma confederação de Estados Livres, Habermas defende a constituição de um Estado mundial regulamentado por instituições supranacionais.

3.2 O Cosmopolitismo de Jürgen Habermas

Habermas, baseando-se em Kant, assume um papel de defesa de um Estado de direito mundial. Em: “*A ideia kantiana de Paz Perpétua a distância histórica de 200 anos, in: A inclusão do outro*” (2002), “*A constelação pós-nacional: ensaios políticos*” (2001) e “*O Ocidente dividido: Pequenos Escritos Políticos X*” (2009); defende a ideia com ainda mais radicalismo, ao sugerir que os Estados soberanos são os responsáveis pelas guerras (HABERMAS, 2002). Sua fundamentação cosmopolita reconhece que Kant estava certo na exigência prévia de uma internalização dos direitos humanos aos Estados como condição primária e necessária para uma posterior internacionalização (HABERMAS, 2009, p. 138). Segundo Habermas, embora no âmbito nacional democrático o ordenamento jurídico garanta direitos e liberdades negativas, ao tratar-se do âmbito internacional isso não ocorre. Sua proposta busca resgatar, reajustar e pôr em prática o projeto cosmopolita kantiano, tendo em vista a democratização mundial em um único Estado.

Em 1995, ao publicar o texto “*A ideia kantiana de paz perpétua – à distância histórica de 200 anos*”, Habermas fundamenta uma crítica muito forte ao pensamento kantiano, e analisa seu projeto cosmopolita de paz perpétua sob uma perspectiva própria de reconstrução, isto é, ele irá pensar em suas problemáticas e compreender de que forma se daria a readaptação deste referido projeto ao cenário histórico e político do mundo contemporâneo. À vista de uma revisão conceitual de sua fundamentação, Habermas afirma que o direito cosmopolita kantiano foi desenvolvido com base nos valores e fatos históricos de sua época, não servindo para os dias atuais. Para ele, qualquer tentativa de aplicação desse projeto ao cenário político e histórico contemporâneo, encontrará inúmeras dificuldades conceituais que necessitam ser superadas.

O autor afirma que no âmbito interno, isto é, no ordenamento jurídico de um Estado, tem-se a garantia legal e o cumprimento das liberdades fundamentais essenciais à democracia, mas isto não se dá em um horizonte supranacional, por este motivo, Habermas se volta para uma política que seja respaldada na ampliação da democracia e dos direitos humanos para além do Estado de direito. O autor compreende o direito como a mais importante ferramenta de legitimação política e integração social da atualidade, um mediador das relações sociais, e é por este motivo que considera um dever do Estado democrático de direito favorecer a ascensão de

uma cidadania universal, por meio da preparação do caminho para a transição do direito internacional ao direito cosmopolita. As instituições supranacionais são vistas por ele como peças centrais para a garantia efetiva dessa pretensa paz mundial, devendo-se também, em último caso, recorrer à guerra como um possível recurso legal em virtude da permanência e manutenção desse governo cosmopolita jurídico.

O autor defende que a solidariedade civil, a qual ocorre no interior de um Estado no que diz respeito aos valores intersubjetivos coletivamente compactuados, não pode ser levada à frente no tocante a um projeto constitucional supraestatal, necessitando ter um outro fundamento (HABERMAS, 2009, p. 138). Este fundamento será o que ele chama de solidariedade cosmopolita, se sustentando no universalismo moral que constitui os direitos humanos, sendo descentralizado de uma construção de identidade coletiva inerente a um Estado, a fim de moldá-lo moralmente de uma forma universal (HABERMAS, 2001, p. 137). Seria então uma extensão da solidariedade civil, mas, a nível mundial. Ora, se o próprio Habermas admite que a solidariedade civil que ocorre no interior de um Estado “é um recurso escasso” (HABERMAS, 2009, p. 172), como se pode esperar que a solidariedade cosmopolita se manifeste de uma forma universal?

O traço fundamental do direito cosmopolita está justamente no fato de que, passando por cima dos sujeitos coletivos do direito internacional, chega a envolver os sujeitos individuais de direito e estabelece para eles o direito a uma participação não mediada à associação dos cidadãos do mundo livres e iguais (HABERMAS, 2002, p. 303).

Habermas dirá que a integração social da comunidade cosmopolita residirá nessa associação dos cidadãos do mundo, devendo sobretudo sustentar-se na indignação moral universal no que diz respeito a violação dos Direitos Humanos, bem como na proibição de agressões militares (HABERMAS, 2009, p. 139), chega a mencionar ainda a proibição da violência (HABERMAS, 2007, p. 384), salvo o seu uso como possível sanção legal, para combater as violações aos direitos humanos, por meio do uso da força. É perceptível o quanto esse projeto cosmopolita de Habermas afasta-se da realidade factual, pois, a violência é um fenômeno complexo que se manifesta de diversas formas, mesmo mediante proibições legais ou acordos morais entre povos. E mais, torna-se contraditório o uso violência com finalidade de impor os direitos humanos e posteriormente se tentar extingui-la do mundo. A proposta kantiana é progressiva, a de Habermas, em contrapartida, conserva um certo

imediatismo, muito embora seja compreensível a urgência da necessidade de paz entre os Estados na atual conjuntura política.

Direitos humanos são compreendidos por Habermas como universais, sendo estes, parte integral do seu pensamento cosmopolita, todavia, em oposição a Kant, o autor os entende como não possuidores de um caráter natural, defende que estes ligam-se tanto à moral quanto ao direito, isto é, podem ser compactuados moralmente entre as pessoas e apresentarem a configuração de direitos jurídicos. Considera também que mesmo que os direitos humanos estejam positivados pelo Estado democrático de direito, por meio dos direitos fundamentais (HABERMAS, 2007, p. 222-223), existe um conflito entre o seu sentido moral universal e sua efetivação positiva, à vista disso, afirma que estes só se concretizam para membros de uma comunidade jurídica (HABERMAS, 2001, p. 149-150).

O filósofo posiciona-se em defesa da institucionalização do cosmopolitismo como garantia dessa efetivação em nível supranacional (HABERMAS, 2007, p. 225), não apenas para cidadãos de um Estado, mas abarcando a todas as pessoas para além das fronteiras estatais. Declara, então, que estas instituições internacionais precisam assumir funções estatais, atuando na regulação das relações entre os indivíduos e no controle e observância do pleno cumprimento de regras positivadas.

Como já se demonstrou, não é consistente o conceito kantiano de uma aliança de povos formada de forma duradoura e capaz de respeitar, ao mesmo tempo, a soberania dos Estados. O direito cosmopolita tem de ser institucionalizado de tal modo que vincule os governos em particular. A comunidade de povos tem, ao menos, de poder garantir um comportamento juridicamente adequado por parte de seus membros, sob pena de sanções. Só assim o sistema de Estados soberanos em constante atitude de autoafirmação, instável e baseado em ameaças mútuas, poderá transformar-se numa federação com instituições em comum, que assumam funções estatais, ou seja, que regulem a relação de seus membros entre si e controlem a observância dessas regras (HABERMAS, 2002, p. 201).

O autor aponta ainda em Kant uma contradição, afirma que primeiro ele considera que a aliança entre os povos deve ocorrer positivamente, com leis públicas em uma república mundial, mas depois assume que a aliança entre os Estados livres deve ocorrer de forma permanente e voluntária, podendo vir a ser dissolvida a qualquer tempo. Habermas posiciona-se de modo a declarar a impossibilidade dessa aliança possuir por característica a permanência e a dissolubilidade (HABERMAS, 2007, p. 198). Desta maneira, alega que ela se torna simplesmente uma união moral

entre governos, faltando sua positivação formal, onde a qualquer hora o direito das gentes poderia vir a ser lesado por falta de uma obrigatoriedade jurídica.

Os direitos fundamentais estão investidos de tal anseio de validade universal porque podem, exclusivamente, ser fundamentados sob um ponto de vista moral. [...], porém uma moralização imediata do direito e da política faria realmente romper as zonas de defesa que, por boas razões inclusive morais, pretendemos ver garantidas para os direitos das pessoas (HABERMAS, 2002, p. 215 e 225).

Para isso, Habermas menciona a ideia de um direito internacional constitucionalizado, e sugere uma moralização mundial entrelaçada ao direito positivado. Este aspecto será questionado pelo realista político Danilo Zolo, ao pensar acerca da validade prática dessa proposta, pois, moralizar o mundo por meio do direito é tornar absoluta uma particular concepção ocidental do justo, através de uma ferramenta, de um mecanismo criado para possibilitar a justiça, que visa, sobretudo, o convívio em uma sociedade. Assim, Zolo destaca que o direito apesar de se demonstrar eficaz para lidar com as relações internas e internacionais, não se torna o único e suficiente meio para a resolução de problemas políticos e sociais.

O globalismo ideológico de justiça internacional habermasiano deixa de considerar que, por meio da positivação de uma moral a nível mundial, o controle das interações sociais, dos fenômenos, dos conflitos culturais, é algo inatingível, a própria história do progresso da humanidade testemunha as divergências éticas e morais dos povos. E como afirma Zolo (2006), apesar de um meio, não se pode esperar que punições legais combatam os ideais dos povos em conflitos internacionais, nem contenham a violência humana, impedindo-a de manifestar-se, assim, Zolo compreende que uma competência de justiça supranacional que está distante do povo, das realidades culturais, econômicas e sociais, responsável para sancionar, muito deixa a duvidar.

Com seu cosmopolitismo jurídico, Habermas faz uso do direito positivo em tentativa de expandir sua concepção a toda terra, contudo, é necessário investigar se este poderia ser exportado para instâncias supranacionais, pois, o mesmo integra a uma constituição de um Estado, formado por um povo em específico, em observância as suas próprias idiosincrasias, necessidades e tradições culturais, e ainda que sejam repúblicas, não é algo simples compreender a aplicação da jurisdição da mesma forma em todas as partes do mundo. A ideia cosmopolita habermasiana parece também depender de uma certa democratização das relações internacionais,

assim como defende Bobbio, ademais, Habermas acerta quando enxerga o direito positivo como um importante recurso a ser utilizado à vista da efetivação da paz e dos direitos humanos, o desafio é encontrar meios de transportá-lo do Estado civil, readaptá-lo e aplicá-lo de forma eficiente nas instâncias supranacionais, ou mais ainda, refletir se isto é passivo de realização, dado as suas muitas implicações políticas, jurídicas e retóricas. Ainda assim, apesar dos inúmeros desafios que se lançam aos teóricos pacifistas, nas relações internacionais, o direito internacional tem se mostrado promissor.

3.3 As Críticas Realistas de Danilo Zolo ao Cosmopolitismo Habermasiano

Danilo Zolo em sua crítica ao pacifismo institucional cosmopolita, nas obras: *“Cosmopolis: Prospects for World Government”* (1997), *“Invoking Humanity. War, Law and Global Order, Continuum International”* (2002), *“A Cosmopolitan Philosophy of International Law? A Realist Approach”* (1999), *“Rumo ao ocaso global? Os direitos humanos, o medo, a guerra”* (2011); posiciona-se na defesa de alternativas não violentas para lidar com os conflitos internacionais, sendo a favor de uma ordem política de menor intervenção, que reconheça a soberania de cada Estado e atente-se ao necessário respeito por suas respectivas jurisdições.

Com sua proposta de um pacifismo fraco, defende que é melhor uma ordem mais flexível, que não tenha um extremo rigor normativo (ZOLO, 1997, p. 108). Assim, sugere respostas políticas adaptáveis e diplomáticas que estejam em consonância ao direito internacional. Zolo, contudo, não propõe ignorar a política interna dos Estados, alerta quanto a observância do princípio da soberania, e argumenta a favor de uma mínima interferência do direito supranacional, isto por atentar-se as particularidades de cada Estado (ZOLO, 2002, p. 217). Cito Zolo:

Pode-se afirmar que o direito internacional deveria visar a construção de uma “sociedade jurídica” entre sujeitos coletivos – não, portanto a uma comunidade de sujeitos morais – que opere segundo uma lógica de subsidiaridade normativa em relação às competências dos ordenamentos estatais. E isto concede uma quantidade limitada de poder supranacional a órgãos centralizados e permite somente em casos excepcionais o recurso a intervenções coercitivas que limitem a soberania dos membros da comunidade internacional. [...] A ordem política mínima poderia fundamentar-se sobre uma estrutura policêntrica do ordenamento internacional em lugar de uma estrutura centralizada e hierárquica (ZOLO, 2005, p. 63).

O realista sugere que Habermas deposita as certezas na efetividade de um governo mundial que progressivamente diminua as soberanias e se eleve como um único ordenamento jurídico universal, na crença de que os direitos fundamentais, integrantes dos direitos humanos, somente podem ser garantidos pelo suposto direito cosmopolita (ZOLO, 2005, p. 57). Com vista a desconstrução dessa suposta eficácia de um governo mundial, Zolo argumenta que: “com efeito, é pouco realista pensar que a tutela das liberdades fundamentais possa ser garantida em âmbito internacional em favor dos cidadãos de um Estado, se esta tutela não for garantida, antes de tudo, pelas instituições democráticas internas” (IDEM, p. 59).

Além do mais, Zolo defende que o universalismo de Habermas desdenha o outro, pois, tem por pretensão pôr o mundo em padrões ocidentais, isto é, desmerece os traços culturais, jurídicos e políticos que forjam cada cultura, tornando-as únicas no mundo (ZOLO, 1999, p. 441). Giuseppe Tosi em seu artigo “*A internacionalização dos Direitos Humanos: o desafio para o século XXI*” (2014) declara que para os críticos da universalidade dos Direitos Humanos, esse universalismo oculta suas características fundamentalmente cristãs e europeias, como uma espécie de homogeneização cultural imposta pelo ocidente.

Os críticos do alcance universal dos direitos humanos afirmam que a pretensa universalidade dos mesmos esconde o seu caráter marcadamente europeu e cristão, que eles não podem, portanto serem estendidos ao resto do mundo onde existem tradições culturais e religiosas próprias, estranhas quando não contrárias e incompatíveis com as doutrinas ocidentais, tradições estas que precisam ser respeitadas. Estas críticas se inserem num debate mais amplo sobre os processos de homogeneização cultural que o Ocidente está impondo ao mundo inteiro e encontram receptividade entre todos aqueles que estão preocupados com o respeito das culturas e manifestam uma franca desconfiança para com qualquer forma de universalismo. Os direitos humanos arriscam assim de se tornar um “pensamento único” que nivela as diferenças e as divergências culturais (TOSI, 2014, p. 261-262).

Zolo como crítico do alcance universal dos direitos humanos, argumenta que a teoria do cosmopolitismo, da maneira como é defendida hoje, torna-se profundamente hostil, intervencionista e invasora a toda pluralidade cultural, visando a implementação de uma ordem mundial que busca amparo no ideal kantiano da paz perpétua de modo drástico. O autor desconstrói a ideia de uma centralização do poder em uma institucionalização cosmopolita como meio para se atingir o universalismo dos direitos humanos e a pretensa perdurável paz entre os povos, e confere certa ingenuidade a este aspecto da teoria política cosmopolita habermasiana, além disso, afirma que instituições internacionais podem visar um fim muito diferente do que expressamente

proclamam. “O conjunto da estrutura das instituições internacionais existentes devotadas à paz internacional conduz, em si própria, na realidade, a um fim muito diferente: a preparação diplomática e a legalização e legitimação formal da guerra (ZOLO, 1997, p. 43). A partir disso, Zolo argumenta que o internacionalismo habermasiano é a radicalização da tradição kantiana em seu mais elevado grau.

Giuseppe Tosi no artigo “*Realismo e cosmopolitismo nas relações internacionais*” (2010), ao comentar a perspectiva realista, nos explica sobre as possíveis justificativas ideológicas que podem se esconder por detrás da pretensão de universalidade dos direitos humanos, quando respaldados em interesses inconfessáveis de potências ocidentais.

Os realistas colocam igualmente em dúvida a universalidade dos direitos humanos, afirmando que os direitos humanos pertencem à história ocidental, mas não fazem parte da história e da cultura de outros povos que não passaram pelo mesmo processo histórico e que, por isso, não podem ser exportados e, menos ainda, impostos com a força, pena se tornarem meras justificativas ideológicas da política das grandes potências ocidentais. [...] afirmam que a retórica dos direitos humanos, e o apelo aos valores universais, esconde a defesa de interesses inconfessáveis (TOSI, 2010, p. 50-51).

Neste sentido, um governo mundial ainda que vise os direitos humanos, se respaldado em um único ordenamento jurídico, como idealiza o cosmopolitismo habermasiano, significa um absolutismo, e ainda que com qualquer intenção, aparentemente boa, de defesa dos direitos humanos, fere os fundamentos do Estado democrático, ao configurar-se em uma centralização de poder, que talvez possa favorecer a ascensão de um despotismo mundial. E ainda que isso fosse possível, “que garantias teríamos de que a entidade assim criada, – seja ela um Estado mundial ou uma Federação ou Confederação de Estados –, não se tornaria um governo despótico e tirânico devido à enorme concentração de poder que teria?” (TOSI, 2021, p. 17), comenta Giuseppe Tosi ao explicar os impasses para a concretização do projeto cosmopolita sob a perspectiva realista, e continua, “mesmo se isto por ventura acontecesse, quais garantias teríamos de que seria democrático assim como o descreve ou prescreve Bobbio?” (IDEM, p. 17).

O problema não está no cosmopolitismo em si, dado que, se trata de uma teoria política que se compromete seriamente em pensar as possibilidades de paz nas relações internacionais, o problema reside na pretensão de palavra final acerca da paz que os discursos cosmopolitas aspiram ter, o que por consequência, os fazem negar toda multiplicidade de ideias e perspectivas de outros povos sobre a questão.

Somado a isto, está o encobrimento de interesses inconfessáveis por parte das grandes instituições e potências ocidentais. Portanto, a preocupação fundamental que se deve ter ao tratar da teoria política cosmopolita, é quanto sua pretensão por uma solução “racional” e definitiva para a história humana, ao passo que isto também nos faz questionar acerca dos meios que garantiriam sua efetivação prática.

O Pacifismo Institucional Cosmopolita, se pautado na defesa de em uma república mundial de Estados ou em uma confederação mundial de Estados livres, precisaria admitir uma multiplicidade de ordenamentos jurídicos, a soberania dos Estados, a democratização das relações internacionais, a efetivação prática dos direitos humanos e uma heterogeneidade dialética argumentativa, com efeito, isto mais se aproxima das promessas não cumpridas da democracia, com contradições conceituais, a tomar como exemplo, a promoção de uma concepção unívoca acerca da paz, em consonância a uma tentativa de horizontalização da pluralidade dos discursos, uma impossibilidade, o que o faz soar como uma utopia.

À vista disso, Zolo opõe-se à perspectiva de um único ordenamento jurídico universal e defende, em contrapartida, uma estrutura normativa policêntrica, em outras palavras, uma multiplicidade de ordenamentos jurídicos (ZOLO, 1998, p. 139), em conformidade com processos difusos de relações e negociações multilaterais. “Zolo propõe uma abordagem realista centrada em soluções políticas não invasivas, flexíveis, compatíveis com o direito internacional desenvolvido no quadro do paradigma vestefaliano” (BARATA, 2008, p. 9). Assim, o realismo político de Danilo Zolo relativiza a possibilidade de paz perpétua, critica e rejeita a concepção política do cosmopolitismo, denuncia os interesses de natureza particular que se escondem por detrás de um discurso de princípios e evidencia o que pode existir por detrás da neutralidade e objetividade de uma ética universalista, podendo esta facilmente usar de uma nobre causa, a saber, a proteção e dignificação da vida humana, pela qual fundamenta-se os direitos humanos, como justificativa para aquisição de poder em nível universal, por meio de uma institucionalização cosmopolita que, para Zolo, fere o princípio da soberania de uma nação, constituída por um povo, com suas idiossincrasias, em uma cultura, em uma época e em um lugar.

É evidente que essas questões trazidas por Zolo são pertinentes, muito embora se deva ressaltar que no âmbito interno dos Estados também se encontram inúmeros problemas políticos e jurídicos, conflitos de interesses e injustiças, como fora visto a partir das reflexões de Bobbio acerca das promessas não cumpridas da democracia.

Á vista disso, a proposta cosmopolita surge justamente pela necessidade de se pensar formas de resolução dos problemas que não foram superados pelo Estado civil. Logo, um pessimismo extremo em relação às possibilidades políticas e jurídicas de efetivação de um projeto pacifista para a história humana, corre o sério risco de, em consonância, recair em um perigoso conformismo.

Outro aspecto importante das críticas de Danilo Zolo às concepções cosmopolitas habermasianas diz respeito à guerra moderna, o autor observa o perigo que esta representa, visto que, tem ela a capacidade de trazer consequências catastróficas, além do mais, nos adverte quanto “a dificuldade de longo termo, em conciliar, sem o recurso auto-contraditório ao uso da força, a manutenção da paz com a defesa do status quo internacional e a sua necessidade de concentração institucional e legitimação de poder” (ZOLO, 1997, p. 11); o que o faz negar completamente seu uso como uma possível sanção legal, como um meio para um fim, ainda que este fim seja o resguardo da paz entre os Estados e a efetivação de direitos humanos. Não existe nada de proveitoso que possa advir da guerra moderna, ela é deplorável, suas consequências são, mas não se limitam, a negação de direitos e destruição em massa, nas palavras de Zolo:

A guerra moderna é a mais radical negação dos direitos dos indivíduos, a começar pelo direito à vida. A guerra moderna, conduzida com armas de destruição em massa cada vez mais sofisticadas e mortíferas, é evento desmesurável pelas categorias da ética e do direito. Ela tem, por natureza, a função de destruir – sem proporções, sem discriminação e sem medida – a vida, os bens e os direitos das pessoas, prescindindo de qualquer análise de responsabilidade. Trata-se, substancialmente, da execução de uma pena capital coletiva, com base na suposta responsabilidade penal de todos os cidadãos de um Estado. Do ponto de vista de suas consequências, a guerra moderna não é, portanto, facilmente distinguível do terrorismo, restando claro que esses argumentos são mais prementes se forem opostos aos defensores da universalidade dos direitos humanos (ZOLO, 2011, p. 84).

Neste sentido, Danilo Zolo argumenta quanto às condições realistas para a paz. “Nenhum argumento, contudo, sofisticado ou casuístico, poderia justificar a morte de milhares de pessoas inocentes no quadro de valores morais não contaminados pela cumplicidade com o poder” (ZOLO, 1997, p. 81). Logo, posiciona-se contra qualquer proposta política que admita a violência como meio de assegurar a paz, denuncia o moralismo tirânico e a ausência de qualquer critério moral absoluto que faça da guerra uma escolha justificável para atingir-se um fim, ainda que seja ele a paz entre os

Estados e a efetivação dos direitos humanos, onde nenhuma desculpa poderia conceber a morte de inocentes¹³.

Maria João Barata, em seu artigo “*A Crítica Realista de Danilo Zolo ao Pacifismo Institucional Cosmopolita*” (2008), comenta sobre a descrença de Zolo em relação a qualquer projeto institucional que tenha como pretensão a consecução de uma paz perpétua.

Paradoxalmente, é esta descrença e o facto de não acreditar na ‘paz perpétua’ dentro de um horizonte temporal razoável que vai aproximar Zolo do pacifismo absoluto da não-violência, a partir da denúncia crítica do irrealismo, da perversidade moral e da virtualidade tirânica de todas as propostas que admitem o recurso à violência física para instaurar a paz (BARATA, 2008, p. 10).

Além do mais, “Zolo procura demonstrar a ingenuidade da crença na possibilidade de desarmar os Estados e de abolir a guerra com base apenas em instrumentos normativos, mas também os efeitos perversos que, se tal fosse possível, daí adviriam (IDEM, p. 16). Logo, os Estados estariam desarmados, em decorrência de um poder político e militar centralizado com competência universal, e esta ideia, portanto, exprime propriamente uma tirania, algo que não poderia ser controlado ou contrabalanceado.

A partir das problemáticas pensadas por Danilo Zolo em suas críticas realistas, quando questiona o universalismo dos direitos humanos e a validade da teoria política cosmopolita, compreendendo como uma tentativa de colocar o mundo em padrões ocidentais, de tornar “racionalmente” absoluta e unívoca uma concepção ocidental do direito, da política, do justo, do bem e do mundo, não se poderia deixar de abordar o pensamento de Chäim Perelman no que diz respeito as críticas retóricas a toda pretensão de validade universal de um discurso, tornando-se essencial para a continuidade e desfecho crítico deste estudo. Por meio das críticas de Perelman, pensaremos a seguir na essencialidade de uma racionalidade do tipo retórica e argumentativa, como pluralismo de ideias e horizontalização dos discursos distintos.

¹³ Narbal de Marsillac ao argumentar quanto ao elitismo existente na busca pela fundamentação absoluta dos direitos humano, nos adverte: “a busca de uma fundamentação definitiva dos Direitos Humanos torna-se no mínimo muito perigosa. Seria como se nos esforçássemos para justificar o poder absoluto, despótico e coercivo, que poderia impor a todos o dever do respeito a dignidade, humana, desrespeitando ele mesmo este valor mais fundamental, que justamente por ser indelimitável e abstrato demais, funciona como uma arma, adaptável a todas as serventias e interesses. É, enfim, a legitimação da violência para conter a violência” (MARSILLAC, 2016, p. 24).

CAPÍTULO IV

CHÄIM PERELMAN E AS CRÍTICAS RETÓRICAS À PRETENSÃO DE VALIDADE UNIVERSAL DE UM DISCURSO

Nesta parte do trabalho, cabe refletir sobre as implicações em se conceber um discurso tópico, isto é, opiniões qualificadas e generalizadas, como dotado de validade universal. Para isso, iremos recorrer ao pensamento de Chäim Perelman, fundamentalmente à obra *“Tratado da argumentação: a nova retórica”* (1958) em co-autoria com Lucie Olbrechts-Tyteca. Perelman esclarece que um orador-argumentador sempre pressupõe em seu discurso um auditório concreto, antes de tudo, ele elabora o ponto de partida de sua argumentação, e depois, apresenta dados que objetivam o convencimento, por meio de argumentos quase-lógicos, argumentos respaldados em estruturas convincentes, em dissociação de noções e interações argumentativas, tendo por pretensão persuadir, isto é, convencer um determinado auditório sobre certos valores e crenças. Assim, o que profere o discurso tem uma certa autoridade sobre aqueles que escutam, e seu vínculo com o auditório está diretamente ligado com a qualidade e relevância do seu discurso.

Desse modo, para ser direcionada a um auditório universal, uma argumentação tem por pretensão convencer quanto ao caráter coercitivo das suas razões, emprega-se o discurso a “toda humanidade”, pois, ideologicamente é buscado uma validade intemporal e absoluta para este discurso. “Uma argumentação dirigida a um auditório universal deve convencer o leitor do caráter coercivo das razões fornecidas, de sua evidência, de sua validade intemporal, independente das contingências locais ou históricas” (PERELMAN e OLBRECHTS-TYTECA, 1999, p. 35). Assim, quem profere um discurso com pretensões universais acredita que basta as pessoas conhecerem suas razões que irão aderir deliberadamente sua forma de pensar, pela relevância do conteúdo, por consequência, se o discurso que objetiva o convencimento respalda-se na moral e no direito, se encontra um modo de conceder a ele certa legitimidade.

Dito isso, a qualidade de universal não é uma questão de fato, mas de direito (IDEM, p. 35). E é por isto que os grandes retóricos alegam que sempre se deve desconfiar de qualquer universalismo, pois todo discurso que possui a pretensão de tornar-se absoluto, parte de uma intuição particular, isto é, de uma visão contingente de mundo, “o que nos leva a pensar o próprio pensar, descolonizado e livre, como

necessariamente argumentativo, isto é: sempre situado e circunscrito” (MARSILLAC, 2018, p. 266).

Para Perelman, “o auditório universal é constituído por cada qual a partir do que sabe de seu semelhante” (PERELMAN e OLBRECHTS-TYTECA, 1999, p. 37), isto é, cada povo, cada orador, tem sua própria construção da concepção do que é universal, por isso o auditório universal é simplesmente o desejo de quem profere o discurso de alcançar a toda humanidade, de transpor para todos os povos e culturas o que julga justo, verdadeiro e bom. Quem argumenta o faz em uma tentativa de convencimento ou de persuasão de um público. Perelman admite que não existe precisamente uma distinção entre convencimento e persuasão, muito embora, enquanto a primeira pretende atingir um “todo racional”, a segunda ocupa-se em atingir um público específico. Por conseguinte, Perelman critica a pretensão de validade absoluta dos discursos e assume que tudo o que se sustenta é contingente. Cito Perelman:

Propomo-nos chamar persuasiva a uma argumentação que pretende valer só para um auditório particular e chamar convincente àquela que deveria obter a adesão de todo ser racional. O matiz é bastante delicado e depende, essencialmente, da ideia que o orador faz da encarnação da razão. Cada homem crê num conjunto de fatos, de verdades, que todo homem “normal” deve, segundo ele, aceitar, porque são válidos para todo ser racional. Mas será realmente assim? Essa pretensão a uma validade absoluta para qualquer auditório composto de seres racionais não será exorbitante? Mesmo o autor mais consciencioso tem, nesse ponto, de submeter-se à prova dos fatos, ao juízo de seus leitores (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA 1999, p. 31).

Neste sentido, uma argumentação universalista se trata de uma tentativa de produzir uma verdade com validade universal, pois para tal, se é feito uso de elementos retóricos para tornar forte um discurso particular, conquistar e persuadir, com inclusão de elementos que forjam retoricamente uma verdade. Os discursos universalistas, como por exemplo, a defesa da validade universal dos direitos humanos, o alcance de uma perdurável paz mundial, atingida restritivamente por meios políticos e jurídicos em consonância a uma tópica específica, estariam limitados a uma visão circunspecta de mundo. Sendo assim, o convencimento que se pretende alcançar, com todo argumento retórico que almeje estabelecer ou justificar uma crença como verdade com validade universal, se constitui de uma verdade imposta, forjada intrinsecamente, tendo aparência de uma “escolha deliberada”, de uma “decisão moral”, de um “todo racional”, de um “melhor a se fazer” ou “a se escolher”, “pelo bem de todos”, “por toda a humanidade”.

Logo, uma argumentação voltada a um auditório universal baseia-se em evidências racionais, lógicas e incontentáveis, conseqüentemente, se é desqualificado toda e qualquer oposição a esta, e assim, o auditório é elitizado, “racionalmente” tomado como um modelo ideal, e o que deveria ser construído dialogicamente, estabelecido com base na interlocução com os diferentes, torna-se despótico e prepotente. Discursos que partem de uma concepção própria de realidade, especialmente discursos políticos ou comprometidos com uma doutrina filosófica dogmaticamente, costumam personificar essa pretensão de razão última, por este motivo, devemos observá-los com o máximo rigor e desconfiança que a arte retórica nos ensina.

Se tudo o que se argumenta tem por indício uma precariedade, ou seja, está passivo de refutação, é através da análise retórica, ou da análise tópica, que se pode chegar aos pressupostos de um discurso, ela se relaciona com a crítica e com a busca pelas metodologias utilizadas, pergunta-se sobre os interesses do que profere o discurso, sobre os seus fundamentos e com o que ele está comprometido. É na análise retórica que se descobre a fraqueza e a força de um discurso persuasivo, ao passo que é investigado as determinadas estratégias retóricas utilizadas. A respeito da análise retórica, Narbal de Marsillac Fontes argumenta que:

[...] quando se fala em análise retórica, tem-se por fito o diagnóstico argumentativo-estilístico de uma tese ou de um discurso. Basicamente, consiste em se perguntar quais as premissas, os argumentos e as figuras utilizadas na composição da força persuasiva daquilo que se diz. Assim, a análise retórica parte da pressuposição de que toda fala ou escrita é retórica no sentido de que, em algum momento, argumenta ou raciocina a partir de pontos de partida não inequívocos. Revisitá-los é criticar ou analisar o que quer que se apresente de razoável diante de nós (MARSILLAC, 2011a, p. 111).

No raciocínio lógico é concedido um caráter de validade se as premissas forem verdadeiras, no entanto, na argumentação retórica as premissas devem atender a três condições: primeiro, o auditório deve acordar que essas premissas sejam justas e verdadeiras; segundo, que devem ser exatamente essas premissas consideradas, e não outras; e em terceiro, o auditório deve perceber neutralidade naquele que as apresenta. Logo, a retórica compreende que o acordo é uma condição prévia para que uma argumentação produza um efeito, onde a escolha das premissas torna-se algo fundamental, por este motivo, os acordos são instrumentos importantes manejados a partir da argumentação para produzir o convencimento e a persuasão (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 1999, p. 74).

Em Perelman, a permanente adaptação do orador ao auditório é o princípio que rege toda argumentação, uma condição prévia para que haja persuasão, isto é, para que se possa justificar a razoabilidade de um discurso tópico, e assim, gerar a adesão de um público (IDEM, p. 26-29). O desdobrar discursivo mais eficaz é aquele que consegue o máximo alcance de adesão em um determinado auditório, pois, “a retórica não está preocupada com a verdade abstrata, mas com a adesão efetiva de auditores específicos” (MARSILLAC, 2011b, p. 279). E é por este motivo que os esforços devem recair na dialogicidade, na coesão dos argumentos, em se alcançar genuinamente aqueles no quais se pretende convencer, visto que, a força do que se argumenta dependerá totalmente de sua adaptação a um auditório específico.

A respeito do argumento, Atienza explica que: “[...] um argumento sólido é um argumento eficaz que determina a adesão de um auditório, ou então um argumento válido, quer dizer, um argumento que deveria determinar essa adesão” (ATIENZA, 2003, p. 74). A retórica depende da adesão do público, de aderir deliberadamente, não por força e imposição, mas por argumentação, a persuasão é usada como instrumento de convencimento, dos motivos pelos quais o que se justifica é relevante.

Dessa maneira, o que é defendido na perspectiva retórica é a dialética, o que se demonstra mais razoável, nas palavras de Perelman: “graças aos raciocínios dialéticos e à retórica, poder-se-á influenciar o juízo e orientá-lo para tomadas de posições razoáveis” (PERELMAN, 1993, p. 166). Trata-se da verossimilhança, do provável, do possível, das possibilidades de se pensar uma problemática em um contexto específico, em um auditório específico, sem generalizar, segregar ou excluir, nem tornar unívoca uma concepção própria de um povo, em cultura, em um lugar, em uma época. Neste sentido, Narbal de Marsillac nos esclarece mais uma vez: “desta forma, não está mais em jogo o que é racional, restritamente falando, mas o que é razoável; não se está em procura da verdade, mas do verossímil” (MARSILLAC, 2011a, p. 112).

Com efeito, a racionalidade retórica argumentativa preocupa-se com a liberdade dos sujeitos em aderirem ou não um discurso, ao passo que compreende que tudo o que se argumenta parte de premissas contingentes, e não necessárias. Cito Perelman: “[...] a argumentação tem uma natureza não coerciva: deixa ao ouvinte a hesitação, a dúvida, a liberdade de escolha; mesmo quando propõe soluções racionais, não há uma vencedora infalível” (PERELMAN, 1999, p. 369). Trata-se, portanto, de quem apresenta uma solução mais razoável para lidar com uma

problemática específica, não como uma verdade inegociável, mas como uma escolha compactuada pelo público, e em hipótese alguma pode-se torná-la única e suficiente. Neste seguimento, Narbal de Marsillac nos ensina que se existe um dever que nos cabe, este deve ser a dialogicidade, a possibilidade argumentativa, e ela deve se manter perpétua, repleta de possibilidades discursivas em consonância ao curso da história humana.

Renuncia-se, assim, a busca de uma fundamentação última e definitiva, como a concebeu a tradição, sem, entretanto, cairmos sob a égide da desrazão ou do arbitrário, mas antes se configura como uma tentativa de unificar persuasivamente diferentes opiniões; [...] o único dever que permanece independente de negociação retórica é o dever da discutibilidade, argumentativa e dialógica (MARSILLAC, 2016, p. 20).

A argumentação está relacionada aos raciocínios que não possuem evidência, isto é, que não são demonstrados logicamente. Perelman ao enxergar as limitações da lógica formal e dos raciocínios apodícticos, critica e descentraliza as filosofias da evidência, rompendo com a busca pela razão e racionalidade em Descartes. Acerca da necessidade de se pensar em uma racionalidade do tipo retórica argumentativa, Marsillac, fundamentado em Perelman, sugere que o racional e o evidente relacionam-se com convenções linguísticas e históricas, pertencentes a determinadas culturas, logo, na perspectiva retórica a certeza é destituída, mas o reconhecimento do que é falível pode ser projetado para um caminho de superação, na medida que se abre espaço para o permanente aperfeiçoamento, por meio da dialética.

O conhecimento em geral, não mais garantido e blindado pela demonstração, não pode ser mais considerado como puramente racional, matemático e infalível; antes, pelo contrário, transforma-se em saber razoável (*eulogon*), humano, falível e, sobretudo, sempre aperfeiçoável (MARSILLAC, 2011b, p. 273).

Por conseguinte, “na ausência de técnicas unanimemente admitidas é que se impõe o recurso aos raciocínios dialéticos e retóricos, raciocínios que visam estabelecer um acordo sobre os valores e sobre sua aplicação, quando estes são objeto de uma controvérsia” (PERELMAN, 2000, p. 139). Perelman se posiciona de modo a considerar a razoabilidade dos discursos, com vista à construção de acordos entre as perspectivas divergentes, transparecendo o papel dos raciocínios dialéticos e retóricos quanto resguardo do pluralismo de ideias e horizontalização dos discursos distintos. Respalado no pensamento de Perelman, vejamos o que Narbal de Marsillac tem a dizer sobre isto:

Desta forma, ao qualificar como racional sua opção, concomitante e silenciosamente, qualifica como irracional todas as outras opções, elitizando auditórios, desqualificando outros tantos estudiosos, que, por motivações outras, todas igualmente legítimas, fizeram escolhas diferentes. Neste sentido, só uma racionalidade do tipo retórica e argumentativa pode co-existir com o pluralismo de ideias e concepções acerca das premissas e dos valores, sem precisar para tal impor-se dogmaticamente. Uma vez que é através da retórica que se procura reestabelecer a validade para princípios que passam a ser comuns entre o orador e seu auditório, formando o que Perelman chamou de Comunidade de Espíritos (MARSILLAC, 2011b, p. 281).

O conceito de comunidade internacional de espíritos desenvolvido por Perelman, relaciona-se com todos os indivíduos envolvidos na práxis argumentativa, seja o orador ou o auditório, por meio da linguagem, na construção de acordos que deverão se respaldar no mundo subjetivo partilhado pelo auditório, se associa com o respeito mútuo, em conhecer a quem se fala e como se fala. Assim, são estabelecidas por Perelman três exigências para a formação de uma comunidade de espíritos: primeiro, que exista uma língua comum entre orador e auditório; segundo, que haja apreço por parte do orador pela adesão do auditório; e terceiro, que este último tenha disposição em ouvir (PERELMAN, 1999, p. 118).

Por conseguinte, para a formação de uma comunidade internacional de espíritos, rejeita-se a violência e qualquer outra forma de coerção em detrimento da busca pela adesão do interlocutor, por meio do exercício da sua plena liberdade de juízo. “O recurso à argumentação supõe o estabelecimento de uma comunidade dos espíritos que, enquanto dura, exclui o uso da violência” (IDEM, p. 61). À vista disso, encontra-se em Perelman um pacifismo ainda mais abrangente que o pacifismo kantiano, pois além de rejeitar a violência e qualquer tipo de coerção na práxis argumentativa, é desconstruído e deslegitimado toda “agressão” que uma tópica universalista possa ter, quando é propriamente promovida como racional e final.

Quanto ao processo de elitização de um auditório e o desprezo pelo diferente, não poderíamos deixar de citar Enrique Dussel e o seu livro “1492: o encobrimento do outro” (1993), onde critica o que chama de “Mito da Modernidade”, tratando-se, pois, de uma ética violenta e dominadora dos europeus para com os povos nativos da latino-americanos, uma história que tem origem “quando a Europa pôde se confrontar com o seu “outro” e controla-lo, vencê-lo, violenta-lo: quando pôde se definir como um “ego” descobridor, conquistador, colonizador da Alteridade constitutiva da própria modernidade” (DUSSEL, 1993, p. 8).

Dussel enxerga o fenômeno do eurocentrismo como responsável por encobrir o outro como si mesmo, com violência dominadora e negação do não-europeu, de sua

identidade como “outro”, ao moldá-lo à sua própria imagem, ou simplesmente pela eliminação destes povos, de maneira a colocar a Europa como a totalidade da história, como protagonista, enquanto o resto do mundo, os outros povos e culturas, tratavam-se meramente da periferia. Vejamos o que diz Hegel sobre esse protagonismo histórico europeu: “a história universal vai do Oriente até o Ocidente. Europa é absolutamente o fim da história universal. Ásia é o começo” (HEGEL, 1999, p. 93).

Enrique Dussel ao explicar que a constituição da modernidade é algo intrinsecamente europeu, nos chama a atenção para a existência de um paradigma hegemônico eurocêntrico. Ao criticar principalmente a ideia de história eurocentrista de Hegel, o qual sustenta que o espírito da Europa (espírito germânico) está em consonância à verdade absoluta, “o Espírito Germânico é o espírito do mundo moderno, que tem por finalidade a realização da verdade absoluta enquanto determinação autônoma infinita da liberdade” (HEGEL, 1999 p. 291), Dussel desconstrói a ideia de centralidade europeia no mundo como consequência de uma racionalidade superior (DUSSEL, 1993, p. 51). Hegel ao assumir que: “o princípio do Espírito livre se fez aqui bandeira do mundo, e a partir dele se desenvolvem os princípios universais da razão” (HEGEL, 1999, p. 293), termina que encobrindo os povos não-europeus, sua liberdade, racionalidade argumentativa e pluralidade.

A partir das críticas de Enrique Dussel à história hegemônica que se constitui o mito da modernidade, da desconstrução de uma narrativa essencialmente eurocêntrica, podemos perceber que um povo, uma cultura, não pode representar a totalidade e a pluralidade do mundo, e também, que impor uma verdade é tentar projetar no outro uma imagem de si mesmo. Trata-se de uma violência que nega a identidade do que se constitui diferente, de uma desqualificação por toda exuberância do que é próprio, autêntico e singular.

Assim como em Hegel, encontramos o eurocentrismo também no pensamento kantiano. Kant acreditava que os povos europeus estariam à frente do processo de evolução do gênero humano, em virtude de serem os principais responsáveis por “civilizar” o mundo e, conseqüentemente, colocá-lo em padrões aceitáveis para a realização do plano supremo da natureza humana, que caminhará paulatinamente ao esclarecimento. Sendo assim, aos europeus pertenceria o privilégio da liderança desse processo frente aos povos “selvagens” e sem leis, “[...] descobrir-se-á um curso regular da melhoria da constituição estatal na nossa parte do mundo (que, provavelmente, algum dia dará leis a todas as outras)” (KANT, 1990, p. 18). Logo,

Kant dirá que a maneira pela qual os demais povos, tidos como “selvagens”, deveriam atingir o estado “civilizatório”, estaria condicionada a moldarem-se nos povos europeus, os quais conseguiram atingir um maior grau de “civilização”. Isto reforça uma ideia de hierarquia e distinção entre seres humanos em estado “selvagem” e em estado “civilizado”¹⁴.

Na obra *“Resposta à pergunta: O que é o Esclarecimento?”* (1784) encontramos algumas passagens controversas aos conceitos de liberdade e dignidade humana desenvolvidos por Kant, que reforçam e legitimam a dominação europeia sobre os demais povos, a tomar como exemplo: “só existe um senhor no mundo que diz: raciocinai o quanto quiserdes, e sobre o que quiserdes, mas obedecei!” (KANT, 2008, p. 3), o que parece ser sugerido por Kant é que os povos que ainda não atingiram o que ele conceitua de esclarecimento, deveriam se deixar guiar, isto é, obedecer, a um povo que estaria hierarquicamente superior em grau de esclarecimento. Para o filósofo, o esclarecimento é propriamente a autonomia humana, “esclarecimento (*aufklärung*) significa a saída do homem de sua minoridade, pela qual ele próprio é responsável” (IDEM, p. 1). Logo, em Kant, os povos “selvagens” não seriam capazes de exercer sua autonomia, e a culpa disto deve recair sobre eles mesmos, por se encontrarem no estado de minoridade. Por conseguinte, caberia aos homens “esclarecidos” liderarem os homens “selvagens” ao esclarecimento, o que nos remete a ideia de inferioridade de um povo frente a outro que se considera mais racional, evoluído e civilizado. Quanto ao conceito de minoridade, Kant nos esclarece:

Esclarecimento (*Aufklärung*) significa a saída do homem de sua minoridade, pela qual ele próprio é responsável. A minoridade é a incapacidade de se servir de seu próprio entendimento sem a tutela de um outro. É a si próprio que se deve atribuir essa minoridade, uma vez que ela não resulta da falta de entendimento, mas da falta de resolução e de coragem necessárias para utilizar seu entendimento sem a tutela de outro. [...] A preguiça e a covardia são as causas pelas quais uma parte tão grande dos homens, libertos há muito pela natureza de toda tutela alheia (*naturaliter majorenes*), comprazem-se em permanecer por toda sua vida menores; e é por isso que é tão fácil a outros instituírem-se seus tutores (KANT, 2008, p. 1).

Neste discurso, Kant parece enxergar os povos tidos como “imatuross” como dependentes dessa suposta superioridade dos povos autônomos e esclarecidos. Isto posto, percebe-se que os progressos alcançados pelos povos europeus são tidos como fruto de um mérito exclusivo, de uma disposição natural de um povo para o

¹⁴ Ver LEPE-CARRIÓN, Patricio. Racismo filosófico: el concepto de “raza” en Immanuel Kant. *Filosofía Unisinos*, jan/abr 2014, p. 71.

esclarecimento, como uma sociedade mais próxima de atingir o fim primordial da natureza humana, e que, em decorrência a isto, os legitima ao dever e competência de conduzir os demais povos “selvagens” e sem leis pelos mesmos caminhos racionais que os favorecem.

Por meio dessas considerações, percebemos que o que Kant chama de mundo está relacionado primordialmente com uma narrativa histórica eurocêntrica, com uma concepção propriamente europeia de humanidade. Porquanto, quando ele fala em universalismo e em paz perpétua é muito provável que esteja se referindo aos povos considerados “civilizados” e não a todos os povos da terra. Sendo assim, ainda que o pensamento pacifista kantiano esteja à frente do seu tempo, por considerar a essencialidade da paz e o respeito pela liberdade e dignidade humana, comete deslizes lastimáveis que reforçam o caráter eurocêntrico de sua filosofia, ao desqualificar os povos tidos como “selvagens”.

Após tais considerações, a retórica nos ensina que a violência não se restringe ao ato de lesar fisicamente a alguém, ela está também em sua desqualificação, em se tentar suprimir sua singularidade em detrimento de um auditório idealizado. Assim, percebe-se que a promoção de uma concepção unívoca é, portanto, uma espécie de violência, um narcisismo tirânico, uma vez que, é imposto uma interpretação própria do que seria a verdade. “Tal pretensa univocidade se configura como uma ideologia perversa da produção da ausência e exclusão do outro” (MARSILLAC, 2018, p. 266).

Destarte, aprendemos com o curso da história que interpretamos o mundo a partir de uma perspectiva eurocêntrica, mas a compreensão de mundo excede em muito a compreensão propriamente ocidental de mundo, assim, “o nosso lugar é hoje um lugar multicultural, um lugar que exerce uma constante hermenêutica da suspeição contra supostos universalismos ou totalidades” (SANTOS, 2011, p. 27). Povos que antes eram marginalizados por suas diferenças culturais, hoje passaram a ter mais atenção por parte dos outros Estados, isto porque “desde que nós, ocidentais, inventamos a antropologia cultural, nos tornamos conscientes da humilhação causada pela arrogância colonial” (RORTY, 1992, p. 119).

No âmbito do cosmopolitismo e dos direitos humanos, o que se está em evidência como uma grande crítica da retórica, é justamente a pretensa justificação racional e universal de valores tidos como fundamentais e últimos, dado que, a busca por uma verdade absoluta e imutável resulta em elitização de um auditório e desqualificação dos demais, isto é, de toda pluralidade argumentativa do que pensa

diferente. Na perspectiva retórica de Perelman, isto é entendido como um autoritarismo, em razão de negar a pluralidade, a multiplicidade de ideias, a possibilidade de contradição, a maneira como diferentes povos e culturas interpretam o bem, a justiça, o direito e a política. Quanto aos direitos fundamentais, ainda que sejam pensados sob a égide da dignidade humana, sua justificação como verdade universal contradiz o conceito de dialogicidade, cujo raciocínio retórico tópico preza. “Porém, em se tratando de direitos fundamentais do homem, o processo elitizador e desqualificador, longe das metas emancipatórias originais desses direitos, pode gerar o pior dos autoritarismos: aquele que é justificado (MARSILLAC, 2016, p. 23).

Ainda no que diz respeito a essencialidade de se pensar em dignidade humana, presente no pacifismo cosmopolita kantiano, percebemos que, apesar dos sujeitos estarem separados por tradições, culturas e múltiplas concepções de mundo, por meio da sensibilidade e vulnerabilidade ao fardo da morte, conseguem compactuar, de um modo geral, que a guerra é um inferno, que a fome, o sofrimento e a violência nos causa dor, humilhação e infortúnio, o que nos abre um horizonte de possibilidades de se pensar em premissas comuns em meio a pluralidade cultural dos Estados nas suas desigualdades e relações recíprocas. Para Richard Rorty existe um progresso moral, e ele está relacionado a conseguirmos atingir uma maior capacidade de solidariedade humana, e apesar de nossas diferenças culturais, devemos ser capazes de incluir o outro na esfera do “nós”.

O progresso moral existe, e esse progresso vai efetivamente na direção de uma maior solidariedade humana. Mas tal solidariedade não é pensada como sendo o reconhecimento de um eu central, da essência humana em todos os seres humanos. É antes pensada como sendo a capacidade de ver cada vez mais diferenças tradicionais (de tribo, religião, raça, costumes, etc.) como não importantes, em comparação com semelhanças no que respeita à dor e à humilhação – a capacidade de pensar em pessoas muito diferentes de nós como estando incluídas na esfera do “nós” (RORTY, 1992, p. 239).

Apesar do projeto de paz perpétua kantiano estar respaldado em uma perspectiva eurocêntrica de mundo, em um contexto histórico específico e, conseqüentemente em uma tópica, Kant possui um grande mérito, pois, como fora visto anteriormente, fora também um crítico do colonialismo europeu em sua época (KANT, 2008, p. 21) e se preocupou acima de tudo com a construção de um cenário pacífico internacional que favorecesse a dialogicidade e as interações recíprocas, em promoção de uma interação completa dos sujeitos (KANT, 2013, p. 352). O que nos cabe, pois, é levar essas tópicas universalistas a exaustão, criticá-las e repensá-las,

e isto nos abrirá uma grande potencialidade para pensar a problemática da guerra e paz nas relações internacionais à luz da retórica, a qual nos conduz a perceber a dialogicidade argumentativa em todas as relações humanas.

Portanto, o cosmopolitismo kantiano enquanto esperança em um progresso racional humano, apesar de respaldar-se em uma razão e conservar uma ideia eurocêntrica contemplativa da verdade, almeja a paz e o respeito mútuo, uma vez que, nos convida a pensar nas possibilidades de construção de um ambiente internacional de convivência harmônica e relações recíprocas entre os povos e Estados. Assim, se a paz perpétua kantiana depende de uma decisão racional no exercício do dever individual e coletivo, logo, não se pode pensar em uma teoria da decisão racional sem pressupor uma teoria da argumentação.

É por o domínio da ação ser o domínio do contingente, o qual não pode ser regido por verdades científicas, que o papel dos raciocínios dialéticos e dos discursos retóricos é inevitável para introduzir alguma racionalidade no exercício da vontade individual e coletiva (PERELMAN, 1993, p. 167).

Neste seguimento, é necessariamente por meio de uma dialética argumentativa no horizonte internacional que poder-se-á persuadir os diferentes auditórios, com necessária adaptação discursiva, que o estado de guerra poderá ocasionar a destruição da humanidade, ao se partir da premissa da posse comum da superfície da terra como algo partilhado entre todos os sujeitos e Estados, tal como o próprio Kant considera (KANT, 2008, p. 20), a paz soaria como razoável. Em vista disso, como fora visto anteriormente, no pensamento pacifismo kantiano, a grande preocupação no que diz respeito as relações internacionais é sobretudo o problema da guerra, por isso é proposto soluções diplomáticas cabíveis ao contexto político de seu tempo, mas que na atual conjuntura política internacional permanecem atuais.

É interessante perceber que a filosofia política kantiana, apesar de respaldada em uma tópica universalista, isto é, em uma ideia própria de bem, liberdade e direito, consegue, se projetar na história para além do seu tempo, dado a atualidade de seus conteúdos. Não obstante, a ideia de permanente aprimoramento humano nos leva a presumir que Kant não acreditava na imutabilidade do seu próprio pensamento político, devendo este ser adaptado a épocas vindouras, em situações concretas, para problemáticas que ainda nos viriam. E ainda que o pensamento Kantiano seja marcado pelo caráter eurocentrista, seu pacifismo não é tão indiferente a pluralidade, visto que, atenta-se a liberdade política dos múltiplos povos, ao assumir, por exemplo,

que a aliança pacífica entre os Estados livres deveria ocorrer de forma permanente, mas, voluntária.

Ainda quanto ao permanente aprimoramento humano pensado por Kant, podemos fazer uma aproximação ao sentido de aperfeiçoamento pensado por Perelman, quando considerada a razoabilidade dialética e argumentativa, ao se descentralizar uma concepção unívoca de realidade e se deslegitimar qualquer pretensão de palavra final e imutável. O que nos responsabiliza e nos capacita a uma perpétua potencialidade argumentativa. Cito Perelman:

Em vez de procurar uma verdade primeira, necessária e evidente, da qual dependeria todo o nosso saber, organizemos a nossa filosofia em função de uma visão na qual são os homens e as sociedades em interação os únicos responsáveis pela sua cultura, pelas suas instituições e pelo seu futuro, os quais se esforçam por organizar sistemas razoáveis, imperfeitos, mas aperfeiçoáveis (PERELMAN, 1993, p. 171).

Conquanto, conforme a perspectiva retórica tudo o que se argumenta parte de premissas contingentes, as mesmas encontram-se diretamente relacionadas a um lugar, e é simplesmente por meio da força dos argumentos que as escolhas se justificam, estas, limitam-se a uma determinada época histórica, cujas decisões tomadas serão em um futuro enfraquecidas, descartadas e substituídas, respaldadas em outras premissas, em outras problemáticas, em uma outra realidade e, conseqüentemente, em uma outra forma de pensar. “Compete, pois, às novas gerações reconhecer que também somos históricos e que mesmo a versão de mundo que nos é mais cara provavelmente será abandonada num futuro próximo” (MARSILLAC, 2018, p. 260).

Giuseppe Tosi em uma de suas mais admiráveis reflexões, consegue conceber um sentido retórico tão razoável e condescendente aos esforços em prol de uma sociedade internacional mais equânime e justa que chega a direcionar concepções distintas a uma possibilidade de acordo. Sua argumentação respalda-se, sobretudo, na essencialidade de uma convivência humana harmônica.

Não sabemos, porém, se a razão prevalecerá na história, não temos mais a crença religiosa na Providência nem a confiança iluminista de um fim “recôndito da natureza”, ou a certeza historicista de que “a Razão governa a história”. [...] Enquanto isso, nossa tarefa é continuar lutando com todas as nossas forças para que os princípios de uma “razoável” (senão próprio racional) convivência humana possam prevalecer. Neste sentido, a verdadeira distinção não está entre os realistas e os cosmopolitas, mas entre aqueles que defendem o status quo, as injustiças e desigualdades criadas pelo processo de globalização, e os que propõem uma sociedade

internacional mais equânime e justa para o maior número de pessoas e povos (TOSI, 2011b, p. 13).

No que tange ao respeito pela liberdade e dignidade humana que encontramos na filosofia kantiana, ao pensarmos pela perspectiva retórica, quando se é levado essa tópica a exaustão, e à medida em que se considera a liberdade e dignidade do outro de tal maneira, percebemos que não nos cabe pensar e escolher por ele a partir de nossas próprias experiências, nos atentamos que, não podemos simplesmente produzir uma verdade e a impor, porque ao fazer, agimos com profunda violência e desqualificação pelo que é divergente.

A retórica, portanto, está relacionada com uma empatia pelo outro, uma vez que, diz respeito a uma adaptação ao diferente de si, se trata, por excelência, da descentralização de nossas próprias perspectivas mediante a capacidade de se colocar no lugar do outro. A retórica é um esforço para encontrar o que é diferente de si, é empatia pela diferença, é o acolhimento do outro, é a chance de pensar junto dele, é o que nos proporciona aceitar premissas dissemelhantes das nossas, é a possibilidade permanente de se rever o que se foi postulado, logo, todo discurso não só pode ser contestado, mas deve ser contestado.

Desvelar a existência das distintas concepções de realidade é o passo mais elementar para se buscar a coexistência pacífica das múltiplas perspectivas, logo, é preciso compreender as concepções e experiências alheias à nossa e respeitar as idiossincrasias do lugar que o outro parte. Só se pode argumentar a favor da paz com profundo respeito pelo interlocutor, quando se está disposto a ouvir, e por excelência, nada como se colocar no lugar do outro para demonstrar esse respeito.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Pacifismo Institucional Cosmopolita Kantiano propõe uma solução política progressiva para as guerras e a instabilidade das relações internacionais, por meio da criação de uma confederação de Estados livres que tenha como fim a paz perpétua. Por meio de uma concepção de dignidade e liberdade humana, Kant acredita nas possibilidades históricas de um desenvolvimento moral da humanidade, ao sugerir meios jurídicos de promoção da coexistência pacífica dos Estados, concebe o direito cosmopolita, a hospitalidade universal e institui os pressupostos para se pensar em uma cidadania universal. Apesar de não negar a guerra, enxerga nela um caráter pedagógico, uma dura lição que deve ser aprendida e superada, para ele, a guerra nunca é justa, legítima ou justificável, é algo nefasto que deve ser afastado com todos os meios pacíficos, morais e jurídicos disponíveis. Apesar de ser uma tópica fundamentalmente comprometida com uma visão eurocêntrica de mundo, sua política pode ser repensada de forma a incluir as idiossincrasias dos povos e Estados.

Apesar de Saint-Pierre e Rousseau antecederem o pensamento pacifista kantiano, enxergarem os males trazidos por consequência das guerras e almejarem uma paz estável entre os Estados cristãos Europeus, é perceptível que eles não se demonstram completamente pacifistas, dado que, a guerra parece ainda ter um papel a desempenhar no pensamento político de ambos os filósofos. Logo, se para Saint-Pierre a conservação da paz perpétua exige que se sufoquem revoluções, revoltas, conflitos e guerras civis, na proposta de Rousseau, a revolução política, por meio do uso da força, é o meio de estabelecer um regime de paz, não se tratando, então, de empenhar esforços pacíficos progressivos para promoção de um estado de paz na Europa. A convergência entre o pensamento de Saint-Pierre e Rousseau está na defesa da necessidade de uma paz perdurável e na argumentação acerca das vantagens que essa paz traria aos Estados cristãos europeus. Uma das primeiras tentativas teóricas, boa e valorosa, de criação de mecanismos políticos e jurídicos nas relações internacionais, para que se pudesse pensar seriamente na viabilidade prática de uma paz, se não perpétua, ao menos estável.

Norberto Bobbio ao se debruçar sobre as possibilidades de constituição de uma democracia internacional e ao refletir sobre as promessas não cumpridas da democracia, dá continuidade ao Pacifismo Institucional Cosmopolita Kantiano, e acredita que a paz perpétua só pode ocorrer mediante a democratização das relações

internacionais e na defesa incondicional dos direitos humanos. Não obstante, as críticas às promessas não cumpridas da democracia conferem ao cosmopolitismo de Bobbio um certo realismo singular, que potencializa sua abordagem teórica e aproxima-a de uma razoabilidade retórica, pois, sua concepção de democracia é altamente dialógica. A idealização de uma cidadania mundial e os desafios de se pensar a democracia para além do Estado civil, tendo em vista o factual cenário internacional onde os Estados ainda se encontram no estado de natureza, torna o cosmopolitismo jurídico de Bobbio otimista e promissor, pois se atenta a necessidade de não só defender apenas ideias, mas de viabilizá-las em atos legais.

A readaptação da proposta kantiana de paz perpétua por Jürgen Habermas é ainda mais radical, pois defende um governo mundial com centralidade em instituições supranacionais que agiriam de forma mediadora das relações entre os indivíduos. Ainda que não descarte a intervenção militar como um meio legal de manutenção da paz, o cosmopolitismo jurídico habermasiano possui méritos em pensar meios positivos universais de proteção dos direitos humanos, todavia, se distancia de Kant ao defender um Estado mundial e não uma confederação mundial de Estados livres.

Danilo Zolo, com seu realismo político, deixa relevantes críticas às teorias cosmopolitas e evidencia as inúmeras implicações que existem por detrás da defesa de um governo mundial, tais como: interesses inconfessáveis de natureza particular, por parte das instituições internacionais e dos grandes Estados; possíveis consequências da diminuição da soberania dos Estados; justificação das guerras humanitárias; e o equívoco de se tentar abarcar a humanidade sob a égide da mesma moral, tendo em vista a pluralidade cultural dos povos e nações. Por este motivo, se posiciona a favor de um pacifismo fraco que conserva um menor rigor normativo, isto é, uma mínima intervenção nos Estados por parte das competências internacionais. Posto isso, as contribuições do realismo político de Zolo auxiliam os teóricos cosmopolitas a perceberem as problemáticas da atual conjuntura do pensamento cosmopolita, ao passo que os encoraja à reflexão de soluções políticas e jurídicas para aprimorar ainda mais a teoria política.

Por meio do pensamento retórico de Perelman, entende-se que tudo é contingente, nossas reflexões são contingentes e estão limitadas a uma época histórica. Tudo um dia irá passar, até mesmo nossas ideias mais caras, por isso é necessário reconhecermos que nossas reflexões são discursos adaptados a audiências idealizadas, específicas, e não se dirigem a audiências eternas. A história

testemunha suficientemente o desprezo pelo outro, por falta de diálogo, por falta de respeito pela perspectiva do que é diferente de si, nos colocamos como possuidores de uma visão privilegiada da realidade e negamos a pluralidade do mundo. Por isso não se pode impor uma ideologia, uma perspectiva unívoca de mundo, e justificá-la por uma ideia de razão, se trata propriamente de uma interpretação própria de realidade e ela precisa coexistir com a interpretação do outro, assim, a ideia de racionalidade deve ser substituída pela ideia de razoabilidade.

Finalmente, do ponto de vista retórico, o grande problema da teoria política cosmopolita é, portanto, se colocar como uma solução histórica suficiente e imutável, com uma pretensão de razão que abarca propriamente uma narrativa ocidental de mundo, o que resulta na elitização de um auditório. A ideia kantiana de uma confederação mundial de Estados livres demonstra-se relevante, se tomada como uma grande referência pacifista para se compreender a pluralidade do mundo e a ânsia por uma política internacional mais inclusiva, que amplie a efetivação da liberdade e dignidade humana, com vista ao respeito pelas diferentes idiossincrasias locais dos povos e Estados.

Nos parece mais razoável, portanto, que as vias da paz estejam condicionadas à perspectiva retórica, por meio da promoção de uma perpétua dialogicidade a nível internacional, com esforços argumentativos de adaptação aos diferentes auditórios, sem exclusão da concepção do outro. Tendo em vista a heterogeneidade do mundo, que seja reconhecido o caráter contingencial dos discursos pacifistas cosmopolitas, mas que deles se possa extrair a relevância de se pensar a paz como uma premissa potencialmente partilhada pela argumentação, e que seja mantido o respeito mútuo em seu mais alto grau, dentre todos aqueles que desejam a construção de uma paz que seja razoável.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Guilherme Assis de. **Direitos Humanos e Não Violência**. 2. ed. São Paulo: Atlas, 2015.

ATIENZA, Manuel Rodrigues. **As razões do Direito**. 3ª edição, São Paulo: Editora Landy, 2003.

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos. Nova Edição**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, 10ª reimpressão.

_____. **Os problemas da guerra e as vias da paz**. Tradução de Álvaro Lorencini. São Paulo: Editora UNESP, 2003.

_____. **Elogio da serenidade e outros escritos morais**. Tradução de Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

_____. **Teoria Geral da Política: A Filosofia Política e as Lições dos Clássicos**. 12ª ed. Tradução de Daniela Beccaccia Versiani. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000.

_____. **O futuro da democracia: uma defesa das regras do jogo**. 11ª ed. Tradução de Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Paz e Terra, 2009a.

_____. **O terceiro ausente: ensaios e discursos sobre a paz e a guerra**. Tradução de Daniela Versiani. São Paulo: Manole, 2009b.

_____. **Direito e estado no pensamento de Emanuel Kant**. Tradução de Alfredo Fait. São Paulo: Editora Mandarin, 2000.

_____. **Liberalismo e democracia**. 6ª ed. Tradução de Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Brasiliense, 2005.

_____. **Igualdade e liberdade**. 2ª ed. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Ediouro, 1997.

_____. **Estado, governo e sociedade: para uma teoria geral da política**. 14ª ed. Tradução de Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

_____. **Qual Socialismo? Debate sobre uma alternativa**. 2ª ed. Tradução de Iza de Salles Freaza. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

_____. **As ideologias e o poder em crise**. 4ª ed. Tradução de João Ferreira. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.

BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. **Dicionário de Política**. 11ª ed. Tradução de Carmen C, Varriale et ai.; coord. trad. João Ferreira; rev. geral João Ferreira e Luis Guerreiro Pinto Cacaís. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998. p. 319-329. Vol. I.

BERGO, Marcio Tadeu Bettiga. **A guerra do Golfo – reflexões**. Revista das Ciências Militares – Coleção Carlos de Meira Mattos, n.5, p.56-62, 2003.

BENEVIDES, Maria Victoria de M. **Guerra e Paz em Rousseau - Sobre o Projeto da Paz Perpétua**. São Paulo: Rousseau Studies, 1999. Disponível em: <<http://www.hottopos.com/harvard1/rousseau.htm>> acesso em 28/01/2001.

BARATA, João Maria. **A Crítica Realista de Danilo Zolo ao Pacifismo Institucional Cosmopolita**. In: Interacções, Lisboa, n. 15, p. 7-24, 2008.

CLAUSEWITZ, Carl von. **Da Guerra**. Trad. Maria Teresa Ramos. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes e Brasília: EdUNB, 1996.

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.

DA SILVA, LUCIANO. **Do Estado De Rudeza Ao Mundo Da Cultura Na Intepretação Kantiana Da História**. Problemata - Revista Internacional de Filosofia, v. 9, p. 47-62, 2018.

DOYLE, Michael. **Ways of War and Peace: Realism, Liberalism and Socialism**. Nova Iorque: Norton & Co. 1997.

DUSSEL, Enrique. 1492. **O encobrimento do outro. A origem do mito a modernidade**. Petrópolis: Vozes, 1993.

FARIA, M. do C. B. de. **Direito e ética: Aristóteles, Hobbes, Kant**. São Paulo: Paulus, 2007.

GOYARD-FABRE, Simone. **Os Princípios Filosóficos do Direito Político Moderno**. Tradução de Irene A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HABERMAS, Jürgen. **A ideia kantiana de Paz Perpétua a distância histórica de 200 anos**, In: A inclusão do outro, São Paulo: Loyola 2002.

_____. **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. 3 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

_____. **A constelação pós-nacional: ensaios políticos**. São Paulo: Littera Mundi, 2001.

_____. **El occidente escindido: pequeños escritos políticos X**. Madrid: Trotta, 2009.

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

KANT, Immanuel. **A Paz Perpétua e Outros Opúsculos**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008.

_____. **Doutrina do Direito**. São Paulo: Ícone, 1993.

_____. **Início conjectural da história humana**. Tradução de Joel Thiago Klein. *Ethic@*, v. 8, n. 1, p. 157-168, 2009.

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

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

_____. **Ideia de uma História Universal com um Propósito Cosmopolita**. Lisboa: Edições 70, Trad. Artur Morão, 1990.

_____. **Metafísica dos costumes**. Trad. Clélia A. Martins, Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013.

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. São Paulo: Abril, 1980.

_____. **Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática** (1793), in. *A paz perpétua e outros opúsculos*, Lisboa: Edições 70, 1990, pp. 58-102.

_____. **Sobre a expressão corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática** (1793), In: KANT, I. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2013, pp. 59-110.

_____. **Crítica da razão prática**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

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

_____. **Sobre a Pedagogia**. Tradução: Francisco Cock Fontanella. Piracicaba: Ed. UNIMEP, 2006.

_____. **Resposta à pergunta: O que é o Esclarecimento?** Tradução de Luiz Paulo Rouanet. Brasília: Casa das Musas, 2008.

_____. **Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf** (1795), in: *Kants Werke*. Akademie-Textausgabe. Band VIII, de Gruyter&Co, Berlin 1968, S.341-386.

_____. **Die Metaphysik der Sitten** (1797), in: *Kants Werke*. AkademieTextausgabe. Band VI, de Gruyter&Co, Berlin 1968, S.203-493.

KEEGAN, John. **Uma história da guerra**. Tradução: Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

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

LEPE-CARRIÓN, Patricio. **Racismo filosófico: el concepto de “raza” en Immanuel Kant**. Filosofia Unisinos, jan/abr 2014.

MENEZES, Edmilson. **Filosofia da história e Aufklärung: um estudo sobre a esperança de Kant**. Orientador: Roberto Romano da Silva. 1998. 251 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1998.

_____. **História e esperança em Kant**. São Cristóvão: Editora UFS, Fundação Oviêdo Teixeira, 2000.

MILSTEIN, Brian. **Kantian Cosmopolitanism beyond ‘Perpetual Peace’: Commercium, Critique, and the Cosmopolitan Problematic**. *European Journal of Philosophy*. ISSN 0966-8373 pp. 1–26 r 2010 Blackwell Publishing Ltd., 9600 Garsington Road, Oxford OX4 2DQ, UK and 350 Main Street, Malden, MA 02148, USA.

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

MARSILLAC, Narbal. **A Análise Retórica, os Direitos Transindividuais e os Direitos Humanos**. *Prim@ Facie*, v. 10, p. 101-123, 2011a.

_____. **Racionalidade retórica e argumentativa**. *Princípios*. Natal, v. 18, n. 30, jul./dez. 2011, p. 271 - 291b.

_____. **Direitos Humanos e Comunidade Internacional de Espíritos**. *Revista Direito & Dialogicidade*. Crato, CE, vol. 07, n. 01, jan/jul. 2016.

_____. **Retórica, Solidariedade e Direitos Humanos**. *Philosophos (UFG)* (Cessou em 2000. Cont. ISSN 1982-2928 *Revista Philosophos*), v. 23, p. 259-274, 2018.

NAHRA, Cinara Maria Leite. **Sobre o aperfeiçoamento moral como destino da espécie humana**. *Contextos Kantianos*, v. 1, p. 46-56, 2015.

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

_____. **Os Cosmopolitas. Kant e os “Temas Kantianos” em Relações Internacionais**. *Contexto Internacional*. Rio de Janeiro, vol. 25, no 1, janeiro/junho 2003.

PERELMAN, Chäim; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. **Tratado da argumentação: a nova retórica**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

PERELMAN, Chäim. **Retóricas**. 2ª edição. Trad. De Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **Lógica Jurídica**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. **O Império Retórico: Retórica e Argumentação**. Trad. de Fernando Trindade. Porto: Ed. Asa, 1993.

PEQUENO, Marconi. **Sujeito, autonomia e moral**. In: SILVEIRA, Rosa Godoy et alii. Fundamentos teórico-metodológicos da educação em direitos humanos. João Pessoa: Ed. Universitária, 2007, p. 187-207.

RHODEN, V. **Kant e a instituição da paz**. Porto Alegre: Ed. UFRGS, Goethe-Institut/ICBA, 1997.

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

_____. **Do contrato social**. 4ª edição. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

_____. **Introdução a Kant e a instituição da paz**. Porto Alegre: UFRGS Goete Institut/ICBA, 1997.

ROTTERDAM, Erasmo de. **A guerra e a queixa da paz**. Introdução, tradução do latim e notas de A. Guimarães Pinto. Lisboa: Edições 70, 1999.

_____. **Elogio da Loucura** – Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes Editora, 2004.

RORTY, Richard. **Contingência, ironia e solidariedade**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

SAINT-PIERRE, Charles Irinée Castel. **Projeto para tornar perpétua a paz na Europa**. Brasília: UNB, 2003.

STRIEDER, Inácio Reinaldo. **Os Filósofos e a Guerra**. In: PIZZI, Jovino; PIRES, Cecília. (Org.). Desafios Éticos e Políticos da Cidadania. 1a. ed. Ijuí-RS: Editora UNIJUI, 2006, v. II, p. 161-188.

SAHD, Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva. **O problema da guerra na política de Rousseau**. Educação e Filosofia. V. 17- nº 33, jan./jun. 2003. p. 132.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A Crítica da Razão Indolente: Contra o desperdício da Experiência**. 8. ed. São Paulo: Ed. Cortez, 2011.

SCHUMPETER, Joseph. **Capitalismo, socialismo e democracia**. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Editora Fundo de Cultura, 1961.

TOSI, Giuseppe. **Democracia, Liberalismo e Socialismo em Norberto Bobbio. Uma resposta a Vitullo e Scavo**. Revista Interdisciplinar de Direitos Humanos, v. v. 5, n. 2, p. 51-78, 2017.

_____. **As três formas de democracia em Norberto Bobbio.** In TOSI, G. Norberto Bobbio: Democracia, direitos humanos, paz e guerra. João Pessoa, Editora UFPB, 2011a.

_____. **Cosmopolitismo e Integração Sul-Americana.** Redes (Vitória), v. 16, p. 142-161, 2011b.

_____. **Norberto Bobbio: Democracia, Direitos Humanos, Guerra e Paz.** 01. Ed. João Pessoa: Editora UFPB, 2013. v. 02. 797p.

_____. **A internacionalização dos Direitos Humanos: o desafio para o século XXI.** Anais do I Seminário nacional: democracia, direitos humanos e desenvolvimento. Aracaju: Instituto Braços, 2014, p. 253-270.

_____. **Realismo e Cosmopolitismo nas Relações Internacionais.** In: SANTORO, E.; ZENAIDE, M. N. T.; BATISTA, G. B. de M.; TONEGUTTI, R. G. Direitos Humanos em uma época de insegurança, Porto Alegre, Tomo Editorial, 2010, p. 39-58.

TOSI, Giuseppe; ALMEIDA, R. S.; BARREIRA, C. M. **Guerra e paz nas relações internacionais segundo Norberto Bobbio (e Carl Schmitt).** Democracia e direitos humanos no pensamento de Norberto Bobbio. 1ed. MARÍLIA: OFICINA UNIVERSITÁRIA UNESP, 2021, v. 1, p. 187-222.

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.

VIEIRA, Luiz Vicente. **Os movimentos sociais e o espaço autônomo do “político”.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

WALZER, Michael. **Guerras justas e injustas: uma argumentação moral com exemplos históricos.** Tradução de Waldéa Barcellos. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

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

ZOLO, Danilo. **Globalización: un mapa de los problemas.** Trad. Miguel Montes. Sancho de Azpeitia: Ed. Mensajero, 2006.

_____. **Cosmopolis: Prospects for World Government.** Londres: Polity Press. 1997.

_____. **Invoking Humanity. War, Law and Global Order, Continuum International.** London-New York 2002.

_____. **A Cosmopolitan Philosophy of International Law? A Realist Approach.** Ratio Juris. Vol. 12, n. 4. December, 1999.

_____. **Rumo ao ocaso global? Os direitos humanos, o medo, a guerra.**

Organizado por Maria Luiza Alencar Feitosa e Giuseppe Tosi. São Paulo: Conceito Editorial, 2011.

_____. **Do Direito Internacional ao Direito Cosmopolita: Observações críticas sobre Jürgen Habermas.** Revista de Ciências Sociais, n. 22. Abril de 2005, p. 49-66.