

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAIBA
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
DOUTORADO INTEGRADO EM FILOSOFIA UFPB-UFPE-UFRN

TESE

O OLHAR COSMOPOLITA:
A ATUALIDADE DA PROPOSTA KANTIANA PARA A PAZ
PERPÉTUA

Autor: Rita de Cássia Souza Tabosa Freitas
Orientador: Profº Dr. Giuseppe Tosi

João Pessoa,

2011

RITA DE CÁSSIA SOUZA TABOSA FREITAS

**O OLHAR COSMOPOLITA:
A ATUALIDADE DA PROPOSTA KANTIANA PARA A PAZ
PERPÉTUA**

Tese submetida a apreciação da banca examinadora do Programa de Doutorado Integrado em Filosofia da UFPB/UFPE/UFRN como parte dos requisitos necessários para a obtenção do grau de Doutor em Filosofia.

Orientador: Profº Dr. Giuseppe Tosi

JOÃO PESSOA - PB

2011.

F866o

Freitas, Rita de Cássia Souza Tabosa.

O olhar cosmopolita: a atualidade da proposta kantiano
para a paz perpétua / Rita de Cássia Souza Tabosa Freitas.--
João Pessoa, 2011.

263f. .

Orientador: Giuseppe Tosi

Tese (Doutorado) – UFPB/CCHLA

1. Kant, Immanuel – crítica e interpretação. 2. Filosofia.
3. Cosmopolitismo. 4. Direitos humanos. 5. Realismo político.

UFPB/BC

CDU: 1(043)

RITA DE CÁSSIA SOUZA TABOSA FREITAS

O OLHAR COSMOPOLITA:

A ATUALIDADE DA PROPOSTA KANTIANA PARA A PAZ PERPÉTUA

Tese julgada e **aprovada** em 01 de agosto de 2011 como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Doutor em Filosofia no Programa de Pós-graduação em Filosofia das Universidades Federal da Paraíba, Universidade Federal de Pernambuco e Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

BANCA EXAMINADORA

Prof.^o. DSc. Giuseppe Tosi, UFPB
Orientador

Prof. DSc. Marconi Pimentel Pequeno, UFPB
Examinador Interno

Prof. DSc. Juan Bonaccini, UFPE
Examinador Interno

Prof. Dr. Evanildo Costeski
Examinador Externo - UFCE

Prof. Dr. José Maria Arruda
Examinador externo - UFCE

A Deus em agradecimento a todas as oportunidades mim concedidas.

A espiritualidade amiga e protetora, que tanta paciência tem tido comigo nesta fase de minha trajetória evolutiva.

Ao meu pai Tabosa e a minha mãe Marlene pela oportunidade do estudo e a meu marido, Antônio Romão, pela compreensão das horas que faltei para me dedicar aos estudos e a meus filhos, Gabriel e Bianca (Bia), que de alguma forma me construíram e continuam me construindo com seus ensinamentos do dia-a-dia e pela paciência que tiveram, nas muitas noites e finais de semana e feriados que pude estar junto – DEDICO.

AGRADECIMENTOS

A Deus, pela força que me deu durante a realização desse trabalho.

Ao meu pai, que investiu em minha educação.

A minha mãe, companheira de todas as horas.

Ao meu marido Antônio, pelas madrugadas em que me levava a rodoviária, pelas noites mal dormidas, pelas despesas compartilhadas que foram fundamentais para que eu terminasse este doutorado.

Ao Prof. Orientador Giuseppe Tosi, DSc. pela paciência e dedicação e por ter me iniciado na filosofia kantiana.

Aos amigos e professores da UFPB, que proporcionaram momentos enriquecedores, durante o curso.

Aos que fazem a FAVIP, pela compreensão em minhas ausências.

Aos amigos e colegas de turma, em especial a Vinícius, Hermano, Nalfran, Francisco e Lucas, que enriqueceram as aulas com seus exemplos e experiências.

Aos professores da UFPE e aos demais professores deste curso.

Ao Prof. Marconi Pequeno, DSc. pelo incentivo e força para que eu tentasse o mestrado em Filosofia, o que foi o ponto pé inicial para este doutorado.

Aos professores da banca, por aceitaram o convite para analisar o meu trabalho, bem como pelas reflexões, críticas e valiosas sugestões que contribuíram para enriquecer este trabalho.

Ao pessoal de apoio do Pós Graduação em Filosofia, “Chico” e “Fátima”, pela constante disposição de ajuda.

A todos, que de uma forma direta e indireta, contribuíram para conclusão do meu doutorado e deste trabalho específico.

*“Considerando que a liberdade, a
justiça e a paz no mundo têm por
base o reconhecimento da
dignidade intrínseca e os direitos
iguais e inalienáveis de todos os
membros da família humana [...]”*

Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948)

RESUMO

Objetiva-se, neste trabalho de pesquisa, discutir a proposta cosmopolita kantiana de paz perpétua e a sua atualidade, duzentos anos depois de ter sido escrita. Durante o percurso da pesquisa identificamos pelo menos três grandes modelos de cosmopolitismo: o imperial, o messiânico, o republicano, ao qual Kant se filia. O cosmopolitismo encontra suas primeiras formulações na Antiguidade, na época dos Impérios helenísticos e romanos, que serão retomadas pelo cristianismo medieval, na versão messiânica. É, porém na época moderna que o ideal cosmopolita reaparece com força, sobretudo no período iluminista, na obra de pensadores como o Abbè de Saint-Pierre, Rousseau, e Immanuel Kant, que lhe deu a formulação filosoficamente mais completa. Coube a Kant associar a temática cosmopolita ao problema da paz e à constitucionalização da legislação internacional através da proposta de uma Federação Mundial de Estados Livres, que promovesse a igualdade jurídica entre os diferentes povos que habitam a Terra, sob a égide de um novo direito internacional cosmopolítico. A atualização dessa discussão ocorreu no século XX, como uma possível solução para os imensos problemas de um mundo traumatizado por duas guerras mundiais e pelo terror atômico. A proposta cosmopolita se insere no processo de globalização das últimas décadas na esfera jurídica internacional, como um mecanismo eficaz para a construção de uma sociedade civil global de paz, bem como para preparar o caminho para uma Federação Mundial de Estados, prevista por Kant. Filósofos do direito e da política como Kelsen, Habermas e Bobbio, procuram atualizar e reinterpretar a proposta kantiana á luz dos novos fenômenos da guerra e da paz na época da globalização; a eles se contrapõem os pensadores realistas, como Danilo Zolo, que questionam a validade teórica e a viabilidade prática deste projeto. A tese que defendemos é que o cosmopolitismo não é uma utopia irrealizável, mas uma possibilidade realizável, pelo menos em uma abordagem filosófico-jurídica, ao nos depararmos com os desafios político-jurídicos da contemporaneidade das relações internacionais, uma vez que sejam criadas alguma condições para a sua implementação.

Palavras-chave: Cosmopolitismo, paz, guerra, direitos humanos, realismo político.

ABSTRACT

Objective, in this research work, discuss the proposal cosmopolitan Kantian perpetual peace and its current two hundred years after it was written. During the course of the study identified at least three major models of cosmopolitanism: the Imperial, the messianic, Republican, to which Kant joins. Cosmopolitanism is his first formulations in antiquity, at the time of the Hellenistic and Roman empires, which will be taken up by medieval Christianity, the messianic version. It is however in modern times that the cosmopolitan ideal reappear with strength, especially in the Enlightenment period in the work of thinkers such as Abbé de Saint-Pierre, Rousseau, and Immanuel Kant, who gave the most complete formulation philosophically. It fell to associate the theme cosmopolitan Kant to the problem of peace and the constitutionalization of international law by proposing a World Federation of Free States, which promoted legal equality between the different peoples who inhabit the earth, under the aegis of a new international law cosmopolitical. The update of this discussion occurred in the twentieth century, as a possible solution to the immense problems of a world traumatized by two world wars and the atomic terror. The proposal is part of the cosmopolitan globalization process of recent decades in the international legal sphere, as an effective mechanism for building a global civil society of peace, and to prepare the way for a World Federation of States, provided by Kant. Philosophers of law and politics as Kelsen, Habermas and Bobbio, seeking to update and reinterpret the Kantian proposal in the light of the new phenomena of war and peace in the era of globalization, they oppose the realist thinkers such as Danilo Zolo, who question the theoretical validity and practical feasibility of this project. The thesis I defend is that cosmopolitanism is not an impossible utopia, but a realizable possibility, at least in a philosophical and legal approach, when faced with political and legal challenges of contemporary international relations, since some conditions are created for its implementation.

Keywords: Cosmopolitanism, peace, war, human rights, political realism.

SUMÁRIO

Introdução.....	13
CAPÍTULO 1. O COSMOPOLISMO ANTIGO E MEDIEVAL: OS MODELOS IMPERIAL E MESSIÂNICO.....	20
1 O cosmopolitismo estóico.....	20
1.1.1 Antecedentes do ideal cosmopolita estóico.....	20
1.1.2 O helenismo e a ideia de <i>cosmópolis</i> como império.....	25
1.1.3 O cosmopolitismo estóico.....	30
1.1.4 O cosmopolitismo republicando de Cícero.....	35
1.1.5 O cosmopolitismo romano na época imperial.....	40
1.2 O cosmopolitismo na Idade Média.....	45
1.2.1 O cosmopolitismo messiânico.....	45
1.2.2 O cidadão do reino dos céus.....	48
1.3 Os modelos cosmopolitas antigos e o problema da paz.....	54
CAPÍTULO 2 O COSMOPOLITISMO ILUMINISTA.....	59
2.1 Antecedentes ao projeto kantiano de paz perpétua.....	59
2.1.1 O projeto do Abbé de Saint-Pierre.....	61
2.2 Rousseau e o projeto do Abbé de Saint-Pierre.....	75
2.2a Proposta de Rousseau para a Paz Perpétua.....	76
2.3 O cosmopolitismo kantiano.....	86
2.3.1 Do conceito de direito em Kant.....	90
2.3.2 Direito natural e direito positivo, direito privado e direito público.....	110
2.3.3 O direito cosmopolítico kantiano como ápice do conceito de Direito.....	115
2.3.4 Da insociável sociabilidade à criação de um Estado Republicano.....	123
2.3.5 Da Constituição Republicana à Federação de Estados livres: <i>À Paz Perpétua de Kant</i>	135
2.3.5a Os artigos definitivos.....	145
2.3.6 Relações entre cosmopolitismo e paz no projeto kantiano de paz perpétua..	154
CAPÍTULO 3 A ATUALIDADE DO PROJETO KANTIANO DE PAZ PERPÉTUA.....	159
3.1 Defensores do cosmopolitismo jurídico.....	160
3.1.1 Kelsen: a paz através do direito.....	160
3.1.2 Bobbio: o terceiro ausente.....	164
3.1.3 Habermas: o governo mundial.....	167
3.2 As condições de possibilidade do projeto cosmopolita.....	171
3.2.1 O Estado Democrático de Direito na época da globalização.....	173
3.2.2 Estado Mundial ou Federação Mundial de Estados Livres.....	190
3.2.3 O Direito Cosmopolita.....	200
3.2.4 A sociedade civil global.....	204
3.2.5 A universalidade dos direitos humanos e da democracia.....	210
3.2.6 O problema da paz e da guerra.....	220

3.3	Zolo: as críticas realistas ao cosmopolitismo.....	236
3.4	Cosmopolitismo: uma proposta razoável.....	242
	CONCLUSÃO.....	249
	REFERÊNCIAS.....	256

INTRODUÇÃO

A presente pesquisa se propõe a discutir criticamente a atualidade da proposta cosmopolita kantiana na época da globalização, para viabilizar a paz nas relações internacionais entre os povos, respondendo a seguinte pergunta: será que o projeto cosmopolita kantiano ainda serve como meio de garantir a paz entre os povos na realidade internacional do século XXI?¹

Para responder a essa questão realizamos uma análise histórico-conceitual do cosmopolitismo, desde a Antiguidade até a contemporaneidade, identificando três principais modelos de cosmopolitismo: o antigo (ou imperial), o medieval (ou messiânico) e Iluminista (ou republicano); e relacionando esses modelos com o tema da paz.

As origens do **cosmopolitismo** remetem ao pensamento estóico, nos idos helenísticos da história da filosofia, tratando-se de um ideal de cidade universal governada de forma una, de modo que a formação de um governo central garanta a paz pela unificação dos povos, do poder e das leis. Nesta concepção, o Império universal é o modelo político capaz de normatizar as relações internacionais de modo a evitar as guerras entre os Estados. Poderíamos chamar este modelo de cosmopolitismo imperial. Uma versão republicana deste modelo pode se encontrada em Cícero.

Na Idade Média prevalece o modelo medieval da *República christiana* governada pelos dois poderes supremos, o do Papa e o do Imperador, que disputavam entre si a hegemonia política e ideológica sobre a cristandade contra os inimigos internos (hereges) e externos (infiéis). É sobre esses dois modelos de cosmopolitismos que dedicaremos o **primeiro capítulo** de nossa tese.

Finalmente o cosmopolitismo reaparece na época Moderna com o Iluminismo, que propõe uma Federação de Estados republicanos como, por exemplo, em Kant. É neste momento, que se verifica a junção entre o ideal cosmopolítico, o governo republicano, os direitos humanos e a paz².

¹ O interesse pela temática surgiu a partir da participação no grupo de pesquisa “Teoria e História dos direitos humanos e da democracia”, coordenado pelo professor Giuseppe Tosi, que trata da filosofia dos direitos humanos, vinculando os ideais de democracia e da paz ao ideal de *Cosmópolis*.

² No decorrer na nossa exposição, apresentaremos os três modelos de cosmopolitismo, mas desde já ressaltamos que será o cosmopolitismo kantiano o principal objeto de nosso estudo, pois é a partir dele que trataremos do cosmopolitismo jurídico atual.

Na perspectiva cosmopolita, o século XVIII tem uma grande importância, pois é nele que ocorreu a Revolução Francesa e, com ela, é promulgado um documento importantíssimo para os direitos humanos: a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789. É o período em que se discute a liberdade, a igualdade entre os homens, a fraternidade universal e o nascimento do Estado de Direito, que coloca a lei como limite ao exercício da soberania. A análise dessas primeiras discussões sobre a ideia de cosmopolitismo e a necessidade da paz, presente no pensamento iluminista constituirá a primeira parte do **segundo capítulo** de nossa tese.

O pensamento cosmopolítico kantiano, contido especialmente nas obras *Ideia de uma história Universal do ponto de vista cosmopolita*, *À Paz Perpétua*. *A Metafísica dos Costumes* (Doutrina do Direito) e *o Conflito das Faculdades* vai servir de base para discussões a respeito da dignidade do homem, do direito à cidadania e da possibilidade da construção de uma Federação de Estados que, utilizando as leis, consiga realizar a paz no mundo, através do *jus cosmopoliticum*.

Criticando uma concepção meramente realista das relações internacionais, que considera os Estados como únicos sujeitos de direito na ordem internacional, Kant vislumbra, a partir da analogia com o direito interno (*domestic analogy*), a saída do estado de natureza entre os Estados e a criação de um direito internacional que garanta a cidadania mundial a todos os cidadãos do planeta e não apenas aos Estados. As teorias kantianas sobre o cosmopolitismo e a possibilidade de paz perpétua constituirão a segunda parte do **segundo capítulo** de nossa tese.

Após um longo período de eclipse que perpassa praticamente todo o século XIX, dominado pelos nacionalismos, e vai até a I Guerra Mundial, as teorias kantianas reaparecem com força no cenário internacional, como no começo do século XX, e exercitam uma influência sempre crescente até os dias atuais. Elas inspiraram o pensamento de autores como Hans Kelsen, na primeira metade do século XX, considerado o maior jurista internacionalista do século e, na atualidade, de Norberto Bobbio, John Rawls e Jürgen Habermas, entre outros. O pensamento de Kant inspirou a criação da ONU e da Comunidade Europeia, que foram baseadas nos artigos de *À Paz Perpétua* para a sua constituição³.

³ BECCHI, P. – CUNICO, G. – MEO, O (orgs). **Kant e l'ideia di Europa**. Genova: Il melangolo, 2005.

Saliente-se que a ideia de comopólis encontrou sempre a oposição e a crítica de outra vertente interpretativa das relações internacionais, o **realismo político**. De acordo com Portinaro⁴, podemos considerar o historiador Tucídides como o iniciador do realismo político, na sua grande obra prima: *A História da Guerra do Peloponeso*. Mas os entraves conceituais entre realistas e idealistas encontram suas raízes nos diálogos travados por Sócrates com os sofistas Trasímaco e Cálicles, que Platão traçou de maneira magistral no *Górgias* e na *República*.

Segundo o olhar realista é preciso analisar a sociedade e o homem em uma perspectiva do que de fato “é” e não de como “deveria ser”. O realismo, como afirma Portinaro⁵ não é propriamente um movimento ou uma corrente única de pensamento, não forma uma doutrina ou um sistema político coerente, pois varia de acordo com pensamento exposto pelos diversos pensadores que o adotam. O realismo de Maquiavel difere do de Espinosa, do de Hobbes, ou de Hegel, mas todos eles possuem em comum um olhar pessimista sobre a possibilidade de transformação da natureza humana, de modo radical, de um ponto de vista moral.

A análise realista da realidade social pretende ser fria, imparcial, científica, possui um quê de neutralidade, já que não se deixa influenciar pela moral, limitando-se a ser prescritiva daquilo que o homem é e não do que deveria ser. O realismo, na sua forma mais radical, defende uma perspectiva em que o homem é descrito e analisado como um ser egoísta, que é movido pelos seus interesses particulares, preferindo o conflito como forma de resolver os seus problemas, pois os fortes utilizam de suas vantagens para subjugar os fracos, sendo o medo, mais do que a guerra, um importante instrumento de dominação.

A partir do século XVII, o realismo adquire força com a criação do Estado Moderno. Os teóricos que defendiam este novo modelo de Estado e suas razões passam a vislumbrar no Estado soberano o instrumento mais apto para o controle dos conflitos humanos, já que o Estado moderno teria o poder de exercer a violência legítima sobre os cidadãos ou contra outros Estados soberanos. Este poder coercitivo seria justificado, em caso de guerras, pelo desrespeito as leis, aos tratados e convenções.

Do ponto de vista das relações internacionais, somente os Estados soberanos seriam sujeitos de direitos. Se os soberanos do Estado Moderno conseguiram resolver

⁴ PORTINARO, P. P. **II realismo político**. Bari-Roma: Laterza, 1999.

⁵ IDEM.

os seus conflitos internos, monopolizando o poder coercitivo, subjugando os antigos feudos e unificando diferentes etnias que habitavam o novo território, o mesmo não ocorria no cenário internacional. Esses novos sujeitos de direito internacionais não possuem o mesmo êxito no cenário externo. Herdeiros da crise da *República Christiana*, em que o Papa e o Imperador possuíam o poder de legitimar uma guerra, os Estados modernos convivem entre si num “estado de natureza”, em uma verdadeira anarquia em que o poder do Estado mais belicoso se sobressai.

Com a promulgação da paz de Westfália, em 1648, que determinou o fim da guerra de trinta anos e das guerras de cunho religioso, surge um novo direito internacional, cujos sujeitos, ou seja, os Estados soberanos, puseram fim à doutrina tradicional da guerra justa e o âmbito jurídico passa a ter uma grande importância na resolução de conflitos. O mecanismo da arbitragem, precedido da mediação, dá origem a tratados internacionais que deveriam evitar mortes, ruína econômica e períodos de recessão. A ideia da paz passa a ser protegida pelos interesses econômicos e jurídicos.

O realismo consegue identificar estes jogos de interesse que se encontram por traz da ideia de paz, mas não consegue propor outra forma de se tentar promulgar a paz e o progresso entre os povos. Os realistas não acreditam que se possa passar por um período de progresso moral que conduza à paz “perpétua”, eles defendem que o que se pode estabelecer no cenário internacional será sempre uma trégua, mais ou menos prolongada, entres períodos de guerra, mas nunca uma paz duradoura que extirpe definitivamente a violência e a guerra.

O cosmopolitismo é criticado pelos realistas que o veem como uma perspectiva romântica de analisar a sociedade, que pretende oferecer uma proposta de paz duradoura e acredita no progresso moral humano. O que motiva este progresso pode ser o interesse econômico, como na proposta de unificação europeia de Sully ou no equilíbrio de poderes proposto por Saint-Pierre, ou ainda na crença do progresso moral da humanidade, como em Kant.

Hoje, no mundo globalizado, o tema da cidadania mundial e da consolidação do Estado democrático de Direito assume um papel sempre mais relevante, pois se percebe que as leis internacionais, que deveriam garantir o respeito aos direitos humanos, são violadas com extrema facilidade, assim como cresce a desigualdade entre os povos. Por outro lado, a questão do pacifismo jurídico destaca-se no cenário internacional como uma necessidade do nosso tempo, alternando momentos de sucesso e insucesso.

Pode-se verificar que a existência de um ordenamento jurídico mundial, chamada de “globalismo jurídico”, necessita da existência de Instituições Políticas Internacionais que produzam as leis e apliquem as sanções no caso de violação das mesmas. Estes organismos internacionais estariam aptos para julgar os indivíduos e os Estados.

Os problemas a serem resolvidos por este ordenamento jurídico internacional não seriam todos os problemas da humanidade, mas os mais relevantes, ou seja, àqueles relativos às graves violações dos direitos humanos, à proteção do meio ambiente, ao equilíbrio demográfico, ao desenvolvimento econômico, à repressão ao terrorismo e ao tráfico internacional de armas e de drogas, desta forma, todos os problemas que superam as barreiras dos Estados Nacionais. Esta perspectiva é criticada pelos realistas mais pessimistas, que consideram que os interesses internos dos Estados diante dos problemas étnicos, políticos e econômicos que se apresentam no mundo contemporâneo são tão graves que, ao contrário do que pensam os defensores da paz perpétua, podem levar a uma ameaça à própria paz e ao início de uma verdadeira guerra civil generalizada.

Como se pode estabelecer tal ordenamento jurídico, que almeje a paz, dentro desse complexo cenário internacional? Como alternativa a resolução dos problemas elencados, os promotores do cosmopolitismo jurídico defendem a criação de um poder supranacional, que exerce uma competência superior às leis internas dos Estados. Só um poder internacional “terceiro”, que esteja acima dos contendores pode dispor de um poder coercitivo de caráter judicial e policial que garanta a paz, mesmo que para isso tenha que interferir na soberania dos Estados. A intenção desse poder é manter um mundo mais ordenado, seguro e pacífico.

Nesse contexto, começa a tomar forma um direito penal internacional, com a criação de normas proibitivas da violação dos direitos humanos e a criação do Tribunal Penal Internacional, fruto do Tratado de Roma de 1999, como força coercitiva para a garantia da paz⁶. A proposta desse tribunal é repelir a impunidade dos autores de crimes de maior gravidade, que vitimam milhares de inocentes, submetendo-os a atrocidades que ferem a consciência humana, ameaçando a paz, a segurança e o bem-estar da humanidade.

⁶ O Brasil é membro integrante do Tribunal, possuindo uma cadeira nesta alta magistratura internacional

Um projeto cosmopolítico que queira consolidar-se no mundo globalizado do século XXI deve levar em consideração a pessoa humana como sujeito e direitos no âmbito do Direito Internacional, garantindo-lhe a dignidade. A vida humana é o maior dos bens, atentar contra ela é violar o próprio direito da sociedade internacional, é pôr em risco a possibilidade de vivermos em paz.

Porém, se a proposta cosmopolita encontra sempre mais adeptos entre os teóricos das relações internacionais, ela encontra fortes resistências na sua aplicação prática e fortes restrições na sua fundamentação e justificação teórica. Surge assim, no cenário contemporâneo, uma discussão entre cosmopolitistas e realistas que constituirá **o terceiro e último capítulo** de nossa tese.

A tese central que defendemos na nossa pesquisa é que a visão cosmopolita, em sua dimensão ética e política, fundamentada na ideia de que a humanidade é una, pode ser meio de superação do conflito entre os povos. O pressuposto desta tese, que pretendemos debater e demonstrar, é que as diferenças entre etnias, nações, ideologias, religiões, sistemas sociais e políticos são menores do que a liberdade, a igualdade e fraternidade universais que unem os “cidadãos do mundo”. Por isso, para a superação dos conflitos bélicos, é preciso estabelecer algum tipo de governo mundial, que estabeleça e mantenha a paz entre os povos.

Ao longo da história humana, podemos verificar a existência de teorias, mitos e justificativas sociais que tiveram por finalidade negar a defesa da existência da igualdade⁷ entre os homens, proclamando a superioridade de uma raça, de uma casta ou de uma classe sobre a outra.

A ideia de que os homens são desiguais por natureza foi considerada uma verdade durante a maior parte da história da humanidade (até a Modernidade). Embora estóicos e cristãos pregassem a imagem de igualdade, ela começa a se afirmar somente na Modernidade. A desigualdade guarda em si um preconceito, baseado em uma falsa superioridade de um grupo étnico ou social, existente desde a menção aristotélica da escravidão natural, do domínio do grego sobre o bárbaro, até as concepções contemporâneas do nazismo ao *apartheid*. O que defenderemos neste trabalho é que os homens não são desiguais, mas são diversos. O grande desafio que se propõe a *governança* mundial na concepção ético-política de igualdade é garanti-la como respeito

⁷ Sobre os diferentes conceitos de igualdade ver: TOSI, 2009 e 2010. **Norberto Bobbio: Democracia, Direitos Humanos, Paz e Guerra**, João Pessoa: Editora UFPB, 2011, Vol 1 e 2, pp. 791.

às diferenças de identidade, sendo que ao mesmo tempo deve combater as desigualdades econômicas e sociais provenientes da globalização.

Partindo de uma “arqueologia” dos direitos humanos, vislumbramos que a história da construção desses direitos não ocorreu de forma linear nem teleológica, mas numa dialética entre violência/não-violência/emancipação/opressão. Falamos em “direitos” e não em “direito”, porque a existência do direito remete à formação do Estado, mas a existência dos direitos humanos, enquanto direitos subjetivos, é um fenômeno da Modernidade. Com efeito o, os direitos humanos possuem como nascedouro a Europa dos séculos XVI/XVII, período que marca o início do predomínio da civilização e da cultura europeia e, consequentemente ocidental, sobre o mundo. Todavia, depois dos horrores das duas grandes guerras mundiais do século passado, a humanidade sentiu a necessidade de estabelecer os direitos mínimos dos povos, com o objetivo de amparar o apátrida, as nações sem Estados ou divididas em vários Estados, pondo um fim às guerras que sempre assolaram a face da terra. A Declaração Universal dos Direitos Humanos proclamada pela ONU em 1948 pode ser considerada o marco inicial para a construção do projeto cosmopolita, como afirma Bobbio em *A Era dos Direitos*⁸.

A afirmação histórica dos Direitos Humanos se entrelaça com a concepção histórica de *cosmópolis*. Neste sentido, o cosmopolitismo possui duas dimensões relacionadas: uma **ética**, porque a sua ideia guia é abranger tendencialmente a humanidade como um todo, superando as lógicas de oposição amigo/inimigo, que consideram o outro com um adversário a ser combatido. A partir desses pressupostos éticos, o cosmopolitismo lança uma proposta **política** de superação dos conflitos e das guerras permanentes que sempre caracterizaram as relações humanas, através de uma cidadania universal, de instituições de governança mundiais, de expansão dos princípios do Estado democrático de direito. Todos esses aspectos serão analisados criticamente no nosso trabalho.

⁸ BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. 11ª edição. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

CAPÍTULO 1

O COSMOPOLITISMO: ANTIGO E MEDIEVAL

Homo sum, et nihil humanum a me alienum puto.

Terêncio

1. 1 O COSMOPOLITISMO ESTÓICO.

1.1.1 Antecedentes do ideal cosmopolita estóico.

A ideia cosmopolita nasceu relativamente tarde na cultura clássica, coincidindo com a crise da democracia grega, no século IV a.C.. Contudo, o conceito de *Kosmos* já existia desde a época em que os filósofos naturalistas pré-socráticos procuravam a *arché*, e muito influenciou a construção dessa ideia no cosmopolitismo estóico.

A noção de que tudo havia surgido a partir de um único elemento nasce na escola de Mileto e se torna fonte de inúmeras explicações que visavam conhecer este único elemento existente na natureza que a tudo formava, desvendando os seus segredos, no que concerne a uma unidade transformar-se em uma multiplicidade.

Neste contexto, nasce na Grécia à visão de um mundo como uma unidade, que virá a ser o ponto de articulação conceitual do cosmopolitismo clássico, como afirma Scuccimarra⁹. É na filosofia da escola jônica que nasce o conceito de *kósmos* que derivará para *kosmopolites*, indicando que o mundo é a totalidade da superfície terrestre, como reafirmará Kant no século XVIII, em seu famoso escrito, “*Para a Paz Perpétua*”, publicado inicialmente em 1795.

Com Anaximandro surge a noção de que a Terra é redonda e em todo o seu entorno há o oceano, sendo esta dividida em duas porções semelhantes: a Europa e a Ásia. O gênero humano seria então uma soma de individualidades que se agregam em

⁹ SCUCCIMARRA, Luca. **I confini del mondo**. Storia del cosmopolitismo dall’Antichità al Settecento. Bologna: Il Mulino, 2006, p. 13.

uma só entidade: buscava-se um componente ético comum ao gênero humano, que diferenciaria o homem do animal¹⁰.

Heródoto parte do princípio de que o homem é a espécie e a humanidade é o gênero, não existindo separação entre uma ideia e outra, havendo um parentesco em relação a tudo o que é humano, concluindo-se que apesar da diversidade cultural entre os povos, a humanidade se assemelha enquanto entidade ética, política e social. Em sua *História*, Heródoto não deixa de fazer uma classificação dos diferentes estágios de humanidade que os povos passam, mas os considera dignos de curiosidade histórico-etnográfica, como ressalta Woortmann¹¹.

O conceito de *kosmos*, na filosofia naturalística, não fica apenas na esfera do físico, mas é uma expressão ética e naturalística, que manifesta uma ordem complexa e harmônica, como retrata Scuccimarra¹². O *kosmos* heraclitiano seria algo eterno, não gerado e existente independentemente do homem, do qual ele faria parte, como relata em sua obra “*Sobre a Natureza*”.

Segundo Scuccimarra¹³, o *kosmos* nessa perspectiva naturalística seria conceituado como:

[...] o cosmos dos filósofos naturalistas não designa portanto uma mera entidade física, mas, ao mesmo tempo, uma dimensão ética e naturalística, uma ordem complexa caracterizada pela harmonia e governado por leis inerentemente irrevogável, embora longe de ser "mera uniformidade do curso causalidade no sentido abstrato da ciência hoje"¹⁴.

Em Pitágoras encontramos menção a um *kosmos* que reflete a ordem e a harmonia do Universo, pois segundo a tradição seria Pitágoras o primeiro a definir a ideia de *kosmos*. O *kosmos* poderia ser reduzido a proporções matemáticas, já que o princípio de todas as coisas era o número, sendo o *kosmos* um todo harmônico e

¹⁰ “Nonostante tutto, l’obiettivo è chiaro: rappresentare il mondo abitato come costituente, pur nelle differenze, una sola entità, mettere a fuoco il genere umano come “aggregazione, somma totale di tutti gli esseri individuali” (ibidem, p. 14/15).

¹¹ WOORTMANN, Klaas. **O Selvagem e a História**. Heródoto e a questão do outro. Revista de Antropologia, Vol. 43 n.1 São Paulo 2000.

¹² Idem, cit., p. 15

¹³ Ibidem, p. 15.

¹⁴ [...] il kosmos dei filosofi naturalisti non designa peraltro una mera entità fisica, ma una dimensione al tempo stesso etica e naturalistica, un ordine complessivo caratterizzato da intrinseca armonia e retto da leggi irrevocabili, anche se lontane dalla “mera uniformità del corso causale nel senso astratto della scienza odierna”.

perfeito, uma ordem. Assim como o *kosmos*, a alma também é formada pelo número, sendo um corolário ético restaurar a harmonia na alma, de modo que homem e cosmos são partes de uma unidade originária (*arché*) que a tudo formou. Em Pitágoras e nos pitagóricos pode-se vislumbrar certo caráter cosmopolítico nas comunidade por eles fundadas, graças a sua postura filosófico-religiosa, ético-política de vislumbrar na vida coletiva uma unidade.

Não se sabe ao certo de que modo o conceito de *kosmos* evoluiu, mas pode-se afirmar que o conceito do Universo como uma ordem deve-se a época de Empédocles. Demócrito acrescenta esta concepção de que o homem é um “microcosmos”, iniciando um processo de abertura cultural, sendo um sonho do pensador a aproximação entre os homens¹⁵. A pátria dos homens seria então todo o universo. Um dos primeiros escritos sobre uma ética cosmopolita surge com Demócrito; famoso por suas sentenças morais, o filósofo afirmara: “Todo país da terra está aberto ao homem sábio, porque a pátria do homem virtuoso é o universo inteiro”¹⁶.

Com Heráclito, o conceito de *kosmos* engloba o de uma ordem cósmica universal como uma lei natural (*nomos*). A lei que asseguraria a ordem do *kosmos* era tratada pelo pensador como uma lei divina, iniciando-se a crença de que há uma divindade no *kosmos* que tudo ordena e tudo regula através de uma lei natural e esta relação se trata de uma discussão de cunho filosófico.

Platão, no *Timeu*¹⁷ volta a discutir sobre o *kosmos*, quando o trata como um deus invisível, não apreensível pelos sentidos, mas apenas pela inteligência. No *Górgias*, também faz menção ao *kosmos*, referindo-se ao fato de que ele seria uno, sem desordem, nem desequilíbrio; baseado na teoria das Ideias, que não foram criadas e que existem e existirão de todo sempre. Não se encontra, porém, em sua obra referências a um ideal cosmopolita: sua discussão sobre o *kosmos* é um problema metafísico e não ético ou político.

¹⁵ Ibidem, cit, p. 24.

¹⁶ DEMÓCRITO, Fragmento 247 in: REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. **História da filosofia: filosofia pagã antiga**. Vol. 01. São Paulo: Paulus, 2003, p. 70.

¹⁷ PLATÃO. **Timeu**, 92 C. Tradução de Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.

Aristóteles, em seu *De coelo*¹⁸ reafirma que o *kosmos* é divino, sendo apenas este e o Motor Imóvel as únicas divindades. O Motor Imóvel é exterior ao *kosmos*¹⁹ e para além deste há as esferas das estrelas e o éter, que também são divinos, harmônicos e perfeitos, movimentando-se de forma circular. Assim como Platão, não se encontra em sua obra referências ao cosmopolitismo, pois suas preocupações ético-políticas dizem respeito ao horizonte restrito da *pólis* e ao homem como cidadão da cidade-estado.

O final do século V a. C. a *polis* viveu uma crise profunda. Após a morte de Péricles e o fim da guerra do Peloponeso, inicia-se uma fase de decadência da democracia grega, uma fase em que surge o cosmopolitismo helenista, a partir das expedições e conquistas de Alexandre Magno (334-323) e a consolidação de seu vasto império. Nasce também um padrão utilitarista e anticomunitário, já que agora a pátria não é mais considerada como o lugar do nascimento, mas como o lugar em que se tem lucro: os valores do cosmopolitismo são confundidos com os valores da lucratividade, nascendo uma forma de cosmopolitismo baseada na economia.

Com a decadência da *pólis* da consolidação do Império, a vida privada torna-se mais importante que a pública e ocorre mesmo uma certa apatia pela política. Comenta Valverde²⁰:

Antes, na *pólis*, ser homem indicava uma situação e uma condição bem precisas: participar da vida pública e decidir os destinos da comunidade. Sob o império, porém, homens livres e escravos equivalem-se (todos são homens); mais do que isso, não há mais possibilidade de influir na vida política, que se torna um assunto alheio à maioria das pessoas. O homem não é mais essencialmente um homem político.

Nesse sentido, o grande estudioso de direito, Guido Fasso afirma²¹:

A participação integral do indivíduo na vida do Estado havia, pois, diminuído. Num Estado-universo (Estado universal), como o de Alexandre, e, mais tarde, no romano, o indivíduo não podia seguir considerando a política como ética, como expressão total da própria personalidade: ou se alijava dela, encerrando-se numa moral individualista dominada pelos problemas do homem como indivíduo,

¹⁸ ARISTÓTELES, *De Coelo*, Frag. 18. I, 279

¹⁹ Ibidem, Frag. 18. I, 279a-b obra foi fornecida em aula pelo professor Gabriel Trindade, inexistindo seu detalhamento enquanto referência

²⁰ VALVERDE, José Maria. *História do Pensamento*. São Paulo: Nova Cultural, 1987, p. 102.

²¹ FASSÒ. Guido. *História de la filosofía del derecho*. Madrid: Pirâmide, 1981, V. I, p. 74.

não como cidadão; ou bem se sentia cidadão, sim, porém do mundo: não, pois, *polites*, senão *cosmopolites*. Em ambos os casos, o vínculo clássico entre ética e política havia sido quebrado.

O cidadão grego foi substituído pelo súdito, nesse modelo imperial. O Estado agora não é mais o modelo em que todos participam do governo, pois há um corpo de funcionários que o administra, auxiliando o imperador. Nasce um ideal egoístico, de aversão à política, em que o cidadão se preocupa em ter uma “vida feliz”, distante do Estado e da política, mas preocupada em desenvolver as relações comerciais entre os povos que fazem parte do Império.

Essa crise em que o antigo cidadão e agora súdito está mergulhado não significa a abolição de uma vida ética, mas ela se apresenta como momento de surgimento de uma nova ética em que se mesclam a valorização do individual com a preocupação de universalidade. É da esfera íntima que nasce esse novo modelo ético, que se compromete em promover a concórdia e a fraternidade (*philia*) nas relações dos cidadãos do império. Nesse sentido, escreve George Sabine:²²

Assim, pois, o pensamento político teve que aclarar duas ideias e mesclá-las num esquema de valores comum: a ideia de indivíduo, exemplar distinto da espécie humana que tinha uma vida puramente pessoal e privada, e a ideia de universalidade, de uma humanidade que alcançava a todo o mundo e no qual todos os homens estavam dotados de uma natureza comum. Isto era um suposto que havia desempenhado um papel pouco importante na ética da cidade-estado na qual o indivíduo aparecia como cidadão e sua maior significação se baseava no seu *status* ou sua função. No mundo grande poderia dizer-se que um indivíduo tivera alguma função que realizar - salvo em algum sentido religioso -, porém podia, por assim dizer, converter na virtude sua própria insignificância. Poderia proclamar que sua vida íntima, impossível de ser compartilhada por outra pessoa, era a origem de todos os demais valores. Em outras palavras, poderia reclamar um direito inerente, o direito a que se respeitasse sua própria personalidade. Porém isto exigia, por sua vez, um correspondente aumento de sentido ético à ideia de universalidade. À mera semelhança de espécie havia que acrescer a semelhança de espírito, a harmonia ou concórdia, uma união de corações que faz da espécie humana uma família comum ou fraternidade.

Com os estóicos esse ideal ético se consolida, ao ressurgir a ideia da divindade do *kosmos*, considerado um ser inteligente, vivo e animado. Posidônio (140\130 a 51a.C.) defendia a natureza orgânica do *kosmos* e Plotino (205-270 d. C.) e Fílon (20 a.C- 45 d.

²² SABINE, George H. *História de la teoria política*. México: Fondo de Cultura Económica, 1945, p. 147.

C.), que apesar de serem neoplatônicos foram contemporâneos do pensamento estóico, chamavam o *kosmos* de “o filho de Deus”, entendendo-o como a imagem da suprema fonte transcendente.

O ideal de *kosmos* torna-se então a base para a compreensão de como a dimensão ética e política grega repercutiu internamente na vida da *pólis* e externamente na relação dos gregos com os outros povos, a partir da repercussão da cultura helênica no mundo clássico, após a conquista macedônica.

1.1.2 O helenismo e a ideia de *cosmópolis* como império.

O século V a. C. foi marcado pela discussão filosófica sobre o papel da *polis* no mundo grego. A *pólis*, Cidade-Estado, é a unidade política que tende a uma independência e autonomia (*autarqueia*) econômica, política e jurídica. Todas as polis gregas embora partilhassem a mesma cultura e estrutura político-social, eram independentes entre si. Pode-se afirmar que era o espaço de ação dos cidadãos gregos.

Na polis estava contida a mesma estrutura do *kosmos*, pois ela era um mundo em que cada cidadão participava da vida coletiva agindo em prol da cidade, em que o coletivo representa a ordem perfeita que governa eticamente todo o universo. É na polis que surge a *nomos*, a lei humana que é fruto da lei natural (*physis*), como uma só legislação ética e política. Na esfera mítica, assim como *Têmis* regula a justiça na lei natural, *Diké* traduz esta justiça, que está na lei para a vida humana.

Neste universo de ação, a *pólis* é um espaço neutro e homogêneo, como o *kosmos*. Não há uma unificação entre o cidadão natural da polis e o estrangeiro que lá reside, o que existe é uma profunda diferença entre o nacional e o outro, que culmina nas distinções entre o cidadão e o bárbaro. O outro, estrangeiro, passa a ser o diferente de mim, os não-gregos, os bárbaros (*barbaroi*) que por serem inferiores são menores do que o grego, menos civilizados e, por isso, podem ser escravizados²³.

A *polis* passa a ser um corpo cívico que precisa de uma estrutura e identidade própria. Nasce uma preocupação entre os nacionais de proteção contra o estrangeiro. O

²³ Ver: TOSI, G. **Aristóteles e a escravidão natural**. In: Boletim do CPA, Campina, nº 15, jan-jun 2003.

estrangeiro passa a ser encarado como uma ameaça, alguém que pode tomar os bens dos cidadãos da *polis*, que pode promover discórdias, guerras, devendo ser encarado como desigual e com desconfiança. A homogeneidade cultural é eleita como fator que passa a definir os iguais e os desiguais, àqueles que são diferentes, os que têm outra cultura, a distinção torna-se entre o civilizado e o bárbaro.

Uma demonstração de como ocorreu este modo de diferenciar o outro se dá na maneira de perceber os persas nas guerras: eles são os opostos que precisam ser combatidos, em clima de franca hostilidade. O grego estaria para o bárbaro assim como o homem livre estaria para o escravo, dizia Aristóteles²⁴. Sobre as diferenças entre escravos e livres, Aristóteles compara escravos a instrumentos, a objetos:

Entre os instrumentos (*órgana*) alguns são inanimados (*ápsucha*), outros animados (*émpsucha*): por exemplo, para o capitão do navio o timão é inanimado, o marinheiro vigilante da proa das naus é animado (pois nas artes o subordinado – *uperétes* – é uma espécie de instrumento). Da mesma maneira cada objeto de propriedade (*ktēma*) é um instrumento para a vida (*órganon pros zoén*) e a propriedade (*ktēsis*) é um conjunto de instrumentos. Também o escravo é um objeto de propriedade animado (*doulos ktēma ti émpsuchon*) e cada subordinado (*uperétes*) é como um instrumento que tem precedência sobre os outros instrumentos [...] Portanto, os instrumentos são instrumentos de produção (*órgana poietiká*), enquanto um objeto de propriedade (*ktēma*), ao contrário, é um instrumento de ação (*órganon praktikón*): assim de uma lançadeira obtemos algo mais do que seu simples uso, mas uma roupa ou uma cama são apenas utilizadas. [...] Ora, a vida é ação e não produção (*bíos prâxis ou póiesis esti*), por isso, o escravo é um subordinado na ordem dos instrumentos de ação (*ho doulos uperétes ton prós prâxis*).

Mesmo entre os gregos, diferenças começam a surgir, inviabilizando a possibilidade de uma união panelênica. De acordo com Tosi²⁵, esta distinção entre os homens (livres e escravos) surge em Aristóteles de forma a este delimitar o espaço político do cidadão, pois este afirma que:

[...] a questão central de Aristóteles é entender e justificar a existência de âmbitos e formas distintas de governo do homem sobre o outro homem. Aristóteles quer definir e justificar a escravidão, mas também distinguir e preservar o espaço da liberdade dos cidadãos, os quais não podiam ser governados como se fossem escravos.

²⁴ ARISTÓTELES. *Política*, I, 4, 1253b 27- 1254a 8, *apud* TOSI, G. **Aristóteles e a escravidão natural**, cit., pp. 90-91.

²⁵ *Idem*, p. 73.

Ao justificar a escravidão legal como sendo justa quando é natural, Aristóteles coloca o escravo como um ser humano incompleto, pois falta-lhe beleza e nobreza da alma, que só é encontrada nos homens livres. Para o estagirita, somente os bárbaros seriam escravos por natureza e, por isso, mereceriam um tipo de governo despótico que não cabe para os gregos que são naturalmente livres.

No século V a.C. já encontramos delineada a dialética que vai perpassar toda a história do Ocidente (e não só), ou seja, a dialética negativa entre “nós e os outros”²⁶: o cidadão comprometido com a *polis* e preocupado com a sua formação cívica cria esta sua identidade na rejeição do outro (escravo-bárbaro); mas encontramos também Aristipo, (435-366 a. C.) fundador da escola cirenaica, que defende a preocupação primeira com a independência da vida e do pensamento do cidadão, como início de um pensamento hedonista, sendo este um ideal “apolítico” de liberdade: já que ser livre é libertar-se de vínculos, de amarras com a vida na polis. A condição humana desejável é ser sempre como um estrangeiro, sem cidadania e afastado de qualquer tipo de dever cívico: um paradoxal ideal, ao mesmo tempo, cosmopolita e apolítico.

Nesta *polis* em crise, o ideal cosmopolítico ressurgiu ao mesmo tempo em que se desfaz a estabilidade política. Os filósofos do período não se fixam mais a uma cidade, mas há uma verdadeira diáspora filosófica, que leva o pensamento filosófico a várias partes da Europa, de um modo completamente novo. Essa nova forma de filosofar é consequência da decadência política da Grécia antiga.

O apogeu da cultura grega ocorreu no século V a. C, também chamado século de Péricles, com a democracia e a intensa participação do cidadão na vida política, contudo, a decadência logo iria ocorrer. Cidades-estados inimigas, Esparta e Atenas se enfrentam na guerra que acabaria por acelerar o declínio político da Grécia.

A guerra do Peloponeso durou vinte e sete anos (431 a 404 a. C) e suas consequências foram nefastas do ponto de vista político e econômico. Meio século depois do seu término, a Grécia era conquistada por Felipe da Macedônia. Com Alexandre Magno, filho de Felipe, forma-se um gigantesco Império, que ia das Índias aos Bálcãs, incluindo o Egito e a Bactria (hoje Afeganistão), baseado na ideia de que a forma imperial de governo era algo divino, colocando em grave crise a pólis grega, já

²⁶ Ver a respeito as brilhantes páginas de TODOROV, Tzvetan. **Nós e os outros**: a reflexão francesa sobre a diversidade humana, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

que os ideais cosmopolitas da formação de um império sobrepuseram a Cidade-estado como unidade política ideal.

Alexandre teve um importante papel na difusão do pensamento grego. Educado pelo macedônio Aristóteles, um dos grandes pensadores da filosofia clássica, adotou a cultura grega, mesclando-a com a macedônica, e a difundiu junto aos bárbaros que conquistou: desobedecendo assim, aos preceitos do seu mestre! Fundou várias cidades entre os povos conquistados, fazendo com estas funcionassem como cidades gregas, como Alexandria, que foi por mais de trezentos anos um local de efervescência cultural grega. Saliente-se também que Alexandre, através de suas conquistas, foi o responsável pelo primeiro processo de globalização que o mundo ocidental conheceu, pela vastidão de seu Império.

Nesta época, a Grécia passava então por um período de instabilidade, os cidadãos que eram participantes ativos da política, se voltaram para a guerra, ocasionando a decadência da agricultura e do comércio exterior, as fontes tradicionais da sustentabilidade econômica do povo grego. Após anos de lutas e de pilhagens, acostumados aos rigores e as emoções do campo de batalha, já não se reconhecia naqueles soldados àqueles mesmos homens que laboravam no campo e participavam da política, não sendo mais possível o retorno a antiga vida.

As cidades gregas ainda tentaram organizar movimentos de resistência, mas estavam muito enfraquecidas para lutar contra o Império que as absorveu. Se este é o momento da decadência política é também, paradoxalmente, o momento em que se inicia o predomínio da cultura helenística no mundo antigo. Durante os séculos que existiram entre o fim da Guerra do Peloponeso e as invasões bárbaras ao Império Romano, que havia subjugado as conquistas macedônicas, houve seis séculos de supremacia do pensamento grego.

Para que se tenha uma noção do profundo processo de helenização, o Império Romano foi o maior império do mundo antigo e a comunicação entre os romanos era em latim, a língua oficial do Império, mas ao lado desta havia o grego, que servia de língua culta, difundida entre os mais intelectualizados, sendo utilizada no comércio, nas artes, na religião e na filosofia, se tornando a primeira língua cosmopolita.

Esse período de profunda instabilidade conheceu grandes mudanças a partir do século III a. C., do ponto de vista do conhecimento, iniciando uma nova forma de vislumbrar o mundo. É o momento em que as ciências exatas destacam-se da filosofia, com a geometria euclidiana, a física de Arquimedes (287-212 a.C.), a matemática de Hiparco (190-126 a.C.) e as descobertas de Eratóstenes (285-194 a.C.), sendo que este, já neste século, partindo da lógica pura e da observação empírica, descobriu que a Terra é redonda, chegando a calcular a sua circunferência de forma muito próxima ao que fez Copérnico séculos depois. É também o século de Aristarco (310-230 a.C.), que formula uma teoria que afirma que a Terra é um satélite do Sol e descobre que esta tem os movimentos de translação e rotação.

Mudanças também ocorrem em relação à vida religiosa, que se desdobra em duas correntes, uma que vai difundir o culto a deusa *Tykhê*, relacionado ao destino e aos acaso e outra que vai dar as primeiras bases racionais à religião, dada pelos estóicos²⁷.

Nunca mais a pólis será a mesma, marcada pela decadência política, o cidadão grego de outrora rende-se a novas formas de governo, desde a monarquia de Alexandre até o despotismo oriental, mas é justamente este declínio que vai abrir espaço para uma nova concepção de homem.

Enquanto que na pólis vigorava a identidade do indivíduo como cidadão, no conceito de cosmópolis o indivíduo o substitui. O elo que ligava o cidadão ao Estado enfraquece e o agir ético humano não obedece mais às concepções da cidade, mas cada um age de acordo com aquilo que considera correto. As relações sociais tornam-se cada vez mais individualistas e, muitas vezes, egoístas: pode-se afirmar que este período é uma revolução no agir ético social.

A ética passa a ser a maneira autônoma do agir individual, pois o homem, como ser singular, é um ser político, mas de uma política que valoriza o individualismo e não o agir cidadão de outrora. De acordo com Comparato²⁸, uma das provas da existência de novos conceitos éticos ocorre na mudança da concepção dos povos não gregos. Se na época clássica os bárbaros eram considerados atrasados e inferiores e não se via

²⁷ Sobre a história da religião, ética e política no mundo grego vide COMPARATO, Fábio Konder. **Ética: direito, moral e religião no mundo moderno**. São Paulo: Companhia das letras, 2006.

²⁸ COMPARATO, Fábio Konder. **Ética: direito, moral e religião no mundo moderno**. São Paulo: Companhia das letras, 2006, p. 108.

problema moral com sua escravização, com o legado de Alexandre tentava-se equipará-los aos gregos. O imperador chegava a estimular casamentos dos seus soldados com mulheres bárbaras provocando uma mescla de culturas no seu Império.

O próprio instituto da escravidão passara a sofrer contestações das novas correntes filosóficas; por exemplo, Epicuro (341-270 a.C.) não aceitava a escravidão, defendendo que os escravos podiam partilhar dos seus ensinamentos, bem como os estóicos contestavam o instituto da escravidão, pois consideravam que a ignorância é que tornava os homens escravos.

Mesmo havendo conquistado uma grande parte do Oriente e do Ocidente e havendo decidido helenizar os povos conquistados, Alexandre não pode deixar de mesclar elementos multiculturais a cultura grega, originando uma cultura transnacional helenística. Se Atenas era o centro cultural de outrora, agora disputava espaço com as novas cidades fundadas por Alexandre, como Alexandria, Pérgamo e Rodes, contudo permaneceu como berço das novas correntes filosóficas: o epicurismo, o cinismo, o neoplatonismo e o estoicismo.

Após a morte de Alexandre, o império se divide em vários reinos, permanecendo com a mesma unidade cultural; só séculos depois é que Roma se torna a nova potência política e militar, mas o legado grego não desaparece, pois Roma é conquistada, do ponto de vista cultural, pela cultura helenística e pelo novo conceito do homem-indivíduo. Este novo modelo de homem, em uma perspectiva filosófica, detém as suas preocupações filosóficas nos problemas morais, fomentando novos modelos de vida e de mundo.

1.1.3 O cosmopolitismo estóico

Dentre as correntes de pensamento filosófico que existiram no período helenístico e que promoveram estas mudanças, são os estóicos aqueles que mais profundamente vão influenciar os pensadores romanos e o novo cosmopolitismo, destacando-se entre eles Cícero, Sêneca, Marco Aurélio e Ulpiano.

O estoicismo nasce em torno dos anos 300 a.C., em Atenas, fundado por Zenão de Cítio (334-262 a.C.). O nome “estóicos” deriva do hábito que estes pensadores

tinham de se reuniram no Pórtico das Pinturas em Atenas (*Stoa Poikilé*). Formou-se uma verdadeira escola local, que depois se disseminou por várias partes do mundo, resistindo até os primeiros anos da Patrística, influenciando o cristianismo nascente.

Os estudiosos do estoicismo o dividem em três períodos: o antigo, cujos principais representantes são Zenão, Cleanto (332-262 a. C. ou 331-232 a.C.) e Crisipo (232-204 a. C.); o médio, cujos representantes são Panécio (185-110 a.C.) e Possidônio (135-51 a.C.) e a Nova Stoá, representada por Sêneca (4 a.C.-75 d.C.), Epicteto (130-50 a.C.) e Marco Aurélio (121-180 d.C.).

O fundador do estoicismo colocava como objetivo o resgate éticos para os valores convencionais²⁹, pois o filósofo estóico deveria “viver de acordo com a natureza”. De acordo com Senley³⁰, os estóicos não gostavam de ser considerados socráticos, mas, para o autor “[...] seu sistema ético, caracterizado pela identificação intelectualista da bondade e sabedoria, a eliminação consequente dos “bens” não morais como algo indiferente, era completamente socrático em inspiração”.

A filosofia estóica, como toda a filosofia grega e, em particular, no período helenístico, era uma “forma de vida” um “modo de viver” e não somente uma doutrina a ser ensinada e aprendida³¹. A ética estóica era uma ética para a vida³², tão rígida que é discutível, em sua totalidade, a aplicação prática de seus princípios éticos. Essa ética da ação possuía características terapêuticas, pois as pessoas frequentemente se confundiam em relação a onde se encontra o bem ou o mal e, segundo Epicteto³³, o bem nunca está no lugar em que se imagina.

Quando se fala sobre ética estóica, é importante ressaltar que ela se divide em vários gêneros, de acordo com o pensador que a apresentava. Um dos poucos textos sobre o assunto que chegou até os nossos dias é a obra *Dos deveres (De Officiis)* de Cícero. Nela, o autor divide as preocupações éticas em cinco categorias: duas sobre honestidade, duas sobre a vida, os bens as riquezas e o crédito e uma a ser feita entre a

²⁹ SENLEY, David. **A escola: de Zenon a Ário Dídimo**. In **Os Estóicos**, org. Brad Inwood. São Paulo: Odisseus, 2006, p. 10.

³⁰ Idem, p. 11.

³¹ Ver o clássico: HADOT, Pierre. **O que é a filosofia antiga**. São Paulo: Loyola, 1999 (Parte segunda: a filosofia como modo de viver).

³² SCHOFIELD, Malcolm. **Ética estóica**. In **Os Estóicos**, org. Brad Inwood. São Paulo: Odisseus, 2006, p. 281

³³ Idem, p. 281.

honestidade e o útil, quando estes são opostos. Afirma Cícero³⁴: “Das cinco divisões constituídas para os deveres, as duas primeiras se referem à honestidade, as duas seguintes, às circunstâncias da vida, aos bens, às riquezas, ao crédito; a quinta à escolha a ser feita entre a honestidade e o útil, quando parecem em oposição”.

Um ponto comum que se pode destacar entre os diversos gêneros éticos, é que eles pensam na vida e no comportamento humano frente aos outros, às ameaças a saúde e a felicidade. O desapego em relação aos bens e aos amores de qualquer natureza, assim como a prática da boa ação para dar ensejo a outras são encontradas na maioria dos autores estoicos, já que essa ética se apresenta como sistema, assim como todo o pensamento estoico.

Como exemplo desse pensamento sistemático, pode tratar-se a respeito da concepção de que a ética estoica é uma ética da razão, estruturada sobre a idéia de natureza (*physis*), pois esta se confunde com a razão. Para Comparato³⁵: “A natureza é o princípio racional que, ao mesmo tempo, ordena dialeticamente as idéias, estabelece a estrutura do mundo sensível e dirige as ações humanas; ou seja, estabelece as leis do pensamento, do mundo físico e da vida ética”.

Era a natureza que conduzia o homem a agir de acordo com os interesses da coletividade, em detrimento dos seus próprios interesses, já que o homem virtuoso era aquele que vivia de acordo consigo mesmo e viver assim era viver de acordo com a natureza³⁶. A natureza se manifestaria de modo prático como um princípio universal que estaria presente como uma regra de vida em cada homem, “[...] pois cada homem se insere no cosmos como uma parte no todo³⁷”.

A razão unifica o mundo, já que ela está em toda parte, na qualidade de razão divina (de Zeus³⁸), que a tudo governa. Afirma Brunschwig³⁹: “Para eles (*estóicos*)⁴⁰, a

³⁴ CÍCERO. **Dos deveres**. São Paulo: Martin Claret, 2004, p. 85.

³⁵ COMPARATO, Fábio Konder. **Ética: direito, moral e religião no mundo moderno**, cit. p. 109.

³⁶ LEITE, Flamarion Tavares. **Manual de filosofia geral e jurídica**. Rio de Janeiro: Forense, 2006, p. 40.

³⁷ Op cit., p. 110.

³⁸ Importante ressaltar que embora os estoicos acreditem na divindade, o seu poder ativo não é de um ser onisciente transcendente, pois o elemento divino se apresenta na própria natureza e não acima dela.

³⁹ BRUNSCHWIG, Jacques. **Metafísica estoica**. In: Os Estoicos, org. Brad Inwood. São Paulo: Odisseus, 2006, p. 229.

⁴⁰ Grifo nosso.

natureza (*phýsis*) a tudo abarca, inclusiva as coisas, os fenômenos, os acontecimentos que, para outras visões do mundo, podem parecer de algum modo sobrenaturais”.

A visão de mundo estóica interfere diretamente em como o homem deve agir, no padrão ético que o ser deve possuir. O mundo é uno⁴¹, regido pela lei universal, que nada mais é do que a reta razão (*orthós logos*), que não se separa da divindade, mas é a própria a racionalidade da divindade, na forma de natureza⁴².

É sábio aquele que age conforme as leis da natureza, que são conhecidas pela reta razão, identificando-as com a sua própria natureza, este é o homem virtuoso. Como diz Algra⁴³, “[...] de acordo com os estóicos, deus determina, sendo destino, todas as coisas. Ao mesmo tempo, sendo natureza, também estabelece o padrão para o que é moralmente bom – uma norma para os humanos seguirem”.

A determinação do deus na natureza faz com que toda a humanidade se identifique neste princípio único e unificador, sabendo que viver de acordo com a natureza é viver seguindo o interesse geral da coletividade, admitindo assim a unidade do gênero humano. Essa unidade foi primeiramente defendida pelos estóicos, sendo ela determinada pela lei natural, que está acima da vontade dos povos, das leis e dos costumes.

A lei natural está acima da humana, porque ela é racional e imutável, nunca converte a injustiça em justiça e a justiça em injustiça, é ela quem ordena o que se deve fazer e proíbe o que não se deve. Graças à existência da lei natural, o estoicismo defendida a unidade do direito, já que a sua fonte é a moral, que deriva da própria natureza. Só os interesses humanos é que desvirtuariam o direito, que quando é natural é fundado do ideal de amor ao próximo (*philia*), pois todos os homens são irmãos (*adelphoi*) como residentes em uma grande pátria, que é a *cosmópolis*⁴⁴.

⁴¹ Apesar de não conhecerem o budismo, muito se assemelha a visão de mundo dos estóicos com a dos budistas, mas as semelhanças se estendem também a esfera do desapego, pois apego existe em função do prazer que nada mais é do que uma infelicidade, expressa como uma devassidão. O homem desapegado deve ser sábio, não se deixando escravizar por nada deste mundo, sendo a este indiferente, vivendo em um estado de ataraxia.

⁴² Esta identificação entre Deus e a natureza chegará até o grande “estóico moderno” Espinosa que afirmava: *Deus sive natura*.

⁴³ ALGRA, Keimpe. **Teologia estóica**. In: Os Estóicos, org. Brad Inwood. São Paulo: Odisseus, 2006, p. 189.

⁴⁴ Cícero refere-se a cosmópolis em **Dos deveres** como sendo a sociedade universal do gênero humano, como na página 119, V, do Livro III em que trata da justiça da *diké*.

Da passagem cultural do mundo antigo de Atenas e Alexandria para Roma, o helenismo surge como um fator importantíssimo que propiciou esta mudança. No apogeu de Atenas, Roma era apenas uma pequena cidade de importância cultural, comercial e intelectual muito menor do que aquela.

A partir das conquistas de Alexandre, o mundo antigo passou por um por fenômeno de urbanização das cidades. Roma se transforma em um importante centro comercial, político e cultural, após a morte do imperador macedônio, mas incorpora a maneira grega de viver e de fazer cultura, principalmente intelectual.

O mundo helenizado possuía o grego como língua cosmopolita comum (*koiné*) e até os romanos foram obrigados, pelas forças das circunstâncias, a aprendê-lo a fim de entrarem em contato, principalmente diplomático, com os povos helenizados. É inegável a influência do estoicismo antigo neste mundo helenizado, mas naquele momento é o estoicismo médio que detém maior influência, principalmente Panécio⁴⁵ e Possidônio. Nesse contexto histórico, o Império Macedônio/Helenístico entra em decadência e é Roma agora que assume um novo papel hegemônico.

O estoicismo agora se reveste do modo romano de se fazer racional e virtuoso. O homem não pode ser mais um ser apático, é necessário que ele tenha atitude, seja um ser de ação. Com relação ao gênero humano e a concepção de cosmópolis, as idéias do estoicismo antigo de que os homens são parentes porque habitam o mesmo planeta, participam de uma mesma compaixão, simpatia (*sympatheia*) universal e da formação de uma comunidade de sábios influencia esta nova fase. Afirmo Bobbio⁴⁶: “A república universal dos estóicos, à qual pertencem os sábios, é um ideal de vida, não uma instituição; é independente de qualquer instituição, nisto consiste sua universalidade”.

O estoicismo antigo transformou o conceito de comunidade universal em uma comunidade elitista. Uma reflexão sobre este modo de encarar a Cosmópolis trouxe mudanças para o médio estoicismo que acrescentou as concepções antigas à ideia de auto realização humana⁴⁷. Este novo modelo de cosmopolitismo considera que cada

⁴⁵ Segundo Ferrater Mora, Panécio é um autor que possui destacado humanismo e defende a ideia de que o homem deve viver de acordo com a natureza e que a natureza humana é uma só. A natureza individual de cada um é compatível com a natureza universal. MORA, José Ferrater,. **Dicionário de Filosofia**, p. 2.195, site: www.books.google.com.br.

⁴⁶ BOBBIO, Norberto. **O Problema da guerra e as vias da paz**. São Paulo: Unesp, 2003, p. 145.

⁴⁷ SCUCCIMARRA, Luca. **I confini del mondo**, cit., p. 59.

homem deve ser encarado conforme a sua natureza, não podendo ser ignorado o fato de que ele pertence à determinada comunidade política.

1.1.4 O cosmopolitismo republicano de Cícero

Cícero (106-43 a.C.) é sem dúvida o autor que mais se destaca no período como último representante do republicanismo romano, antes do advento do Império do qual ele é uma das primeiras vítimas. Neste sentido, ele elabora uma doutrina cosmopolita influenciada pelo estoicismo diferente do cosmopolitismo de tipo imperial. Ele considerava o mundo como se fosse uma grande pólis e a comunidade política da qual o homem naturalmente descendia é a comunidade humana. Para o autor romano, o homem possuiria uma “essência humana” comum e mesmo tendo origem étnica e cultural diversa, dela não poderia dispor.

Baseando-se na ideia do honesto, que é o moralmente bom, Cícero defende como um dos pontos centrais de sua doutrina a sociabilidade humana. O homem moralmente bom seria aquele que cumpre com os seus deveres de justiça, de acordo com o respeito que se deve ter com o gênero humano e com os deveres relativos à beneficência para com os outros. Cícero afirma⁴⁸:

Das outras três (virtudes) a mais fértil e ampla [a honestidade] é a que leva a manter a sociedade, solidificando a união entre os homens. Divide-se em duas partes: a justiça, a mais admirável das virtudes primeira qualidade do homem de bem; e a caridade (*caritas*), que igualmente pode ser denominada bondade ou generosidade.

Deontologicamente, verifica-se que no *De Officiis*, Cícero defende que todos devem tomar conta do bem comum, pois é dever para com os outros limitar o que é individual, valorizando o humano na própria qualidade de pessoa e no próprio bem. As relações interpessoais são um eterno dar e receber e, neste modo, o respeito é algo que deve predominar nestas relações.

Cícero⁴⁹ entende que ser justo é jamais utilizar a guerra como instrumento de agressão, é nunca provocar um extermínio ou opressão, pôs para ele a “justiça é a boa-fé, ou seja, a sinceridade nas palavras e a lealdade nas convenções”. A guerra seria a

⁴⁸ CÍCERO. **Dos deveres**, São Paulo: Martin Claret, 2004, p. 41.

⁴⁹ Idem, p. 37.

extrema ratio, quando os outros meios fossem empregados e não lograssem êxito e mesmo assim seria uma forma brutal de agressão contra toda a humanidade. A justiça deveria proporcionar uma paz duradoura e isto não se consegue com as guerras. Para Cícero⁵⁰, “nas pendências da república devem-se observar diretamente as leis de guerra”. A guerra seria uma forma de paz garantida contra toda a injúria⁵¹ e uma vez determinada a guerra, caberia a república procurar a paz⁵².

O pensador romano é o pai da concepção de *ius gentium* que influenciou os filósofos jus naturalistas séculos mais tarde, ideia esta segundo a qual o direito das gentes seria algo mais do que “um direito romano para estrangeiros”, como era entendido de forma tradicional, mas seria um direito internacional de respeito ao outro, um direito/dever de justiça para com todos, na linguagem moderna, seria uma forma antiga de internacionalização dos direitos dos povos.

Baseando-se em uma moral que remonta os antigos estóicos, em Cícero verifica-se a influência da Lei Natural como unificadora do gênero humano consagrando os deveres de justiça no agir para com os outros⁵³. É esta lei que proíbe que os homens ajam de maneira egoística procurando beneficiar a si mesmo em detrimento dos demais. Os outros não são apenas os nacionais, mas qualquer um que pertença à humanidade.

No *De legibus*⁵⁴, Cícero afirma que segundo a Lei Natural todos fazemos parte de uma só comunidade jurídica e temos deveres mútuos. Partindo do conceito de cosmópolis, Cícero defende que todo gênero humano vive em uma única cidade e está submetido as mesmas leis. As leis justas são aquelas que partem da Lei Natural, pois ratificam o princípio da solidariedade universal, possuindo assim legitimidade.

A capacidade que todos os cidadãos do mundo têm de agirem honestamente, de forma justa, pautando-se no princípio da solidariedade universal é, segundo Cícero, a prova de que toda a humanidade se rege por uma única lei e que é na razão que se encontram os seus postulados, como será retomado por Immanuel Kant no século XVIII.

⁵⁰ Idem, p. 41.

⁵¹ Ibidem, p. 41.

⁵² Ibidem, p. 55.

⁵³ Ibidem, p. 120.

⁵⁴ CÍCERO. *De legibus* apud SCUCCIMARRA, Luca. *I confini del mondo*, cit., p. 64.

No terceiro livro da obra *De finibus*, Cícero apresenta um sistema ético estóico que culmina nas obrigações que o homem deve ter com a pátria e com toda a humanidade. São três as obras em que a ética estóica se destaca: a ética dos primeiros estóicos (retratada na obra de Diógenes Laércio, Livro VII); a obra de João Estobeu (século VI) e na já citada obra de Cícero.

Segundo Schofield⁵⁵, todas essas obras traduzem as concepções éticas de Crisipo, que divide a ética em um tópico sobre os impulsos, outro sobre os bens e os males, outro sobre as paixões, outro sobre as virtudes e ainda há tópicos sobre o objetivo da ética, os valores primários e as ações, as funções apropriadas e um último sobre persuasões e dissuasões. Em cada um dos autores a ordem de tópicos é variável, mas em todos eles a mesma discussão se apresenta, sendo Crisipo a principal autoridade sobre a ordem de importância de cada um dos tópicos.

Mas o tópico que é mais importante nesta discussão é aquele que trata do impulso natural humano de viver conforme a virtude por ser um ser racional. Para Zenon, (e a ele era atribuído todo conceito que se pretendesse dar autoridade), a ética cuidava de tudo o que é existente em primeiro plano e depois definia tudo aquilo que é virtuoso.

Viver de modo virtuoso não seria entendido de modo simples, mas dentro de uma linguagem complexa. É inegável a influência socrática em relação ao conceito de virtude entre os estóicos, mas esta não pode ser definida como o fazia Platão; para os estóicos a virtude seria uma “razão consistente, firme e imutável” ou um “viver de modo consistente” ou ainda a felicidade de “um suave fluir na vida”⁵⁶.

Essas definições de virtude podem ser traduzidas em uma expressão grega *homologouménos*, que significa “viver de acordo com a razão concorde” ou ainda “viver de acordo com a natureza”. Os estóicos defendiam uma harmonia no viver, pois seriam infelizes aqueles que tivessem uma vida desarmônica. Viver de acordo com a razão concorde teria uma dupla significação, como afirma Schofield⁵⁷:

⁵⁵ SCHOFIELD, Malcolm. **Ética estóica**. In **Os Estóicos**, org. Brad Inwood. São Paulo: Odisseus, 2006, p. 263.

⁵⁶ Por um suave fluir deve-se compreender que todas as ações humanas devem corresponder a natureza divina que está em **toda** a natureza. Idem, p. 268.

⁵⁷ Idem, p. 269.

[...] mas “viver de modo consistente com a natureza” visa algo diferente: a uma indicação de como, do modo de ver um estudante da natureza, tal comportamento consistente se relaciona com a ordem natural – em verdade, uma indicação da *explicação* a respeito de como alguém pode chegar à consistência em sua vida”. Partindo-se dessa concepção, há um jogo de palavras não-acidental em “de modo consistente”, e as duas fórmulas em certo sentido redundam no mesmo: viveremos de modo consistente (isto é, cada qual com o seu próprio eu) se e somente se vivermos de modo consistente com a natureza.

O modo consistente de se viver de acordo com a natureza é agir com virtude. Os seres humanos teriam uma espécie de “programação” inerente e intrínseca ao fato de serem humanos para agir com virtude, e a razão é a sede desta forma de *kathêkon* (comportamento apropriado, virtuoso). Através do comportamento racional adequado os homens agiriam uns com outros por afinidade (*oikeíosis*)⁵⁸.

Dos diversos modos de se agir com virtude, é através da *phrónesis* (sabedoria ou entendimento) que se estabelece, na ética ciceroniana, a forma de agir para com o gênero humano. O homem possui a opção de agir contra a natureza, mas não pode se isentar da responsabilidade de sua violação. Ele não tem a opção de ter ou não ter a virtude, pois a natureza humana⁵⁹ sempre a tem, na visão estoica, pois esta natureza é formada pela razão e o que despertaria os impulsos humanos de ação seria o acúmulo de experiências que o homem vivencia ao longo de sua trajetória.

O homem virtuoso, que age de acordo com os impulsos de sua natureza racional sabe quem é: ele é um cidadão do mundo, uma parte de um todo universal que se manifesta enquanto natureza racional, que não deve agir em proveito próprio e sempre se lembrar que é parte deste todo.

O homem virtuoso é aquele que tem obrigações para com a pátria, para com a sociedade e os valores e interesses que dela decorrem e ainda para com a família. Cícero chega a estabelecer uma escala de importância entre os deveres, verificando o que é mais importante⁶⁰:

Se se quiser construir comparação, procurando o que mais obriga ao dever, deve-se colocar, em primeiro lugar, a Pátria e nossos pais, a

⁵⁸ CÍCERO. **Dos deveres**. cit. São Paulo: Martin Claret, 2004, p. 120.

⁵⁹ De acordo com Crisipo a natureza humana seria uma parte na natureza como um todo, a racionalidade humana nada mais é do que uma parcela da racionalidade do universo, de um deus que cria o Uno e que expande esta razão natural por toda parte.

⁶⁰ Idem, p. 48.

quem somos obrigados por tantas benemerências; em seguida virão os filhos, toda a nossa família que amparamos e da qual somos o único abrigo e, depois, aqueles com os quais convivemos pelos sentimentos e cujo destino é comum.

Verifica-se que no pensamento ciceroniano o homem de valor é um cidadão do mundo que possui valores cosmopolíticos ao mesmo tempo em que não nega a importância das suas obrigações particulares. Essa responsabilidade para com a Pátria, a família e os amigos parte do *Logos*, ou seja, é um produto da natureza.

No estoicismo de Cícero⁶¹ encontram-se os princípios naturais que regem a vida virtuosa. É preciso destacar que os homens são virtuosos e formam naturalmente uma única comunidade humana porque cada homem deve prestar contas dos seus atos àqueles que estão mais próximos, é a vida virtuosa exercida a partir da vida familiar que garante a harmonia e a união entre os homens. São os princípios naturais: o comércio da razão e da palavra, fazer qualquer coisa para os outros e que não resulte prejuízo para nós e dividir as coisas comuns.

Percebe-se em Cícero e na sua ética o reflexo de uma preocupação do homem romano do seu tempo. Era a República (*res publica*) que deveria ser salva e valorizada, daí ter-se no filósofo um cosmopolitismo misto, em que a valorização da Pátria surge como ponto fundamental da sua obra e que apresenta todos os homens dentro de uma escala de importância para o indivíduo virtuoso. O fato de se priorizar a família e os amigos em detrimento dos mais afastados não implicaria, para o pensador, em uma contradição os conceitos de cosmópolis e de cidadania mundial; torna-se porém, para seus intérpretes de séculos depois, uma fonte de contradições quando se trata de avaliar a importância do gênero humano para o homem virtuoso na ética ciceroniana.

A contradição está entre um cosmopolitismo de tipo helenístico, que considera que o estrangeiro deve ser respeitado em sua comum condição humana, e, ao mesmo tempo, a valorização da Pátria, que é a principal garantia da liberdade dos seus cidadãos. Desta maneira, a fidelidade à pátria romana no seu processo de expansão, iniciado em época republicana e continuado em época imperial, permite e justifica a dominação da pátria sobre os outros povos.

⁶¹ Ibidem, p. 46.

O mundo moderno globalizado enfrenta o mesmo problema entre a fidelidade, à cidadania estatal e à cosmopolita. A situação é diferente porque na época havia um império que dominava de maneira muito forte. Os romanos tentaram uma solução a esse dilema numa perspectiva imperial e imperialista dominada por um forte e irresistível poder central, que adotava duas estratégias: uma de submissão e outra de assimilação. A submissão se dava pela exibição da imensa superioridade bélica dos romanos, que não tinham escrúpulos em utilizá-la de forma brutal e arrasadora quando necessário, o que exercitava um grande poder de “convencimento”. Uma vez submetidos, iniciava um processo de assimilação econômica, social, religiosa, cultural e política, sobretudo para com as elites dos povos submetidos; processo que encontrou o seu auge com a abertura e a ampliação da cidadania a todos os homens livres do Império (edito de Caracalla de 212 d. C.).

Mas isto aconteceu muito depois de morte de Cícero.

1.1.5 O cosmopolitismo romano em época imperial

Cícero não foi o único pensador romano que elaborou um conceito cosmopolítico, destacam-se também Gaio Musonio Rufos (30-100 d. C.), no século I d. C., Lúcio Aneu Sêneca, (4-65 d.C.) que escreveu sobre o tema nos seus escritos no exílio, além de Marco Aurélio (121-180 d.C.) e Epíteto (135-55 a.C)

O estoicismo foi a corrente filosófica que mais atraiu adeptos após a crise política que deflagrou o fim da República Romana e a perda da liberdade do cidadão. Isso se deve ao fato de que as preocupações éticas crescem no período imperial, bem como as preocupações “espiritualísticas”. O homem passa a buscar um desenvolvimento pessoal, um aperfeiçoamento moral, voltando-se para própria consciência e não para as suas relações com o Estado.

Ideais que também podem ser encontradas nos evangelhos cristãos surgem no pensamento estóico, dotando-a de certa espiritualidade, como a fraternidade universal, o amor ao próximo e a necessidade do perdão.

Marco Aurélio foi, ao mesmo tempo filósofo estóico e Imperador, tendo escrito as *Meditações*. A respeito do seu cosmopolitismo, ele dizia⁶²: “Ora, minha natureza é racional e cívica; eu tenho uma cidade e um país; como Marco, tenho Roma, e como homem tenho o Universo. Por consequência, o que é benéfico para estas duas entidades é o único bem para mim”.

No pensamento do imperador-filósofo está claro a existência de um cosmopolitismo mais restrito, pois Roma ainda permanece como centro do mundo. O mundo é uma grande cidade, mas Roma ainda está como centro de poder, tal afirmativa se justifica porque, no questionar/ afirmar de Lima⁶³: “[...] o que era o mundo nesta época, senão o próprio domínio romano?”.

Caberia, nessa perspectiva, ao cidadão do mundo a manutenção da hegemonia romana, já que o mundo é Roma. Nesse contexto a apatia estóica em relação à política serviria muito bem a o Império, pois evitaria a contestação da formação imperial romana, perpetuando o seu poder político-econômico⁶⁴.

É certo que Marco Aurélio é um homem de seu tempo, sendo, pois, leviano afirmar que o seu cosmopolitismo servia como discurso meramente político para incutir a opressão romana a outros povos, sabe-se que o mesmo acreditava na existência de um *Logos* universal, que a tudo unificava e Roma seria um instrumento e uma prova indelével dessa unificação⁶⁵.

O imperador defende a existência do princípio da solidariedade universal, sendo este proveniente da apatia (*a-pathos*, ausência de paixão) que está na complexidade da psique humana. A vida na cidade conduz o homem a ações altruístas, possibilitando que tanto da vida familiar como na vida em sociedade, o homem possa evitar contendas, esforçando-se para entender o que proporcionariam animosidades, de modo a evitar o conflito e buscar a compreensão.

⁶² AURÉLIO, Marco. **Meditações**. São Paulo, Iluminuras, 1995, p. 67.

⁶³ LIMA, Abili Lázaro Castro de. **Cosmopolitismo e globalização**: efeitos na seara político-jurídica contemporânea. Curitiba, Raízes Jurídicas, v. 2, n 1, jan/jun, 2006, p. 26.

⁶⁴ Idem, p. 46.

⁶⁵ Afirma Scuccimarra: “Secondo la tradizionale impostazione del canone stoico, anche nel discorso di Marco Aurélio il riferimento all’ordine razionale che governa l’accadere consente peraltro di annunciare una compiuta intelaatura normativa destinata a guidare l’uomo nei suoi rapporti con l’universo, gli uomini e la propria ragione”. SCUCCIMARRA, Luca. **Il confini del mondo**. cit. Storia del cosmopolitismo dall’Antichità al Settecento. Bologna: Il Mulino, 2006, p. 85.

O homem agressivo não seria “normal”, mas teria uma deficiência cognoscitiva. Não seria com violência que se combate a selvageria alheia, mas com a compreensão e doçura, impedindo assim mais violência⁶⁶. O pensador se esforça para demonstrar que agindo-se de conformidade com a Lei Natural o homem encontraria a paz.

O pensamento de Marco Aurélio está vinculado ao de Epíteto, o antigo escravo que se tornou filósofo, que erigiu a teoria da existência de uma moral cósmica, pautada em uma inteligência divina que governaria o universo, tornando a humanidade que coparticipante da mesma razão universal.

Epíteto defendia, conforme o pensamento estóico, que deveria ser adotado uma apatia política em relação à participação na pólis e em cargos públicos, tudo o que estivesse em relação ao exterior, o indivíduo deveria ser renunciado sob pena do homem perder a paz e a tranquilidade. Explicando o pensamento do ex-escravo, que está de acordo com Zenão, Nader afirma⁶⁷:

Pelos princípios gerais do estoicismo se depreende a existência de um Direito Natural, que seria aquele em total harmonia com a razão que governa o universo. Com a implantação do Estado único, o Direito Natural tenderia a se efetivar espontaneamente, prescindido de leis, pois estas não seriam mais necessárias, conforme o pensamento do fundador da escola.

A incumbência de participar politicamente da sociedade, por este entendimento, seria dos políticos, pois estes deteriam o *Logos* universal, que são os seus representantes, o instrumento utilizado para a constituição do Estado universal. A abstinência política dos indivíduos seria compensada pela cidadania mundial, ratificando a romanização do mundo antigo.

Pode-se afirmar que em Epíteto encontra-se uma aceitação das designações da inteligência divina que governa o universo, expondo que o seu pensamento político vincula-se ao seu entendimento ontológico e moral, já que a apatia conduz a tranquilidade e esta à felicidade do homem, que aceita tudo aquilo que não compete a ele modificar.

⁶⁶Idem, pp. 86-87.

⁶⁷NADER, Paulo. **Filosofia do Direito**. 2ª edição. Rio de Janeiro: Forense, 1992, p. 113.

Outro pensador que merece destaque é Sêneca. Profundamente marcado pelo trauma do exílio, da separação de sua família e de seus haveres, encontra-se em sua obra uma valoração da vida contemplativa sobre a ordem divina do universo. No entanto, não se pode esquecer que o pensador foi extremamente importante enquanto personalidade política do império romano e seu cosmopolitismo também é marcado pelo pensamento político do império.

Uma das marcas mais cosmopolitas do pensamento de Sêneca era a sua concepção de homem livre e de escravo, não aceitava a escravidão e nem as distinções sociais. O que dava nobreza ao homem eram os seus valores e virtudes, pois a sua situação de liberto ou de escravo dependia da sorte de cada um. Do mesmo modo que preceitua a regra áurea, Sêneca afirmava que o senhor deve agir para com o escravo e o servo como gostaria de ser tratado pelos seus superiores.

A ideia da fraternidade universal também destaca-se em seu pensamento, pois ele afirma⁶⁸:

A natureza nos produz como irmãos, gerando-os dos mesmos elementos e destinando-nos aos mesmos fins. Ela inseriu em nós um sentimento de amor recíproco, com que nos fez sociáveis, deu a vida uma lei de equidade e justiça e estabeleceu, segundo os princípios ideias de sua lei, que é coisa mais mísera ofender sem ser ofendido. Conservamos sempre no coração e nos lábios aquele verso: 'Sou homem e não considero estranho a mim nada que é humano'. Tenhamos sempre presente esse conceito de que nascemos para viver em sociedade. E nossa sociedade humana é precisamente semelhante a um arco de pedras que não cai justamente porque as pedras, opondo-se umas as outras, sustentam-se reciprocamente e, assim, sustentam o arco.

Essa ideia de fraternidade de Sêneca também baseia-se na existência de uma parentela humana, que se expande a partir da família. O homem seria o membro de não uma, mas duas repúblicas: a mais familiar, em que o seu nascimento e nacionalidade o vincularia e a *magna república*, que é o modelo cosmo-teológico da *Stoa*.

Na *magna república* não existia o estrangeiro, já que todos são dela cidadãos, ela não seria formada pela deliberação humana, mas divinamente obedeceria aos ditames da

⁶⁸ SÊNECA *apud* REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga**, São Paulo: Loyola, vol III, IV, V, 1994, p. 328.

justiça universal. Pode-se dizer que a relação justa com o outro deveria obedecer ao princípio da solidariedade universal, que é uma forma de universalismo filantrópico: evitar a ira contra o outro é uma forma de patriotismo.

A guerra seria então um crime contra a humanidade, já que violaria o princípio da solidariedade universal, considerando o outro estrangeiro em sua própria pátria que é o mundo⁶⁹. O cidadão do mundo deve ter uma vida ativa, mas não do ponto de vista da política humana, mas da atividade moral que proporciona a paz e a justiça para todos os homens. A sociedade moral humana deve está baseada na autonomia da consciência, em um processo de purificação moral regido pelo Logos universal.

Na Roma imperial pouco espaço estava dedicado à consciência moral, segundo Sêneca, é por isso que para um governo justo não teve ser o homem que deve governar a verdadeira república, mas o Deus. O distanciamento político preconizado por Sêneca é marcado por um desencanto com a política romana, culminando em seu suicídio ordenado pelo Imperador Nero⁷⁰.

A paradoxal política do *SI VIS PACEM PARA BELLUM* (se queres paz prepara-te para a guerra), expressão atribuída a Publius Flavius Vegetius Renatus, em 390 d.C., demonstrava um sistema operacional em que só os fortes, os preparados para a guerra, mereceriam a paz. O estoicismo antigo pregava e associava o cosmopolitismo com a paz e com a condenação da guerra, mas a concepção imperial do cosmopolitismo romano se fundava sobre a conquista e a guerra para a manutenção da Paz.

⁶⁹ No entanto, a potência de Roma sempre se fundou sobre as guerras assim como a manutenção do seu poderio.

⁷⁰ Sobre a vida de Sêneca e seu posterior suicídio, comente Leoni: "Na verdade, parece-me que, além de ser vítima de uma injustiça histórica, Sêneca também seja vítima de uma mentira convencional. [...] O destino foi em parte malvado para com Sêneca: fez chegar até nós as acusações e destruiu as defesas. [...] É por todos admitido, mesmo pelos historiadores e críticos mais hostis, que os primeiros sete anos do governo de Nero lembram o governo de Augusto: mérito exclusivo dos dois homens [Sêneca e Burro], que na realidade governam ao lado do jovem príncipe. A índole ruim de Nero foi mitigada, corrigida, freada; mais tarde a malvadez teve o predomínio. Na realidade, a maior culpa é de Agripina, que se tornara hostil por ambição, capricho e corrupção: queria imperar e mal suportava a influência que Sêneca e Afrânio tinham sobre o filho. [...] Contra a raiva de Agripina aumenta a louca vingança de Nero, que não dá mais ouvido à palavra severa e admoestadora de Sêneca." (LEONI, 1961, pp. 11.18-19). Após mandar matar Agripina, Nero trás de volta o crime de lesa majestade e inicia uma implacável perseguição contra o senado, sendo Sêneca um dos seus alvos. Acusado de participar de uma conspiração contra o imperador, Sêneca recebe a sentença de Nero: deveria suicidar-se, fato de que aceitou com tranqüilidade, cumprindo-o. Na verdade Sêneca foi vítima do seu discípulo e das intrigas palacianas.

O início da Paz romana dá com Augusto em 29 a.C. e termina com os Antoninos (morte de Marco Aurélio), em 130 d.C. É fruto das Guerras Púnicas, que garantiram a hegemonia romana e a conquista do Mediterrâneo. Na época de Augusto, o Império ia da Escócia ao Oriente Médio, do Danúbio ao Egito e Marrocos. Pelo ideal da *pax romana* era preciso evitar revoltas e romanizar os povos conquistados, estabelecendo a tranquilidade e a paz, a segurança e a ordem pública. Se fez necessário estabelecer a supremacia absoluta de Roma, através da aceitação incondicional de sua soberania, da suas leis e do Imperador e os legionários tiveram um papel fundamental para essa aceitação, que se dava, muitas vezes, através da força.

O cosmopolitismo romano teve profunda influência entre os pensadores do fim do Império, mas com a cristianização do mundo ocidental ele cede lugar ao cosmopolitismo messiânico, que permuta a paz na Terra pela paz no céu.

1.2 O COSMOPOLITISMO MESSIANICO DA IDADE MÉDIA

1.2.1. O cosmopolitismo messiânico

A partir do século IV a.C. o cristianismo se torna a religião oficial do Império Romano, ganhando mais força após a conversão de Constantino, então imperador, no fim de sua vida. A mensagem trazida pela Bíblia, livro sagrado dos cristãos, se diferenciava do estoicismo no que se refere ao modo pelo qual as verdades lá contidas estão elencadas. Enquanto o pensamento filosófico greco-romano era baseado na razão, a Bíblia trazia consigo uma mensagem revelada, em que a fé sobrepujava a racionalidade.

No entanto, o impacto histórico trazido pela mensagem revelada conduziu a uma nova concepção do mundo, da natureza e do homem, germinando uma nova forma de filosofar: nascia a filosofia cristã. Este novo modo de pensar se desmembrou em duas fases do pensamento filosófico-cristão denominadas de Patrística e Escolástica.

No nascimento da Patrística ocorre a fusão entre a racionalidade grega e a fé cristã, principalmente após o século III, em que a filosofia platônica é utilizada como forma de embasar o pensamento cristão em moldes filosóficos, contribuindo para a formação de uma base teórica para a revelação.

Pode-se, entretanto, vislumbrar um início desta fusão já no pensamento de Fílon de Alexandria ou Fílon Judeu no século I, pois ele foi o primeiro a encontrar uma ligação entre a filosofia grega e o pensamento mosaico, o que gerou, no dizer de Reale⁷¹, “uma filosofia mosaíca”. O ponto de aproximação que o pensador alexandrino se baseia é a ideia de *politeia*, pois encontra na Torá a mesma lei natural que está presente no cânone estóico, que é governada por um Deus único (*Logos* divino).

Nos seus estudos de filosofia grega, Fílon retirou do estoicismo alguns conceitos que aplicaria ao pensamento cristão, como a noção de que a lei natural estaria no universo inteiro, que seria a grande pátria de todos os povos, como afirma Scuccimarra⁷²: “[...] significa, em outras palavras, tornar-se parte do governo maior e mais perfeito, aquela grande cidade do mundo que tem seu fundamento eterno e universal no Logos incorpóreo implantado por Deus na natureza no momento da criação”⁷³.

Fílon, a partir desta concepção, chega ao termo cosmopolitismo que pode muito bem ser incorporado pelo pensamento cristão, pois se a lei revelada é a mesma lei natural que governa o universo inteiro, este é a pátria pacífica de todos os povos que comungam do mesmo pensamento, o cristianismo, evitando-se a guerra entre si

Apesar da humanidade ser composta de diversos povos, Fílon defende a concepção da cidadania mundial, pois todo cristão é um estrangeiro neste mundo, como o Cristo era estrangeiro dentre os hebreus por ir de encontro aos costumes e a leis meramente humanas, desvelando a lei natural, sendo por isto incompreendido e morto, para vencer a morte e revelar que a verdadeira pátria humana se encontra no reino dos céus.

Outro aspecto que contribui para a defesa da cidadania mundial pelo pensador é que, pela sua origem hebraica, este era um homem sem pátria, marcado pela diáspora para quem o conceito de cidadão do mundo tem uma importância significativa, pois lhe dá a certeza de que existe uma cidadania além das fronteiras nacionais.

O modelo cosmopolita de Fílon é por este considerado como uma etapa no crescimento espiritual humano, pois em uma escala de desenvolvimento espiritual, o

⁷¹ REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga**, São Paulo: Loyola, vol III, IV, V, 1994.

⁷² SCUCCIMARRA, Luca. **Il confini del mondo**. cit. Storia del cosmopolitismo dall’Antichità al Settecento. Bologna: Il Mulino, 2006, p. 89.

⁷³ Idem, p. 89. No original: “[...] significa, in altre parole, entrare a far parte del governo più grande e più perfetto”, quella “grande città” del mondo che trova il suo fondamento eterno e universale nel Logos incorporeo impiantato de Dio nella natura al momento della creazione”.

pensador afirma que primeiro os homens são da terra, depois do céu e, por fim, de Deus⁷⁴. É quando se torna imortal em Deus que a alma humana ganha o verdadeiro status de cidadã do mundo, pois ela redimida pela ética cristã não nasce imortal, mas se torna por ter conseguido se aprimorar na Terra do ponto de vista intelectual-moral.

Reale⁷⁵ afirma:

[...] Abraão se torna o símbolo da viagem de toda alma para a salvação e as várias terras que o patriarca atravessou na sua vida (Egito, Caldéia...), tornam-se igualmente etapas que a alma deve alcançar na sua purificação segundo uma perspectiva moral (do vício à virtude), intelectual (da fé no cosmos à fé em Deus) e psicológico-pedagógica (da infância à maturidade).

Na qualidade de filhos de Adão e possuidores da mesma fé, passando pelas mesmas etapas do crescimento da alma (do nascimento à imortalidade) a humanidade está interligada, de acordo com Fílon que cria o conceito de cosmopolitismo messiânico.

O novo conceito de cosmopolitismo afirma que todos os homens, ao observarem a lei revelada, devem pautar suas ações no princípio que rege o universo inteiro, é a cristianização do mundo que pacificará os homens conduzindo-os até o reino dos céus. No fim dos tempos só haverá o reino messiânico. Sobre o tema, Paulo escreveu: “Não há judeu nem grego; não há escravo nem homem livre; não há homem e mulher, porque todos sois um só em Cristo Jesus⁷⁶”.

Importante ressaltar que não é com o cristianismo que surge o cosmopolitismo na mensagem revelada da Bíblia, Isaías⁷⁷ já a ressaltava ao afirmar:

Então o lobo habitará com o cordeiro,
e o leopardo deitar-se-á ao lado do cabrito;
o novilho e o leão comerão juntos,
e um menino os conduzirá.
A vaca pastará com o urso,
e as suas crias repousarão juntas;
o leão comerá palha como o boi.
A criancinha brincará na toca da víbora
e o menino desmamado meterá a mão na toca da serpente.

⁷⁴ Para Fílon os homens são compostos de uma natureza triplica: o corpo, a alma-intelecto e o espírito que vem de Deus. É na qualidade de espírito criado pelo Logos criador que todos os homens se assemelham e são irmãos.

⁷⁵ REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga**, São Paulo: Loyola, vol III, IV, V, 1994, p. 34.

⁷⁶ Gálatas 3:28.

⁷⁷ Isaías, 11: 6-9, 2:4

Não haverá dano nem destruição em todo o meu santo monte,
 porque a terra está cheia de conhecimento do SENHOR,
 tal como as águas que cobrem a vastidão do mar.
 Ele julgará as nações, e dará as suas leis a muitos povos,
 os quais transformarão as suas espadas em relhas de arados,
 e as suas lanças, em foices.
 Uma nação não levantará a espada contra outra,
 e não se adestrarão mais para a guerra.

Sobre o cosmopolitismo messiânico⁷⁸, diz Pojman: “Todo crente é um cosmopolita cristão, pois há um só rei no céu, Deus, e nenhum Estado a não ser o Reino de Deus. A raça, género, etnia e classe foram aniquiladas” (sic).

O cosmopolitismo messiânico, apesar de mesclar estoicismo e platonismo com a Bíblia, claramente privilegia as leis hebraicas em detrimento das leis de outros povos, pode-se então afirmar que é um cosmopolitismo não de mistura cultural, mas de adequação de todos os povos as leis e tradições hebraicas através da conversão religiosa a mensagem cristã.

1.2.2. O Cidadão do Reino dos Céus.

O Reino dos Céus configura o sonho de uma pátria de igualdade e justiça, em que os males do mundo se encontram impedidos de entrar. Neste reino, não há espaço para nacionalismos, pois todos são cidadãos de uma mesma pátria, sem nenhuma limitação étnica ou cultural.

Paulo, em suas epístolas, se apresenta como o mensageiro desta irmandade ao disseminar os ensinamentos do Cristo para todos os povos. Paulo rompe com o nacionalismo hebreu, bem como com o regionalismo da cultura oriental, pode-se concluir que ele defende a criação de uma *oikoumene*, em que a evangelização dos povos se concretiza e norteia as ações humanas. Paulo une Oriente e Ocidente observando que o cristão é antes de tudo um missionário sem pátria, um cidadão do mundo.

O cristão é aquele que muda a sua vida, pois vive de modo alternativo, vivendo longe das honrarias e riquezas do mundo, ele vive para o Cristo e o Cristo nele vive. Pojman⁷⁹

⁷⁸ POJMAN, Louis P. **Terrorismo, Direitos Humanos e a Apologia do Governo Mundial**, Bizâncio, 2007. (site www.criticanarede.com/cosmopol.htm acesso em 12/06/2009).

afirma que os primeiros cristãos viviam em uma irmandade, que mesmo sem um Estado específico uniam-se com outros cristãos como membros de uma única pátria: a pátria do reino de Deus.

Desaparecem, nessa concepção de mundo diferenças étnicas, de gênero e de classe, pois todos são filhos de um mesmo Pai e aguardam o mesmo destino. O cristão vive de modo alternativo em relação aos valores deste mundo, fazendo com que a comunidade cristã constitua um corpo místico, em que o modo de vida influencia no destino após a morte. O cristão busca, no dizer de Scuccimarra⁸⁰, viver em Uranopólis, a cidade do reino de Deus.

Deus é um estrangeiro em relação a este mundo, tendo estado aqui de passagem, a fim de divulgar a mensagem da boa nova. A terra seria então um lugar de peregrinação, onde o homem passaria para aprimorar-se em relação aos preceitos do evangelho, ingressando na sua pátria definitiva; o cristianismo desta forma incorpora o ideal estóico da existência de duas repúblicas. Escreve Scuccimarra⁸¹:

[...]O tema da "fecundidade civil" do cristianismo, presente em toda a antiga apologética, se desenvolve numa estrutura teórica do tipo dualística, assimilável pelo menos em parte à concepção estóica das duas repúblicas: ser cristãos significa, com efeito, sentir-se vinculado a um duplo destino, que corresponde a um duplo controle da própria vida; ou seja, aceitar os vínculos derivado da própria pertença terrena, reconhecendo, porém a limitada validade que estes possuem respeito à pertença à cidade celeste⁸².

O cristão é aquele que segue o preceituado em Mateus 6:24, ele não segue a dois senhores, dá a Cesar o que é de Cesar, mas genuinamente vive para a glória de Deus. Na fase da Patrística pode-se afirmar que a ética cristã da fraternidade universal ganha contornos de uma filantropia radical que via até no mais humilde escravo um irmão em Cristo, em um misto de amor ágape e fraterno.

Santo Agostinho, ao dividir o mundo em duas cidades, não determina quem será o habitante da cidade de Deus, pois é Este que determina quem será o habitante da cidade

⁷⁹ Idem.

⁸⁰ SCUCCIMARRA, Luca. **I confini del mondo**, cit., p102.

⁸¹ Idem., p. 104.

⁸² Idem. No original: [...] Il tema della "civile fecondità" del cristianesimo - presente in tutta l'antica apologética - trova compimento in un impianto teorico di tipo dualistico, almeno in parte assimilabile alla concezione stoica delle due repubbliche: essere cristiani significa infatti "sentirsi vincolati a un duplice destino, a cui corrisponde un duplice controllo della propria vita" - accettare, cioè, i vincoli derivanti dalla propria appartenenza terrena, riconoscendo però la limitata validità che essi assumono rispetto a quelli posti dall'appartenenza alla città celeste".

celestial, que será aquele que vive conforme o espírito e não conforme a carne. Comenta Scuccimarra⁸³:

No pensamento agostiniano, o ideal da unidade da humanidade sobre essa terra parece perder qualquer autêntica relevância: o princípio universalista se projeta sempre mais decisivamente na interioridade da consciência individual e o seu componente cosmopolita torna-se sempre mais tênue⁸⁴.

Compreende-se que Agostinho defende o esboço de que há uma sociedade de cunho sobrenatural, não distinguível da sociedade terrena, mas desta diferente pelos valores e preceitos que movem a sua existência, garantindo-lhe o ingresso no reino de Deus. O pensador defende que o mundo deveria se unir em um grande império, como o romano, mas este império seria sagrado, de Deus, em que o Logos universal deveria ser a lei maior, sendo este Logos essencialmente divino, criando uma única sociedade universal para todo o gênero humano.

Nesta época de expansão do cristianismo, não é propriedade uma República Cristã que deveria ser criada, mas uma sociedade Cristã, uma entidade eclesiástica supranacional, ordenada conforme os preceitos cristãos e sob o domínio da Igreja, entidade que submeteria todos os cristãos a sua tutela. O cristão deveria então jamais se insurgir contra a ordem política e econômica estabelecida porque tudo é permitido e governado por Deus e uma revolta seria um gesto de revolta contra o próprio Deus.

O cristão é aquele que é dominado pela Igreja e obediente aos preceitos proferidos por esta. Afirma Coelho: “O indivíduo deve seguir exemplo aprovados pela religião, pela lei e pelo código moral, que são compreendidos como corpo único e harmônico que sintetiza a própria consciência social”⁸⁵.

O governo do mundo passa a ser exercido por aqueles que representam o próprio Deus e as leis por estes promulgadas passam a ser enxergadas como manifestações do Logos divino. O que de fato ocorre é que com o surgimento deste novo modelo imperial, a nível de legislação, mesclam-se o direito romano e a sua jurisprudência com os cânones da

⁸³ Idem, p. 111.

⁸⁴ Ibidem. No original: “Nel pensiero agostiniano, l’ideale dell’unità dell’umanità su questa terra sembra perdere, perciò, ogni autentica rilevanza: il principio universalistico si proietta sempre più decisamente nell’interiorità della coscienza individuale e la sua componente cosmopolitica diviene sempre più esangue”.

⁸⁵ COELHO, Maria Filomena. **Uma leitura contemporânea da justiça feudal**. Revista de História da UPIS. Vol.I. Brasília: União Pioneira de Integração Social, 2005, p. 11 e 12.

Igreja, ocorrendo um claro desvirtuamento no conceito de cidadão de mundo, em relação ao conceito da Antiguidade.

Na política aparece um novo modelo governamental de caráter “cristocêntrico”, cujo ápice se encontrava no poder papal, na *plenitudo potestatis*, que torna inquestionável o que vier a ser dito/emitido pelo papa. Nasce a *Respublica Christiana*, em que a Igreja legitima as monarquias e estas protegem a Igreja. Coelho esclarece⁸⁶:

Nessa sociedade feudal, o papel da justiça e da lei é garantir a existência da *Respublica Christiana*. No campo da representação política, uma *Respublica Christiana* pode ser identificada como tal, na medida em que configura uma comunidade de direito que se pauta pelas leis de inspiração divina, cujo príncipe supremo é Cristo. Portanto, a ideia de justiça está profundamente sacralizada, quer no âmbito do poder secular, quer do eclesiástico.

A noção de justiça deste período é “dar a cada um o que é seu (*uniquique suum tribuere*)”, contido no *Digesto*⁸⁷, sendo a autoridade eclesiástica ou os monarcas/senhores feudais que promovem essas leis inquestionáveis. A base da *Respublica Christiana* está em uma noção político-ideológica sacralizada, que pacifica os homens por ser salvacionista. Um bom cristão é aquele que aceita e não questiona, o cidadão do mundo é o cristão pacificado.

Continua esclarecendo Maria Filomena Coelho⁸⁸:

No âmbito da justiça, as divergências e conflitos estão sempre presentes, de forma vigorosa e, quando ocorrem, são conflitos jurisdicionais, circunstanciais, mas não de fundo. Não há um confronto de ‘visões de mundo’. Há a convicção de que a justiça tem que estar a serviço dessa visão. Assim, é natural e desejável que ela seja manipulada para que o modelo seja perpetuado. Não existe a ideia de uma justiça neutra, mas, sim, de uma justiça justa, boa, sendo que os conceitos de justo e de bondade são forjados pelos padrões morais e religiosos.

O processo de instauração desse domínio sacro-político não ocorreu de forma abrupta, mas foi fruto de uma lenta modificação de conceitos e de relações sociais e foi exatamente este lento processo gestacional que favoreceu a sua perpetuidade durante todo

⁸⁶ Ibidem, p. 13

⁸⁷ JUSTIANO I, Imperador do Oriente. **Digesto de Justiniano**. Osasco: Revista dos Tribunais, 2005 (em todo o Digesto Justiniano considera um único conceito de justiça, por isso não citamos uma única página ou referência em particular, pois o que interessa demonstrar é a forma como o imperador jurista compreende a justiça).

⁸⁸ Op. cit., p. 14.

o medievo. O cosmopolitismo defendido no medievo necessitava ter uma forma corporativa, uma estrutura hierárquica sólida e governos monárquicos⁸⁹, para que pudesse funcionar.

Nem mesmo a influência aristotélica na obra de Tomás de Aquino faz com que o mestre da Igreja rompa com este modelo ideológico. Em Roger Bacon verifica-se a defesa da libertação do homem da ignorância, a necessidade de uma iluminação intelectual, mas mesmo esta deve ser feita pela Igreja, como lembra Scuccimarra⁹⁰, já que Bacon considerava que a Igreja era um organismo espiritual perfeito, iluminado pelo carisma divino e que deve continuar o trabalho de iluminação humano, como detentora do conhecimento.

Defende Bacon que compete a Igreja, neste carácter universalístico, elaborar um corpo jurídico único e que seja superior a lei das nações, garantindo a salvação de toda humanidade. É nesse corpo jurídico que nasce o direito das gentes. Comenta Maltez⁹¹:

Os projectistas da paz são assim herdeiros da unificação promovida pela Igreja na *res publica christiana*, geradora de um *direito das gentes cristão* que, segundo Truyol Serra, introduziu três importantes novidades: primeiro, quando veio *adoçar e limitar o direito de guerra*, tanto pela difusão do ideal da cavalaria, como pelo estabelecimento de instituições como a *paz de Deus* e a *trégua de Deus* que, ou impediam atos de guerra em certos dias, ou punham ao abrigo da guerra certos grupos da população; segundo, quando instituiu a *arbitragem*, uma instituição diversa da simples *mediação*, dado que o árbitro já tinha de cingir-se ao direito, enquanto o mediador podia atuar conforme a equidade, e fez do papado uma instância arbitral permanente; terceiro, quando, promoveu a reunião de *concílios*, participados por eclesiásticos e leigos, que não se limitavam apenas à discussão de questões teológicas e que também promoviam arbitragens.

Surge um conflito ideológico nos defensores do universalismo cristão que resultará na criação do direito das gentes, pois de um lado se encontram os defensores do poder papal absoluto, também conhecidos como “mundialistas” e, de outro, os defensores de uma monarquia universal, que defendem um poder separado do eclesiástico. É com a vitória dos “mundialistas” que consolidam-se os direitos das pessoas e a guerra passa a ter regras. O

⁸⁹ SCUCCIMARRA, Luca. **I confini del mondo**. cit. Storia del cosmopolitismo dall'Antichità al Settecento. Bologna: Il Mulino, 2006, p. 121.

⁹⁰ Idem, p. 122

⁹¹ MALTEZ, José Adelino:

www.iscsp.utl.pt/~cepp/teoria_das_relacoes_internacionais/a_respublica_christiana.htm. Ingresso em 18/03/2010.

“mundialismo” não foi bem um cosmopolitismo, mas influenciou com a consolidação do direito das gentes a discussão cosmopolítica futura⁹².

Saliente-se que o molde cosmopolita não foi exclusivo do judaísmo e do cristianismo, também encontramos um movimento cosmopolita no Islã, embora com menor repercussão. O Islã reclamava a presença de um califado universal, que seria governado conforme as leis do Alcorão, ou seja, a *sharia*. Pojman⁹³ informa ainda que o Hizb ut-Tahir, que na atualidade congrega mais de um milhão de membros, fez ressurgir a menção deste califado cosmopolita, em que o estado-nação é submisso a uma lei maior, do próprio califado.

A proposta do califado universal é bem diferente da do Reino dos Céus cristão, já que judeus e cristãos seriam tratados de forma diferentes, possuindo direitos limitados, enquanto que as outras religiões teriam os mesmos direitos que os muçulmanos. Poderíamos afirmar que este é um cosmopolitismo de fachada, cujo discurso despótico só serviria para enfatizar conflitos religiosos.

Apesar do ideal cosmopolita, o cristianismo manteve e acentuou a dialética negativa entre “nós e os outros”: externamente contra os “infieis”, sobretudo os muçulmanos, “inimigos perpétuos” da cristandade e internamente contra os hereges, que ameaçavam a unidade religiosa da cristandade.

Perseguições a não cristãos e hereges ainda foram feitas pela mesma Igreja pelo movimento inquisitorial, postura esta de destoa do ideal de paz e amor universal contida na doutrina do Cristo e nas epístolas de Paulo, baseado na fraternidade universal.

A compaixão para com o outro coloca todos os seres humanos em um mesmo patamar de igualdade, demonstrando que a humanidade é una e cada um é responsável por sanar as dores dos outros. A fraternidade do Cristo conduz a imagem de paz, pois esta é a condição ideal das relações entre os povos.

⁹²Ibidem.

⁹³ POJMAN, Louis P. **Terrorismo, Direitos Humanos e a Apologia do Governo Mundial**, (Bizâncio, 2007). (site www.criticanarede.com/cosmopol.htm)

1.3 Os modelos cosmopolitas: antigo e medieval e o problema da paz

Na Antiguidade e no Medievo, dois modelos cosmopolitas se destacaram: o imperial e o messiânico. Para serem mais exatos devemos afirmar que o modelo hegemônico foi o dos Impérios: com a queda da autonomia das pólis gregas e com o fim da república romana, foram os Impérios helenísticos e romanos que dominaram o mundo na Antiguidade. A fragmentação econômica, social e política que sucedeu à queda do Império Romano (no Ocidente) durante os longos séculos da Idade Média, foi uma característica permanente do sistema feudal ocidental, à qual se tentou de por remédio através da refundição dos ideais imperiais, com a criação, a partir do século IX, do “Sagrado Romano Império”. Foi, portanto, o modelo imperial, centrado na existência de um forte e irresistível poder central, que iria garantir a paz, o direito, a justiça “universal”.

Este modelo, apesar das boas intenções dos filósofos que o idealizaram, não permitiu uma efetiva garantia da paz e da cidadania mundial. No modelo imperial a tendência de formar uma só cidade mundial, com um governo central, representando todos os povos, inspirado em Alexandre da Macedônia, mostrou-se ineficiente para garantir a paz. Os desdobramentos desse modelo cosmopolita conduziram a *pax romana*, que serviu de justificativa para novas conquistas e opressões dos povos, através de uma paz política garantida pelo silêncio dos túmulos e pelo pagamento de impostos ao conquistador. A dimensão ética da paz e da igualdade entre os povos, bem como a condenação a guerra ficou restrita aos discursos filosóficos, sendo ineficaz para garantir uma nova realidade aos povos conquistados pelos romanos. A visualização de ser cidadão do mundo não obteve eficácia prática, pois politicamente os cidadãos conquistados não possuíam grande importância nesse modelo imperial.

Mesmo entre os que os gregos e os romanos que eram cidadãos, os indivíduos eram tolhidos de sua liberdade individual e a sua participação política era restrita ao que fosse de interesse do Estado, pois se ele fosse considerado uma ameaça, seus direitos civis e políticos eram retirados como muita facilidade. Afirma Comparato⁹⁴:

[...] no mundo greco-romano, os indivíduos, embora soberanos em quase todos os assuntos públicos, eram escravos em quase todas as relações privadas. Como cidadãos eles decidiam, nas assembleias

⁹⁴ COMPARATO, Fábio Konder. **Ética: direito, moral e religião no mundo moderno**. São Paulo: Companhia das letras, 2006, p. 60.

populares, a guerra e a paz; como particulares, porém eram observados, coarctados e reprimidos em quase todos os seus movimentos. Como membro do corpo coletivo, o indivíduo interpelava, destituía, julgava, confiscava, exilava e condenava à morte os governantes, mas como particular podia ser interditado, banido, considerado indigno de ocupar cargos públicos, ou condenado à morte pela vontade discricionária da assembleia do povo, da qual fazia parte.

Se entre os cidadãos nascidos no Estado dominante nesses modelos imperiais o Estado era tão opressor, imaginemos em relação aos povos conquistados, considerando-se que na prática a xenofobia não se restringe apenas a contemporaneidade, pois: o estrangeiro representava, na prática, o bárbaro: a dialética negativa da alteridade continuava e era naturalizada.

A guerra contra bárbaros era justificada para “pacificar” os mesmos, para “consolidar a paz” e garantir a eficácia da conquista de modo a instituir mecanismos jurídicos que regulasse o uso da força, se estabeleceria um pacifismo jurídico para garantir os direitos dos cidadãos conquistados e conquistadores e legitimar as investidas do império contra os mesmos se fossem desrespeitadas as leis e mecanismos jurídicos que garantisse a paz. Para Bobbio⁹⁵, a:

Teoria da relação direito-força e teoria da relação direito-guerra iluminam-se, desse modo, mutuamente: assim como o direito regula o uso da força, uma vez que a força seja considerada em algumas circunstâncias um meio para restabelecer o direito, e desse modo a força passa de um instrumento de direito a um objeto de direito, assim também o direito regula o exercício da guerra, uma vez que a guerra seja considerada em algumas circunstâncias um meio para restabelecer o direito, e desse modo a guerra passa de instrumento de direito a objeto de direito.

De acordo com Bobbio⁹⁶, esse modelo de pacifismo baseado em um império não serve como meio de garantir a paz duradoura, pois está baseado em uma relação de domínio, em que o forte oprime o fraco e a paz se dá por força dessa opressão, com a qual o oprimido se submete a uma falsa paz, que é uma mera ausência de guerra, mas não necessariamente a deseja. Na paz genuína há uma aceitação consciente por esse estado, estabelece-se uma relação de satisfação em que não há arestas e nem mais nada a reivindicar. Esclarece Bobbio⁹⁷:

⁹⁵ BOBBIO, Norberto. **O Problema da guerra e as vias da paz**. São Paulo: Unesp, 2003, p. 122.

⁹⁶ Idem, p. 156.

⁹⁷ Idem, p. 156.

O conceito de paz de satisfação pode ser utilizado com proveito para passar do discurso sobre a paz para o discurso sobre o pacifismo. Por pacifismo entende-se toda teoria (e o movimento correspondente) que considera uma paz duradoura, ou, simplesmente para utilizar a expressão de Kant, perpétua, e universal, como também altamente desejável, tão desejável que qualquer esforço para atingi-la é considerado digno de ser perseguido. A paz que o pacifismo tem em mira não é uma paz qualquer, não é e não pode ser uma paz de equilíbrio que por sua natureza é instável, e muito menos uma paz de império ou de hegemonia que se rege por uma relação entre superior e inferior, na qual o inferior não aceita mais suporta o estado de não-guerra imposto pelo superior, e na qual, portanto, o estado de não-guerra é para o inferior um estado de submissão.

O **cosmopolitismo messiânico** também apresenta problemas em relação a implementação de uma sociedade mundial pacífica. Se o discurso religioso estava embasado na experiência de fraternidade, esta se choca com os interesses políticos da época. Na sociedade feudal, a estratificação social provocava problemas internos e externos. Internamente, o clima era de hostilidade entre senhor e servos, que se conformavam com a sua situação de exploração e subserviência devido a uma esperança de recompensa futura no reino dos céus, o que impedia revoltas, mas não gerava a concórdia, pois a obediência as autoridades era dever moral do cristão⁹⁸.

Externamente, a política de vassalagem e o casamento entre nobres modificavam a propriedade da terra, fazendo com que alguns senhores feudais se tornassem mais poderosos do que outros, gerando cobiça ao território alheio e desejo de conquista. Os conflitos eram constantes e a paz limitava-se, no dizer de Aron (2003), a uma condição de não-guerra, que nada mais é do que uma suspensão de conflitos bélicos entre unidades políticas.

A própria Igreja, que se considerava o representante de Deus entre os homens, possuía uma política de implantação da paz ineficiente. Ao poder determinar se uma guerra seria ou não justa, o Papa adotava uma atitude contrária a dos pais de Igreja, que interpretavam o Evangelho, em relação ao problema da guerra, afirmando que não haveria possibilidade de guerra justa e de que “toda guerra era sempre ilícita”⁹⁹.

No entanto, a Igreja não pode ser dissociada das condições históricas e políticas de sua época, ela era uma senhora feudal extremamente poderosa e que precisava de alianças

⁹⁸ COMPARATO, Fábio Konder. **Ética: direito, moral e religião no mundo moderno**. São Paulo: Companhia das letras, 2006, p. 79.

⁹⁹ Op. cit., p. 76.

com os demais senhores feudais para manter o seu domínio: a Inquisição e os novos mecanismos jurídicos por ela introduzidos são uma prova disso¹⁰⁰.

A religião cristã serviu como instrumento unificador para a população europeia, que se identificava através da fé, mas a sua mistura com a política feudal fez com que o cosmopolitismo messiânico não pudesse ser de fato tratado como uma política de paz. Mais uma vez, a proposta de paz fica nas atitudes isoladas dos cidadãos, no discurso filosófico-político, nas ideias ético-religiosas, mas não é uma política exterior de paz efetiva. Com o cosmopolitismo cristão surge um pensamento de fraternidade universal, mas não efetivamente um movimento pela paz.

Weber mostra como este tipo de fraternidade, típica da religiosidade congregacional, não é universal porque conserva a distinção entre “nós” e os “outros”, entre quem aceita a mensagem de Cristo e quem a rejeita, entre os fiéis e os infiéis, reintroduzindo assim uma dialética que tende a aumentar os conflitos, o confronto, as intolerâncias e as guerras, como infelizmente demonstra *ad abundantiam* a história de todas as religiões, incluindo a cristã. Neste caso, afirma Weber: «o universalismo do amor», que as religiões congregacionais pregam, se encontra em dificuldade porque deve enfrentar a concorrência das outras religiosidades congregacionais, as quais também pretendem que o deus delas seja o único verdadeiro¹⁰¹.

O modelo cosmopolítico de tipo imperial vai reaparecer com novas roupagens no Renascimento, no momento histórico em que as conquistas dos novos territórios abre novos horizontes para o Ocidente, que fazem sonhar com uma nova *monarchia universalis* que ampliaria os limites da cristandade ao mundo inteiro¹⁰².

Este ideal, em pensadores como o frade dominicano Bartolomé de Las Casas e o grande humanista Erasmo de Roterdã, se relaciona diretamente com a condenação da guerra e a realização de uma paz duradoura, pelo menos, entre as potências cristãs (quanto

¹⁰⁰ GONZAGA, João Bernardino. **A inquisição em seu mundo**. 8ª edição. São Paulo: Saraiva, 1994, p. 20. Ver ARON, Raymond. **Paz e guerra entre as nações**. São Paulo: UNB, 2003.

¹⁰¹ Max, Weber. **Economia e Sociedade**, Brasília: UnB, 1990, p. 256.

¹⁰² Ver PAGDEN, Anthony. **Povos e impérios**. Uma história de migrações e conquistas da Grécia até a atualidade. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002 e BOSBACH, Franz. **Monarchia Universalis**. Milano: Vita e Pensiero, 1998. Ver SCUCCIMARRA, Luca. I confini del mondo. cit. **Storia del cosmopolitismo dall'Antichità al Settecento**. Bologna: Il Mulino, 2006, p. 161-179.

aos judeus e muçulmanos eles continuavam sendo os perpétuos inimigos da cristandade)¹⁰³.

Mas o cisma protestante de um lado e a criação dos Estados nacionais soberanos do outro, colocaria em crise definitivamente tais sonhos neomedievais, minando o poder das duas máximas autoridades, o Papa e o Imperador. O projeto cosmopolita não desaparece, mas é obrigado a uma reformulação profunda: não pode ser mais pensado em termos imperiais, mas deve tomar em consideração a nova realidade dos Estados nacionais e das divisões religiosas.

A paz proposta pelo cosmopolitismo só ganhará fôlego novamente a partir do século XVII: o fim da doutrina da guerra justa e o início do novo direito público europeu não significou o fim das guerras entre as potências europeias, ao contrário, provocou uma aceleração dos processos bélicos em todo o continente e nos territórios colonizados.

Serão os pensadores iluministas que voltam a discutir o tema da paz e a relacioná-lo com o tema do cosmopolitismo, destacando-se nesse contexto a proposta jus naturalista.

¹⁰³ Ver TOSI, Giuseppe, **Guerra e direito no debate sobre a conquista da América**, Verba Juris, Ano 5, n° 5, 2006, pp. 277-320

CAPÍTULO 2

O COSMOPOLITISMO ILUMINISTA

2.1 Antecedentes ao projeto kantiano de paz perpétua

Historicamente, o tratado de Westfália de 1648 consolidou-se como o início do fim das guerras religiosas europeias que haviam arrasado a Europa no século anterior. A partir de então, se firma o novo direito internacional europeu, baseado não mais nas duas máximas autoridades medievais, o Papa e o Imperador, mas na soberania dos Estados¹⁰⁴.

Termina, portanto, a doutrina medieval da guerra justa (*justum bellum*), e os Estados soberanos se tornam os únicos em condições de declarar a legalidade da guerra, não precisando mais da autorização de uma instância superior (*non expectata auctoritate principis superioris*)¹⁰⁵. Aos monarcas absolutos coube o controle interno sobre o seu próprio território, garantindo-lhes o direito de guerra e de paz nas relações internacionais, gerando, em termos hobbesianos¹⁰⁶, o que se pode chamar de um “estado de natureza” internacional.

Não havia nenhuma garantia de paz, pois ela era compreendida como um armistício entre duas guerras; a antiga máxima romana de promover a guerra para conquistar a paz (*si vis pacem para bellum*) predominava como desculpa para as guerras utilizada pelos monarcas europeus.

É o fim das justificações ético-religiosas para a guerra e o início de uma época em que o que é vale são as regras e os procedimentos para a guerra, em que se pretendia diminuir os males causados pela guerra. Nem o fato dos Estados europeus serem, em sua maioria, cristãos conduzia a uma política internacional de paz. Na Antiguidade clássica¹⁰⁷,

¹⁰⁴ ROMANO, Roberto. **Paz da Westfália**, in: MAGNOLI, Demétrio (org.). **História da Paz**. São Paulo: Contexto, 2008, p. 70-91.

¹⁰⁵ SCHIMTT, Carl. **Il nomos della terra nel diritto internazionale dello jus publicum europaeum**, Milano: Adelphi, 1991.

¹⁰⁶ HOBBS, Thomas. **Leviatã**. São Paulo: Marin Claret, 2002. P. 111.

¹⁰⁷ SEITENFUS, Ricardo. **O Abade de Saint-Pierre**: O fundamento das instituições internacionais, in Projeto para tornar a paz perpétua na Europa. São Paulo: Universidade de Brasília, 2003. p. XXVI.

as religiões consideravam a guerra uma fatalidade da vida social, não havendo a preocupação de promover a paz entre os diversos grupos sociais¹⁰⁸.

Isso não significa dizer que o pacifismo radical que era contrário à guerra, bem presente nos primeiros séculos do cristianismo, foi esquecido, mas ele se tornou uma corrente de pensamento minoritária desde que o Cristianismo passou a ser a religião oficial do Império. Desde então a Igreja Romana se preocupa em disciplinar a guerra e não em eliminá-la, tornando-a mais humana, podendo punir os praticantes das guerras injustas até com a excomunhão ou determinando uma trégua entre as guerras (*Tréguas de Deus*) para que estas fossem melhor avaliadas, como justas ou injustas.

Assim como o Judaísmo e o Islamismo, a Igreja Cristã aceita a menção de infidelidade religiosa, sendo lícito à guerra contra os infiéis, que nada mais são do que os considerados inimigos da fé cristã, suscitando a paixão religiosa que conduz ao fanatismo e se adequa aos interesses belicistas dos Estados cristãos¹⁰⁹.

Com a transição da Idade Média para o Renascimento, o pacifismo ressurgiu entre os pensadores cristãos a partir do século XIV, como Pierre Dubois (*República Cristã*), o rei Podiebrad (*Congregatio concordiae*, séc. XV), Erasmo de Roterdã (*Quaerela pacis*, 1517), Luis Vives (*De concordia et discordia in humano genere* e *De pacificatione*, 1529), Comenius, Emeric Crucé de Lacoix (*Discurso das ocasiões e meios para estabelecer uma paz geral e a liberdade de comércio para todos*, séc. XVII) e Leibniz (que propõe uma federação europeia fundada na dupla autoridade do Papa e do Imperador).¹¹⁰

O pacifismo se manifestou também em ambiente protestante: um pacifismo radical pode ser encontrado no movimento dos *Quakers*¹¹¹, grupo religioso protestante criado em 1652 a partir da Sociedade dos Amigos, que combatia a Igreja Anglicana, objetivando a

¹⁰⁸ Apenas o budismo se destaca como uma exceção, mas a promoção da paz por esta corrente religiosa está vinculada ao desapego em todos os sentidos, inclusive no que diz respeito ao exercício do poder, não havendo uma preocupação humanitária. A idéia central do budismo é o desapego em relação a tudo o que é terreno, pois o objetivo principal é atingir o nirvana, que é um estado de espírito em que se encontra a paz e a sabedoria absoluta e, assim, conseguir-se escapar do círculo do *samsara*, não renascendo mais nesse mundo. O budismo não origina uma política humanitária, por restringir-se a questões espirituais.

¹⁰⁹ Vide CALORE, Antonello (org.). **Guerra giusta? Le metamorfosi di un concetto antico**. Milano: Giuffrè 2003 e SCUCCIMARRA, Luca. **I confini del mondo**. cit. *Storia del cosmopolitismo dall' Antichità al Settecento*. Bologna: Il Mulino, 2006.

¹¹⁰ BRANDT, Reinhard. *Observaciones crítico-históricas al escrito de Kant sobre la paz*. Madrid: Tecnos, s/d.

¹¹¹ Em 1947 os comitês americano e inglês do Auxílio Quaker Internacional receberam o prêmio Nobel da Paz.

pureza moral, a prática ativa do pacifismo, da solidariedade e da filantropia. Entre estes, destaca-se o projeto para a paz de Willian Penn¹¹², de 1693, que propõe um tratado perpétuo entre os soberanos europeus.

É interessante notar que, em vários desses autores, o problema da paz foi logo associado a uma proposta de tipo cosmopolita, se não em relação ao orbe inteiro, pelo menos no âmbito da Europa e da *Respublica Christiana*. De acordo com Sully, ministro de Henrique IV da França, em *Memórias* (1638-1662), era possível realizar um projeto de União Europeia que possuísse um Conselho Geral, Conselhos Provinciais, um exército permanente e a abolição das aduanas. O objetivo desse projeto era o combate ao inimigo islâmico, o equilíbrio europeu frente à possível supremacia da Casa da Áustria e a paz entre católicos, luteranos e calvinistas¹¹³.

Entre esses projetos, merece destaque a obra do Abbé da Saint Pierre, que foi publicada em três volumes, possuindo os dois primeiros o título de *Projet pour rendre la paix perpétuelle em Europe*, de 1713 e o terceiro que é intitulado de *Projet de traité pour la paix perpétuelle de l'abbé de Saint Pierre*, de 1717. Este projeto foi inspirado pelos fortes sentimentos humanistas de seu autor, que considerava sua missão lutar contra as arbitrariedades do poder temporal e espiritual, defendendo a liberdade e o gênero humano destes abusos.

2.1.1 O projeto do Abbé de Saint-Pierre

O projeto de Saint-Pierre não possui um caráter cosmopolítico universal, (como será posteriormente o kantiano), mas prevê a possibilidade de paz entre os Estados cristãos europeus, sendo a unidade religiosa uma condição para o estabelecimento da paz, já que se apresenta como base da unidade política. O projeto está dividido em sete discursos, cada um elaborado para explicar e justificar a necessidade da paz europeia.

¹¹² O projeto de William Penn, denominado *Ensaio para chegar à paz presente e futura da Europa*, é considerado o precursor da atual União Européia, estabelece, entre outras medidas, um parlamento no qual podem participar a Rússia e a Turquia.

¹¹³ SAINT-PIERRE. **Projeto para tornar perpétua a paz na Europa**. São Paulo: Universidade de Brasília, 2003

No primeiro discurso, o Abbé critica os meios até então utilizados para a manutenção da paz, pois estes se restringem aos acordos firmados em Tratados ou entre o equilíbrio entre as duas Casas mais importantes da Europa, que eram a da França e a da Áustria.

Nenhum modelo constitucional existente naquele momento serviria para a manutenção da paz, pois não havia garantias para que os acordos firmados em Tratados fossem efetivamente cumpridos. Cada um dos Estados que assinassem os Tratados podiam descumpri-lo sem que isso lhe implicasse uma sanção, tornando a paz algo instável e sujeita aos humores dos soberanos das nações. Os Tratados de Ligas ou Alianças teriam o valor relativo à persistência da vontade daqueles que os firmaram. Segundo Saint-Pierre, só a lei é que poderia acabar com esta instabilidade. Diz o Abbé (2003, p.18): “A equidade, no entanto, é a única regra possível para a decisão e o único empecilho para a desunião”.

Apesar dos Tratados terem força legal no âmbito internacional, as suas fragilidades de garantidores da paz serviriam como argumento para a instauração de uma Sociedade permanente de Estados que visasse à paz. Sem a sociedade permanente, a lei cederia espaço para a força e o direito seria do mais forte, ou seja, existiria um estado de natureza internacional, como descreveria Kant¹¹⁴, ao considerar que a guerra é um meio necessário e lamentável nesse estado, que firma o direito pela força.

Nesse estado de natureza, segundo Saint-Pierre, os vencidos esperariam o meio e o momento mais propício para se vingar. Só o fim de uma guerra declarada através de um julgamento emitido por um órgão competente realmente poria fim a toda e qualquer possibilidade de uma nova guerra¹¹⁵. Argumenta o Abbé¹¹⁶:

Se existir obscuridades no Tratado, quem as esclarecerá? Se algo houver de equívoco, quem o eliminará com autoridade suficiente? Se uma das partes busca eximir-se de cumprir um compromisso, é importante que a equidade se torne visível, seja pelos artigos do Tratado ou pelo julgamento dos árbitros.

A Sociedade permanente teria esta legitimidade, pois dela sairiam os árbitros para dirimir os conflitos internacionais impedindo a guerra. Para que exista a arbitragem, se faz

¹¹⁴ Segundo Kant: “a guerra é certamente apenas o meio necessário e lamentável no estado de natureza (em que não existe nenhum tribunal que possa julgar com a força do direito), para se afirmar pela força o seu direito” (KANT, 1990, p. 124).

¹¹⁵ Afirma Saint-Pierre: “Ora, a via do julgamento resolve absolutamente e para sempre todas as controvérsias, dirimindo para sempre as **pretensões**” (2003, p.22).

¹¹⁶ Op. cit, p. 25.

necessárias duas condições essenciais: a primeira é que o árbitro seja mais forte do que as partes em litígio e que esta força seja a suficiente para fazer cumprir a sua decisão; a segunda é que os árbitros tenham interesse suficiente para fazer cumprir a decisão.

Do cumprimento da decisão advêm outras vantagens e são estas que asseguram o interesse na sua efetivação. Com a sua instauração, os herdeiros e descendentes dos Estados membros não se veriam como possíveis inimigos, mas como amigos, possuindo plena confiança entre si, o que possibilitaria estabilidade nas relações comerciais.

Como Kant¹¹⁷, Saint-Pierre prevê que as vantagens oriundas do comércio internacional constituem um forte argumento para a paz. O comércio exterior, para Saint-Pierre, seria a maior fonte de riquezas das nações europeias e não seria uma atitude muito inteligente abdicar desta fonte de recursos para se ingressar numa guerra. Mesmo uma grande paixão que poderia gerar uma guerra torna-se frágil perante as vantagens econômicas da paz, propiciada pelo cumprimento das leis da Sociedade Permanente. Segundo Saint-Pierre¹¹⁸:

É assim que uma sociedade, por seu grande poder, é capaz de inspirar ao associado um temor grande o bastante para deter o fogo de uma grande paixão; é assim que um temor saudável o obriga a respeitar uma lei que para ele, afinal de contas, é infinitamente mais vantajosa.

Só com a Sociedade permanente, as soberanias nacionais seriam preservadas, e sua preservação seria garantida pelas leis, evitando que estas gastassem desnecessariamente em armamentos. As armas teriam a função de fortalecer as defesas do Estado e não teriam sentido se os mesmos não pudessem ser ameaçados, possuindo uma relação de confiança e amizade com seus vizinhos e isso seria, para Saint-Pierre, uma atitude sábia.

A formação da Sociedade também traria benefícios no interior dos Estados membros, pois os súditos dos Estados não-membros viveriam em um estado de selvageria, sem segurança ou proteção, já que estas só poderiam vir das leis, que seriam frágeis nesses Estados. Nos Estados membros, os pontos de discórdia entre os súditos seriam dirimidos pelos árbitros, fazendo-se a justiça, protegendo-se o mais fraco contra o mais forte. A estabilidade da paz no interior dos Estados membros possibilitaria que estes

¹¹⁷ KANT, Immanuel. **Metafísica dos Costumes**. Bauru: EDIPRO, 2003, p. 194.

¹¹⁸ Op. cit, p. 27.

desenvolvessem o seu comércio, conduzindo a sua população ao progresso econômico, que existiria entre todas as nações cristãs.

A estabilidade oriunda das leis que garantem a paz não pode ser confundida com o equilíbrio entre as principais casas da Europa¹¹⁹. O equilíbrio entre as duas potências europeias daquele momento é menos que um impedimento à guerra, já que a guerra anterior pode ser restaurada a qualquer tempo, como a possibilidade de uma nova guerra também é algo real.

A ideia de um equilíbrio deve ser substituída pela de união, pois só a união europeia dos Estados cristãos traria a paz, além do que é economicamente mais viável manter uma união do que o equilíbrio, pois já se evitaria o gasto com armamentos.

Saint-Pierre chama a atenção para a unificação da Germânia como modelo para a união¹²⁰, esta unificação ocorreu porque os pequenos Estados germânicos sentiram a necessidade de se unirem para evitar conflitos com os poderosos Estados vizinhos, tornando-se assim mais fortes unidos do que isolados: esta atitude provocou um equilíbrio de forças internacionais que evitou a guerra.

A unificação da Germânia demonstrou de forma prática como o equilíbrio não resolve os conflitos e como a unificação pode ser uma solução definitiva, evitando controvérsias futuras. Em uma união europeia, as guerras no interior dos Estados seriam evitadas, pois os que as tentassem deflagrar seriam inimigos de toda a União, seriam, portanto, facilmente vencidos e punidos com rigor.

Com a unificação, o enfraquecimento de um Estado não resultaria no enfraquecimento da união, já que as leis protegeriam os fracos e todos se apoiariam mutuamente, garantindo o cumprimento das leis e as relações de comércio interno e externo entre os Estados membros.

No **segundo discurso**, Saint-Pierre trata da formação da Sociedade Germânica e do Plano de Sociedade Europeia imaginado por Henrique IV (1713)¹²¹. O primeiro ponto de

¹¹⁹ Ibidem, p. 34.

¹²⁰ Obviamente, Saint-Pierre refere-se à União Germânica do século XVI e não a que deu origem ao Estado Alemão no século XIX.

¹²¹ Sabe-se que este projeto foi na realidade proposto por Sully, ministro de Henrique IV, rei da França.

discussão é saber se este projeto é ou não possível¹²², se for impossível não se deveria discuti-lo e seus críticos teriam razão em considerá-lo uma fantasia, mas se for possível este deve ser considerado. Ser possível, contudo, não significa ser fácil. Ressalta Saint-Pierre¹²³: “A primeira coisa que solicita agora o leitor é saber se é absolutamente impossível, ou se na verdade não será apenas difícil, formar pouco a pouco uma sociedade tão desejável”.

O projeto de Sociedade Europeia de Saint-Pierre considera as falhas e acertos que outros projetos obtiveram ao tentarem serem postos em prática. A sua proposta é penetrar nos motivos de consolidação da União Belga, da União Helvética e da União Germânica. Ao examinar casos práticos, tornar-se-ia mais fácil verificar o que na sua proposta conduziria a erros e acertos.

Essas uniões ocorreram como forma de centralizar o poder que fora fragmentado pelo feudalismo, que criara uma grande quantidade de pequenos Estados e mesmo repúblicas. Essa forma de poder fragilizava os Estados mais pobres e os tornava um alvo fácil de futuras conquistas. Mesmos os reis e imperadores não passavam de meros senhores feudais

Mesmo antes do advento das uniões analisadas pelo abade, o Imperador voltou a ter um poder central, porém exercido de modo diverso da dinastia carolíngia¹²⁴. O imperador era eleito pelos soberanos dos Estados membros (“grandes eleitores”), não existindo uma sucessão hereditária. Isso não significou o fim da guerra, pois para que o pretendo candidato a imperador fosse eleito, ele tinha concorrentes e, para vencê-los, se aliava a outros senhores feudais, soberanos dos Estados independentes. Portanto, a eleição não anulava os interesses políticos-pessoais e gerava mais conflitos.

Os interesses políticos fragilizavam o poder central, que se tornava um jogo de interesses dos aliados no processo eleitoral, que frequentemente o utilizavam para fazer julgamentos parciais, fazendo com a que a figura do imperador fosse símbolo da inércia, da

¹²² Ibidem, p. 47.

¹²³ Idem, p. 48.

¹²⁴ Carlos Magno foi o primeiro e último grande imperador do Ocidente no Medievo e pertencia a esta dinastia, que centralizou o poder nas mãos do imperador, porém permitiu que os prefeitos do palácio cada vez conseguissem mais poder, de modo que fosse formada uma aristocracia de assistentes do imperador, formando-se os futuros senhores feudais. (BURNS, Edward McNall. **História da civilização ocidental**. 3ª edição. Porto Alegre: Globo, 1975, p. 260-272).

fraqueza ou da injustiça. Esse desgaste da figura do Imperador fazia com que a ameaça de novas guerras fosse constante, mas foi esse temor que conduziu ao desejo da paz idealizada na União Germânica¹²⁵.

Mais uma vez, assim como Kant¹²⁶, Saint-Pierre justifica que o desejo de paz está atrelado ao desenvolvimento do comércio, pois só na paz é que pode haver segurança gerando uma estabilidade para que se respeite o estabelecido nos tratados.

Saint-Pierre não sabia quem havia escrito o projeto da uma União Germânica, porém conhecia as dificuldades para a sua implantação, já que ele fora desacreditado por ser considerado um projeto perfeito para homens perfeitos, não passando de mera idealidade. Mas houve que nele acreditasse, observando as vantagens oriundas de sua possível implantação, justificando que as vantagens obtidas com o projeto eram maiores que as dificuldades.

A Sociedade Germânica, através do Tratado da União Germânica, de início, não congregou todos os Estados, mas apenas os menores, que ficaram mais fortalecidos após a união, evitando guerras e gastos em armamentos, o que os tornaram mais ricos. Essa união inicial foi a prova de que uma união para a paz era, além de possível, bastante lucrativa¹²⁷. Observa Saint-Pierre¹²⁸: “Os maus profetas se consolarão facilmente de seu equívoco e os bons se alegrarão duplamente, tanto pelo sucesso do projeto quando pela realização de sua predição”.

Saint-Pierre, no entanto, critica alguns pontos do projeto da União Germânica, que considera falhos: o Presidente do Parlamento que representava as nações era sempre escolhido pelo Imperador, o que tornava as suas deliberações parciais, e o imperador eleito possuía o poder de comando dos exércitos do império, podendo nomear os seus principais oficiais.

O modelo da União Germânica acabou, portanto, por se tornar um “modelo imperial” de união, o que provocou a diminuição da liberdade dos Estados e o crescimento do poder

¹²⁵ Op. cit, p. 45-89.

¹²⁶ Kant justifica a necessidade da paz para o desenvolvimento do comércio na definição do que é o direito cosmopolita na *Metafísica dos Costumes*.

¹²⁷ Idem, p. 50.

¹²⁸ Idem, p. 53.

do imperador, sendo as Dietas¹²⁹ cada vez mais raras, tornando o imperador o principal juiz para dirimir uma divergência entre os Estados membros. Por concentrar tamanho poder nas mãos do imperador, que proferia suas decisões de acordo com os seus interesses, a União Germânica não se tornou uma União Europeia.

No entanto, naquele mesmo período histórico, houve experiências bem sucedidas de modelos “federativos de União”, como, por exemplo, a união holandesa, que não teve um soberano perpétuo; ou ainda a união dos “cantões” suíços, que foi constituída por uma República de Soberanos, demonstrando que é possível criar uma união sem um chefe. O que essas uniões objetivavam era que os Estados mais fracos se unissem para evitar a invasão dos Estados mais fortes, isso possibilitaria a inexistência de conflitos, evitando-se guerras, inclusive civis, conservando-se o desenvolvimento do comércio¹³⁰.

A união garantia a sucessão hereditária nos Estados membros, impedindo a usurpação do trono, bem como o que fora acordado nos tratados e seu efetivo cumprimento. As guerras, assim evitadas, impediriam que se consumissem vultosas receitas, fortalecendo-se a demarcação das fronteiras, poupando as vidas dos súditos, evitando-se traumas emocionais que adoecem os povos envolvidos em conflitos bélicos. Mantendo o comércio exterior, que é a maior fonte de riqueza daquelas nações, isso deveria se reproduzir na União Europeia¹³¹. Profetiza Saint-Pierre:

[...] o Corpo Europeu será tão grande e tão poderoso que jamais temerá dissensões fomentadas por um vizinho, nem a separação provocada de algum de seus membros, e nem que o vizinho seja suficientemente poderoso para ousar fazer-lhe mal. Como essa grande potência proporcionará não apenas maior segurança, mas sim segurança suficiente e perfeita de que a integridade de cada Estado será preservada, não haverá jamais qualquer tipo de guerra, e o comércio, tanto interior como exterior, jamais será interrompido.

No século XVII, a França e a Casa da Áustria tornaram-se poderosas e seu poderio bélico passou amedrontar aos demais Estados europeus, este fato, segundo Saint-Pierre, tornava a proposta de União Europeia muito mais viável do que as demais uniões foram em suas épocas.

¹²⁹ A palavra Dieta é utilizada como sinônimo de Parlamento.

¹³⁰ Ibidem, p. 58.

¹³¹ Idem, p. 63.

No projeto de Saint-Pierre não há previsão da concordância inicial de todos os soberanos europeus, basta que duas ou mais partes queiram fazê-la, mesmo que estas possuam pretensões diferentes ou mais numerosas do que os dos outros Estados. Mesmo para Estados mais fortes a união é vantajosa pelo desenvolvimento econômico que seu comércio pode proporcionar, superando as vantagens que podem motivar uma guerra.

Dentre as maiores dificuldades para um Tratado de União Europeia, a quantidade de pretensões que cada soberano possui merece destaque. Ora, na União Germânica havia mais soberanos e, conseqüentemente, mais pretensões, e o número dessas preensões não invalidaram o interesse maior, que era o estabelecimento da paz. Mesmo os soberanos mais poderosos abriram mão de seus interesses pessoais em prol do interesse comum, pois a proposta era conciliar interesses em busca da paz. Segundo Saint-Pierre¹³²: “A dimensão do interesse não deve ser medida pelo poderio e riqueza das partes no debate”.

Seria ingênuo, para Saint-Pierre, que se acreditasse que o estabelecimento de uma União Europeia ocorreria sem grandes obstáculos, contudo estes não seriam maiores do que aqueles enfrentados pelos soberanos da União Germânica, que perdurou durante mais de setecentos anos e conseguiu reunir cerca de duzentas soberanias.

Configura um atenuante o fato de que na Alemanha se falava apenas uma língua (porém vários dialetos), enquanto há uma diversidade delas na Europa, mas, lembra Saint-Pierre, a diversidade de línguas nunca foi problema para que se firmasse um Tratado, pois este pode ser feito em uma língua comum ou pode se utilizar intérpretes para que este seja negociado e firmado.

É bem certo que na Alemanha todos os Estados estavam muito próximos geograficamente o que facilitava o trânsito entre os seus soberanos e na Europa as distâncias eram maiores, todavia com o desenvolvimento comercial as estradas europeias se tornaram melhores, facilitando a aproximação entre as nações. Estas estradas possibilitariam um trânsito frequente entre os parlamentares da União Europeia, facilitando a sua implementação.

Saint-Pierre ressalta a necessidade de se aprender com os soberanos alemães as vias de consolidação e manutenção da paz. Primeiramente é preciso que cada Estado se

¹³² Ibidem, p. 68.

contente com seus limites não desejando ampliá-los. Em caso de divergências oriundas de equívocos ou obscuridades no Tratado, os alemães enviavam seus deputados a uma cidade livre e neutra e eles decidiriam os conflitos por maioria simples ou três quartos dos votos. Esse método garantia a justiça nas decisões.

Na União Germânica, o soberano que decidisse descumprir o que estava estabelecido no Tratado deveria ser exemplarmente punido¹³³, banido do império e despojado dos seus bens, incluindo o Estado. Um problema aqui existente é que o banido poderia contar com o apoio de alguma nação estrangeira e readquirir através da força o que lhe fora tirado.

Em uma União Europeia isto não seria possível, pois todas as nações próximas seriam membros da União não havendo quem apoiasse o traidor, garantindo-se a força e a equidade que promovem a paz através das leis.

Assim como na União Germânica, a União Europeia poderia manter-se financeiramente graças à participação financeira dos Estados membros, em que cada um contribuiria de acordo com as suas possibilidades. Com estes argumentos, o Abbé pretende extinguir as críticas que consideravam seu projeto impraticável pela sua analogia com a União Germânica.

Outro argumento utilizado por Saint-Pierre é que Henrique IV da França, conhecido como o Grande, já houvera proposto um projeto¹³⁴ semelhante e que este havia sido assinado pela maioria dos soberanos europeus de sua época e isto deveria servir de incentivo para a implantação de um novo projeto pelos sucessores daqueles soberanos.

O projeto de Henrique, o Grande, iniciara-se discutindo apenas cinco artigos que tratavam respectivamente da redução da liberdade (primeiro e segundo artigo), da redução do direito de propriedade (terceiro artigo), de que a força não seria mais a razão decisiva (quarto artigo) e da perda da superioridade e do aumento da dependência (quinto artigo). Esses artigos eram aqueles seguidos pelos príncipes que preferiam a guerra à paz¹³⁵. No

¹³³ A inspiração para este tipo de punição era Sólon, legislador ateniense da antiguidade que angariou fama por unir em suas leis a **equidade** e a força.

¹³⁴ Na realidade este projeto mencionado fora escrito por Sully, ministro da França na época de Henrique IV. Em sua primeira objeção trás a **ideia** de que é dedicado resolver conflitos através do caminho da arbitragem e não do da guerra, apesar deste ser mais antigo. O Duque de Sully não assinou o projeto por se tratar de um súdito, **pois** mesmo sendo um nobre não poderia ser um rei e só um rei podia convencer outros reis a assinarem o projeto, pois estes estariam em condição de paridade. Ibidem p. 425-433.

restante do projeto, cada um destes artigos vai sendo desconstruído para que seja demonstrado de que o caminho da arbitragem é o único viável a construção da paz. Afirma Sully¹³⁶:

Esses pressupostos, por não serem examinados, lançaram raízes tão profundas no espírito da maioria dos leitores que quase não lhes deixam liberdade para verificar, nem a grande utilidade para o mundo, até agora, da feliz invenção da Arbitragem, nem as prodigiosas vantagens que o gênero humano ainda pode obter dela, conferindo a esse início da organização humana toda perfeição e amplitude de que é capaz.

Essa desconstrução é feita através de doze considerações, depois cada um dos artigos inicialmente exposto é combatido em seus argumentos, pois estes favorecem as guerras. Em seguida, é exposta uma série de objeções contra todos que acreditam que a paz é algo impossível.

A arbitragem europeia seria, de acordo com este projeto, um bem porque proibiria que um Estado mais forte militarmente destruísse seus inimigos pela força, pois as controvérsias seriam resolvidas pela lei. As promessas firmadas entre os soberanos seriam garantidas pela arbitragem, e esta redução de liberdade seria necessária à consolidação da paz. Está escrito no projeto de Henrique, o Grande¹³⁷: “[...] seria obrigado, pelo temor à força todo-poderosa da Arbitragem, a submeter-me ao seu julgamento, sem ousar tomar armas para fazer justiça a mim mesmo. Nesse aspecto a minha liberdade seria reduzida”.

A arbitragem proibiria que um soberano tivesse qualquer tipo de direito sobre territórios alheios, não podendo anexar aos seus domínios, pela força, algo que não lhe pertence por direito, neste sentido é que a liberdade de aquisição seria diminuída, limitando-se o direito de propriedade, ao mesmo tempo em que se respeitariam às soberanias nacionais.

A arbitragem faria com que o emprego dos exércitos perdesse o sentido, fazendo com que a justiça fosse vinculada ao direito e não a força. Isso geraria uma perda da superioridade dos Estados mais fortes, pois caso estes desrespeitassem os mais fracos, de acordo com o estabelecido pela arbitragem, teriam que se justificar e reparar o dano causado de acordo com a opinião dos árbitros, acarretando uma dependência dos Estados a Arbitragem Europeia.

¹³⁶ Ibidem, p. 451.

¹³⁷ Idem, p. 449.

Segundo Sully, a arbitragem não surge de repente, neste projeto de paz perpétua, mas é fruto da primeira sociedade permanente, que é a família. Na vida dos indivíduos, a solidão e seus males fazem os homens desejarem a vida em sociedade. O pai é o chefe da família, portanto é o primeiro árbitro da sociedade, já que é ele quem detém o poder sobre os seus demais membros e, por isso, deseja conservar a paz familiar. Esse poder paterno é chamado por Sully de arbitragem natural. Afirma Sully¹³⁸:

Esse é o início, esses são os primeiros rudimentos da Arbitragem. Por mais simples e grosseira que seja essa Arbitragem natural, não deixa de mostrar já as principais características da Arbitragem convencional ou artificial: 1. O efeito é útil para o árbitro. 2. É ainda mais vantajoso para aqueles cujas disputas se resolvem por essa via. 3. O árbitro está suficientemente interessado em impedir o caminho da violência, infinitamente prejudicial aos adversários. 4. O árbitro é suficientemente poderoso para fazer seus julgamentos. 5. A punição daquele que poderia ser tentado a resistir a força da Arbitragem é suficiente, isto é, por um lado ela lhe parece inevitável, e, por outro, maior do que o valor do objeto contestado, maior do que o desgosto causado por ver o inimigo triunfante, e a tristeza de ser considerado trapaceiro por haver sustentado obstinadamente pretensões odiosas e manifestamente injustas.

Em uma aldeia composta por vários chefes de uma mesma família, o patriarca do clã é o árbitro natural, originando uma nova forma de sociedade: a Monarquia Natural, que é estruturada economicamente no pequeno comércio estabelecido entre as famílias do clã. Este comércio ainda não possui moeda, mas é realizado com base no escambo. Defende Sully¹³⁹: “A multiplicidade de trocas é uma grande fonte de riqueza entre os homens, mas, se pensarmos bem, veremos que o progresso nas artes e ofícios e a comunicabilidade das descobertas são o que proporciona aos homens uma infinidade de coisas a trocar”.

Contudo, esta primeira forma de sociedade equilibrada e pacífica, terminará com a morte do patriarca, começará então os conflitos entre cada um dos chefes de família. Os conflitos são de três tipos: quanto aos bens a partilhar, quanto às promessas a cumprir e quanto as ofensas a reparar.

Segundo Saint-Pierre, foi à guerra que conduziu Henrique IV a defender a tese da paz perpétua entre os Estados cristãos da Europa, devido aos traumas¹⁴⁰ causados pelo

¹³⁸ Ibidem, p. 455.

¹³⁹ Idem, p. 461.

¹⁴⁰ Informa Saint-Pierre que Henrique, o Grande, considerava que: “[...] a guerra ocupa necessariamente todo espírito, todas as energias e toda riqueza dos Soberanos” (Idem, p. 76, 2003).

conflito entre a França e a Espanha, terminado após a Paz de Vervins, em 1598. A inspiração de tal projeto de paz foi mais uma vez a União Germânica.

A Arbitragem Europeia seria mantida por uma contribuição¹⁴¹ paga por cada Estado componente e seus domínios, de modo que se pudesse garantir não a paz de um armistício, mas uma paz duradoura. A paz originaria uma República europeia denominada de República Cristã.

A legislação da República Cristã seria formada por uma ordem e um procedimento, formuladas por um Conselho Geral composto de 60 membros, sendo quatro de cada um dos Estados membros. Este Conselho poderia se reunir em qualquer cidade cristã européia. Havia ainda mais três Conselhos: formariam juntos o Senado da República Cristã, estariam reunidos em três cidades diferentes e cada um possuiria vinte membros. Até o Papa se dispunha a ajudar ao sucesso de tal empreendimento.

Assinar tal projeto de paz perpétua entre os Estados europeus seria mais que um gesto de paz e boa vontade para os soberanos, seria vantajoso para o desenvolvimento interno do Estado. O Abbé sabia que se não oferecesse uma modelagem prática esta seria prontamente rejeitada e o seu propósito principal era o de convencer que a paz era boa para todos.

A paz trás desenvolvimento interno e estabilidade, enquanto que a guerra causa perturbação e pobreza. Mesmo que um soberano momentaneamente conduza o seu Estado ao enriquecimento, conquistando territórios e cobrando impostos, ele não sabe quanto tempo esta situação pode durar, pois na guerra tudo pode ocorrer e o Estado que ganha com ela em um primeiro momento pode perder tudo logo depois. Na paz não há esta possibilidade, se a riqueza não aumenta abruptamente, também não diminui da mesma forma e permite um crescimento interno mais sólido entre os Estado.

O belicismo entre as nações também poderia provocar o nascedouro de um novo império, o europeu, em que todo poder seria concentrado nas mãos do imperador e isto não seria bom, pois o Abbé alerta que um império sempre possui os perigos de uma revolução, traições e instabilidades são também típicos desta forma de governo. Uma vez mais, Saint

¹⁴¹ O Duque de Sully denominava esta contribuição de cotização proporcional.

Pierre se declara contrário a uma visão imperial da União Europeia, em favor de uma visão federativa.

O pensador também chama atenção para as vantagens da união pacífica entre os Estados, pois ela seria sólida e só é possível em tempos de paz. Defende o Abbé¹⁴²: “no Sistema de Paz, ao contrário, no qual nada pode mudar, onde tudo é fixo e permanente, qualquer Guerra é impossível, a Sociedade é todo poderosa e inalterável e os tratados serão sempre sustentados por esse poder, a segurança suficiente seria facilmente encontrada”.

Um soberano pacífico ganha o respeito dos seus súditos, pois eles não temem suas decisões e a tirania não se instala nesses Estados. O sistema de paz não elimina os conflitos, mas coloca a lei para resolvê-los em detrimento da força. Em um Estado pacífico o soberano não esconde suas pretensões, enquanto que em um Estado belicista as ações dos soberanos são feitas na surdina, o que gera desconfiança externa e interna.

As artes, a ciência, a educação, a preservação dos monumentos históricos apenas são possíveis em períodos de paz, pois sobra recursos para estes fins. Um soberano pacífico teria seu nome preservado pela imortalidade pelo desenvolvimento que conduziu seu Estado, enquanto que um belicista só seria lembrado pelas desgraças e destruições por ele causadas. O maior prêmio do pacifista seria “glória de haver participado da maior e mais desejável instituição que jamais existiu e existirá sobre a Terra”¹⁴³.

Mesmo soberanos menos poderosos e repúblicas ganhariam, segundo Saint-Pierre com o sistema de paz, pois a estabilidade externa preservaria os pequenos territórios e manteria a independência dos seus súditos e soberanos. Saliente-se que o projeto de paz do Abbé não é proposto para todos os Estados, mas para os Estados Cristãos. Seria permitido o ingresso do Czar, mas dentro de certas restrições, pois ele deveria se portar como os demais soberanos europeus, sob pena de ser considerado inimigo da Paz na Europa. Quanto as demais etnias e povos, estes deveriam assinar um tratado com a União Europeia, se assim não fizessem deveriam ser considerados inimigos e a força seria utilizada para obrigá-los a conservarem a paz na Europa.

¹⁴² Ibidem, p. 110.

¹⁴³ Idem, p. 128.

O Abbé demonstra que o tratamento isonômico só deveria existir entre os europeus, os demais, mesmo o de Estados próximos do ponto de vista geográfico, não teriam o mesmo tratamento, pois este projeto não é cosmopolítico, mas eminentemente europeu.

No **quarto discurso**, são apresentados os artigos para a constituição dessa Sociedade Europeia de Estados Cristãos, sendo divididos em dois grandes grupos: os dos artigos definitivos, composto de cláusulas pétreas (esses artigos poderiam apenas ser modificados por aprovação unânime de seus membros) e o dos artigos importantes para a conservação da paz.

Os artigos fundamentais tratam da constituição da Sociedade, da constituição de um corpo legislativo único e seu modo de funcionamento, da preservação das soberanias nacionais, da proteção dos Estados membros mais fracos, da proteção da demarcação territorial de cada Estado, das formas em que cada soberano assim se torna (hereditária ou eletiva), da proteção sucessória¹⁴⁴ da França e Espanha, da declaração de guerra com outros estados e da proibição de guerra interna, das despesas inerentes à constituição da Sociedade.

O Senado composto por estes Estados deve ter 24 membros, nem mais, nem menos, mas poderiam existir representações de outros Estados, estes poderiam apenas participar para elaboração de tratados de comércio e para estabelecer novos tratados para a manutenção da paz entre a Sociedade e outras nações.

Os artigos importantes poderiam ser modificados por três quartos dos votos e tratam do procedimento da Sociedade para manutenção da paz interna e da guerra entre esta e outro(s) Estado(s), institui a diplomacia e as regras para o desligamento de um Estado da Sociedade.

No **sexto discurso**, o Abbé antecipa resposta a possíveis objeções que o projeto venha a sofrer, defendendo-o contra lacunas nele contidas ou interesses diversos da formação da Sociedade. O que ele pretende é demonstrar que tal projeto não seria apenas um sonho, mas é uma proposta para uma nova realidade internacional, plenamente aplicável.

¹⁴⁴ A preocupação de Saint-Pierre era de que uma nação, através do casamento entre os seus sucessores, não viesse a se tornar herdeira do trono da outra, formando assim um Estado que poderia ameaçar a paz europeia.

Sait-Pierre termina a sua obra com a proposição de artigos úteis, de caráter mais resolutivo, de modo a facilitar a aplicabilidade do projeto. O filósofo tenta divulgar a sua obra em todas as línguas europeias, escreve cartas que buscam convencer o leitor de que a paz é um sonho possível; mas como afirma Rousseau¹⁴⁵: “Que não se diga, portanto, que o projeto nunca foi adotado porque não era bom. Seria mais apropriado dizer que era bom demais para que pudesse ser adotado”. Com efeito, não era a paz a prioridade das nações europeias de seu tempo.

2.2 Rousseau e o projeto do Abbé de Saint-Pierre.

Rousseau não dedicou nenhum grande escrito ao problema da paz, o que não significa não tenha se preocupado com esta temática. Ao falar da passagem do homem do estado de natureza para o estado civil, o problema da guerra e da paz permeia o seu pensamento. Seja nas *Confissões*, no *Contrato Social*, no *Extrato e Julgamento da Paz Perpétua* do Abbé de Sait-Pierre ou nos *Fragments Políticos*, a temática da guerra e da paz se encontra presente.

Três pensadores tiveram o seu pensamento contestado e analisado pelo filósofo de Genebra: Hugo Grotius, Thomas Hobbes e o Abbé de Saint-Pierre¹⁴⁶. Se Grotius foi capaz de elaborar uma teoria do jus naturalista do direito das gentes, de acordo com Rousseau, essa não era capaz de combater as desigualdades e os desmandos de poder provocados por uma política internacional expansionista, pois regula guerra e paz em lugar de combater as guerras. Em relação a Hobbes, Rousseau critica a sua ideia de que há guerras de todos contra todos, em um estado de natureza internacional, pois, para o pensador genebrino, a guerra é fruto da vida em sociedade e da competição que essa produz. Neste trabalho, nos deteremos às críticas de Rousseau a respeito do Abbé de Saint-Pierre.

¹⁴⁵ ROUSSEAU, Jean Jacques. **Extrato e julgamento do projeto de paz perpétua** in Rousseau e as relações internacionais. São Paulo: UNB, 2003, p. 110.

¹⁴⁶ Ver: 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. 112.

2.2a Proposta de Rousseau para a paz perpétua

Rousseau recebe com entusiasmo o projeto de Saint-Pierre, chegando a classificá-lo como “o esquema mais nobre que a mente humana concebeu¹⁴⁷”. O filósofo genebrino o recebe como uma centelha de bondade, pois só um coração generoso como o do Abbé poderia conceber tal proposta. Reconhecendo o estado de natureza entre os Estados, o pensador defende a existência de uma Federação de Estados internacional, que seja submissa a uma mesma lei, inspirado nas propostas de Saint-Pierre.

A união das nações europeias seria baseada na identidade da moral, da religião e no respeito a uma mesma legislação através da criação de um direito internacional, além da união do conhecimento das letras, do comércio, promovendo-se um equilíbrio internacional que auxiliaria a manutenção da paz.

Rousseau faz uma regressão histórica para buscar entender o motivo do Abbé de tentar estabelecer a paz na Europa. Desde o preconceito helênico no que diz respeito as diferenças entre gregos e bárbaros, passando pelo Império Romano e sua cristianização até a consolidação da Liga Helvética, a Europa sempre viveu em guerras internas. No entanto, a formação do Império Romano haveria conferido uma identidade cultural e política aos Estados que um dia o compunham e esta aproximação foi ainda mais fortalecida devido à unidade religiosa que imperou após a conversão do Império à religião do Cristo.

Todavia, esta identidade político-religiosa abriga em si uma série de contradições que fomentam guerras, já que não existe nenhuma lei ou tratado que impeça que as nações se deixem conduzir por seus interesses pessoais, ocorrendo guerras tão selvagens quanto as civis¹⁴⁸, pois os tratados existentes não congregam Estados o suficiente para garantir a paz, existindo apenas uma trégua entre as guerras.

Segundo o filósofo genebrino, o direito público internacional existente se fundamenta em bases tão frágeis que só pode cooperar para a continuidade do estado de natureza, proporcionando que o direito seja suplantado pela força. Para enfatizar tamanho despropósito, Rousseau afirma¹⁴⁹: “mas a disputa original não tarda a ressurgir,

¹⁴⁷ Op. cit, p. 71.

¹⁴⁸ Idem, p. 76-77.

¹⁴⁹ Idem, p. 77.

complicada por outras aparecidas no intervalo; o resultado é plena perplexidade e confusão, sendo a verdade obscurecida de modo tão irreparável que a usurpação é vista como direito e a debilidade como erro”.

O pensador coloca a necessidade da sabedoria humana suplantar a força, já que o equilíbrio de força na Europa é por ele colocado como sendo natural, derivado da própria disposição geográfica das nações. É óbvio que apenas as condições geográficas não bastariam para impedir a uma nação de tentar conquistar as demais, pois no primeiro sinal de enfraquecimento, a antiga ordem voltaria. O que de fato garantiria a paz seria o consenso entre os Estados que de a necessidade de conviver pacificamente e acatar normas comuns, fazendo-se valer a vontade geral dos Estados.

Além da geografia, Rousseau coloca a existência do Império Germânico como impedimento para a conquista de outros territórios. O genebrino afirma:

A despeito de todos os defeitos, é certo que, enquanto perdurar a sua constituição [o império Germânico], o equilíbrio de poder na Europa nunca será rompido; nenhum soberano temerá ser despojado de seu trono pelos rivais; e o Tratado de Vestifália continuará sendo o fundamento do sistema internacional, talvez para sempre¹⁵⁰.

No entanto, seria uma liga geral dos povos europeus a maior garantia da paz, nem o comércio, que possui uma tendência de equilibrar os povos, seria suficiente para impedir as conquistas territoriais. Essa liga deveria ter um exército para impedir que seus membros formassem confederações paralelas e/ou outros tipos de associações que pudessem colocar em risco o equilíbrio europeu. As armas só seriam utilizadas para impedir guerras, que seria o mal maior.

Apesar de suas diferenças culturais e políticas, haveria uma identificação entre os Estados europeus, com exceção da Turquia e essas semelhanças seriam um vínculo preliminar para a formação da liga, de modo que apesar dos Estados europeus terem saído do estado de natureza poderiam também abandonar o estado de guerras que predominava entre eles.

Para o sucesso de tal empreendimento, Rousseau coloca três requisitos essenciais: I) a existência de um corpo legislativo próprio que emita leis eficazes em todos os Estado

¹⁵⁰ Ibidem, p. 81.

membros, II) um exército próprio que obrigue a todos a cumprirem as leis e III) firmeza para impedir que um Estado possa abandonar a Confederação a seu bel prazer, ameaçando a estabilidade política europeia.

O sucesso dessa Confederação estaria fortemente vinculado à elaboração de uma Constituição Europeia, que conteria cinco artigos: no primeiro falar-se-ia da constituição da aliança entre os Estados, da localização da sede, de existência de um congresso permanente que resolveria os conflitos de modo definitivo através da arbitragem ou de sentença judicial; o segundo trataria sobre o número de soberanos participantes, o direito ao voto, a manutenção financeira da liga e a participação de cada Estado; o terceiro artigo normatizaria a administração e o domínio de cada território e os processos sucessórios, impedido golpes e estabilizando a política interna; o quarto regulamentaria o banimento de quem se tornasse inimigo da liga por ameaçar a paz e a possibilidade do uso da força para com um Estado rebelado, de modo a garantir a paz e o quinto artigo regulamentaria as medidas que tornassem mais vantajoso o tratamento dispensado a qualquer nação europeia e a todas. Só através de uma votação unânime qualquer artigo poderia ser alterado.¹⁵¹

Diferentemente de Saint-Pierre, Rousseau dispõe 19 cadeiras para o parlamento, pois considera que Estados menores devem se associar aos maiores e dividirem um voto. Um parlamento consistente seria aquele formado por todas as nações europeias, das mais fortes as mais enfraquecidas e o parlamento europeu seria a representação legítima dessas nações, suplantando o poder executivo, que existiria, mais teria menor importância frente ao legislativo¹⁵². Benevides interpreta Rousseau ao afirmar que, para Rousseau,¹⁵³:

[...] já que o homem é fadado a viver em sociedade, que o seja em sociedades pequenas e democráticas. Ou, pelo menos, tão pequenas e democráticas quanto possível. Essa medida do possível seria dada, para cada sociedade, pela feliz combinação entre soberania – frente às demais sociedades – e legitimidade de comando, frente a seus próprios cidadãos.

¹⁵¹ Ibidem, p. 84-86.

¹⁵² BENEVIDES, Maria Victória de M.. **Guerra e paz em Rousseau** - sobre o projeto da paz perpétua. WWW.hottopos.com/havard1/rousseau.htm, acesso em 22/03/10.

¹⁵³ Idem.

Rousseau argumenta que qualquer circunstância de guerra seria impossível de ocorrer no caso da existência da liga entre as nações, pois se houvesse a tentativa de conquista de outro território, o agressor estaria sozinho para tal empreendimento e seria atacado quando descoberta a sua intenção, o que resultaria na sua inevitável derrota; sendo o governo da liga um governo protetor de todos os territórios, a estabilidade criaria um ambiente de paz e quem não teria o que temer, também não teria motivos para atacar, inexistindo motivos de conflitos armados. Poderiam ocorrer conflitos e discórdias, mas estes seriam resolvidos de modo pacífico, pela arbitragem ou pelo direito.

Existiriam problemas apenas em relação aos governantes que preferissem à guerra a paz, pois a criação de uma legislação internacional que propiciasse a paz obrigaria o governante a ser justo e privar tiranos de ser injustos é retirar-lhe a própria essência do seu governo, que é agir como lhe convém. Saint-Pierre, segundo Rousseau, foi ridicularizado por afirmar que fazer o bem à humanidade é o maior motivo de glória para um soberano, desconsiderando os jogos de interesses da economia e da política e ele não poderia deixar de considerar essa questão.

O genebrino não faz conjecturas sobre as virtudes dos príncipes, mas se detém sobre os seus interesses. A guerra nunca é justa e não há motivos que as justifiquem, geralmente termina em tratados e os vencedores de hoje podem ser os vencidos de amanhã. A guerra possui altos custos, de dinheiro, de víveres, mas principalmente de vidas, causando empobrecimento aos Estados que delas participam. Rousseau comenta¹⁵⁴:

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: prejuízo representado pelos que deixam de nascer, pelo aumento dos impostos, a interrupção do comércio, a deserção dos campos, o abandono da lavoura. Esses males, que a princípio ninguém nota, se fazem sentir cruelmente quando a guerra termina, e o monarca se espanta então com a relutante debilidade causada pela decisão de fortalecer-se.

A superioridade de um soberano estaria na boa administração de seu reino e não nas conquistas bélicas. Como a política internacional não é pacífica, apesar de não desprezar

¹⁵⁴Op. cit, p. 92-93.

o valor da paz, se faz necessário à presença da liga para garantir a pacificação das nações europeias. Mesmo a diminuição dos direitos de soberania só seria uma desvantagem através de uma visão menos apurada, pois a presença de um direito internacional e de um tribunal internacional acima das soberanias estatais solidificaria essas soberanias na medida que assegura a estabilidade política¹⁵⁵.

O soberano cuja soberania fosse diminuída teria, em contrapartida, a participação na assembleia da liga, o que, ao invés de usurpar o seu poder, seria uma compensação. O genebrino não só propõe o fim das guerras, mas do ambiente internacional que propicie um estado de guerra. A paz na Europa teria, inevitavelmente, repercussões sobre a paz com outros povos, pois um ataque estrangeiro não seria contra um país em particular, mas com todas as nações europeias¹⁵⁶.

Rousseau não propõe o fim dos exércitos, mas o fim dos exércitos particulares, para a formação de um exército europeu, mantido em todos os sentidos pelos países da liga. A destinação precípua deste exército seria a guarda das fronteiras e as guerras seriam raras, para não dizer, desnecessárias. Em uma visão extremamente otimista, senão ingênua, o pensador tenta refutar qualquer argumento contra a participação dos países europeus nesta união, já que nenhum tratado garantiria um ambiente internacional tão favorável à paz. Rousseau espera que os soberanos europeus avaliem os seus argumentos com a finalidade de “buscar a sua felicidade e perceber os seus interesse¹⁵⁷”, mas despreza que o poder e os seus privilégios é que são os verdadeiros entraves para uma proposta de paz.

Baseado em uma argumentação utilitarista, o filósofo tenta convencer os governantes europeus a acabar com o “verdadeiro estado de anarquia que impera na Europa¹⁵⁸”, firma os seus argumentos nos prejuízos decorrentes da guerra, desconsiderando o ego dos governantes, além da possibilidade da guerra poder trazer algum tipo de lucro que justifique os transtornos por esta ocasionados.

Rousseau, no final do *Extrato*, afirma que conhece o que os governantes são: injustos, gananciosos, pretensioso, mas apela a algum grau de consciência que ainda

¹⁵⁵ Ibidem, p. 94.

¹⁵⁶ Idem, p. 98-99.

¹⁵⁷ Idem, p. 100.

¹⁵⁸ Idem, p. 99.

venham a ter. Em seu entender o projeto não é utópico, mas os governantes são marcados pela insanidade que determina o *modus vivendi* do mundo.

O filósofo genebrino começa a sua crítica falando do julgamento do projeto do Abbé pela comunidade europeia de sua época, que o considerou ingênuo, uma quimera; Rousseau discorda desta opinião e reconhece nele um projeto sólido e baseado no bem comum. Os governantes europeus não o adotaram porque os interesses nacionais eram muito maiores do que a existência de uma paz sólida.

Rousseau trata do direito internacional em dois momentos em sua obra: antes da guerra (*jus ad bellum*) e na guerra (*ius in bello*), mas no *Extrato e Julgamento*, ele se detém exclusivamente a tratar do direito na guerra, pois é utilizando os argumentos contra a guerra que o pensador pretende convencer o leitor de sua inutilidade, como preceitua Sahad¹⁵⁹: “[...] a paz implica obrigatoriamente a formulação de uma concepção de guerra e seu direito”.

De acordo com Sahad¹⁶⁰, a existência de um direito internacional público europeu é a melhor alternativa para a paz na Europa; para ele, Saint-Pierre não conseguiu observar essa necessidade em sua obra de modo tão claro quanto Rousseau, que o defende ao tratar do Estado da Guerra. Saint-Pierre, entretanto, tem o mérito de perceber a fragilidade dos tratados internacionais de sua época, que são confusos e ineficazes.

Os tratados da época do Abbé possuem como finalidade confirmar o interesse real dos governantes, que são: aumentar o seu território e ter neste um poder absoluto. Não há uma disposição para a paz, mas a breve interrupção em um estado permanente de guerras. Segundo Rousseau, estes tratados possuem um discurso baseado na ideia demagógica da “paternal solicitude¹⁶¹” dos governantes. Rousseau afirma que a paternal solicitude é um discurso demagógico cujo teor possui/oferece pretextos para enganar o povo como a idealização do bem comum, a felicidade dos súditos e/ou a glória da nação. Na realidade eles só serve para aumentar o poder absoluto do monarca.

O que desejam os príncipes europeus é dinheiro e poder e não paz e prosperidade. Segundo Rousseau, “o príncipe se baseia sempre na circularidade dos seus propósitos:

¹⁵⁹ 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.

¹⁶⁰ Idem, p. 132.

¹⁶¹ Op. cit, p.102.

que é mandar para enriquecer e enriquecer para mandar¹⁶²”. Os príncipes são cegos para o grau de violência desnecessária empregada nas guerras e não raro perdem o controle da ferocidade dos seus exércitos. Só através de uma legislação de regulamentasse as guerras é que haveria um controle desta prática homicida e estariam abertas as discussões jurídicas que propiciariam a paz.

A ridicularização do projeto do Abbé, para Rousseau, estaria diretamente ligada aos interesses particulares de uma aristocracia que governa, oprime o povo e seus inimigos e se faz aliada dos governantes para continuar no poder. Estes seriam a escória que mais se opões a um projeto de paz, pois nela seus serviços viciosos já não seriam mais necessários.

O pensador genebrino classifica as intenções do Abbé de convencer os homens de poder com meros argumentos como simplórios e infantis, estes homens estão acostumados à força e não aos livros. Comenta Sahad¹⁶³:

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.

A fúria homicida dos governantes os embriagava e se disseminava para os seus exércitos, o interesse egoístico humano estava em posição privilegiada, na época do Abbé, a sensatez da razão. Mesmo utilizando o argumento de que antes dele Sully e Henrique IV, já haviam proposto semelhante intento, para Rousseau, o Abbé esqueceu que as condições históricas já não eram as mesmas.

O que Henrique IV desejava, na ótica do pensador genebrino, não era tão somente formar uma pacífica comunidade europeia com ideais humanistas, mas era também humilhar a Casa das Áustria, de modo a subjugar-la do ponto de vista político-militar. Havia uma conjuntura internacional que possibilitava a implantação de um projeto internacional para paz, mas eram os interesses particulares de cada soberano que os conduzia a essa propensão e não os ideais altruístas propostos pelo Abbé.

¹⁶² Ibidem, p. 104.

¹⁶³ Op.cit, p. 134.

O argumento de paz de Henrique IV seria a utilização da guerra das guerras para subjugar Estados inimigos de modo que eles não viessem a impedir a formação da Confederação Europeia, este se preparou durante quinze anos para o seu intento, mas morreu antes de concretizá-lo, jogando a Europa em um novo período de guerras internas. De acordo com Rousseau, Henrique IV foi mais lúcido do que Saint-Pierre, pois só a guerra, a força de uma revolução, poderia trazer a paz; mesmo sendo lamentável conseguir a paz pela guerra, ela seria possível. Comenta Rousseau¹⁶⁴:

Sem haver percebido os seus desígnios, toda Europa observava esses preparativos com uma espécie de espanto. A grande revolução estava prestes a ser lançada com um pretexto qualquer. Uma guerra, destinada a pôr fim a todas as guerras, estava prestes a trazer a paz perpétua, quando um acontecimento, cujo horror é ainda maior pelo seu caráter misterioso, veio derrubar para sempre a derradeira esperança do mundo. [...] Não há dúvida de que nas atuais circunstâncias uma paz duradoura é um projeto risível. Que ressurgam Henrique IV e Sully, voltará a ser uma proposta razoável. 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.

Do ponto de vista jus filosófico, o projeto do Abbé também apresentaria problemas, não trata, por exemplo, do problema do que fazer com os prisioneiros de guerra, não condena a escravidão e não fala sobre os problemas suscitados por uma conquista. Ao contrário do Abbé, Rousseau suscita estes temas no *Contrato*, em que afirma que um homem conquistado é apenas um homem e não um inimigo e como homem deve ser tratado. Para Rousseau¹⁶⁵: “a guerra não confere jamais ao vencedor o direito de massacrar povos vencidos”, tão pouco aceita o direito a escravidão por compreender que “[...] as palavras *escravidão* e *direito* são contraditórias, excluem-se mutuamente¹⁶⁶”. O respeito pelo outro presente em Rousseau nos remete a necessidade de garantir a dignidade da pessoa humana. Para Rousseau¹⁶⁷:

[...] embora não haja uma sociedade natural ou geral entre os homens, e embora eles se tornem infelizes e perversos ao se socializarem; embora as leis da justiça e da igualdade nada signifiquem para aqueles que vivem tanto na liberdade do estado de natureza como sujeitos às necessidades do estado social, vamos tentar extrair do próprio mal o remédio para curá-lo, em vez de pensar que para nós a virtude e a

¹⁶⁴ Op. cit, p. 110.

¹⁶⁵ Idem, p. 29.

¹⁶⁶ Idem, p. 29 (grifo do autor).

¹⁶⁷ Idem, p. 120.

felicidade são impossíveis de alcançar e que o céu nos abandonou sem recursos para evitar a depravação da espécie.

Sobre como tratar o inimigo, que sempre é um Estado e nunca outro homem em particular, evitando-se a degeneração do gênero humano pela maldade típica da sociedade, que aceita a escravidão dos vencidos, Rousseau esclarece¹⁶⁸:

Grotius e outros autores encontraram na guerra outra origem do pretense direito a escravidão. Tendo o vencedor, segundo eles, o direito de matar o vencido, este pode resgatar a vida pelo preço de sua liberdade [...] É claro que o pretense direito de matar os vencidos de modo algum resulta do estado de guerra. Apenas porque, vivendo em sua primitiva independência, não mantém entre si uma relação suficientemente constante para construir quer o estado de paz quer o de guerra, os homens em absoluto não são naturalmente inimigos. 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.

Na crítica rousseauiana, o Abbé não soube reconhecer os verdadeiros princípios que levam à guerra, comprometendo a efetivação da paz. Rousseau é, na verdade, um moralista que até admite a guerra desde que um estado pudesse destruir o outro a um só golpe, mas não aceita as vítimas inocentes que sofrem com a violência da guerra, pois a guerra deve ser entre Estados e nunca entre indivíduos. Rousseau, afirma no *Contrato*¹⁶⁹:

A guerra não representa, pois de modo algum, uma relação de homem para homem, mas uma relação de Estado para Estado, na qual os particulares só acidentalmente se tornam inimigos, não o sendo como homens nem como cidadãos, mas soldados, e não como membros da pátria, mas como seus defensores.

Assim como Kant fará anos depois, Rousseau é um defensor do direito, por crer que são necessárias leis e convenções que unam direitos e deveres, conduzindo a justiça o seu objetivo¹⁷⁰. O genebrino compreende que a lei existe quando o povo estatui algo para todo o povo, estabelecendo uma relação como o objeto sob um ponto de vista e com todo o objeto sob outro ponto de vista, de modo que o objeto das leis seja sempre

¹⁶⁸ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social**. 4ª edição. São Paulo: Nova Cultural, 1987, pp. 27- 28.

¹⁶⁹ Idem, p. 28.

¹⁷⁰ Idem, p. 54.

geral, considerando os súditos como um todo e nunca como indivíduo¹⁷¹. Assim, as leis seriam as condições da associação civil e o povo que está submetido às leis também é o seu autor.

De todas as formas de lei, as que interessam a Rousseau são as leis políticas, que formam o Governo, também chamadas de leis fundamentais. São as leis fundamentais que representam a vontade geral do povo, formando a sua constituição. O ideal é que o povo se auto-governe, mas Rousseau não crê que a democracia, na prática funcione, pois para isso precisaria-se que os homens fossem deuses e tal perfeição não compete aos homens¹⁷²; mas na sua crítica a Saint-Pierre, o genebrino faz algumas propostas¹⁷³:

A proposta de Rousseau consiste na formação de uma federação de pequenos Estados com fins lucrativos, isto é, uma união de Estados cada qual soberano internamente, mas armado, em conjunto, contra a agressão externa. Trata-se, na realidade, de uma confederação, cujos laços são mais fracos que os de um Estado hobbesiano e mais fortes que um Tratado ou uma Aliança. Inspira-se Rousseau nos exemplos da Liga Aquêia, na União de Cantões Suíços da sua época e na América de Tocqueville. Insiste na soberania e no ideal grego da primazia política interna e propõe a extensão, às diversas sociedades, dos direitos que o Contrato Social já legara ao indivíduo, contra a tirania dos grandes Estados com tendências hegemônicas. O conflito não seria definitivamente aniquilado, mas as tensões sensivelmente reduzidas.

Rousseau faz a passagem do Direito das Gentes para um Direito Internacional baseado na cooperação entre os Estados, de forma que a legislação oriunda dessa federação seja, assim como no interior dos Estados, baseada na vontade geral comum a todos. Por não ser prático, esse ideal rousseauiano de federação que estabeleça a paz entre os Estados, é um ideal utópico, pois não elimina a desigualdade entre os Estados, que é um dos motivos geradores da guerra.

O pensamento de Rousseau, no que diz respeito à formação de uma federação de nações, não teve uma grande influência no direito internacional, por ser pouco prático e ir de encontro a corrente cosmopolita por defender que a união dos Estados através de uma Federação não deve ser uma união de povos, desprezando o conceito de cidadania mundial; no entanto, é através do filósofo genebrino que Immanuel Kant toma

¹⁷¹ Ibidem, p. 54.

¹⁷² Idem, p. 86.

¹⁷³ BENEVIDES, Maria Victória de M.. **Guerra e paz em Rousseau** - sobre o projeto da paz perpétua. WWW.hottopos.com/havard1/rousseau.htm, acesso em 22/03/10.

conhecimento do tratados de paz de Saint-Pierre, modificando de forma indelével a jus filosofia a partir do final do século XVIII.

2.3 O cosmopolitismo kantiano

Neste capítulo analisaremos, como o conceito de direito kantiano embasa a sua concepção de paz perpétua; pois o direito público kantiano irá originar o direito cosmopolítico como sua máxima expressão, de modo que, se aliado a existência de Estados republicanos, esse pode unificar os Estados em uma Federação Mundial de Estados Livres, promovendo-se a paz entre os povos.

A filosofia kantiana é a máxima expressão do Iluminismo, e como tal, possui um caráter universalista. O ponto de partida da sua análise não difere substancialmente daquele do Abbé Pierre e de Rousseau: também para Kant, na relação entre os Estados há um retorno ao estado de natureza, que é um estado de conflito e injustiça, no qual apenas os Estados são sujeitos das relações internacionais e não reconhecem nenhuma autoridade superior. É essa, segundo Kant, a causa principal da existência de um estado de guerra permanente entre os Estados¹⁷⁴. Por isso, para Kant, a superação da soberania absoluta dos Estados e a superação da guerra são processos que devem andar juntos. Porém o objetivo final que ele aponta é mais universal do que o apresentado por Saint-Pierre ou Rousseau, porque pretende a realização de um projeto cosmopolita não restrito à Europa nem à *respublica christiana*.

Como dissemos anteriormente, na Idade Moderna, a doutrina da guerra havia sofrido uma profunda alteração. Durante grande parte da Idade Média até o século XVII a justificação da guerra era dada pela tradição da “guerra justa” (*justum bellum*) e da guerra santa (*bellum sacrum*). Uma guerra era considerada justa se tivesse quatros requisitos: a reta intenção, a proclamação por uma autoridade legítima, se as causas fossem justas e houvesse retidão no exercício bélico. A última grande elaboração doutrinária da guerra justa foi aquela da Segunda Escolástica no século XVI. Ela se

¹⁷⁴ HUCK, Hermes. **Da guerra justa à guerra econômica**: uma revisão sobre o uso da força em direito internacional. São Paulo: Saraiva, 1997, p. 35.

divide em duas partes: a parte relativa ao *jus ad bellum* (direito à guerra) e a parte relativa ao *jus in bellum* (direito durante a guerra)¹⁷⁵, como afirma Carl Schmitt:

A doutrina medieval da guerra justa situava-se no âmbito da *respublica christiana*. [...] Esta doutrina devia distinguir as faidas e guerras entre os cristãos, conduzidas entre adversários submetidos à autoridade da Igreja, de outros gêneros de guerra. As cruzadas e as guerras de missão autorizadas pela Igreja eram *eo ipso* guerras justas, prescindindo do fato que fossem de agressão ou de defesa. Príncipes e povos que, ao contrário, se subtraíam à autoridade da Igreja, como os Hebreus ou os Muçulmanos, eram *eo ipso* considerados *hostes perpetui*. O pressuposto de tudo isto era a *autoridade jurídica internacional exercida por uma “potestas spiritualis”*. [...] O direito internacional europeu pós-medieval, característico da época interestatal que vai do XVI ao XX século, recusa o princípio da *justa causa*. O ponto de referencia formal para a definição da guerra não é mais a autoridade jurídica internacional da Igreja, mas a *igual soberania dos Estados*¹⁷⁶.

Esta doutrina da guerra justa se restringia à *Respublica Christiana*. Com o advento da Modernidade, o Papa (com o cisma protestante) e o Imperador (com o surgimento dos Estados Soberanos) perdem autoridade e o quadro internacional da guerra justa sofre alterações. A doutrina medieval da guerra justa foi substituída pela doutrina moderna que procurava colocar “*la guerre en forme*”, conforme a expressão de Emmerich de Vattel¹⁷⁷, que reduz a legitimidade da mesma à sua proclamação por uma autoridade competente, ou seja, o soberano do moderno Estado-Nação.

Como afirma Tosi, comentando Schmitt, com o advento da Modernidade:

[...] o direito deve se limitar a organizar, ritualizar, formalizar, delimitar o âmbito do que é legítimo em caso de guerra. É o que se chamou de “*guerre en forme*”, doutrina que, segundo Carl Schmitt, dominou os dois séculos que vão desde a paz de Westfalia de 1618, que pôs um fim às guerras de religião, até a primeira guerra mundial e sobretudo a segunda guerra mundial, que, segundo o filósofo alemão do direito, pôs fim à época do que ele define como *jus publicum europaeum*. Nesta

¹⁷⁵ Sobre a doutrina da guerra justa há uma bibliografia extensa. O texto clássico para esta discussão é: SCHMITT, Carl. *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello jus publicum europaeum*, Milano: Adelphi, 1991. Ver também: CALORE, Antonello. “Guerra Giusta” *La metamorfosi di un concetto*. Milano: Giuffrè, 2003. TOSI, Giuseppe, *Guerra e diritto no debate sobre a conquista da América*, Verba Juris, Ano 5, nº 5, 2006, pp.277-320; ZOLO, Danilo. **A guerra como crime**. Verba Juris, Ano 5, nº 5, 2006, pp. 373-436.

¹⁷⁶ SCHMITT, Carl. *Il Nomos della terra nel diritto internazionale dello jus publicum europaeum*, aos cuidados de F. Volpi, Milano 1991 (1974), pp. 132-133 (tradução do comentador).

¹⁷⁷ VATTEL, Emmerich. **O direito das gentes (Le droit des Gens)**, introdução de Francesco Mancuso, Ijuí, Editora Unijuí, 2008.

concepção, o direito de promover a guerra por parte da autoridade constituída (o que se costuma chamar de *jus ad bellum*), está fora de questão. Qualquer Estado soberano, por definição, possui este direito; portanto, o que podem ser regulamentados são os comportamentos durante a guerra (o que se acostuma chamar de *jus in bello*). A guerra é legal, quando respeita certos parâmetros e convenções do direito internacional e quando é exercida pelos Estados soberanos, os únicos que possuem legitimidade para tanto e que não precisam do reconhecimento ou da autorização de nenhuma autoridade superior (*non expectata auctoritate superiore*). De certa forma, numa concepção “decisionista e realista” da política, o direito internacional é filho da guerra, enquanto expressão das relações de força entre os Estados. Neste caso, a máxima é: o direito nasce do fato (*ex facto oritur jus*) e o direito legitima uma situação *ex post factum*¹⁷⁸.

O que muda na passagem do direito medieval para o *Jus Publicum Europaeum* é que os Estados se tornam os únicos sujeitos de direito internacional, não os povos e nem tão pouco os indivíduos, como desejava Kant. Os Estados estão inseridos num estado de natureza, faltando uma autoridade superior entre eles que, em relação à paz, vivem uma fase de equilíbrio instável.

Cada Estado pode então proclamar legitimamente a guerra contra outro, já que esta perdeu o seu carácter moral e se tornou uma questão meramente jurídica. As leis internacionais que deveriam garantir a paz não a visam e se fundamentam unicamente no princípio da reciprocidade (*do ut des*), ou seja, não existe uma legislação internacional que vise à paz. A soberania dos Estados afirma que ninguém pode interferir em assuntos internos dos Estados, mesmo que eles ameacem a paz no mundo.

Como afirma Norberto Bobbio, em polémica com Schmitt e com os seus seguidores, segundo o qual o fim da guerra justa havia conduzido a “uma racionalização e humanização da guerra que durou dois séculos”¹⁷⁹:

Contrariamente ao que parecem acreditar os meus críticos, o efeito do abandono da doutrina da guerra justa não foi o princípio “todas as guerras são injustas”, mas exatamente o princípio oposto: “todas as guerras são justas”. O *jus ad bellum*, isto é, o direito de fazer guerra, foi considerado uma prerrogativa do poder soberano¹⁸⁰.

¹⁷⁸ TOSI, Giuseppe, **Guerra e direito no debate sobre a conquista da América**, Verba Juris, Ano 5, n° 5, 2006, pp.277-320

¹⁷⁹ SCHMITT, Carl. *Il Nomos della terra nel diritto internazionale dello jus publicum europaeum*, aos cuidados de F. Volpi, Milano 1991 (1974), pp. 132-133.

¹⁸⁰ BOBBIO, Norberto. *Uma guerra giusta? Sul Conflitto del Golfo*. Venezia, 1991. pp. 55-56.

É neste sentido que se insere a proposta kantiana, que não quer ser uma volta à doutrina da guerra justa, diante do novo contexto internacional e do novo clima ideológico iluminista, mas também não quer ser uma aceitação da absoluta soberania dos Estados nos assuntos da guerra e da paz.

Kant não reconhecia esta doutrina da guerra, dominante no seu tempo, segundo a qual, qualquer nação soberana teria o direito de fazer a guerra e todas essas guerras seriam, por definição, justas. Ele pretendia elaborar uma proposta que punha definitivamente fim às guerras. De acordo com Kant, é possível e desejável a existência de um estado civil a nível internacional, através da consolidação de uma comunidade jurídica internacional formada por Estados livres, ou seja, uma Federação Mundial de Estados. Caberia a esta Federação garantir a paz entre as nações, através de um *corpus* jurídico cosmopolítico.

Neste sentido, a paz seria um sinal concreto de garantia de um progresso moral e jurídico da humanidade. Cada Estado precisaria se transformar num Estado de Direito, em termos kantianos em um Estado Republicano, para favorecer a paz. O direito kantiano é fruto da metafísica, do conceito do *a priori*, que faz com que a universalização da política seja consequência da universalização da moral presente nos indivíduos, como justifica Costeski¹⁸¹:

O ponto de partida da política kantiana é o conceito universal a priori da moral presente nos indivíduos. A universalização política depende da universalização moral do indivíduo empírico. Apenas o homem moral pode por o problema do sentido filosófico da política.

Para desenvolver a sua teoria do direito internacional, partindo da existência desse homem moral, conforme defendemos nesse trabalho, Kant elabora uma teoria que parte do direito público interno de cada Estado, bem como do fortalecimento de sua constituição, que deve, necessariamente, ser republicana. Kant deseja garantir a paz no cenário internacional, propondo a saída dos Estados soberanos do estado de natureza em que se encontram, através da elaboração de um novo tipo de direito público externo.

Com a saída dos Estados soberanos do estado de natureza, de acordo com Kant, passa a existir a condições para a existência de uma nova forma de direito internacional,

¹⁸¹ CONSTESKI, Evanildo. **Atitude, violência e Estado mundial democrático**: sobre a filosofia de Eric Weil. São Leopoldo: Unisinos; Fortaleza: UFC, 2009, p. 235.

que é o direito cosmopolita. O direito cosmopolita é universal e supra estatal, realizando-se na existência de uma Federação Mundial de Estados, como exposto por Kant na *Metafísica dos Costumes*. Partiremos da discussão sobre o direito em Kant até expor o seu pensamento sobre a paz que só pode ser conquistada pela criação da Federação Mundial de Estados e implementação do direito cosmopolítico.

Assim, o direito não pode existir apenas no interior dos Estados, mas há uma forma de direito que dever ser reconhecida a nível internacional. Kant afirma que “esse direito, uma vez que tem a ver com a possível união de todas as nações com vistas a certas leis universais para o possível comércio entre elas, pode ser chamado de direito cosmopolita”¹⁸². O que o filósofo pretende, partindo do pressuposto de que é possível a existência de uma Federação Mundial de Estados, é conduzir a humanidade ao pacifismo jurídico.

Para Kant, a proposta da paz não pode ser considerada uma mera ficção, mas pode se tornar uma realidade. Essa ideia, no entanto, é abordada na perspectiva do “dever ser” e não do mero existente, do “ser”, pois o direito kantiano preocupa-se em demonstrar a legislação pura prática como capaz de institucionalizar a vida humana de forma intersubjetiva.

2.3.1 O conceito de direito em Kant: direito natural e político, privado e público

O projeto kantiano de paz perpétua está nas obras que trataremos a partir deste capítulo, são elas: *À Paz Perpétua*, *A Doutrina do Direito (Metafísica dos Costumes)*, *A História Universal do Ponto de Vista Cosmopolita e o Conflito das Faculdades*, entretanto se faz necessário compreender o que significa o direito kantiano, principalmente o direito público, para que se possa verificar a viabilidade da paz no projeto kantiano de direito internacional cosmopolítico; por isso, dedicamos os dois primeiros tópicos sobre a filosofia do direito em Kant para esclarecermos o que é o direito, na perspectiva desse eminente pensador.

¹⁸² KANT, Immanuel. *Metafísica dos Costumes*. A doutrina do direito. Bauru: EDIPRO, 2003, p. 194.

Na *Metafísica dos Costumes*, primeira parte, Kant define a Doutrina do Direito e a separa da Doutrina da Virtude, separando a esfera jurídica da esfera moral. A Doutrina do Direito é, para Kant, “[...] a soma daquelas leis para as quais é possível uma legislação externa”¹⁸³. Essa doutrina também pode receber o nome de jurisprudência ou ciência jurídica.

Na jurisprudência, o jurisconsulto é um conhecedor das leis externas e de sua aplicação aos casos da experiência. Na ciência jurídica, o conhecimento do direito está ligado ao direito natural e a qualquer princípio imutável do direito positivo.

A primeira vez que Kant conceitua o que seja o direito foi em um texto publicado em 1793, sete anos antes da *Metafísica dos Costumes*, denominado “*Sobre a expressão corrente: Isso pode ser correto em teoria, mas nada vale na prática*”¹⁸⁴ e aí ele dá a sua primeira definição do direito como sendo a [...] a limitação da liberdade de cada um à condição de sua concordância com a liberdade de todos, tanto quanto for possível seguindo uma lei universal¹⁸⁵.

A definição kantiana do direito não é empírica, isto é, baseada no direito positivo, pois, se assim o fosse, ela não poderia determinar o que é justo e o que não é. Kant busca um critério universal que separe o que é certo do que é errado, pois se se prendesse ao direito positivo, limitar-se-ia a separar o lícito da ilicitude, deixando a questão da justiça como impossível de ser resolvida.

Para Kant, o conceito de direito vincula-se a uma obrigação moral correspondente, por isso ele é um conceito moral de direito, que considera a relação prática, ou seja, externa entre as pessoas na medida em que elas gerem influências entre si; a relação entre a minha escolha e a do outro e a forma pela qual se realizam essas escolhas, pois todos que escolhem são livres. No dizer de Höffe¹⁸⁶: “Obrigação significa aqui não um dever simplesmente técnico ou pragmático-prático, mas um dever moral”¹⁸⁷.

¹⁸³ Ibidem, p. 75.

¹⁸⁴ KANT, I. **Sobre a expressão corrente**: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática, in: ID. *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1990, pp. 57-102.

¹⁸⁵ “[...] la limitation de la liberté de chacun á la condition de son accord avec la liberté de tous, en tant qu’elle est possible suivant une loi universel”. TOSEL, André. **Kant révolutionnaire – droit et politique**. 2ª edição. Paris: Press Universitaire de France, 1990, p. 47.

¹⁸⁶ HÖFFE, Otfried. **Introduction à la philosophie pratique de Kant**. Paris: Librairie philosophie J. Vrin, 1993, p. 175.

¹⁸⁷ “Obligation signifie ici non pas um devoir simplement technique ou pragmático-pratique, mais un devoir moral”

O direito, na *Metafísica dos Costumes*, será apresentado como “a soma das condições sob as quais a escolha de alguém pode ser unida à escolha de outrem em conformidade com uma lei universal”¹⁸⁸.

Podemos afirmar, portanto, que a definição kantiana do direito é puramente racional e os institutos jurídicos apresentados por Kant possuem sua origem *a priori*, o que, para Bobbio, configura que a doutrina do direito “[...] *pode muito bem ser designada como uma dedução transcendental do direito e dos institutos jurídicos fundamentais a partir da razão prática pura*”¹⁸⁹.

O conceito moral de direito tem a ver com uma obrigatoriedade que a ele corresponde, como diz Höffe¹⁹⁰, mas não como uma obrigação qualquer. Essa obrigação está de acordo com a ação livre sob um imperativo categórico da razão. O imperativo categórico estará presente em todas as divisões do direito kantiano: no direito público, no direito privado e no direito político.

Para compreender o direito kantiano se faz necessário definir a importância do imperativo categórico. Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant define os imperativos; para ele: “A representação de um princípio objetivo, enquanto obrigante de uma vontade, chama-se um mandamento (da razão), e a fórmula do mandamento chama-se Imperativo”¹⁹¹. Todos os imperativos são derivados do dever, sendo uma lei objetiva da razão. Os imperativos possuem a função de ordenar e o fazem hipotética ou categoricamente, expressando um dever-ser; eles se impõem às inclinações humanas.

Os imperativos hipotéticos são aqueles que possuem uma finalidade possível, são heterônomos e implicam certos meios para a sua realização, já os categóricos são aqueles que possuem seu fim em si mesmos, levando o indivíduo a realizar uma ação objetiva e intrinsecamente necessária, são autônomos, baseiam-se numa máxima utilizável para todos, possibilitando-se saber se uma ação está ou não de acordo com a moral.

¹⁸⁸ KANT, Immanuel. **Metafísica dos Costumes**. Bauru: EDIPRO, 2003, p. 76.

¹⁸⁹ BOBBIO, Norberto. **Direito e Estado no Pensamento de Emanuel Kant**. 4ª edição. Brasília: Universidade de Brasília, 1997, p.67.

¹⁹⁰ HÖFFE, Otfried. **Introduction à la philosophie pratique de Kant**. Paris: Librairie philosophie J. Vrin, 1993, p. 175.

¹⁹¹ KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. São Paulo: Abril S A Cultural e Industrial, 1974.(Coleção Os Pensadores).

Kant diferencia os imperativos, afirmando¹⁹²:

[...] Os hipotéticos representam a necessidade prática de uma ação possível como meio de alcançar qualquer outra coisa que se quer (ou que é possível que se queira). O imperativo categórico seria aquele que nos representasse uma ação como objetivamente necessária por si mesma, sem relação com qualquer outra finalidade.

Com relação aos imperativos, pode-se dizer que a razão é uma fonte de leis práticas. Contudo, aqueles que devem cumprir as leis, que são seres racionais, também são seres de paixões e impulsos e, para não se contradizer com a razão, é que a lei se torna um imperativo.

Os imperativos garantem que as ações dos indivíduos não serão contraditórias com relação à razão prática. O imperativo é um princípio prático do qual derivam todas as vontades. Kant define como agir de acordo com o imperativo prático: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como um fim e nunca simplesmente como meio¹⁹³”. Esse imperativo é usado como um cânone, julgando as máximas em casos concretos.

Apenas o imperativo categórico é apodítico (sem finalidade), pois, de acordo com ele, uma ação vale independentemente da intenção do agente, não se considerando a sua finalidade. Ele é independente da experiência, derivando-se da razão pura, sendo absolutamente válido aprioristicamente. Ele é o imperativo da moralidade, não sendo limitado a nenhuma condição, possuindo validade universal e sendo absolutamente necessário. Kant define o imperativo categórico como uma fórmula universal, que diz: “Age segundo a máxima que possa simultaneamente fazer-se a si mesma lei universal¹⁹⁴” ou ainda “Age segundo máximas que possam simultaneamente ter-se a si mesmas por objeto como leis universais da natureza¹⁹⁵”.

Na *Crítica da Razão Prática*, Kant coloca o imperativo categórico como lei fundamental da razão prática pura. O filósofo afirma: “Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal”¹⁹⁶.

¹⁹² Ibidem, p. 218.

¹⁹³ Idem, p. 228.

¹⁹⁴ Idem, p. 235.

¹⁹⁵ Idem, p. 236.

¹⁹⁶ KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 51.

Kant pretende demonstrar, com o imperativo categórico, que ele é uma explicação metafísica com fundamento na liberdade, mas essa liberdade está fundada na autonomia de vontade. Höffe comenta¹⁹⁷:

O imperativo categórico provém imediatamente do conceito da moral enquanto bem absoluto, por isso ele é “categórico”; e por ele ser destinado a seres racionais finitos, ele é “imperativo”. Mais precisamente – e é aí que reside a irrefutável lucidez de Kant – o imperativo categórico não é nada mais que o conceito da moral na situação onde se encontram os seres racionais finitos. Com o imperativo categórico, Kant aplica sua tese meta-ética fundamental aos seres do gênero humano¹⁹⁸.

Ele funciona de modo *a priori*, é um conselho de prudência sem relação com uma finalidade; seu interesse está na forma da ação e no princípio que irá regê-la. Deve ser imediatamente conhecido, já que declara a universalidade da lei. Nele, a moral se revela como uma exigência, que se exterioriza por uma via normativa.

O imperativo categórico serve como prova de que há uma lei prática *a priori* e independente de qualquer coisa e a ela se obedece por dever. O imperativo categórico funciona como um princípio supremo de moralidade. Segundo Terra¹⁹⁹:

Com o imperativo categórico, garante-se que a esfera da moral tenha suas leis próprias, independentemente das outras esferas culturais, e também que estamos obedecendo a leis cuja elaboração nós, como seres racionais, participaremos. Trata-se de uma moral que não depende da teologia nem de costumes tradicionais de uma dada comunidade; uma moral em que, para usar termos da filosofia contemporânea, haveria a prioridade do justo sobre o bem, isto é, a prioridade do que pode ser aceito por todos sobre as concepções particulares acerca da vida boa e da felicidade.

O princípio do imperativo categórico e da moralidade é único; ele é o princípio prático formal da razão pura. A propósito, Kant explica²⁰⁰:

[...] o princípio prático formal da razão pura, segundo o qual a simples forma de uma legislação universal possível através de nossas máximas tem que constituir o fundamento determinante supremo e imediato da vontade, é o único princípio possível que é apto para imperativos

¹⁹⁷ HÖFFE, Otfried. **Introdução à la philosophie pratique de Kant**. Paris: Librairie philosophie J. Vrin, 1993, p. 76.

¹⁹⁸ L'impératif catégorique est immédiatement issu du concept de la morale en tant que bien absolu, c'est pourquoi il est “catégorique”; et parce qu'il s'adresse à des êtres raisonnables finis il est “impératif”. Plus précisément – et c'est ici que reside l'indubitable pénétration de Kant-, l'impératif catégorique n'est rien d'autre que le concept de la morale dans la situation où se trouvent les êtres raisonnables finis. Avec l'impératif catégorique, Kant applique sa thèse méta-éthique fondamentale aux êtres du genre humain.

¹⁹⁹ TERRA, Ricardo Ribeiro. **Kant e o direito**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, p. 13.

²⁰⁰ KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 67.

categóricos, isto é para leis práticas (que tornam ações um dever), e em geral para o princípio da moralidade, tanto no ajuizamento como também na aplicação à vontade humana, na determinação da mesma.

O imperativo categórico não visa à felicidade individual, mas se observado, gerará felicidade. A felicidade é algo subjetivo, é um princípio do amor de si, algo a ser buscado por imperativos hipotéticos. Kant define a felicidade como “a consciência de que um ente racional tem do agrado da vida e que acompanha ininterruptamente toda a sua existência²⁰¹”. Ela determina o arbítrio, mas não o dever.

O homem moralmente bom é aquele que não busca a sua felicidade, mas age de acordo com o imperativo categórico. O seu agir é livre e essa liberdade implica o cumprimento do dever, é um agir moral, de acordo com o princípio de legislação universal.

Esse modo de agir de acordo com o imperativo categórico baseia-se no sumo bem, que se expressa no cumprimento do dever pelo dever. A felicidade não está na busca individual por ela, mas na promoção da felicidade dos outros. A esse respeito, Walker comenta: “Uma pessoa não pode promover integralmente a própria perfeição sem desenvolver todas as suas capacidades; nem pode promover a felicidade alheia sem o auxílio e a assistência delas²⁰²”.

A felicidade tem a ver com o desenvolvimento das capacidades individuais para a promoção da felicidade coletiva, em um contexto em que todos busquem a felicidade de todos, por um agir de acordo com a lei moral. A busca pela felicidade própria, para Kant, é oposta a moralidade. Kant comenta²⁰³:

Logo, a lei de promover a felicidade dos outros não surge da pressuposição de que aquela seja um objeto para o arbítrio de cada um, mas simplesmente do fato de que a forma da universalidade, que a razão necessita como condição para dar a uma máxima do amor de si a validade objetiva de uma lei, torna-se o fundamento determinante da vontade; e portanto não era o objeto (a felicidade dos outros) o fundamento determinante e, sim, a simples forma legal, pela qual eu limitava a minha máxima fundada sobre a inclinação para propiciar-lhe a universalidade de uma lei e deste modo torná-la adequada à razão prática pura, a partir de cuja limitação, então, e não a partir do acréscimo de um motivo exterior, o conceito de obrigação, de estender a máxima do meu amor de si também à felicidade dos outros, unicamente poderia surgir.

²⁰¹ Ibidem, p.38.

²⁰² WALKER, Ralph. **Kant: Kant e a lei moral**. 2ª edição. São Paulo: UNESP, 1999, p. 40.

²⁰³ Op cit, pp. 57-58.

O homem deve, então, buscar a felicidade coletiva e a perfeição moral, sendo a perfeição “a aptidão ou suficiência de uma coisa para toda sorte de fins²⁰⁴”. Esse talento para a perfeição é o que faz o homem buscar a universalização de suas máximas e o cumprimento do dever, ou seja, o imperativo categórico.

Kelsen, em *O Problema da Justiça*, analisa o imperativo categórico kantiano. O jus filósofo diz que o imperativo categórico não é uma norma de justiça, mas de moral, na qual está contida um princípio da justiça. Segundo Kelsen, o imperativo categórico determina uma atuação, determinando como agir moralmente bem²⁰⁵. Sua crítica se volta para o fato de a máxima ser colocada como regra, sendo uma lei universal que determina como o homem deve agir. A esse respeito, assim nos diz²⁰⁶:

Se, efetivamente, como parece ser o caso, segundo a fórmula citada, se tratasse de saber se nós podemos querer que aquilo que nos propomos a nós próprios como regra do nosso agir se transforme em lei universal, então o imperativo categórico não conduziria necessariamente a uma ação moralmente boa. Com efeito, um homem pode de fato querer de toda e qualquer máxima que ela se transforma numa lei universal.

Para Kelsen, o fato de um homem querer que uma máxima má seja universal é moralmente condenável, mas não impossível. Ele utiliza o suicídio como exemplo: um homem que tivesse uma vida insuportável poderia querer que aqueles que tivessem uma vida semelhante a sua se suicidassem. Isso iria de encontro à lei moral kantiana, mas configura uma condição de possibilidade de universalização de uma máxima.

Outro exemplo é o do caso de alguém fazer uma promessa sem ter intenção de cumprí-la. Kant não aceitaria uma máxima com esse conteúdo, pois ela colocaria em risco o cumprimento de toda e qualquer promessa. Contudo, Kelsen afirma que um homem mal poderia querer tal situação, sua vontade iria de encontro à moral, mas não seria impossível.

Kelsen esclarece²⁰⁷: “É, assim, patente que, com o ‘poder-querer’ do imperativo categórico, se quer significar um ‘dever querer’” e propõe uma reformulação do imperativo categórico com base nesse dever-querer, afirmando que ele deveria ser

²⁰⁴ Ibidem, p. 66.

²⁰⁵ Kelsen, Hans. *O problema da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 22.

²⁰⁶ Idem, p. 22.

²⁰⁷ Idem, 2003, p. 25.

entendido como “atua segundo uma máxima da qual devas querer que ela se transforme numa lei universal²⁰⁸”.

O imperativo categórico, no entanto, não responde qual máxima se deve querer ou não ser seguida; o que Kant exige ao formular o imperativo categórico, como lei universal, é a harmonia da ação com a lei geral. O que existe, de acordo com Kelsen, é uma necessidade de se agir conforme a lei; há uma necessidade da conformidade das ações perante a norma. Para Kelsen, entretanto, Kant não deixa claro qual o conteúdo da lei universal, não sendo então possível deduzir nenhuma norma moral de acordo com essa lei. Segundo Kant, é óbvio a existência dessa lei, que está na razão; de acordo com Kelsen, essa existência é obscura, pois seu conteúdo é desconhecido.

Kelsen, no entanto, verifica que o imperativo categórico é compatível com qualquer norma moral válida. O imperativo categórico conduz a ações retas, de justo e bom proceder, obedecendo a um ordenamento prévio. Para Kelsen, o imperativo categórico “[...] nada mais exige senão que a máxima da ação seja conforme com uma lei universal, já que nada mais se afirma das leis morais senão que ela tem um caráter de normas gerais²⁰⁹”.

Ao tratar do imperativo categórico no segundo capítulo da *Fundamentação* e conceder-lhe o status de imperativo da razão, Kant vai de encontro a Hume, que considerava ser a moralidade um produto das atitudes humanas, observável pela experiência, afirmando: “[...] nunca podemos penetrar completamente até os móveis secretos dos nossos atos, porque, quando se fala em valor moral, não é das ações visíveis que se trata, mas de seus princípios íntimos que não se veem²¹⁰”. A moral não está no exterior das ações humanas, mas na interioridade.

Para Walker, em sua obra *Kant e a Lei Moral*, Kant introduz a lei moral como imperativo categórico, o que o leva a classificar essa atitude kantiana de formal e vazia, pois Kant simplifica demais o conceito de imperativo categórico, gerando problemas desnecessários. Ao contrário de Kelsen, Walker afirma que Kant não coloca a lei moral isenta de conteúdo, a sua crítica diz que a lei moral “[...] “não contém condições que a

²⁰⁸ Ibidem, pp. 25-26.

²⁰⁹ Idem, p. 27.

²¹⁰ KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. São Paulo: Abril S A Cultural e Industrial, 1974. (Coleção Os Pensadores), p. 213.

limitem” porque ela não está subordinada a nenhuma meta, à maneira de um imperativo hipotético”²¹¹.

Walker afirma que a ligação entre o imperativo categórico, a universalidade da lei e o querer não é tão evidente como Kant pensa que é e que o filósofo disfarça essa falha tentando esclarecê-la ao colocar a questão da racionalidade da lei moral. Ao tratar da universalização dessa lei, Kant exige mais do que a aplicação dela a todos os seres racionais; ele deseja que se trate casos iguais com igualdade.

A similaridade das ações poderia ocorrer mesmo em se tratando de ações ocorridas em tempo e espaço diferentes, pois, para Walker, Kant estaria interessado “[...] não diretamente na ação, mas na máxima do agente: o princípio segundo o qual o agente atua”²¹². O agente deve considerar que o que é bom para ele deve ser bom para os demais; o que Walker percebe, a exemplo de Kelsen, é que o bom para mim e para os outros pode ser o moralmente inviável.

Segundo Walker, Kant não esclarece de modo satisfatório a relação entre a universalização das máximas e o dever. Pode-se cumprir o dever apenas por imposição da norma e não por cumprimento do dever pelo dever conforme a lei moral e, sendo a moral interior, não é possível verificar de modo satisfatório quando o dever é cumprido por racionalidade e quando ele é cumprido pelo poder da coação.

Walker chama a atenção para o fato de, ao reformular o imperativo categórico, Kant apresentar duas novas ideias: a do reino dos fins e a de autonomia. Para o crítico, ao aliar o imperativo categórico ao reino dos fins, Kant adota uma perspectiva mais romântica, em que os projetos pessoais de cada habitante desse reino possível, mas não real, devem ser respeitados, pois todos agiriam de acordo com o imperativo categórico, promovendo a felicidade de todos.

Ao aliar o imperativo categórico com a autonomia, segundo Walker, Kant introduz o princípio de autonomia, traduzido por Walker como “[...] jamais escolher senão de modo que as máximas da escolha estejam ao mesmo tempo compreendidas no mesmo querer como lei universal”²¹³.

A autonomia está na vontade que é boa e livre, conduzindo a agir com racionalidade, isenta de qualquer interesse pessoal, de acordo com a razão prática pura e com o imperativo categórico. Enquanto ser autônomo, o homem legisla para si mesmo,

²¹¹ WALKER, Ralph. **Kant: Kant e a lei moral**. 2ª edição. São Paulo: UNESP, 1999, p. 32.

²¹² Idem, p. 32.

²¹³ Idem, p. 40.

outorgando-se uma lei universal que está em todos os seres racionais. Todo ser racional é livre e autônomo, e essa liberdade está no fato de se agir respeitando o dever, de acordo com a vontade livre e boa.

A autonomia de vontade permite ao homem fazer a sua auto legislação, agindo com moralidade e não contrariando a sua liberdade interior. Mas essa não é a única forma de liberdade que o homem não deve contrariar, pois também há a liberdade exterior, que é o agir de acordo com a legalidade, ou seja, de acordo com o direito.

A imagem de liberdade em Kant inicia-se como uma liberdade cosmológica, livre de qualquer forma de dependência, como uma “liberdade de”, como uma espontaneidade não existindo contradição entre esta liberdade e a liberdade prática, proveniente das ações humanas e a liberdade natural, de natureza cosmológica. Se a liberdade existe, então os homens são inteiramente responsáveis pelas suas ações e esta passa a ser parte integrante da lei moral e do direito natural. A liberdade não obedece nenhuma de lei de causalidade empírica, não pode ser compreendida, mas pode ser pensada pela razão especulativa²¹⁴.

A liberdade cosmológica, na vida prática, se transforma em vontade livre. Kant, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*²¹⁵, justifica: “a vontade é uma espécie de causalidade dos seres vivos, enquanto racionais e liberdade seria a propriedade dessa causalidade, pela qual ela pode ser eficiente, independente de causas estranhas que a determinem”.

As leis da liberdade não podem ser de natureza heterônoma, não derivam da experiência e tem um fim em si mesmas, para Kant²¹⁶: “a liberdade de vontade é autonomia” e a autonomia da vontade é “aquela sua propriedade graças à qual ela é para si mesma a sua lei define (independentemente da natureza dos objetos do querer)²¹⁷”. O exercício da liberdade, para Kant, vincula-se à aplicação do princípio da moralidade, que é “[...] nunca praticar uma ação senão em acordo com uma máxima que se saiba poder ser

²¹⁴ KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 110.

²¹⁵ KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. São Paulo: Abril S A Cultural e Industrial, 1974. (Coleção Os Pensadores), p. 243.

²¹⁶ Idem, p. 243.

²¹⁷ Idem, p. 238.

uma lei universal”²¹⁸. Sobre esse exercício de uma liberdade moral obrigatória, Nour esclarece²¹⁹:

A lei prática, tal como até agora formulada, é uma proposição sintética *a priori*: o predicado, a legislação universal, não está contido no sujeito, a vontade. Além disso a síntese entre a vontade de um ser racional em geral como membro de um mundo inteligível e uma legislação universal não é única. Há uma outra, que diz respeito ao ser racional finito, cuja vontade não é imediatamente determinada pela razão – o que dá a lei prática o caráter de imperativo, ligando uma ideia sensível a vontade pura. Há, portanto, duas sínteses: por um lado, entre o conceito de boa vontade e o de uma legislação universal, por outro, entre o conceito de uma pura boa vontade e o de uma vontade afetada por desejos sensíveis.

O ser humano é ao mesmo tempo um sujeito autônomo e como tal age de acordo com os postulados da razão, mas é também capaz de ações voltadas para interesses próprios, afastando-se da autonomia da vontade e agindo de forma heterônoma, objetivando interesses alheios a aptidão de suas máximas²²⁰. O homem, assim, age de uma forma porque deseja conseguir outra coisa, que não a ação em si mesma, de acordo com os imperativos hipotéticos.

Se os imperativos categóricos são a consubstanciação do agir moral humano, os hipotéticos, que podem visar o bem individual ou coletivo, traduzem-se no agir jurídico, como se posiciona Bobbio²²¹: “De minha parte acredito que a questão da heteronomia é resolvida sustentando-se que a vontade jurídica é heterônoma, deve-se resolver a questão do âmbito hipotético sustentando-se que os imperativos jurídicos são hipotéticos”.

A dualidade entre direito e moral representada na discussão sobre obedecendo a que imperativos os homens agem ao obedecer as normas jurídicas traduzem a dualidade de mundos que o ser humano habita, se de uma lado obedece a razão prática pura e é habitante do mundo inteligível, por outro obedece a seus próprios interesses e se faz habitante do mundo sensível. Mas esta dualidade não desobriga o homem ao agir moralmente bom, pois afirma Kant²²²:

²¹⁸ Ibidem, p. 233.

²¹⁹ NOUR, Soraya. **À Paz Perpétua de Kant: filosofia do direito e das relações internacionais**. São Paulo: Martins Fontes, 2004, pp. 17-18.

²²⁰ Op. cit, p. 239.

²²¹ BOBBIO, Norberto. **Direito e Estado no Pensamento de Emanuel Kant**. 4ª edição. Brasília: Universidade de Brasília, 1997, p. 65.

²²² Op. cit, p. 249.

Mas porque o *mundo inteligível contém o fundamento do mundo sensível e, portanto também as suas leis*, sendo assim com respeito à minha vontade (que pertence totalmente ao mundo inteligível); imediatamente legislador e devendo também ser pensado como tal, resulta daqui que, posto por outro lado me conheça como ser pertencente ao mundo sensível, terei, como inteligência, de reconhecer-me submetido à lei do mundo inteligível, isto é a razão, que na idéia de liberdade contém a lei desse mundo, e portanto a autonomia da vontade; por conseguinte terei de considerar as leis do mundo inteligível como imperativos para mim e as ações conformes a este princípio como deveres (grifo do autor).

De acordo com Nour²²³, em Kant o homem age como *noumenon* quando sabe que é livre e se submete as leis do mundo inteligível, de acordo com a moralidade e como fenômeno quando compreende a sua participação nos dois mundos²²⁴. Para o homem, enquanto participante do mundo inteligível, a lei é um imperativo que deve ser obedecido.

A liberdade externa é que, no seu exercício, faz com que o homem obedeça às leis. Esclarece Terra²²⁵:

As leis jurídicas precisam ter condições de obrigar de maneira efetiva, com a possibilidade de forçar com uma situação desagradável aqueles que pretendam infringi-la. O arbítrio é determinado por princípios aversivos; as consequências por não cumprir a lei podem ser penosas, como multas, prisão. Pode-se estar de acordo com a lei por si mesma, mas não é isso que importa, e sim a conformidade da ação com a lei. Dessa forma, no direito não se realiza a autonomia da vontade, como na ética, pois aquele comporta móveis que restringem a autonomia.

No entanto, não seria correto afirmar que o direito ignora a autonomia da vontade, pois as leis devem obedecer aos postulados da razão prática, a liberdade do direito não é uma liberdade puramente ética, mas jurídica. Enquanto que na moral o homem dá a si mesmo a sua lei, no direito o grande desafio é dar uma lei comum a todas as vontades e que seja de acordo com a vontade geral, sendo um dever jurídico. Para Terra²²⁶, no direito “a autonomia poderá ser pensada em sentido amplo, como exigência da participação de todos na legislação, não levando em conta o móbil; assim, há de certa forma um retorno a Rousseau, concebendo-se autonomia no plano jurídico e político”.

²²³ NOUR, Soraya. **À Paz Perpétua de Kant: filosofia do direito e das relações internacionais**. São Paulo: Martins Fontes, 2004, pp. 19-20.

²²⁴ Esclarece Deleuze: “[...] mas devemos considerar que é o *mesmo ser* que é fenômeno e coisa em si, submetido à necessidade natural como fenômeno, fonte de causalidade livre como coisa em si”(grifo do autor). DELEUZE, Gilles. **Para ler Kant**. Rio de Janeiro: F. Alves, 1976, p. 56.

²²⁵ TERRA, Ricardo. **Kant e o direito**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, p. 21.

²²⁶ Idem, pp. 22-23.

Assim, podemos afirmar que o conceito kantiano do direito constitui-se de três elementos: as relações humanas são externas e aliadas a um ato moral, se constituem a partir de dois arbítrios e se realizam de modo formal a partir de uma lei universal de liberdade. Assim, Kant esclarece: “[...] em primeiro lugar, somente com a relação externa e, na verdade, prática de uma pessoa para com a outra, na medida em que suas ações, como fatos, possam ter influência (direta ou indireta) entre si²²⁷”. Kant coloca o direito no campo das relações intersubjetivas, em que as relações entre os homens são externas, ou seja, práticas, devendo as mesmas ter, para caracterizar o direito, conveniência e cortesia aliadas a um ato moral.

Kant acrescenta²²⁸: “[...] mas, em segundo lugar, não significa a relação da escolha de alguém com a mera aspiração (daí, por conseguinte, com a mera necessidade) de outrem, como nas ações de beneficência ou crueldade, mas somente uma relação com a escolha do outro”. A escolha aqui colocada deve ser entendida como arbítrio, e não como mero desejo. A relação jurídica se estabelece na relação entre dois arbítrios e não entre dois desejos ou entre um arbítrio e um desejo.

Arbítrio é a consciência da possibilidade de alcançar um fim, enquanto desejo é a representação de um objeto colocado como um fim. O campo do arbítrio é o campo do comportamento real e não o do dever-ser. Aqueles que possuem arbítrio numa relação são aqueles que possuem a capacidade de alcançar o objeto do desejo, e disso têm consciência.

Ao tratar do arbítrio como escolha, e dele na relação que é jurídica e na que não é, Kant exemplifica os atos de beneficência e os de crueldade. Ao ser benévolo, o sujeito benevolente possui a escolha de praticar ou não o gesto de bondade, enquanto que o beneficiado, por tal gesto, só possui a passividade de receber, possuindo não o arbítrio, mas o simples desejo de receber o benefício.

Na crueldade, o sujeito que a pratica possui o arbítrio de realizar o mal feito, mas a sua vítima não deseja, de modo algum, ser submetida ao sofrimento. Com isso, Kant quer demonstrar que não basta só a intersubjetividade para que ocorra uma relação jurídica é necessário outro elemento: a reciprocidade entre os arbítrios.

Kant coloca como terceiro elemento para o conceito moral de direito que “[...] nessa relação recíproca de escolha, não se leva de modo algum em conta a matéria da

²²⁷ KANT, Immanuel. **Metafísica dos Costumes**. Bauru: EDIPRO, 2003, p. 76.

²²⁸ Idem, p. 76.

escolha, isto é, o fim que cada um tem em mente com o objeto do seu desejo [...] Tudo o que está em questão é a forma na relação da escolha por parte de ambos[...]”²²⁹.

Entende-se assim que o direito não está preocupado com os fins ou utilidades das escolhas, mas com a forma em que as relações jurídicas ocorrem e que interesses devem ser por ele regulados. Pode-se dizer que é desse terceiro elemento se origina o formalismo jurídico, pois o direito não prescreve o que se deve fazer, mas o como se deve fazer.

É também graças a esse terceiro elemento (formalismo jurídico aliado à lei universal de liberdade) que Kant formula o seu princípio universal do direito, afirmando: “Qualquer ação é justa se for capaz de coexistir com a liberdade de todos de acordo com uma lei universal, ou se na sua máxima a liberdade de escolha de cada um puder coexistir com a liberdade de todos segundo uma lei universal”²³⁰.

Todo aquele que impede o exercício da ação de outrem produz injustiça, já que a resistência é um obstáculo ao exercício da liberdade. O que proporciona o exercício da liberdade de ação dentro de critérios justos é o direito, pois esse possibilita o exercício de ações livres que se limitam ao respeito pela liberdade dos outros. Para Leite²³¹, “A liberdade de cada um é limitada exclusivamente em função da liberdade das outras pessoas, e isso com base na igualdade dos direitos de liberdade”.

A legislação positiva surge com o dever de respeitar esse exercício de liberdade; contudo, surge o problema do que é justo ou injusto. Uma doutrina completamente positiva do direito e que não leva em consideração os seus elementos constitutivos seria acéfala, pois reprime a decisão sobre o que é justo e injusto. Kant quer saber o que o direito deve ser e isso implica o problema da justiça.

Na *Metafísica dos Costumes*, Kant trata da justiça civil, ou seja, da relação mútua entre os homens, e da justiça criminal, que compreende a relação entre os indivíduos e o direito de perdoar e punir. A justiça civil pode ser comutativa e protetora, fazendo parte do direito privado, e distributiva, sendo esta de direito público.

A justiça, em sua forma, distributiva e comutativa é *a priori*, fazendo parte do direito natural. A justiça na sua forma privada é própria do estado de natureza, já a forma distributiva só ocorre no estado civil. Na sua forma privada, a justiça carece da proteção de

²²⁹ Ibidem, 2003, p. 76.

²³⁰ Idem, p. 77.

²³¹ LEITE, Flamarion Tavares. **O conceito de direito em Kant** (na *Metafísica dos Costumes* - primeira parte). São Paulo: Ícone, 1996, pp. 36-37.

um tribunal para a garantia da sua aplicação; só a justiça distributiva possui o poder de coerção, garantindo a sua aplicabilidade, por ser proferida por um tribunal.

No concernente à justiça criminal kantiana, ela é retributiva, pois baseia-se no princípio de igualdade ou justiça do talião. Kant diz²³²: “Há somente o direito de talião (*jus taliones*) que possa proporcionar determinadamente a qualidade e a quantidade da pena, porém com a condição bem entendida de ser apreciada por um tribunal[...]”.

A justiça penal kantiana leva em consideração o respeito pelo ser humano, possuidor de personalidade inata, considerando-o sempre como um fim e não como um meio. A punição, para ser justa, deve ser previsível e imparcial.

Kant também trata da justiça divina que, segundo o filósofo, não deve ser entendida por analogias com a justiça humana em qualquer forma que ela se apresente. Ela não é punitiva, tampouco reconhece direitos e obrigações, que são parte da justiça humana, ela é estabelecida entre os seres humanos que são possuidores de uma alma imortal, e a divindade.

A justiça enquanto problema, em Kant, apresenta-se na diferenciação do justo do injusto. Para corresponder a um ideal de justiça, Kant define o direito como sendo: “[...] uma noção do arbítrio da ordem racional prática pura, subordinado a leis de liberdade²³³”. O critério da igualdade e da liberdade entre os indivíduos e da universalização da máxima é que definem a ação considerada justa. Segundo Bobbio²³⁴:

O que Kant visa é o ideal do direito, ao qual qualquer legislação deve adequar-se para poder ser considerada como justa. Ainda que nenhuma legislação existente correspondesse plenamente àquele ideal, a definição de Kant não seria menos verdadeira, uma vez que indica somente o ideal-limite ao qual o legislador deverá adequar-se e não uma generalização derivada da experiência.

De acordo com Bobbio²³⁵, o ideal kantiano de justiça corresponderia à justiça como liberdade, pois, segundo Kant, o fim último do direito seria a garantia da liberdade. Para poder viver em liberdade de modo que não existisse violação das liberdades individuais, os homens constituiriam o estado civil e, com ele, o direito, dotado de poder coercitivo, assegurando o exercício da liberdade de todos.

²³² KANT, Immanuel. **Doutrina do direito**. 2ª edição. São Paulo: Ícone, 1993, p. 177.

²³³ Idem, p. 68.

²³⁴ BOBBIO, Norberto. **Direito e Estado no Pensamento de Emanuel Kant**. 4ª edição. Brasília: Universidade de Brasília, 1997, p. 71.

²³⁵ Idem, p. 174.

O direito limita as liberdades individuais, mas assegura o desenvolvimento da personalidade de cada membro do estado civil. Se o ideal do direito estabelecesse somente a ordem ou a igualdade entre os membros do estado civil, não existiria a plenitude da justiça, pois um direito que ordena é útil até a constituição de um estado civil, e a igualdade, tão somente, também não serve como critério para a justiça, pois até na escravidão, que é um estado injusto, pode existir igualdade entre os escravos.

A injustiça, para Kant, estaria na interferência que uns fariam aos outros para que estes exercessem a sua liberdade. De acordo com Kant²³⁶, “[...] todo aquele que obstaculizar minha ação ou minha condição me produz injustiça, pois este obstáculo (resistência) não pode coexistir com a liberdade de acordo com uma lei universal”.

Mesmo querendo-se violar a liberdade de outrem, não se poderia, pois seria violada a máxima de agir justamente, o que configuraria violar o dever que a ética impõe. O que limita a liberdade de cada um é o direito, e mesmo que os motivos das ações não sejam virtuosos e que se tente calar a lei moral que está em todo indivíduo, a coercitividade do direito garantia o cumprimento justiça.

O direito à liberdade é um direito natural e este, em um estado civil “[...] não pode sofrer ataque por parte das leis positivas; e deste modo conserva toda a sua força[...]”²³⁷. Esse direito é o único direito inato, pois os outros direitos que são considerados inatos, como a igualdade, na realidade são compreendidos dentro do princípio da liberdade inata. Segundo Bobbio, Kant, ao reduzir os direitos inatos à liberdade, “[...] mostra que o direito de liberdade é verdadeiramente a base sobre a qual entende montar todo sistema”²³⁸.

A compatibilidade da liberdade de agir segundo uma lei universal é mais uma formulação do imperativo categórico, pois a introdução de uma lei universal do direito é uma variante da lei moral do direito, que forma um imperativo.

Essa possibilidade do exercício das liberdades individuais só pode existir graças à faculdade coercitiva do direito. Para Galeffi, “[...] só a condição de ser a nossa vontade completamente livre, as ações exteriores não excluem, ao contrário, uma imposição, ou seja, uma coação na qual justamente consiste a forma operante do direito”²³⁹.

Para Kant, o direito necessita ser coercitivo, já que não é o dever que move o direito como ocorre na lei moral, mas o seu fim é a preservação da liberdade individual. É

²³⁶ KANT, Immanuel. **Metafísica dos Costumes**. Bauru: EDIPRO, 2003, p. 77.

²³⁷ Op. cit, pp. 77-78.

²³⁸ Op. cit, p. 75.

²³⁹ GALEFFI, Romano. **A Filosofia de Immanuel Kant**. Brasília: Universidade de Brasília, 1986, p. 194.

pela coação que se cria obstáculos para impedir que alguém intervenha na liberdade dos outros. Kant afirma²⁴⁰:

[...] a coerção é um obstáculo ou resistência à liberdade. Consequentemente, se um certo uso da liberdade é ele próprio um obstáculo à liberdade segundo leis universais (isto é, é injusto), a coerção que a isso se opõe (como um impedimento de um obstáculo à liberdade) é conforme à liberdade de acordo com leis universais (isto é, é justa). Portanto, ligada ao direito pelo princípio da contradição há uma competência de exercer coerção sobre alguém que o viola.

O que Kant faz é retomar a doutrina de Thomasius, sendo esta proveniente do interior do próprio direito, assegurando, desta forma, o caráter coativo do direito, tido como evidente. O que Kant trás de inovador é o motivo pelo qual pode existir uma faculdade de coagir de homens para homens.

Essa faculdade coativa não estaria apenas presente quando alguém executasse uma ação contrária ao direito; ela estaria em toda estrutura do direito, permeando todo o agir humano, pois, se cabe ao direito cuidar das ações humanas exteriorizadas, não se pode, todavia, desprezar a moralidade dessas ações.

A ação jurídica é aquela que não impõe a sua execução pelo dever, pois se assim fosse, seria uma ação moral, mas é aquela que está conforme o dever. Pode-se cumprir essa ação não por moralidade, mas simplesmente por medo de uma sanção e assim se estaria agindo conforme o direito estrito que está isento de qualquer preceito da virtude.

O direito, em sentido estrito, é aquele que é completamente externo, não se mesclando com a moral. Ele pode utilizar-se do constrangimento externo para punir aquele que viola a liberdade de todos e também pode, ao mesmo tempo, coexistir com essa liberdade. Kant exemplifica²⁴¹:

Assim, quando se diz que um credor dispõe de um direito de exigir de seu devedor que pague sua dívida, isto não significa que ele pode lembrar o devedor que sua razão ela mesma o coloca na obrigação de fazer isso; significa, ao contrário, que a coerção que constrange a todos a pagar suas dívidas pode coexistir com a liberdade de todos, inclusive a dos devedores, de acordo com uma lei externa universal. Direito e competência para empregar a coerção, portanto, significam uma e única coisa.

Kant demonstra que o direito subjetivo aparece como uma faculdade de obrigar. Eu tenho a obrigação de cumprir algo que está na lei por força do direito, já que o meu dever

²⁴⁰ Op.cit, pp 77-78..

²⁴¹ Idem, p. 78.

jurídico me obriga a cumprir o que prometi, pois está com o outro a faculdade de me obrigar e não posso fugir de cumpri-lo sob pena de sofrer uma sanção.

Na introdução a *Doutrina do Direito*, nos parágrafo D e E, Kant reconhece a necessidade do Direito ser coercitivo, para isso define a coerção como “um obstáculo ou resistência à liberdade²⁴²”. O direito estrito, que o que apresenta o caráter coercitivo, é formado por uma obrigação, derivada de uma lei, promulgada por quem tem faculdade de exigir o seu cumprimento, através da coação.

Mas não seria uma contradição ser o direito uma expressão da liberdade externa e ao mesmo tempo poder constranger alguém ao seu cumprimento? De acordo com Bobbio²⁴³, Kant resolve esta antinomia, já que, para o pensador

A coação é pois um remédio antiético com relação à liberdade, mas enquanto surge como remédio contra uma não-liberdade anterior, é a negação da negação, e, então, afirmação. Portanto ainda que seja antiética com relação a liberdade, a coação é necessária para a conservação da liberdade.

A coação ampara-se na força que a justiça necessita para ocorrer e ser restaurada quando violada. A força é justa quanto ampara a justiça e injusta quando serve para a sua violação²⁴⁴. Segundo Carmo e Andrade Neto²⁴⁵:

Quem viola a liberdade dos outros, ofende toda a sociedade e, por isso, deverá ser coagido pela lei. A coerção é parte integrante do direito e a liberdade necessita da coerção. No entanto, a coerção só será justa se exercida pela vontade do povo, através de instituições de justiça que se preocupam em garantir a máxima liberdade possível a todos e que representam, de forma legal e legítima, a sociedade como um todo e não apenas a maioria, ou a minoria, ou grupos específicos.

A coerção apresenta-se de várias formas: multas, repreensões físicas, perda de direitos e de bens, entre outros. Ela pode ser direta ou indireta (dependência social ou pobreza econômica). O critério para aplicação da coerção é, no dizer de Höffe, saber até que ponto ela é moralmente permitida, ela não pode significar vingança, autodefesa ou

²⁴² Ibidem, p. 78.

²⁴³ Op. cit, p. 78.

²⁴⁴ Op.cit, p. 78-79.

²⁴⁵ CARMO, Erinaldo Ferreira. ANDRADE NETO, Mário Queiroz de. **Cidadão do mundo: os novos paradigmas da cidadania global**. Recife: UFPE, 2003, p. 64.

uma pena diferente da aplicada no direito criminal. Deve-se buscar o princípio que garanta a legitimidade da faculdade de coagir e o limite da sua aplicação. Para Höffe²⁴⁶:

O princípio legítimo da faculdade de constrangimento não implica certamente em uma justificativa de que se não importa o tipo e não se importa qual grau de constrangimento. Todo constrangimento que ultrapasse esta medida torna-se ele mesmo injusto. A faculdade de constrangimento do direito não é, portanto fundamentalmente legítima a não ser como poder restrito; a justificação do constrangimento jurídico só é possível limitando-se ao mesmo tempo este constrangimento²⁴⁷.

A título de ser justa, pata Höffe, Kant estabelece que a coerção que é moralmente legítima é a que se contrapõe a uma ação injusta. Mas há duas condições restritivas para a coerção legítima²⁴⁸:

Em primeiro lugar, a coerção somente é permitida onde, aliás, já existe coerção, lá nomeadamente onde um outro invade o meu espaço legítimo de liberdade. A coerção legítima não ataca, mas se defende; ela não é nenhuma coerção agressiva, mas defensiva, em segundo lugar, é legítima unicamente aquela coerção que se volta contra uma injustiça. Do contrário, um ladrão, que impedisse a pessoa roubada de recuperar sua propriedade, estaria moralmente no seu direito.

A coerção jurídica legítima seria de duas formas: preventiva, quando se cria um obstáculo para que o ilícito não ocorra, mesmo sabendo-se da intenção do sujeito em cometê-lo, sendo este punido pela sua intenção; e restritiva, que é aplicada quando se busca um objeto roubado ou se faz com que o autor de um ilícito restitua de alguma forma um dano por ele causado. O que não se pode é retirar alguma vantagem dessa coerção.

Kant utiliza a ideia da dupla negação para falar de legitimidade e ilegitimidade na aplicação da coerção. Ao se criar um obstáculo para o exercício da liberdade do outro, age-se com ilegitimidade ou injustiça. Contudo, se esse outro for um ladrão, a criação do obstáculo é oriunda da coerção legítima. O obstáculo posto ao ladrão que, pelo seu mal feito, quer se intrometer no meu direito de posse é a negação da negação da ilegitimidade de frustrar a liberdade de outrem, ou seja, é uma coação legítima.

²⁴⁶ HÖFFE, Otfried. **Introduction à la philosophie pratique de Kant**. Paris: Librairie philosophie J. Vrin, 1993, p. 196.

²⁴⁷ La princepe legitime de la faculte de contraindre n'implique certes pas la justification de "importe quel type et de n'importe quel degre de contrainte. La contrainte n'est juste que dans la mesure où elle sert à empêcher l'injustice. Toute contrainte dépassant cette mesure devient elle-même injuste. La faculté de contraindre du droit n'est donc fondamentalement légitime qu'en tant que pouvoir restreint; la justification de la contrainte juridique n'est possible que si on limite en même temps cette contrainte.

²⁴⁸ HÖFFE, Otfried. **O imperativo categórico do direito**: uma interpretação da "Introdução à Doutrina do Direito". *Studia Kantiana*. São Paulo, v. 1, n. 1, p. 203 – 236, 1998, p. 227.

Kant compara a coerção à matemática pura, pois cabe à doutrina do direito dar a cada um o que é seu com precisão matemática; o que, em se falando de virtude, não se pode esperar. Contudo, há duas situações em que o direito se desvincula da coerção: a equidade e o direito de necessidade.

A equidade admite um direito sem coerção. Ela ocorre quando alguém reivindica algo como seu, mas não possui os meios de agir com coatividade. A equidade é baseada no direito estrito e, segundo Kant²⁴⁹, “[...] o direito mais estrito é a maior injustiça”. Não havendo norma jurídica que garanta esse direito, ele só pode apelar para o tribunal da consciência para que seja reconhecido, correndo sempre o risco de não ser respeitado.

Com relação ao segundo caso do direito sem coerção, defronta-se com o direito de necessidade, que possui a coerção sem o direito a ela correspondente. Para Kant, “supõe-se que este pretendo direito seja a autorização a tirar a vida de outrem que nada faz para causar-me dano, quando corro o risco de perder a minha própria vida²⁵⁰”. Ele é o direito que contempla uma violência permitida contra mim.

Kant exemplifica com o caso de alguém que, em um naufrágio, para não perder a própria vida, empurra outrem que está com uma tábua que pode garantir a salvação de sua vida. O medo de ser punido pela lei penal é um evento incerto, enquanto a possibilidade de morte é um fato evidente. Este náufrago que pode se salvar, mesmo cometendo um crime, não comete uma ação inculpável, mas impunível.

Para Kant²⁵¹, “a fronteira do direito de necessidade é “a necessidade não tem lei (*necessitas non habet legem*)”. No entanto, não poderia haver necessidade alguma que fizesse o que é injusto se conformar a lei. A impunibilidade do direito de necessidade não torna a ação justa, se a pena não existe; a culpa não poderia, nestes casos, ser excluída.

A conservação da própria vida, no caso apresentado por Kant, torna-se um direito superior, contudo não um direito em sentido estrito, pois é um direito injusto, de acordo com o direito natural em um estado de natureza. O dever deveria ser a preservação da vida de outrem; mas quando esse dever se conflituava com a preservação da própria vida, o dever é dispensado graças à própria conservação.

²⁴⁹ Op. cit, 2003, p. 81.

²⁵⁰ Idem, p. 81.

²⁵¹ Idem, p. 82.

Com relação a esses dois casos em que há uma anomalia do direito, Bobbio comenta²⁵²:

A anomalia desses dois casos está portanto no fato de que, enquanto a normalidade da relação entre direito e coação exige que o direito seja satisfeito e o erro remediado, aqui existe de um lado um direito não satisfeito, do outro um erro não remediado. Em outras palavras, seria possível dizer assim: a natureza da justiça implica em que seja dada razão a quem tem razão e negada a quem não tem. Nos dois casos anômalos, porém, existe esta alteração: no primeiro caso, uma pessoa tem razão e não lhe é dada, no segundo caso, uma pessoa não a tem e lhe é dada.

A equidade e o direito de necessidade não são totalmente fora do direito e pertencentes ao âmbito da virtude, por isso são casos anômalos do direito. Kant trata deles em separado antes de adentrar a doutrina do direito propriamente dita, em que a faculdade de coagir está determinada por leis.

2.3.2 Direito natural e direito positivo/direito privado e direito público

Na primeira divisão do direito que pudemos observar no pensamento de Kant, como filósofo do século XVIII, percebemos elementos próprios dos pensadores jus naturalistas, tais como a ideia do contrato social, a saída do estado de natureza para o estado civil e a constituição republicana, conceitos estes importantíssimos para a proposta kantiana de paz perpétua e que elucidaremos ao longo deste capítulo.

O direito se bifurca em direito natural e direito positivo. Essa divisão é denominada por Kant como uma divisão geral dos direitos e nela o direito natural é definido como aquele que “[...]se apoia somente em princípios a priori [...]”²⁵³ e o direito positivo como aquele que “[...] provém da vontade de um legislador”²⁵⁴.

O direito natural não é, portanto, estatutário, mas é um sistema de leis racionais jurídicas *a priori*; ele não está apenas no estado de natureza, pois também se apresenta no estado civil. A lei natural, para Kant, inspirando-se em Rousseau, provém da vontade unida do povo, da própria razão legisladora, que é aquela que “[...] estende seus comandos e proibições mesmo além das fronteiras da vida”²⁵⁵.

Para Kant²⁵⁶,

²⁵² BOBBIO, Norberto. **Direito e Estado no Pensamento de Emanuel Kant**. 4ª edição. Brasília: Universidade de Brasília, 1997, p. 81.

²⁵³ Op. cit, p. 83.

²⁵⁴ Idem, p. 83.

²⁵⁵ Idem, p. 140.

²⁵⁶ Idem, p. 141.

Se entendermos por direito natural somente o direito não-estatutário, daí simplesmente o direito que pode ser conhecido a priori pela razão de todos, o direito natural incluirá não apenas a justiça que tem validade entre as pessoas em seus intercâmbios mútuos (*iustitia commutativa*), como também a justiça distributiva (*iustitia distributiva*), na medida em que pode ser conhecido a priori de acordo com o princípio da justiça distributiva como suas decisões (*sententia*) teriam que ser alcançadas.

As leis naturais, provenientes do direito natural, que são dotadas de coercitividade, servindo de medida ideal para o legislador das leis positivas. Cabe ao legislador basear a lei civil de acordo com a lei natural, dando-lhe coercitividade pública externa, garantindo a sua não violação, de modo a executar a justiça distributiva.

Compete, assim, ao direito positivo, como vontade de um legislador que representa a vontade coletiva do povo, promulgar leis que estejam de acordo com o direito natural. Contudo, pode ocorrer que este legislador promulgue leis que vão de encontro ao direito natural, o que acarreta um problema. Mesmo assim, assevera-nos Kant, essas leis devem ser cumpridas, como afirma Terra, pois²⁵⁷ “[...] é um imperativo obedecer à autoridade atualmente no poder, não admitindo o direito de resistência”. Deve-se, para Kant, obedecer-se ao poder legislativo, seja qual for a sua origem.

O direito positivo possui a sua origem na saída do estado de natureza para o estado civil. Observe-se que o estado de natureza não existiu de fato, mas é uma ideia racional. O estado de natureza não é, para Kant, um estado de injustiça, mas de ausência de justiça, pois não há um juiz que possa decidir sobre questões controversas, garantindo a cada um o que é seu. As aquisições no estado de natureza são meramente provisórias, pois não há uma sanção pública que garanta a justiça distributiva pública.

É da passagem do estado de natureza para o estado civil que surge o Estado, definido por Kant como “[...] a união de uma multidão de seres humanos submetidas a leis de direito²⁵⁸”. Para Galeffi, em Kant, a formação do Estado é fundamental para o direito, pois “[...] um direito no verdadeiro sentido da palavra existe unicamente dentro do Estado e por meio dele²⁵⁹”.

De acordo com Muglioni, ao comentar Kant, o surgimento dos Estados obedece a um acordo entre os homens, que é fruto da razão e do direito, acrescentando ainda que o

²⁵⁷ TERRA, Ricardo Ribeiro. **Kant e o direito**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, p. 29.

²⁵⁸ Op. cit., p. 155.

²⁵⁹ GALEFFI, Romano. **A Filosofia de Immanuel Kant**. Brasília: Universidade de Brasília, 1986, p. 195.

princípio político que forma os Estados está de acordo com a moral e a liberdade, e não com a economia e a prosperidade. Muglioni²⁶⁰ comenta:

Os homens precisam uns dos outros e com este fim formam sociedade. Mas não haveriam mais do que agrupamentos de interesses sempre instáveis e não Estados se o acordo entre eles não estivesse fundamentado em um desejo de se unir em uma república, coisa pública, ser ou corpo comum, que não é somente um meio (a serviço da felicidade de todos) mas um fim incondicional, quer dizer desejável em si mesmo: o acordo entre os homens segundo a razão, o direito. O princípio da política é moral e não econômico, é a liberdade, não a prosperidade.²⁶¹

O Estado é fruto do estado civil, em que está vinculada a necessidade da garantia da propriedade. No estado civil, o Estado interfere na propriedade privada dos súditos, já que é o proprietário supremo do solo e é como tal que permite a existência e a conservação da propriedade particular. Cabe ao Estado a soberania territorial, podendo ou não possuir propriedades para exploração econômica.

Para Kant, o Estado não deveria ter propriedades privadas, pois, como proprietário privado do solo, pode cobrar impostos e até interferir nos estatutos das propriedades dos seus súditos, podendo até mesmo aboli-las, desde que indenize os prejudicados. Kant é um crítico do feudalismo.

Cabe ao Estado permitir e garantir a liberdade de pensamento, de religião e econômica, devendo manter relações comerciais e culturais com outros Estados. É o Estado o mantenedor da condição jurídica, que é “[...] aquela relação de seres humanos entre si que encerra as condições nas quais, exclusivamente, todos são capazes de fruir seus direitos²⁶²”. Dentro da condição jurídica é que é possível a justiça pública, ou seja, “[...] a ideia de uma vontade que legisla para todos [...]”²⁶³.

O direito natural, portanto, está presente numa segunda divisão do direito entre direito público e direito privado, ambos derivando da saída do estado de natureza para o estado civil. Cabe ao direito privado regular as relações entre os indivíduos, possibilitando-

²⁶⁰ MUGLIONI, Jean-Michel. **Théorie et pratique – Kant**. Paris: Hatier, 1990, p. 173.

²⁶¹ Le hommes ont besoin le uns des autres et à cette fin forment société. Mais il n’y aurait que des groupements d’intérêts toujours instables et non des États si leur accord n’était fondé sur le dessein de s’unir en une république, chose publique, être ou corps commun, qui n’est pas seulement un moyen (au service du bonheur de tous) mais une fin inconditionnée, c’est-à-dire désirable pour elle-même: l’accord des hommes selon la raison, le droit. Le principe de la politique est moral et non économique, c’est la liberté, non la prospérité.

²⁶² Op. cit, p. 150.

²⁶³ Idem, p. 150.

lhes o desenvolvimento de suas atividades, de modo que todos tenham a mesma liberdade, sem que um interfira na esfera do outro. Ao direito público compete a organização e o funcionamento do Estado, assegurando o desenvolvimento dos interesses comuns.

De acordo com Kant²⁶⁴:

Do direito privado no estado de natureza procede o postulado do direito público: quando não podes te furtar a viver lado a lado com todos os outros, deves abandonar o estado de natureza e ingressar com eles num estado jurídico, isto é, uma condição de justiça distributiva.

Segundo Kant, esta divisão se dá desse modo por ser o direito privado proveniente do estado de natureza, pois há sociedade neste estado, embora não esteja civilmente constituída, o que só ocorre após a sua saída do estado de natureza. A sociedade constituída civilmente terá não só o direito privado, mas também o direito público.

Kant define o direito público como “o conjunto das leis que precisam ser promulgadas, em geral a fim de criar uma condição jurídica”²⁶⁵. O direito público se volta para todo o povo, que se afeta entre si, estando unido sob uma única vontade.

Na sua origem, o direito que mais adiante será o direito público, ainda só na qualidade de direito positivo, é um direito da força e a coerção do direito público vai ter nele o seu fundamento. O direito positivo vai, aos poucos, legitimando-se pela autonomia do povo, que é soberano ao legislar.

É através do antagonismo que a sociedade e, conseqüentemente, o direito, aprimoram-se, até que a sociedade civil possa formar uma constituição (Kant defende que esta seja a republicana) que possa administrar o direito para todos. Esse antagonismo é chamado de insociável sociabilidade. Pelo fato de serem insociáveis, os homens competem entre si e terminam por evoluírem para o seu aprimoramento social, dando origem ao direito. Tosel comenta²⁶⁶:

O estado civil é exigido como postulado da razão, em função da constituição desta como exercício do constrangimento legal que é fundamentalmente oposto à violência. Assim se cumpre o papel do direito privado e do exercício do direito natural de liberdade, tornado possível até então pela violência imanente à precária sociabilidade do estado natural. O direito público não é a antítese do direito privado, ele é sua integração e a sua realização. A diferença entre o direito

²⁶⁴ Ibidem, 2003, p., p. 151.

²⁶⁵ Idem, p. 153.

²⁶⁶ TOSEL, André. **Kant révolutionnaire – droit et politique**. 2ª edição. Paris: Press Universitaire de France, 1990, pp. 62-63.

privado e o direito público não é de matéria, de conteúdo, mas de forma; porque a forma como tal procede do direito público²⁶⁷.

É pela insociável sociabilidade que os homens formam o estado civil, respeitando as liberdades individuais. Os Estados assim constituídos estão propensos a passarem do estado de natureza e, entre eles, formar uma liga de nações que têm o poder de realizar a paz entre os povos. Nesse sentido, esclarece Costeski²⁶⁸:

Mas ainda não está claro como a natureza conduz o homem de seu estado natural para a universalização da moral. Infelizmente, tanto o indivíduo quanto o Estado estão mais propensos à violência que a paz. O Estado moderno é aquele que exerce o monopólio da violência.

O Estado assim formado deve possuir, para Kant, três poderes: o executivo, o legislativo e o judiciário. Esses poderes estão em consonância entre si, de modo que, em suas ações eles se coordenam, se associam e se subordinam. Considerados em sua dignidade, Kant diz sobre esses três poderes²⁶⁹:

[...] que a vontade do legislador (*legislatoris*) relativamente ao que é externamente meu ou teu é à prova de censura (irrepreensível); que o poder executivo do chefe supremo (*summi rectoris*) é irresistível e que a sentença do sumo juiz (*supremi iudicis*) é irreversível (inapelável).

O chefe do poder executivo é o governante do Estado; ele é o governo. O soberano não é este chefe, pois ele está sujeito à lei e o soberano não. O soberano é o legislador e a sua vontade, expressa como lei, é a representação da vontade coletiva do povo, que atua como co-legislador. O governante pode ser punido, já o soberano é aquele que exerce a punição, ele possui a “[...] suprema faculdade de exercer coerção em conformidade com a lei²⁷⁰”.

Os veredictos devem ser dados pelos juízes, pois não cabe ao chefe do executivo ou ao soberano, julgar. É através dos seus concidadãos que um povo julga a si mesmo. O veredicto de um juiz é um ato da justiça pública e, por isso, o chefe do Estado não poderia

²⁶⁷ L'état civil est exigé comme postulat de la raison, em fonction de la constitution de celle-ci, comme exercice de la contrainte légale qui est fondamentalement opposée à la violence. Ainsi s'accomplit la mise en place définitive de la sphère du droit privé et l'exercice du droit naturel de liberté, rendu impossible jusque-là par la violence immanente à l'insociable sociabilité de l'état de nature. Le droit public n'est pas l'antithèse du droit privé, il est son integration et sa realization. La difference entre droit privé et droit public n'est donc pas de matière, de contenu, mais de forme; car la forme comme telle relève du droit public.

²⁶⁸ CONSTESKI, Evanildo. **Atitude, violência e Estado mundial democrático**: sobre a filosofia de Eric Weil. São Leopoldo: Unisinos; Fortaleza: UFC, 2009, p. 238.

²⁶⁹ Op. cit, p. 158.

²⁷⁰ Idem, 2003, p. 159.

jamais desempenhar o papel de juiz, pois, caso cometesse uma injustiça, caberia ao injustiçado o direito de apelação, o que seria inferior à sua dignidade de chefe de governo.

Através do equilíbrio, do bom funcionamento dos três poderes, o Estado é feliz, já que o seu funcionamento está de acordo com os princípios do direito. A felicidade do Estado está de acordo com a união entre os seus poderes, pois só assim ele age de acordo com as leis de liberdade, entretanto essa felicidade depende também que o Estado esteja em paz internamente e externamente e é a partir dessa premissa que Kant formula o seu projeto de Paz Perpétua.

A paz perpétua proposta por Kant considera o direito cosmopolita como elemento indispensável para a formação de uma Federação Mundial de Estados que traga a paz entre os povos; no entanto esse direito não surge de repente, mas como a forma do direito se apresentar a nível das relações entre os povos, ou, seja, na esfera internacional.

2.3.3 O direito cosmopolítico kantiano como ápice do seu sistema de direito

A conceituação de um direito internacional cosmopolítico, como proposto por Kant, depende de conceitos básicos do direito em geral, como moral, liberdade enquanto autonomia, imperativo categórico, formação do reino dos fins, coercitividade e felicidade do Estado. No nosso compreender, o direito cosmopolítico kantiano é o ápice do sistema do direito por fomentar o ideal de paz perpétua entre os povos como consequência do progresso humano.

Para apresentar o seu projeto de paz, Kant começa estabelecendo os preceitos da formação do *jus cosmopoliticum*, na sua doutrina universal do direito. O direito kantiano é amigo da razão e configura o seu próprio objeto, contendo os mandamentos do direito positivo e as leis do direito natural²⁷¹, como já foi explicitado.

Como partícipes do **direito natural**, todos os povos são igualmente possuidores de direitos sobre a Terra, já que pelo seu formato redondo todos estão circunscritos a ela. Essa

²⁷¹ LEITE, Flamarion Tavares. **O Conceito de Direito em Kant** (na Metafísica dos Costumes). São Paulo: Ícone, 1996, p. 102.

condição torna todas as nações posseiras do planeta, ou seja, formando uma comunidade do solo. Escreveu Kant²⁷²:

A natureza as circunscreveu a todas conjuntamente dentro de certos limites (pelo formato esférico do lugar onde vivem, o *globus terraqueus*. E uma vez que a posse da Terra, sobre a qual pode viver um habitante da Terra, só é pensável como posse de uma parte de um determinado todo, e assim na qualidade de posse daquilo que cada um deles originariamente tem um direito [...]

Graças ao fato da Terra ser redonda e limitada é que há a necessidade da existência do direito público. O direito cosmopolítico garantiria, por fim, que cada nação interagisse fisicamente com as outras, de forma não belicosa, para formar relações comerciais internacionais. Com efeito, Kant acreditava que o crescimento das relações comerciais entre os Estados comportaria a necessidade de relações pacíficas.

O pensador parte do princípio de que os homens, por dividirem a mesma Terra e viverem na comunidade do solo, não possuem um direito real, como no conceito de propriedade jurídica dos séculos XX e XXI, mas são como posseiros que convivem e comerciam entre si. O comércio seria, portanto, um importante meio de justificar a paz entre os povos.

É imprescindível, para as relações comerciais, que os homens não se julguem como inimigos, mas de forma amistosa, como posseiros-parceiros. Kant afirma:

[...] todas as nações originariamente se acham numa comunidade do solo, embora não numa comunidade jurídica de posse (*communio*) e assim de uso dele ou de propriedade dele; ao contrário, acham-se numa comunidade de possível interação física (*commercium*), isto é, numa relação universal de cada uma com todas as demais de se oferecer para devotar-se ao comércio com qualquer outra, e cada uma tem o direito de fazer esta tentativa, sem que a outra fique autorizada a comportar-se em relação a ela como um inimigo por ter ela feito essa tentativa²⁷³.

Mais adiante, ele define o direito cosmopolita²⁷⁴ como o direito que tem a ver com a possível união de todas as nações com vistas a certas leis universais para o possível comércio (*commercium*) entre elas. Para o pensador, todos os homens são moradores do mesmo planeta, possuindo o direito de visitá-lo inteiramente, de conviver com outros povos, mas é inadmissível, subjugar outros povos através de qualquer forma de violência.

²⁷² Op. cit, p. 194.

²⁷³ Idem, cit. p. 194.

²⁷⁴ Idem, p. 194.

Comércio deve ser entendido não somente num sentido econômico, mas em sentido amplo, como inter-relação, comunicação, trocas (inclusive econômicas, mas não unicamente) entre povos. Para Milstein, essa comunidade humana formada pelo comércio não a comunidade do reino dos fins, uma comunidade noumenal, mas é o encontro de homens enquanto seres que se afetam mutuamente, e está na base do cosmopolitismo. Esclarece Milstein²⁷⁵:

Essa ideia de comércio global constitui a base da concepção kantiana do problema cosmopolítico. 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: ele nos permite esquematizar e refletir criticamente como os pontos de vista individuais nossos e dos outros sobre a comunidade, afetam ambos [o mundo teórico e prático] no mundo fenomenal.²⁷⁶

Na época em que Kant viveu o processo de colonização de “novas terras” por povos europeus estava em franca expansão e algo juridicamente bastante contestável era o direito de ocupação desses novos territórios e, conseqüentemente, do que fosse comércio. O filósofo foi uma das poucas vozes que criticou esse colonialismo, alegando que a posse de um território que já está ocupado deve ser definida em contrato e nunca deve ocorrer através de ocupação violenta, pois mesmo que existam “boas intenções” para a intervenção territorial, como a civilização de povos rudes e o combate a corrupção que já está

²⁷⁵ 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.

²⁷⁶ Idem. No original: This idea of a global *commercium* forms the basis of Kant’s conception of the cosmopolitan problematic. There are a number of implications of this application of the idea of *commercium* that warrant note. To begin with, even though this *commercium* represents a kind of general ‘community of mankind’, it is decidedly not the universal community Kant describes in the *Groundwork* under his idea of a ‘kingdom of ends’. This is not a community of ‘noumenal’ beings; it is one of real, physical beings capable of thinking, acting, and affecting each other in real time and space. It is precisely in the physical encounter of participant’s capacities for thought and action that the concept of *commercium* acquires practical import, through their ability to affect one another and even use coercive force against one another (MM 6:231). *Commercium* is a concept of theoretical reason employed in the service of practical reason: it allows us to schematize and reflect critically upon how our and others’ individual standpoints on community affect one another in the phenomenal world.

arraigada, em certos povos, esta são incapazes de apagar a mácula da violência. Comenta Kant:

[...] não pode ser suprimido o direito dos cidadãos do mundo de procurar estabelecer relações comuns com todos e, para tanto visitar todas as regiões da Terra. Não se trata, contudo, de um direito de estabelecer uma colônia no território de uma outra nação (*ius incolatus*), posto que para isso é necessário um contrato específico²⁷⁷.

Quanto à possibilidade de um povo se instalar em terras recém descobertas, Kant não vê nada de mal nessa instalação se não houver qualquer perturbação do povo aí já residente; no entanto, se esse povo depende das regiões desejadas pelos pretensos novos colonos, essa instalação só pode ocorrer mediante um contrato que não tire vantagem da ignorância dos habitantes daquelas terras e jamais pelo uso da força. Kant não admite que a violência seja empregada, podemos afirmar que a sua filosofia política é uma filosofia da paz.

Agir de acordo com paz, segundo Kant, é obedecer a um mandamento moral, é a razão prática que afirma: “[...] não pode haver guerra alguma, nem entre tu e eu no estado de natureza, nem guerra entre nós como Estados [...]”²⁷⁸. Não haveria possibilidade de existir uma guerra moral, legal ou justa, nem no interior dos Estados ou entre os mesmos, pois a guerra sempre ocasiona prejuízos morais e materiais, morte e injustiças.

A guerra configura a falta de respeito ao outro, atingindo-o em sua dignidade de pessoa humana; o homem que deseja a guerra e age com violência se equipara ao sujeito puro, que abre mão da sua autonomia da vontade para ceder aos desejos do seu eu empírico. Sobre este conflito interior humano, o filósofo escreveu, na *Crítica da Razão Prática*²⁷⁹: “[...] é perfeitamente possível, com respeito ao nosso próprio sujeito, na medida em que ele mesmo se reconhece, de um lado, com ente inteligível (em virtude de sua liberdade) determinado pela lei moral e, de outro, como atuando no mundo sensorial [...]”.

Afirmar que a guerra tem qualquer tipo de legitimidade seria eliminar a nossa autonomia da vontade e ceder aos ditames do desejo, seria o mesmo que eliminar a lei moral em nós, a razão prática pura e toda a racionalidade, nos transformando em animais. Ao escrever, na *Metafísica dos Costumes*, a Doutrina do Direito, Immanuel Kant

²⁷⁷ Op. cit, p. 194.

²⁷⁸ Idem, p. 196.

²⁷⁹ KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 172.

condicionou todo o seu projeto jus filosófico para um único fim: a paz perpétua. De acordo com esta doutrina “[...] 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”²⁸⁰.

Ao tratar do direito cosmopolítico, Kant define o que é necessário para a existência da paz: o fim das guerras, a obediência à lei moral, a criação de uma sociedade que obedeça a uma constituição *a priori*, deduzida como um ideal da razão e que esta seja republicana. Ao tratar da paz como um ideal jurídico-moral, a filosofia do direito kantiana não se preocupa se ela é ou não uma realidade, o essencial é que as ações humanas se voltem para a possibilidade dela se tornar real. Defende Kant²⁸¹:

[...] temos que trabalhar no sentido de estabelecer a paz perpétua e o tipo de constituição que nos pareça a que mais abra caminho para ela (digamos, um republicanismo de todos os Estados, conjunta ou separadamente), a fim de instaurar a paz perpétua e colocar um fim à infame ação bélica, para o que, como seu principal objetivo, todos os Estados, sem exceção, têm até aqui dirigido seus arranjos internos.

Agir para estabelecer a paz é agir com autonomia de vontade. O conceito de autonomia, que é definido por Kant na *Crítica da Razão Prática*, como “não se submeter a nenhum objetivo que não seja possível segundo uma lei que pudesse surgir da vontade do próprio sujeito que a padece”²⁸². Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant²⁸³ define a autonomia da vontade como um princípio da moralidade, em que o homem pertence a um reino dos fins, pois ele julga a si mesmo e as suas ações, sendo um legislador universal que não se submete a nenhuma lei a não ser aquela que emana de si mesmo.

Na mesma obra²⁸⁴, Kant esclarece como se é um ser pertencente ao Reino dos Fins: “Mas um ser racional pertence ao reino dos fins como seu membro quando é nele em verdade legislador universal, estando, porém, também submetido a estas leis. Pertence-lhe

²⁸⁰ Op. cit, p. 197.

²⁸¹ Idem, p.196.

²⁸² KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 142.

²⁸³ KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. São Paulo: Abril S A Cultural e Industrial, 1974. (Coleção Os Pensadores), pp. 232-233.

²⁸⁴ Idem. p. 233.

como *chefe* quando, como legislador, não está submetido à vontade de um outro”²⁸⁵ (destaque de Kant). Destaca Nour²⁸⁶:

O reino dos fins orienta a construção da comunidade jurídica, na qual se podem identificar estes seus elementos: uma lei universal (da liberdade) como princípio de unidade; os elementos que são unidos sistematicamente por esta lei: os seres racionais como fins em si bem como os fins que cada um queira se dar; o caráter sistemático desta ligação, dados pelas leis jurídicas.

A legislação universal é uma legislação moral, que na esfera jurídica constitui o direito natural. No início da Doutrina do Direito, em sua parte introdutória, Kant separa o direito natural do positivo, nos parágrafos A e B. De acordo com Nour esta distinção diz respeito a “existência, fonte, justiça e fundamentação do direito”²⁸⁷.

O **direito positivo**, que é o direito escrito, codificado, é a base da fundamentação jurídica do jurista (*iurisconsultus*), é delimitado pelas noções de tempo e espaço e subordina-se a aplicação das leis a casos concretos, por isso é empírico e mutável; o direito natural é formado por princípios *a priori*, imutáveis, não se encontra codificado e serve como subsídio ao jurista em caso de inexistência de legislação escrita.

O direito positivo é fruto da vontade empírica do legislador, podendo muitas vezes ser “uma cabeça positivamente bela, mas sem cérebro”²⁸⁸, enquanto o direito natural tem como sua única fonte a razão. O direito natural, de modo conceitual, está ligado à distinção entre o que é moralmente justo e injusto, enquanto o direito positivo não tem como oferecer esta distinção.

Para Caygill, em Kant “o direito natural inclui a justiça comutativa que ‘prevalece entre as pessoas e suas trocas recíprocas’ e a justiça distributiva à medida que suas decisões podem ser conhecidas *a priori*, em conformidade com os princípios da justiça comutativa”²⁸⁹. Pode-se dizer que o filósofo reduz as formas jurídicas para analisá-las como relações entre as pessoas, daí a necessidade da introdução de um princípio universal do direito que seja ético e que respeite a liberdade de todos.

²⁸⁵ Ibidem, p. 233.

²⁸⁶ NOUR, Soraya. **À Paz Perpétua de Kant: filosofia do direito e das relações internacionais**. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 12.

²⁸⁷ Idem, p. 04.

²⁸⁸ KANT, Immanuel. **Metafísica dos Costumes**. Bauru: EDIPRO, 2003, p. 76.

²⁸⁹ CAYGILL, Howard. **Dicionário Kant**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000, p.103.

Kant não deseja a extinção do direito positivo, pois compreende a sua necessidade para regular as relações sociais, pois o direito natural *per si* seria insuficiente para constituir toda legislação pública e privada; o que o pensador defende é que o direito positivo encontre o seu fundamento no direito natural, fazendo um binômio entre direito e justiça. De acordo com Nour: “a doutrina do direito não visa, portanto, elaborar um sistema jurídico que subsista por si, mas apenas o fundamento e os princípios, os critérios de justiça de qualquer legislação positiva²⁹⁰”.

A ideia central na Doutrina do Direito não é a divisão entre as formas de existência do direito entre natural, público e privado, nem entre estado de natureza e sociedade, mas é demonstrar a existência de um direito oriundo dos postulados da razão, justo e imutável. O direito cosmopolita é a o modo mais abrangente deste direito, pois é a forma jurídica do reino dos fins, instituindo a nível internacional a aplicação do imperativo categórico.

Segundo Bobbio²⁹¹, o campo do direito kantiano é os das relações intersubjetivas, das relações de dever para com o outro acrescido de obrigações morais. Na esfera jurídica o arbítrio de um deve está em consonância com os demais. Para o filósofo, também é importante considerar a forma como a relação jurídica se estabelece (formalismo jurídico), a maneira de um arbítrio pode coexistir com os demais dentro dos critérios de liberdade, de modo que esta ação se torne universalizável. Cabe ao direito possibilitar a convivência entre as pessoas. Afirma Höffe²⁹²:

Neste caso a “pessoa” não é nenhum conceito antropológico universal, mas um conceito específico do Direito. Ele designa todo sujeito capaz de imputação, de modo que possa ser ele mesmo autor de suas ações e que neste sentido é livre. O Direito concerne a liberdade exterior, independentemente do necessário arbítrio de fazer ou deixar de fazer algo a outro, não a liberdade interna ou a moral, a independência da vontade de impulsos, necessidades e paixões.

O direito cosmopolita kantiano é a base para a construção da uma sociedade internacional de paz por ser formado pela autonomia de vontade dos sujeitos internacionais.

²⁹⁰ NOUR, Soraya. **À Paz Perpétua de Kant: filosofia do direito e das relações internacionais**. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 05.

²⁹¹ BOBBIO, Norberto. **Direito e Estado no Pensamento de Emanuel Kant**. 4ª edição. Brasília: Universidade de Brasília, 1997, pp. 67-71.

²⁹² HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 236.

A legislação cosmopolita depende da existência de um espírito cosmopolítico entre esses sujeitos, como fruto da razão prática pura; nesse sentido, comenta Marini²⁹³:

Ao referirmos ao escrito de Kant de 1784 [Ideia de uma sociedade universal de um ponto de vista cosmopolitia], trouxe exemplos daquela insociável sociabilidade na qual os homens se adaptam a viver em uma sociedade civil, dando vida a um *jus civitatis*. Ora, essa mesma Providência utiliza da inclinação dos homens, graças também à guerra, para dar vida a um direito internacional, o *jus gentium*. E a mesma razão mostra que é oportuno promover a mais ampla relação universal entre os homens, ou seja, o direito cosmopolítico, *jus cosmopoliticum*, animado por um espírito cosmopolita²⁹⁴.

O direito cosmopolita é fruto e meta do desenvolvimento da espécie humana, do progresso para o qual a Providência lança os homens através da utilização da razão prática, é a matriz que desenvolve todas as capacidades da espécie humana. Só através do direito cosmopolítico é que se pode solucionar o maior problema da humanidade: a realização de uma sociedade civil que possa realizar a justiça de forma universal. O estabelecimento do cosmopolitismo não seria, para Kant, apenas a meta dos Estados, mas de cada indivíduo em particular como cidadão do mundo; comenta Caygill²⁹⁵: “*De acordo com a ideia regulativa cosmopolita, cada indivíduo orientaria suas ações para a “organização progressiva dos cidadãos da Terra, dentro e em prol da espécie, como um sistema que está unido por vínculos cosmopolitas”.*

A construção da comunidade jurídica universal, que surge através da comunidade de solo, de acordo com o preceito do reino dos fins, é um desafio, em que direito e ética se mesclam no propósito de formular leis que estejam de acordo com a autonomia da vontade e que sejam dotadas de coerção legítima, originando uma justiça e um direito universal cosmopolítico, o que só existirá de forma plena em uma república.

²⁹³ MARINI, Giuliano. **La filosofia cosmopolitica di Kant**. Bari: Laterza, 2007, p. 110.

²⁹⁴ Idem. p. 110. No original: “Riferendoci allo scritto kantiano del 1784, abbiamo fatto esempi di quella insocievole socievolezza onde gli uomini si acconciano a vivere in una società civile, cioè a dar vita ad uno *jus civitatis*. Ora questa stessa Provvidenza utilizza le inclinazioni degli uomini, grazie anche alla guerra, per dar vita ad un diritto internazionale, *jus gentium*. E la stessa ragione mostra che è opportuno favorire la più ampia relazione universale tra gli uomini, cioè un diritto cosmopolitico, *jus cosmopoliticum*, animato da uno spirito cosmopolitico”.

²⁹⁵ CAYGILL, Howard. **Dicionário Kant**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000, pp. 80-81.

2.3.4 Da insociável sociabilidade à criação de uma Federação Mundial de Estados Republicanos.

Nesse subcapítulo demonstraremos como Kant estabelece um vínculo entre a insociável sociabilidade até a construção de uma república universal como fruto do desenvolvimento do progresso humano.

Diferentemente de Saint-Pierre e de Rousseau, o filósofo de Königsberg estrutura filosoficamente sua proposta de paz, partindo da ideia da liberdade e das leis da natureza para demonstrar a propensão natural humana para estabelecer uma sociedade de paz.

Na *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*²⁹⁶, Kant afirma que faz parte das leis naturais que a liberdade da vontade humana seja governada por uma razão pura prática que é inerente à espécie humana e não a cada indivíduo em particular, libertando-o do instinto animal e conduzindo-o à razão. A natureza cuida de dar aos homens dificuldades suficientes para que possam se desenvolver por méritos próprios e é da busca de soluções para estas dificuldades que surge a sociedade. Afirma Kant²⁹⁷:

Os homens, enquanto indivíduos, e mesmo povos inteiros mal se dão conta de que, enquanto perseguem propósitos particulares, cada qual buscando seu próprio proveito, e frequentemente uns contra os outros, seguem inadvertidamente, como a um fio condutor, o propósito da natureza, que lhes é desconhecido, e trabalham para a sua realização, e, mesmo que conhecessem tal propósito, pouco lhes importaria.

A formação social está estritamente relacionada à ideia de “indissociável sociabilidade”, trazida por Kant na IV proposição de *Ideia de Uma História Universal*, definindo-a como “a tendência dos mesmos (homens) a entrar em sociedade que está ligada a uma oposição geral que ameaça constantemente dissolver essa sociedade²⁹⁸”. É a esse estado, onde não há normas jurídicas, mas estão presentes os antagonismos de cada um e de todos que chama-se estado de natureza.

Para Costeski,

Através da sociável-insociabilidade o homem passa de um estado puramente patológico, isto é, apenas instintivo, para uma vida social e moral. Mas essa passagem não é imediata. O egoísmo e o mal radical tendem a dominar as

²⁹⁶ KANT, Immanuel. **Idéia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita**. Organização Ricardo R. Terra. São Paulo: Brasiliense, 1986, p. 10.

²⁹⁷ Idem, p. 10.

²⁹⁸ Idem, p. 14.

relações humanas. Em princípio, a sociabilidade nada mais é que o resultado de cálculos interesseiros²⁹⁹.

No entender de Bobbio, a filosofia da história kantiana esclarece o surgimento da sociedade e a necessidade da criação das regras que a regulamentam. Partindo de uma concepção filosófica de uma ética puramente racional, o relacionamento humano para a formação de uma sociedade é aquele formado por “seres que tem direito e deveres³⁰⁰”, constituindo uma verdadeira relação jurídica.

O surgimento da sociedade está diretamente ligado à ideia de progresso, comum a todos os iluministas, que surge com Agostinho, ao introduzir no pensamento histórico filosófico, a noção de passado, presente e futuro³⁰¹. Baseado na certeza de um progresso humano constante, Kant afirma que este estaria interligado com o progresso da natureza, pois são as suas leis que servem como fio condutor para que este ocorra³⁰².

O desenvolvimento da sociedade obedeceria à necessidade dos homens de resolverem os seus conflitos, pois os interesses humanos são muitas vezes antagônicos. É no conflito que surge a necessidade de se estabelecerem as regras para que ele deixe de existir. Adepto da teoria contratualista, Kant divide o tempo em antes e depois da formação da sociedade, chamando-o de estado de natureza e estado civil. Para Muglioni:

O contrato original não é um momento passado da história, pois se se tivesse que retornar a uma determinada convenção histórica toda legislação seria contestável e não obrigaria as gerações posteriores. [...] Daqui deriva a formulação kantiana do princípio sobre o qual toda decisão política deve se fundamentar: é injusto tudo o que é impossível de ser aceito por um povo inteiro. A exigência republicana é portanto uma universalidade prática (moral) relacionada à política, sendo este o verdadeiro racionalismo político (filosófico) - a razão não é aqui

²⁹⁹ CONSTESKI, Evanildo. **Atitude, violência e Estado mundial democrático**: sobre a filosofia de Eric Weil. São Leopoldo: Unisinos; Fortaleza: UFC, 2009, p. 236.

³⁰⁰ BOBBIO, Norberto. **Direito e Estado no Pensamento de Emanuel Kant**. 4ª edição. Brasília: Universidade de Brasília, 1997, p. 61. Na **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**, Kant define que há quatro tipos de relações e de deveres entre os homens e outros seres: há deveres para consigo mesmo (deveres jurídicos), deveres para com os outros (deveres morais), deveres para com a sociedade e deveres para como auxílio mútuo; mas só a primeira e segunda distinção nos interessa por corresponder a esfera do direito e da moral.

³⁰¹ TERRA, Ricardo Ribeiro. **Algumas questões sobre a filosofia da história em Kant**. São Paulo: Brasiliense, 1986, pp. 44-47.

³⁰² KANT, Immanuel. **Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. São Paulo: Brasiliense, 1986, p. 10.

prudência ou inteligência pragmática, a esperteza dos realistas, o cálculo, mas a faculdade de agir por princípio³⁰³.

O objeto de estudo de Kant, em sua filosofia da história, não é o homem enquanto indivíduo, mas enquanto espécie, pois essencialmente o homem não é bom, mas a necessidade do convívio social é que o torna bom. Na segunda proposição da *História Universal...* Kant afirma³⁰⁴: “No homem (única criatura racional sobre a Terra) aquelas disposições naturais que estão voltadas para o uso de sua razão devem desenvolver-se completamente apenas na espécie e não no indivíduo”. É por isso que o estado de natureza é um momento na história humana em que os homens vivem as dificuldades e as rudezas que a natureza lhe proporciona. Para o filósofo, não interessa se a humanidade é ou não pacífica por natureza, pois está claro que o homem, enquanto indivíduo, não é bom por ser “incerto, instável, inseguro, desagradável³⁰⁵”, mas os homens não podem viver assim para todo o sempre, precisam criar um meio de combaterem os seus interesses individuais para poder viver em grupos, saindo do estado de natureza. Sobre a natureza dos homens, Kant afirma: “o homem é mau por natureza” e continua esclarecendo o que isso significa³⁰⁶:

Ele é mal por natureza significa que isto vale para ele considerado em sua espécie [...] poderemos denominar esta propensão natural para o mal, e como deve ser sempre ele mesmo culpado, um *mal radical*, inato na natureza humana nada menos que por nós próprios contraído.

A necessidade da criação do estado civil para por fim a esta situação de instabilidade é para Kant absolutamente necessária, até por uma necessidade histórica. Como a sociedade está em desenvolvimento, impulsionada pelo progresso do gênero humano, a autonomia própria de cada indivíduo se transforma em uma vontade de todos, formando a ideia de soberania popular. Só as leis oriundas da soberania popular

³⁰³ MUGLIONI, J. M. **Théorie et pratique Kant**. Série « Textes philosophiques » sous la direction de Laurence Hanse-Love. Paris: Hatier Paris, 1990, p. 18. No original: « Le contrat originaire n'est pas un moment passé de l'histoire, car s'il fallait remonter à quelque convention historique, toute législation serait contestable et n'obligerait pas les générations suivantes. [...] D'où la formulation kantienne du principe sur lequel toute décision politique doit être fondée : este injuste ce à quoi il est impossible que toute un peuple donne son accord. L'exigence républicaine, c'est donc l'universalité pratique (morale) rapportée à la politique, et tel est le véritable rationalisme politique (philosophique) – la raison n'étant pas ici la prudence ou intelligence pragmatique, la ruse des réalistes, le calcul, mais la faculté d'agir par principe ».

³⁰⁴ Op. cit, p.11.

³⁰⁵ BOBBIO, Norberto. BOVERO, Michelangelo. **Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna**. 4ª edição. São Paulo: Brasiliense, 1996, p.55.

³⁰⁶ KANT, Immanuel. **A religião dentro dos limites da simples razão**. Coleção Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 376.

são justas, pois o dever de fazer as leis faz com que o homem, na qualidade de coautor do corpo legislativo, seja garantidor do estado civil.

Comenta Terra³⁰⁷ :

A ideia de liberdade servirá como fundamento das ideias político-jurídicas. O contrato originário apresenta no plano político a exigência de autonomia, servirá de norma para o direito político, exige soberania popular e servirá como padrão de medida para a legislação, uma vez que a lei será justa se puder provir da vontade unida de todo um povo”.

O Estado não nasce puramente do contrato³⁰⁸, mas da necessidade de criar regras para que a força não se transforme em injustiça, nascendo o direito positivo como forma de regular as relações no Estado, o meu e o teu exteriores. De acordo com Bobbio³⁰⁹, o Estado é uma ideia reguladora da razão e Kant não se preocupa em saber se o contrato originário que o constituiu foi ou não um acordo entre os súditos e em que momento histórico ele ocorreu. O estado surge como uma autodeterminação de uma sociedade de seres humanos, que comprometeram as suas ações políticas com direitos fundamentais

310 .

Na quinta proposição da *História Universal*, Kant³¹¹ afirma que a sociedade civil deve administrar universalmente o direito e que nela se encontra “[...] o mais alto propósito da natureza [...] assim uma sociedade na qual a liberdade sob leis exteriores encontre-se ligada no mais alto grau a um poder irresistível, ou seja, uma constituição civil perfeitamente justa”. Para Höffe³¹², o Estado existiria como uma instituição de segunda ordem para as instituições de primeira ordem (a família, a propriedade, os contratos e os matrimônios) terem segurança jurídica.

Para que se compreenda como autonomia da vontade chega a formar o estado civil, se faz necessário esclarecer que já na *Crítica da Razão Prática*, Kant separa a

³⁰⁷ TERRA, Ricardo Ribeiro. **Algumas questões sobre a filosofia da história em Kant**. São Paulo: Brasiliense, 1986, p. 64.

³⁰⁸ TERRA, Ricardo. Coleção Passo a Passo: **Kant & o direito**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, p. 32.

³⁰⁹ BOBBIO, Norberto. **Sociedade e Estado na filosofia política moderna**. 4ª edição. São Paulo: Brasiliense, 1996, p. 65.

³¹⁰ GERHARDT, Volker. **Uma teoria crítica da política sobre o projeto kantiano à paz perpétua** in Kant e a instituição da paz.. Porto Alegre: Universidade|UFRGS, 1997 .

³¹¹ KANT, Immanuel. **Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. São Paulo: Brasiliense, 1986, p. 15.

³¹² HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 250..

ideia de autonomia da de heteronomia, sendo que desta surgem leis que nascem de uma vontade não moral e daquela surgem leis morais.

Enquanto que a autonomia é um atributo moral e se expressa como a manifestação da liberdade íntima de cada um na realização das leis, para formar o estado civil, a heteronomia pode até fazer leis, mas estas servirão como interesses exteriores a liberdade, não tendo compromisso com a moral e fazendo leis peremptórias e que não obrigam ninguém a cumpri-las a não ser por interesses pessoais, destituídos de moralidade. Afirma Kant³¹³:

A autonomia de vontade é o único princípio de todas as leis morais e dos deveres conforme a elas: contrariamente, toda a heteronomia do arbítrio não só não funda obrigação alguma mas, antes, contraria o princípio da mesma e da moralidade da vontade. Ou seja, o único princípio da moralidade consiste na independência de toda matéria da lei [...] e, pois ao mesmo tempo na determinação do arbítrio pela simples forma legislativa universal, da qual uma máxima tem que ser capaz.

Em Kant encontra-se uma distinção entre autonomia e heteronomia que muito se assemelha à distinção entre vontade geral e a vontade do povo presente no pensamento de Rousseau em o *Contrato Social*. É na ideia de auto legislação que está a autonomia da vontade, que se exterioriza para formar a soberania popular. Como diz Höffe³¹⁴, a autonomia da vontade é o agir de acordo com o imperativo categórico, é a condição de possibilidade de se agir moralmente, pois o princípio da subjetividade moral, ou da personalidade, se encontra no agir de acordo consigo mesmo e neste agir que está a liberdade.

Essa forma de liberdade, que difere em sua manifestação da liberdade transcendental, apresenta-se como liberdade prática, que eticamente atua na livre manifestação do sujeito empírico agir de acordo com as normas da vontade emitidas pelo seu “eu”. A liberdade prática se revela como autodeterminação, como o agir que atua independentemente de uma causa material, mas de acordo com uma legislação própria³¹⁵. Observa Nour³¹⁶:

³¹³ KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 55.

³¹⁴ Op. cit, p. 216.

³¹⁵ Op. cit, p. 55.

³¹⁶ NOUR, Soraya. **À Paz Perpétua de Kant: filosofia do direito e das relações internacionais**. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 22.

A vida em comum [...] decorre de duas condições empíricas: o mundo exterior é limitado, obrigando as pessoas a conviver (“pois a Terra não é uma superfície infinita, mas sim fechada em si mesma”) as pessoas não são pura inteligência, mas tem um corpo extenso, que exige uma parte física do mundo comum. Essas condições empíricas da humanidade constituem assim a antropologia do direito, na medida em que estabelecem uma relação prática – e não teórica ou estética (contemplativa) entre os seres humanos.

A relação entre os seres humanos é inevitável, já que a intersubjetividade das relações pessoais também existe na esfera jurídica. O direito kantiano, que é coativo e baseado na relação entre os arbítrios, não se confunde com o direito natural, já que este não é contingente e muitas vezes é tirânico ao determinar a prosperidade de um povo em detrimento dos demais³¹⁷.

Não compete ao direito natural dar normas gerais, mas tratar as particularidades das relações entre as pessoas. Para Terra³¹⁸, “a legislação civil deve realizar o direito natural, mas por outro lado, este dá fundamento racional à legislação positiva”. O jus naturalismo kantiano, ao mesmo tempo em que aceita a existência do direito natural, também o dessacraliza, pois o coloca não só na natureza, mas na razão humana, onde produziria a legislação positiva. Afirma Trindade³¹⁹:

O direito, portanto, poderia ser descoberto|produzido pelo espírito humano, desde que se procedesse à sua investigação com os rigores do raciocínio, configurando-se então como expressão moral de possibilidades inalienáveis, universais e eternas dos seres humanos (os direitos naturais humanos).

Mesmo quando a norma positiva esteja em desacordo com o direito natural, deve o homem obedecer-lhe, pois Kant (diferentemente de Locke) não admite o direito de resistência. Não cabe ao povo rebelar-se por lhe faltar legitimidade, já que não detém o poder soberano. Uma guerra civil destruiria o próprio Estado, o que seria um retorno ao estado de natureza, um retrocesso. Esclarece Kant³²⁰:

[...] se um súdito, após ter ponderado sobre a origem última da autoridade então soberana, quisesse se opor a esta autoridade, seria punido exterminado ou expulso (como um fora da lei, *ex lege*), de acordo com as leis dessa autoridade, ou seja, com todos os direitos.

³¹⁷ Ibidem, p. 24.

³¹⁸ TERRA, Ricardo. Coleção Passo a Passo: **Kant & o direito**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004

³¹⁹ TRINDADE, José Damião de Lima. **História Social dos Direitos Humanos**. São Paulo: Petrópolis, 2002, p. 37.

³²⁰ KANT, Immanuel. **Metafísica dos Costumes**. Bauru: EDIPRO, 2003, p. 161.

De acordo com Terra³²¹, Kant impossibilita o direito de resistência ao afirmar que é Deus que dá o poder ao Estado de ser soberano, este é governado por um homem que tem como função manter a sociedade civil e a organização jurídica, só respondendo pelas suas atitudes perante Deus, já que foi Este que permitiu que seu governo ocorresse, conferindo-lhe legitimidade de governar, de acordo com o direito natural. Kant observa³²²:

Não cabe a um povo perscrutar, tendo qualquer propósito prático em vista sobre a origem da autoridade suprema à qual está submetido, isto é, o súdito não deve raciocinar, em termos práticos a respeito da origem dessa autoridade, como um direito ainda passível de ser questionado (*ius controversum*) no tocante à obediência que a ele deve, isto porque posto que um povo deve ser considerado como já unido sob uma vontade legislativa geral, afim de julgar mediante força jurídica acerca da suprema autoridade (*summum imperium*) do Estado, não pode nem deve julgar diferentemente da forma que o presente chefe do Estado (*summum imperans*) deseja que o faça.

Essa subserviência apregoada por Kant possui como exceção a Revolução Francesa, mas, mesmo a aprovando, em parte, Kant³²³ afirma que este empreendimento não deveria se realizar mais uma vez, pois o seu custo não compensa os transtornos que causa. De acordo com Kant³²⁴:

A revolução de um povo espiritual [...] pode ter êxito ou fracassar; pode estar repleta de misérias e atrocidades de tal modo que um homem bem pensante, se pudesse esperar, empreendendo-a uma segunda vez, levá-la a cabo com êxito, jamais, no entanto, se resolveria a realizar o experimento com semelhantes custos [...]

Esclarece Muglioni³²⁵:

O argumento que explicita a ideia republicana da subordinação da política à moral mostra a injustiça de qualquer revolução através da refutação da ideia de direito de resistência. Primeiramente, um direito de resistência (ou levante) é um absurdo jurídico: dar a alguém o direito de resistência, pelo seu próprio poder, ao poder público é regredir a um Estado onde não há a mínima garantia de direito, como um estado de

³²¹ TERRA, Ricardo Ribeiro. **Algumas questões sobre a filosofia da história em Kant**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

³²² KANT, Immanuel. **Metafísica dos Costumes**. Bauru: EDIPRO, 2003, p. 161.

³²³ KANT, Immanuel. **O conflito das faculdades**. Lisboa: Edições 70, 1993, p. 102.

³²⁴ Idem, p. 102.

³²⁵ MUGLIONI, J. M. **Théorie et pratique Kant**. Série « Textes philosophiques » sous la direction de Laurence Hanse-Love. Paris: Hatier Paris, 1990, p. 19.

natureza e, de consequência este direito que suprime toda forma de direito é uma contradição.³²⁶.

Kant assume assim uma postura reformista e não revolucionária. Ao mesmo tempo em que uma revolução, oriunda do direito de resistência poria fim à opressão de um tirano, ela também geraria novas consequências, que nem sempre eram boas, como a morte e toda sorte de misérias e atrocidades. Para Kant, o desenvolvimento racional dos povos fará a reforma social e política através do próprio soberano e não pelas mãos do povo. O filósofo defende:

Portanto, um povo não pode oferecer qualquer resistência ao poder legislativo soberano do Estado que fosse compatível com o direito, uma vez que uma condição jurídica somente é possível pela submissão à sua vontade legislativa geral. Inexiste, por conseguinte, direito de sedição (*seditio*), e menos ainda de rebelião (*rebellio*), e menos do que tudo o mais existe um direito contra o chefe do Estado como pessoa individual (o monarca), de atacar sua pessoa ou mesmo sua vida (*monarchomachus sub specie tyrannicidi*), sob o pretexto de que abusou de sua autoridade (*tyrannis*). Qualquer tentativa nesse sentido é alta traição [...] A razão do dever que tem um povo de tolerar até o que tido como um abuso insuportável da autoridade suprema é sua resistência à legislação maior nunca pode ser considerada como algo distinto daquilo que contraria a lei e, com efeito, como algo que suprime toda a constituição legal³²⁷.

É por esse respeito a figura do monarca que, segundo Caygill³²⁸, se Kant, foi um entusiasta da Revolução Americana, viu com desconfiança a Revolução Francesa, criticando a forma violenta da derrubada da monarquia, chegando a fazer a analogia da morte do monarca com a morte do Estado.

Na *Era dos Direitos*, Bobbio³²⁹ defende uma interpretação oposta, pois considera que Kant vislumbrou a Revolução Francesa como uma prova de que o gênero humano está em progresso constante para o melhor, como defende em sua filosofia da história. Um povo não pode ser forçado a aceitar uma Constituição que não seja civil e republicana, e, ainda, que não acredite ser boa. A revolução seria “um sinal

³²⁶ Ibidem, p. 19. No original : L’argumentation qui explicite l’idée républicaine de la subordination de la politique à la morale montre l’injustice de toute révolution par la réfutation de l’idée de droit de résistance. Premièrement un droit de résistance (ou de révolte) est une absurdité juridique: donner à quelqu’un le droit de résistance par sa propre puissance à la puissance publique, c’est revenir à un état où il n’y a pas la moindre garantie du moindre droit, l’état de nature, et par conséquent c’est droit qui abolit tout droit est une contradiction.

³²⁷ KANT, Immanuel. **Metafísica dos Costumes**. Bauru: EDIPRO, 2003, p.163.

³²⁸ CAYGILL, Howard. **Dicionário Kant**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000, p. 282.

³²⁹ BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Campus, 1992, p 134.

premonitório (*signum prognosticum et rememerativum*) de uma nova ordem mundial³³⁰. Para Bobbio³³¹:

Kant sabia muito bem que a mola do progresso não é a calma, mas o conflito. Todavia compreendia que existe um limite para além do qual o antagonismo se faz demasiadamente destrutivo, tornando-se necessário um auto disciplinamento do conflito, que possa chegar até a constituição de um ordenamento civil universal.

Escreveu Kant, ainda sobre como a Revolução Francesa é fruto do direito natural e pode contribuir para a formação de uma constituição republicana, já que esta ³³²:

[...] não é o fenômeno de uma revolução, mas [...] da evolução de uma constituição de direito natural que, decerto, não se conquista ainda só ao preço de combates furiosos – porquanto a guerra exterior e interior destrói toda a constituição estatutária até então existente -, mas que leva, no entanto, a aspirar uma constituição que não pode ser belicosa, a saber, a constituição republicana [...]

De qualquer maneira, qualquer que seja o meio, revolucionário ou reformista, o que para Kant importa é que o fim seja a constituição de um Estado Republicano, pois é a constituição republicana a forma legislativa que está de acordo com o reino dos fins, já que ela confere aos sujeitos de um Estado em particular a qualidade de cidadãos. Na *Doutrina do Direito*, Kant se preocupa com a passagem do meu e teu exterior para a justificação da legitimidade do poder e da soberania dos Estados³³³ e das relações políticas entre os Estados soberanos.

Para Kant³³⁴, os direitos oriundos da cidadania surgem a partir das relações privadas entre homens livres (*hauswesen*), pois estas relações consideram que os homens fazem parte de um todo (o Estado), constituindo o que ele chama de direito pessoal de modo real. O surgimento do Estado para o pensador não possui um fundamento histórico, pois a sua preocupação não se dá com o que ocorreu, mas com o que deveria ter ocorrido, segundo Höffe³³⁵, o Estado “constitui, antes, o último fundamento legitimador de todas as leis públicas, o critério supremo de julgar sua justiça ou injustiça”.

³³⁰ Ibidem, p. 139.

³³¹ Idem, pp. 137-138.

³³² KANT, Immanuel. **O conflito das faculdades**. Lisboa: Edições 70, 1993, p. 104.

³³³ NOUR, Soraya. **À Paz Perpétua de Kant: filosofia do direito e das relações internacionais**. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 27.

³³⁴ Idem, p. 28.

³³⁵ HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 237.

Ao tratar o Estado na qualidade de um dever ser, Kant não defende a existência de qualquer Estado, mas de uma República, já que apenas esta poderia garantir as liberdades externas dos seus cidadãos. Uma república não se preocupa em guiar os seus cidadãos para felicidade individual, mas para a felicidade do Estado “[...] que consiste na sua união³³⁶”. A felicidade de um Estado, para o filósofo consiste ainda na “[...] condição na qual sua constituição se conforma o mais plenamente aos princípios do direito; é por essa condição que a razão, mediante *um imperativo categórico*, nos obriga a lutar”³³⁷ (grifo do autor).

Assim, Marini define o conceito kantiano de república:

Escreve Kant: cidadãos são todos aqueles que participam na formação das leis, mas não sob a forma de uma democracia direta – que é, para Kant, necessariamente despótica – mas através de representantes, e nesse Estado ideal todos participam da eleição dos representantes e, portanto, indiretamente, da formação das leis³³⁸.

O Estado kantiano é uma forma do estado liberal, liberto de suas condições paternalísticas, não eudaimonístico, ou seja, que se proponha como fim a felicidade dos cidadãos, mas um estado de direito, ou seja, garantido pelo direito e por condições jurídicas pré-estabelecidas, que garanta a liberdade individual dos cidadãos³³⁹. Comenta Tosel:

O estado civil kantiano não tem finalidades a prescrever aos indivíduos, o seu fim, primeiramente, é o de permitir que cada indivíduo possa atingir os seus objetivos. Ele não precisa se preocupar em prescrever o que devem fazer os cidadãos, mas lhes deve garantir uma esfera de liberdade que permita a cada um de seguir os fins que se propõe de acordo com seus talentos e méritos [...] ³⁴⁰.

³³⁶ KANT, Immanuel. **A metafísica dos costumes**. Bauru: Edipro, 2003, p. 160.

³³⁷ Idem, p. 160.

³³⁸ MARINI, Giuliano. **La filosofia cosmopolitica di Kant**. Pisa: Gius. Laterza & Figli, 2007, p. 90. No original: “Scrive Kant: cittadini sono coloro che partecipano alla formazione delle leggi, però non in forma della democrazia diretta – che per Kant è necessariamente dispotica – ma attraverso i rappresentanti, e nello stato ideale tutti partecipano alla elezione dei rappresentanti, quindi indirettamente alla costruzione delle leggi”.

³³⁹ BOBBIO, Norberto. **Direito e Estado no Pensamento de Emanuel Kant**. 4ª edição. Brasília: Universidade de Brasília, 1997, p. 135.

³⁴⁰ TOSEL, André. **Kant Révolutionnaire: Droit et politique**. 2ª édition. Paris: PUF, 1990, pp. 64-66: “L’état civil kantien n’a pas de fins à prescrire aux individus, sa fin propre est d’abord de permettre que chaque individu puisse atteindre ses propres buts. Il n’a pas à se préoccuper d’établir ce que doivent faire les citoyens, mais de leur garantir une sphère de liberté permettant à chacun de suivre les fins qu’il se propose selon ses talents et mérites [...] »

De acordo com Höffe³⁴¹, “o Estado de Direito implanta a paz em lugar da guerra” e somente na paz encontra-se a garantia de que “o direito racional se tornará efetivo”. Compete ao estado de direito afastar-se de todas as formas de privilégios, de malogros e de violência disfarçada de legalidade. Como é constituído pela vontade geral o direito que por ele garantido é fruto de um acordo pré-estatal e é por estas garantias legais que o estado kantiano pode garantir a existência dos direitos humanos³⁴².

Mesmo baseado em modelos estatais de sua época, Kant compreendia que o fato de um Estado ter um soberano, não dava a este o direito de dispor dos súditos ou dos bens do Estado ao seu bel prazer, pois havia diferença entre o que era de *dominium* e o que era de *judictio*. Kant afirma que o soberano desse modelo estatal tem tudo, pois possui os súditos, as riquezas do Estado, as terras sobre os seus domínios, mas ao mesmo tempo, não possui nada, já que “[...] não pode, portanto, ter *domínios*, isto é, bens de raiz para o seu uso privado [...] (grifo do autor)³⁴³”.

Esclarece Kant:

Pode o soberano ser considerado como supremo proprietário (da terra) ou deve ser considerado apenas àquele que detém o comando supremo sobre um povo mediante a lei? Uma vez que a terra é a condição fundamental que por si só possibilita ter coisas externas como pertencentes a si próprio e o primeiro direito adquirível é a posse e uso de tais coisas, todos esses direitos devem ser derivados do soberano como senhor da terra, ou melhor, como seu supremo proprietário (*dominus territorii*). O povo, a multidão de súditos, também pertencem a ele (são o seu povo). Mas a ele pertencem não como se ele fosse o proprietário deles (mediante um direito à coisa); eles, diferentemente, pertencem à ele na sua qualidade de seu comandante supremo (mediante um direito relativamente à pessoa). Essa propriedade suprema é, entretanto, somente uma ideia de associação civil que serve para representar, de acordo com conceitos jurídicos, a necessária união da propriedade privada de todos no seio do povo sob um possuidor público geral, de maneira que a determinação da propriedade particular de cada um esteja em harmonia com o necessário princípio formal da divisão (divisão da terra) e não com o princípio de agregação (a qual procede empiricamente das partes ao todo)³⁴⁴.

³⁴¹ HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 255.

³⁴² Idem. p. 257.

³⁴³ KANT, Immanuel. **A metafísica dos costumes**. Bauru: Edipro, 2003, p. 167.

³⁴⁴ Idem, p. 166.

Compete à república cuidar de seus cidadãos e não tratá-los, como “coisas”, como ocorria no feudalismo³⁴⁵. Afirmar Kant: “Certamente, nenhum ser humano num Estado pode viver sem qualquer dignidade, uma vez que ele, ao menos, possui a dignidade de cidadão” e ainda “Ninguém pode obrigar-se a esta espécie de dependência, pelo qual deixa de ser uma pessoa, mediante um contrato, uma vez que é somente como uma pessoa que pode realizar um contrato³⁴⁶”.

Só em um Estado de cidadãos livres e dignos pode-se ter um soberano que legitimamente os represente, pois o soberano representa um povo livre. Uma república pode ser uma democracia, uma aristocracia ou uma autocracia. São as relações da vontade unida de um povo que determina a sua forma de governo. A autocracia constitui o governo mais simples, em que o soberano, e apenas ele, legisla competindo aos súditos obedecerem. Na aristocracia, o governo se compõe de duas relações: a relações dos membros da nobreza que legislam e escolhem o soberano e deste com o povo. Já da democracia, que é a mais complexa forma de governo, o povo une as suas vontades (vontade de todos) para assim formar uma república, que é governada por um soberano que representa a união dessas vontades³⁴⁷.

No pensamento kantiano, uma república compreende “um certo modo de exercer o poder³⁴⁸”, que aplica a separação entre os poderes. É a separação de poderes que garante que a república é uma forma boa de governo em contrapartida ao despotismo que é uma forma má.

Os três poderes (soberano, executivo e judiciário), na república, são coordenados entre si, subordinados entre si e unidos entre si, mas o poder legislativo (soberano) é de certa forma superior aos demais por ser o representante da vontade coletiva do povo, possuindo como fonte a intersubjetividade dos cidadãos de um mesmo Estado.

Comenta Marini:

A república é um sistema democrático, representativo, baseado no sufrágio universal; ela compreende a divisão dos poderes, outro

³⁴⁵ KANT, Immanuel. **A metafísica dos costumes**. Bauru: Edipro, 2003 p. 167. **Sobre a distinção entre *dominium* e *jurisdictio* na transição do feudalismo para a modernidade** ver: TOSI: 2004.

³⁴⁶ Idem. p. 173.

³⁴⁷ Idem, 2003, p. 182.

³⁴⁸ BOBBIO, Norberto. **Direito e Estado no Pensamento de Emanuel Kant**. 4ª edição. Brasília: Universidade de Brasília, 1997, p. 141.

requisito anunciado por Kant com clareza em seu texto. Em particular se diz “separação do poder executivo (governo) do poder legislativo”³⁴⁹.

Sem a existência do Estado republicano não há possibilidade da implantação do projeto kantiano de paz perpétua, já que este está pautado na formação de uma república mundial³⁵⁰, sendo este apenas motivo de riso. É na constituição republicana que a fundamentação jurídica de uma Federação Mundial de Estados encontra o seu sustentáculo.

2.3.5 Da Constituição Republicana a Federação de Estados Livres: comentários a *À Paz Perpétua* de Kant.

Neste subtópico, procuraremos esclarecer o percurso proposto por Kant para a construção de sua proposta de paz perpétua a partir da construção de uma Federação Mundial de Estados Livres, em moldes republicanos.

Kant amplia, no entanto, o âmbito das relações intersubjetivas, para que o seu exercício ocorra não só entre sujeitos de direitos de cada Estado em particular, mas entre os sujeitos de todos os Estados. Esses sujeitos de direitos passam a receber o *status* de cidadãos do mundo. O cidadão do mundo possui o direito de visitar todas as regiões da Terra, mas é terminantemente proibido de subjugar qualquer nação ou território: nenhum sujeito de direito internacional (seja cidadão ou Estado) pode colonizar a outro sujeito de direitos. Kant é um dos poucos filósofos modernos que condena o colonialismo³⁵¹.

Na qualidade de pensador do seu tempo, Immanuel Kant também foi envolvido pela onda de pacifismo (passageiro) que assolou a Europa após a Revolução Francesa, o motivo desse movimento pacifista foi a assinatura do Tratado da Basiléia, em 5 de abril de 1795, entre Prússia e França. A importância desse tratado se deu pelo fato de uma potência internacional ter reconhecido a legitimidade do Estado revolucionário francês,

³⁴⁹ MARINI, Giuliano. **La filosofia cosmopolitica di Kant**. Pisa: Gius. Laterza & Figli, 2007, p. 100: “La repubblica è un sistema democratico, rappresentativo, basato sul suffragio universale; essa comprende la divisione dei poteri, che è l’altro requisito che Kant enuncia con chiarezza in questo testo. In particolare, si dice “separazione del potere esecutivo (governo) dal potere legislativo”.

³⁵⁰ KANT, Immanuel. **A religião dentro dos limites da simples razão**. Coleção Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 377.

³⁵¹ KANT, Immanuel. **A metafísica dos costumes**. Bauru: Edipro, 2003, pp. 194-195.

conduzindo outros Estados a reconhecer os revolucionários “nos termos do Direito das Gentes e, implicitamente, também sancionada nos termos do Direito Constitucional”³⁵².

A teoria da paz perpétua de Kant se reveste, assim, de características políticas que influenciaram o Direito Internacional e Constitucional dos séculos posteriores, em especial a partir da segunda guerra mundial. De acordo com Bobbio³⁵³ são quatro os fundamentos principais da paz perpétua kantiana:

- i) os Estados atualmente se relacionam em um estado jurídico provisório;
- ii) esse estado é um estado de guerra, portanto, injusto;
- iii) os Estados devem estabelecer um contrato social, saindo desse estado de natureza internacional, formando uma Federação de Estados soberanos;
- iv) a Federação não terá um Estado acima dos outros, assumindo a figura de uma associação que mantenha todos os Estados livremente associados como iguais.

Vemos agora esses princípios nas palavras de Kant sobre o direito das gentes:

O elemento do direito das gentes são os seguintes: 1. Estados, considerados na sua relação entre si, estão (como selvagens sem lei) por natureza numa condição não-jurídica. 2. Essa condição não-jurídica é uma condição de guerra (do direito do mais forte), mesmo que não seja uma condição de guerra real e ataques constantes realizados (hostilidades). [...] 3. Uma liga de nações de acordo com a idéia de um contrato social é necessária, não para que haja intromissão mútua nos desentendimentos intestinos da cada nação, mas para a proteção contra ataques externos. 4. Essa aliança deve, entretanto, não envolver nenhuma autoridade soberana (como numa constituição civil), porém somente uma associação (federação); tem que ser uma aliança que possa ser dissolvida a qualquer momento e, assim, precisa ser renovada de tempos em tempos. Trata-se de um direito *in subsidium* de um outro direito original, a fim de evitar um envolvimento num estado de guerra real entre outros membros³⁵⁴.

Kant não ignora o papel das guerras no direito e na política internacional, não é um visionário, sabe que a “paz celeste” só existe no reino dos céus para àqueles que

³⁵² GERHARDT, Volker. **Uma teoria crítica da política sobre o projeto kantiano à paz perpétua** in Kant e a instituição da paz.. Porto Alegre: Universidade/UFRGS, 1997, p. 41 .

³⁵³ BOBBIO, Norberto. **Direito e Estado no Pensamento de Emanuel Kant**. 4ª edição. Brasília: Universidade de Brasília, 1997, pp. 159-160.

³⁵⁴ KANT, Immanuel. **A metafísica dos costumes**. Bauru: Edipro, 2003, p. 186 – 187.

nele creem e que não basta apenas a vontade dos homens para que exista paz, pois também está o homem sujeito aos revezes da história. Para Gerhard³⁵⁵, Kant sabe que não pode apenas depositar na moral dos homens toda a responsabilidade sobre as guerras, pois a história não é formada pela competência exclusiva dos homens, pois não cabe a estes o controle total da história ou da natureza. De acordo com Gerhard, o pensador alemão chega a descrever a guerra, antes de seu projeto de paz perpétua, como “o momento propulsor da evolução da cultura humana, adjudicando-lhe um papel decisivo do surgimento da liberdade e nem se constrange em dignificar a guerra esteticamente, como algo de sublime.”³⁵⁶ A sublimidade da guerra estaria no fato de que esta é o meio para a promoção de uma sociedade de paz; nesse sentido, afirma Kant:

[...] por meios de guerra, por meios de seus excessivos e incessantes preparativos, por meio da miséria advinda deles, que todo Estado finalmente deve padecer em seu interior, a natureza impele a tentativas inicialmente imperfeitas, mas finalmente, após tanta devastação e transtornos, e mesmo depois do esgotamento total de suas forças externas, conduz os Estados àquilo que a razão poderia ter-lhes dito sem tão tristes experiência a saber: sair do estado sem leis dos selvagens para entrar numa federação de nações em que todo Estado, mesmo o menor deles, pudesse esperar sua segurança e direito não da própria força ou do próprio juízo legal, mas somente dessa grande confederação de nações (Foedus Amphictyonum) de um poder unificado e da decisão segundo leis de uma vontade unificada³⁵⁷.

Bobbio³⁵⁸, ao tratar da justificativa das guerras, esclarece que Kant descreve na *Crítica da Faculdade do Juízo*³⁵⁹ a guerra numa perspectiva providencialista racionalizante, pois acredita que uma sabedoria infinita direciona todo ato humano para o bem. Para o filósofo, a guerra é um empreendimento irresponsável do homem, suscitados pelas paixões desenfreadas, mas que conduz ao desenvolvimento de todos os talentos humanos que servem à cultura, ela seria consequência do antagonismo, da insociável sociabilidade³⁶⁰.

Escreveu Kant na *Crítica da Faculdade do Juízo*:

³⁵⁵ GERHARDT, Volker. **Uma teoria crítica da política sobre o projeto kantiano à paz perpétua** in Kant e a instituição da paz.. Porto Alegre: Universidade/UFRGS, 1997, p. 41.

³⁵⁶ Idem, p. 41.

³⁵⁷ KANT, Immanuel. **Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. São Paulo: Brasiliense, 1986, p. 17.

³⁵⁸ BOBBIO, Norberto. **O problema da guerra e as vias da paz**. São Paulo: Unesp, 2003, pp. 87-88.

³⁵⁹ KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade do juízo**. 2ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005, p. 271.

³⁶⁰ Idem, p. 273.

Mesmo a guerra, se é conduzida com ordem e com sagrado respeito pelos direitos civis, tem em si algo de sublime e ao mesmo tempo torna a maneira de pensar do povo que a conduz assim tanto mais sublime quanto mais numerosos eram os perigos a que ele estava exposto e sobre os quais tenha podido afirmar-se valentemente, já que contrariamente a uma paz longa encarrega-se de fazer prevalecer mero espírito de comércio [...] ³⁶¹.

Na *Ideia de uma História Universal...* Kant justifica para que servem as guerras:

Todas as guerras são, assim, tentativas (não segundo o propósito dos homens, mas segundo o da natureza) de estabelecer novas relações entre os Estados e, por meio da destruição ou ao menos pelo desmembramento dos velhos, formar novos corpos porém, novamente ou em si mesmos ou na relação com os outros, não podem manter-se, e por isso precisam enfrentar novas revoluções semelhantes; até que finalmente, em parte por meio da melhor ordenação possível da constituição civil, internamente, em parte por meio de um acordo e de uma legislação comuns, exteriormente, seja alcançado um estado que, semelhante a uma república (*gemeines Wesen*) civil possa manter-se a si mesmo como autômato ³⁶².

É a falta de um direito internacional voltado para a paz que marca este estado de natureza internacional, mas este precisa ter um fim que se inicia com a existência do direito das gentes, ou seja, já que existem as guerras, é preciso estabelecer os seus limites até se alcançar uma paz perpétua. Antes de expor seu projeto cosmopolítico, Kant trata, na *Metafísica dos Costumes*, do direito dos Estados antes da guerra (*ante bellum*), durante a guerra (*in bello*) e após a guerra (*post bellum*). Esses direitos fazem parte do Direito das Gentes. A guerra seria “o meio pelo qual um estado faz valer seus direitos em relação a outros estados através da sua própria força ³⁶³”. Na guerra todos os meios de defesa podem ser utilizados, exceto àqueles que “deixam os súditos incapacitados para ser cidadãos” e aqueles que “destruiriam a confiança requerida para o estabelecimento de uma paz duradoura no futuro” ³⁶⁴.

A partir do Direito das Gentes surge a ideia de *cosmópolis* e de um direito cosmopolítico como o ápice de um código não escrito, que pode ser utilizado tanto no interior dos Estados, como nas relações internacionais como condutor e mantenedor de uma política de paz perpétua.

³⁶¹ Idem, p. 109.

³⁶² KANT, Immanuel. **Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. São Paulo: Brasiliense, 1986, pp. 17-18.

³⁶³ CAYGILL, Howard. **Dicionário Kant**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000, p. 168.

³⁶⁴ Idem, p. 168.

Não existe, no direito cosmopolítico kantiano, motivo para o estabelecimento violento de um Estado em um dado território, já que toda intervenção violenta é uma guerra, não podendo a guerra garantir qualquer tipo de direito, pois mesmo o direito das gentes não constitui um sistema jurídico em si. A instauração do projeto kantiano de paz perpétua colocaria um fim à ação bélica o quê, para ele, seria o principal objetivo de todos os Estados, sem exceção³⁶⁵.

Apresentando o direito como mecanismo de garantir paz entre os Estados, Kant escreveu *À Paz Perpétua* em 1795\96. Ironicamente, o escrito foi elaborado na forma de tratado internacional, no intuito de ser levado a sério pelos soberanos no mundo e não em ser uma mera carta de boas intenções, como ocorreu com o pensamento de Saint-Pierre.

Kant sabia que seu projeto poderia ser compreendido como uma quimera passível de risos, como escreve em 1793: “[...] de sorte que o quiliasma filosófico, que almeja um estado de paz perpétua, fundada sobre uma liga de nações como república mundial, é universalmente motivo de riso, como fanatismo, bem como o teleológico, que espera uma melhora moral de todo gênero humano”³⁶⁶.

À Paz Perpétua está dividida em duas partes: a primeira trata dos artigos preliminares que conduzirão a paz perpétua entre os Estados, que se dividem em seis e a segunda parte trata dos artigos definitivos, que se dividem em três. Há ainda dois suplementos: o primeiro diz respeito garantia da paz perpétua e o segundo, versa sobre a existência de um artigo secreto para garantir a paz. Existe ainda um apêndice que relaciona a discrepância entre moral e política para garantir a paz perpétua e a harmonia da política com a moral segundo o conceito transcendental do direito público. Ao escrever *À Paz Perpétua*, Kant, de acordo com Cavallar³⁶⁷, cria as condições necessárias para consolidação da paz, pois este afirma que:

Os artigos preliminares proibem:

- a) o acordo de paz apenas condicionado,
- b) a destruição da soberania estatal;
- c) a existência de exércitos permanentes;

³⁶⁵ KANT, Immanuel. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Lisboa: Edições 70, 1990, p. 146.

³⁶⁶ KANT, Immanuel. **A religião dentro dos limites da simples razão**. Coleção Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 377.

³⁶⁷ CAVALLAR, Georg. **A sistemática da parte do projeto kantiano à paz perpétua** in Kant e a instituição da paz.. Porto Alegre: Universidade|UFRGS, 1997, p. 79.

- d) o endividamento com relação a conflitos externos;
- e) intervenções violentas; e,
- f) um modo desleal de fazer a guerra.

Os artigos preliminares para a paz perpétua são fundamentais, pois são baseados na razão pura prática, em uma lei racional *a priori* e são essenciais para garantir a ideia de sistema ao projeto kantiano de paz³⁶⁸. Kersting³⁶⁹ *apud* Nour, ao criticar Kant, afirma que a elaboração dos artigos preliminares é baseada na experiência, possuindo apenas um caráter pragmático. Contra esta posição se posicionam Nour e Cavallar, defendendo ambos que estes artigos são baseados em princípios jurídicos e no conceito de pessoa³⁷⁰. Para Nour: “Os artigos preliminares formulam assim princípios do direito internacional que alteram profundamente o direito das gentes”³⁷¹.

Os artigos preliminares foram elaborados ainda sobre o contexto do direito público internacional, em que os Estado soberanos dominam, ou seja, em uma etapa preliminar ao direito cosmopolita. Esses artigos podem servir para amenizar os conflitos dentro do atual (para Kant) contexto jurídico, mas não para apaziguá-los definitivamente por carecer dos postulados do cosmopolitismo.

O **primeiro artigo** preliminar versa: “não se deve considerar nenhum tratado de paz que se tenha feito com reserva secreta de elementos para uma guerra futura”³⁷².

De acordo com Nour³⁷³, a ideia de paz não se confunde com um armistício entre guerras, “distinguindo a noção de dignidade - de acordo com a Doutrina do Direito - da tradicional noção de honra, Kant considera que a *reservatio mentalis*, a intenção secreta contrária ao princípio da publicidade, está abaixo da dignidade do regente e de seus ministros”.

Após a guerra, por força do tratado, um Estado não poderia pedir indenização ao outro e nem retirar a liberdade dos súditos do país conquistado, “pois esse é um direito natural dos indivíduos e dos povos”³⁷⁴. É por respeitar o Estado na qualidade de pessoa moral ou jurídica que o tratado de paz deve respeitar o outro estado como um fim e

³⁶⁸ Ibidem, p. 80.

³⁶⁹ NOUR, Soraya. **À Paz Perpétua de Kant: filosofia do direito e das relações internacionais**. cit. p. 29.

³⁷⁰ CAVALLAR, Georg. **A sistemática da parte do projeto kantiano à paz perpétua** in Kant e a instituição da paz, cit. p. 79 e NOUR, Soraya. **À Paz Perpétua de Kant: filosofia do direito e das relações internacionais**. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 29.

³⁷¹ Op. cit, p. 29.

³⁷² KANT, Immanuel. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Lisboa: Edições 70, 1990, p. 120.

³⁷³ Op.cit, p. 30.

³⁷⁴ BOBBIO, Norberto. **Direito e Estado no Pensamento de Emanuel Kant**. 4ª edição. Brasília: Universidade de Brasília, 1997, p. 160.

jamais como um meio para fins políticos posteriores³⁷⁵. Ao escrever esse artigo Kant critica a guerra política de Frederico II, da Prússia e a noção tradicional de direito das gentes, segundo a qual o aumento do poder de um Estado se deve a sua honra.

O **segundo artigo** preliminar diz: “Nenhum estado independente (grande ou pequeno aqui tanto faz) pode ser adquirido por outro mediante herança, troca, compra ou doação”³⁷⁶. Ao escrever o segundo artigo, Kant critica os Estados saídos do regime feudal, que concebem o Estado como se fosse um patrimônio, apresentando uma concepção personalista de Estado, não admitindo transferência de soberania. Cavallar³⁷⁷ comenta que o Estado kantiano é um fim em si mesmo, por isso não pode ser dividido ou adquirido como uma coisa, como só pode dispor de si, não pode ser objeto de disposição de terceiros.

Nesse mesmo artigo, esclarece Nour³⁷⁸, Kant critica a utilização dos súditos como coisas, não aceitando o comércio e o sequestro de seres humanos para a guerra. Era comum, nesse momento histórico, que pessoas, contra a sua vontade fossem servir no exército de outro Estado, sem que o Estado a combater fosse inimigo do Estado-nação do súdito, o que contraria o conceito de que cada súdito é uma pessoa e, portanto, um cidadão.

O **terceiro artigo** diz: “Os exércitos permanentes (*miles perpetuus*) devem, com o tempo, desaparecer totalmente”³⁷⁹.

No século XVIII, grande parte da receita dos Estados iam para a manutenção dos exércitos, no caso da Prússia, o exército em épocas de paz possuía 230 mil homens para uma população de seis milhões de habitantes, consumindo entre 70 a 80% do orçamento, chegando este valor a subir para 90% em época de guerras. A militarização do Estado se refletia em todos os setores, como a economia e a indústria, mas o custeio dessas despesas ficava, na maior parte, a cargo da população, que pagava pesados impostos, causando o empobrecimento populacional.

Kant afirmava que um Estado que se armava conduzia outros Estados a fazerem o mesmo. Para Bobbio³⁸⁰, “Kant alega, a favor da abolição dos exércitos permanentes

³⁷⁵ CAVALLAR, Georg. **A sistemática da parte do projeto kantiano à paz perpétua** in Kant e a instituição da paz.. Porto Alegre: Universidade|UFRGS, 1997, p. 81.

³⁷⁶ KANT, Immanuel. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Lisboa: Edições 70, 1990, p. 121.

³⁷⁷ Op. cit, p. 81.

³⁷⁸ NOUR, Soraya. **À Paz Perpétua de Kant: filosofia do direito e das relações internacionais**. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 31.

³⁷⁹ Op.cit, 1990, p. 121.

razões de ordem utilitária e moral”. As razões utilitárias são as despesas excessivas com a militarização do Estado, que muitas vezes ingressa em uma guerra para justificar o “investimento em armas”; as razões morais são que transformam um súdito em soldado é considerá-lo como uma coisa, contrariando a dignidade humana que todos temos, indo de encontro ao conceito de pessoa ao utilizar os súditos como máquinas ou instrumentos.

Comenta Nour³⁸¹:

Na Paz perpétua, Kant admite apenas o “periódico exercício militar voluntário” para fins de defesa [...] Por fim, Kant critica o orçamento de guerra: o mesmo que vale para os exércitos permanentes vale também para os tesouros de guerra, que, visto como uma ameaça por outros Estados, incitá-los a guerra.

No **quarto artigo** preliminar, Kant prescreve: “Não se deve emitir dívidas públicas em relação com assuntos de política exterior”³⁸². Com esse artigo, segundo Bobbio³⁸³, Kant critica o sistema de dívidas públicas (*handeltreibent*) criado por Guilherme III, na Inglaterra, que dá ao Estado credor uma perigosa força financeira, que se torna uma ameaça direta ou indireta de guerra.

O Estado credor amalha um tesouro para guerra, tornando-se uma *potentia tremenda* ao lesar publicamente os Estados mais pobres, fornecendo um sistema de crédito para quem possa utilizá-lo, não havendo mais a necessidade de interrupção de uma guerra por problemas financeiros dos Estados, pois basta um novo empréstimo para que a mesma continue. O problema é que além de criar uma liga mais forte de Estados, através do sistema de créditos, gerando uma desigualdade internacional, o Estado que toma dinheiro emprestado muitas vezes não tem como saldar a dívida, fragilizando-se economia e militarmente³⁸⁴.

Kant também combateu o intervencionismo violento e escreveu no **quinto artigo** preliminar: “Nenhum Estado deve imiscuir-se pela força na constituição e no governo de outro Estado”³⁸⁵. Com esse artigo Kant critica a Primeira Guerra da

³⁸⁰ BOBBIO, Norberto. **Direito e Estado no Pensamento de Emanuel Kant**. 4ª edição. Brasília: Universidade de Brasília, 1997, p. 161.

³⁸¹ Op. cit, p. 32.

³⁸² KANT, Immanuel. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Lisboa: Edições 70, 1990, p. 122.

³⁸³ Op. cit, p. 161.

³⁸⁴ CAVALLAR, Georg. **A sistemática da parte do projeto kantiano à paz perpétua** in Kant e a instituição da paz.. Porto Alegre: Universidade|UFRGS, 1997, p. 82.

³⁸⁵ Op. cit, p. 123.

Coalizão (1792 a 1797), além das intervenções na América do Norte. No *Conflito das Faculdades*, o pensador afirma³⁸⁶: “[...] um povo não deve ser impedido por outros poderes de a si proporcionar uma constituição civil, como se lhe afigurar boa [...]”.

No entanto, se um Estado se cinde em dois e cada um quer dominar o outro, a intervenção violenta pode ser admissível. Esclarece Cavallar³⁸⁷: “Kant também aqui não abandona o plano em princípio jurídico de sua argumentação: se numa guerra civil se constituem dois sujeitos soberanos em termos de Direito das Gentes, existe a possibilidade de fazer-se alianças com eles de vir em seu socorro”.

O **sexto e último** artigo preliminar trata da ideia de soberania, pois diz respeito ao relacionamento entre Estados soberanos e, por isso, iguais; essa relação não será de subordinação, mas de paridade. Em uma leitura menos atenta, o sexto artigo preliminar parece ser mais um artigo de moral do que de direito, mas um cuidado maior em sua interpretação demonstra que a preocupação de Kant foi assegurar a igualdade dos Estados. O sexto artigo preliminar diz³⁸⁸:

“Nenhum Estado em guerra com outro deve permitir tais hostilidades que tornem impossível a confiança mútua na paz futura, como, por exemplo, o emprego no outro Estado de assassinos (percussores), envenenadores (venefici), a rotura da capitulação, a instigação à traição (perduellio), etc.”

Para Cavallar³⁸⁹, é pela relação de igualdade entre os Estados que Kant não admite uma guerra punitiva, pois isso geraria um desequilíbrio entre os Estados, do mesmo modo, é respeito a soberania dos Estados, por estes serem sujeitos de direito que não convém uma guerra de extermínio. A utilização de estratégias desleais faria com que os Estados abandonasse o estado de direito, o que os faria cair na barbárie, provocando o retorno do estado de natureza internacional e isso não seria bom para nenhum Estado, pois todos estariam em permanente risco pelo abandono de uma política internacional de convivência pacífica.

³⁸⁶ KANT, Immanuel. **O conflito das faculdades**. Lisboa: Edições 70, 1993, p. 102.

³⁸⁷ Op. cit, p. 81.

³⁸⁸ KANT, Immanuel. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Lisboa: Edições 70, 1990, p. 124.

³⁸⁹ Op cit, p. 82.

Bobbio³⁹⁰ chama atenção para o fato de Kant não aceitar as guerras de conquista. Mesmo que houvesse uma guerra justa, e esta só ocorre quando um Estado se defende de um inimigo injusto, a utilização de meios condenáveis, como os citados por Kant, a tornaria a mais sórdidas das guerras.

Nour³⁹¹ chama atenção para o fato de que na *Doutrina do Direito*, Kant “elencar ainda entre esses meios o fato de fazer de seus próprios súditos ou mesmo de estrangeiros franco-atiradores (que ficam à espreita nas emboscadas) ou usá-los para difundir falsas notícias”. Esses meios se equiparam aos criticados por Kant na *Paz Perpétua* e só servem para gerar desconfiança e impedir uma paz durável.

Os seis artigos preliminares discutem o direito à guerra (*ius ad bellum*), já que os Estados se encontram na passagem do estado de natureza para o estado civil, a nível internacional. A guerra justa seria a não provocada, mas a única forma que um Estado ameaçado tem de defender-se de quem lhe ataca ou se prepara para atacá-lo, é a única opção de defesa contra uma *potentia tremenda*.

O pensamento de Kant é a primeira reação significativa contra o clássico direito das gentes de Grotius, Pufendorf, entre outros. É pelo seu pensamento que o direito é chamado para impedir guerras e não para justificá-las, pois o direito kantiano considera a noção de soberania e de pessoa jurídica, bem como o que deve ocorrer quando forem lesada as leis de direito.

Kant sabe que a transformação da Europa em um ambiente favorável à paz não ocorrerá rapidamente, é por isso que os seis artigos são divididos entre os que devem ter aplicação imediata (1, 5 e 6) e os que devem ter uma aplicação paulatina (2,3 e 4), até que surja a oportunidade, mas que jamais devem ser esquecidos. Muitas guerras já ocorreram no passado e territórios foram conquistados e anexados de modo injusto, por isso a transformação europeia em um estado civil deve se dar aos poucos, de forma política, já que esta deve sempre se adequar ao direito.

De acordo com Cavallar³⁹², é pelo conceito de lesão que se compreende o que Kant define como estado de ausência de guerras, ou seja, a paz provisória. A lesão ao direito pode ser uma lesão ativa em um estado de direito e a *laesio* “*per statum*”. No

³⁹⁰ BOBBIO, Norberto. **Direito e Estado no Pensamento de Emanuel Kant**. 4ª edição. Brasília: Universidade de Brasília, 1997, p. 162.

³⁹¹ NOUR, Soraya. **À Paz Perpétua de Kant: filosofia do direito e das relações internacionais**. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 35.

³⁹² CAVALLAR, Georg. **A sistemática da parte do projeto kantiano à paz perpétua** in Kant e a instituição da paz.. Porto Alegre: Universidade|UFRGS, 1997, p. 84.

estado de natureza, o indivíduo já é lesado pela ausência de leis e passa a enxergar o outro como inimigo e, por isso, necessita da formação do estado civil para que existam leis que assegurem a universalização dos seus direitos. No Estado de natureza internacional a falta de leis lesa o cidadão como cidadão do mundo e os estados como sujeitos de direito internacional. Daí a necessidade do estado de direito em três esferas: o direito público interno, o direito público externo ou direito das gentes e, finalmente, o direito cosmopolita.

2.3.5 a) Os artigos definitivos.

Ao retomar a doutrina jus naturalista da passagem do estado de natureza para o estado civil (contratualismo), Kant afirma a necessidade da ordem no estado civil que seria adquirida através da existência de uma Constituição. No “**Primeiro artigo** definitivo para a Paz Perpétua”, Kant afirma que: “A Constituição de cada Estado civilmente constituído deve ser republicana³⁹³”.

O filósofo nos diz que este modelo constitucional deve ser fundado no princípio da liberdade dos membros de uma sociedade em que todos fossem dependentes de uma única legislação e segundo leis de igualdade dos mesmos. Só a constituição republicana deriva do contrato social, por isso, dela deve derivar toda legislação jurídica de um povo³⁹⁴.

Qualquer outra forma de constituição não garante a paz, pois não emana da fonte pura do conceito de direito. Uma constituição deveria ter um caráter de permanência, ser de acordo com a razão. No republicanismo haveria mais condições de respeito às leis. Essa constituição possui caráter representativo, levando a melhoria constante dos Estados, pois ela não seria fruto da vontade exclusiva de um soberano, mas do povo que exerce o seu direito de legislar.

À Constituição Republicana compete aproximar a letra do espírito, que é o espírito do povo como reflexo da vontade coletiva³⁹⁵. A vontade de todos só existe onde há liberdade civil, que é a maior expressão da liberdade. Em se tratando de liberdade,

³⁹³ KANT, Immanuel. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Lisboa: Edições 70, 1990, p. 127.

³⁹⁴ Idem, p. 127.

³⁹⁵ TERRA, Ricardo. **Kant e o direito**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, p.47.

Kant segue Rousseau: quem possui a liberdade civil é o cidadão ativo, pois só ele pode ser eleito e representar a vontade de todos.

Esclarece Terra:

Uma Constituição, para Kant, tem caráter duradouro, não se baseia apenas em eventos históricos contingentes e costumes mais ou menos arraigados, como as formas de soberania, nem depende fundamentalmente do esclarecimento do chefe do Estado, como nas formas de governo. A constituição republicana está de acordo com a razão, tem caráter essencial, e deve contar com instituições que garantem continuamente a realização do direito. Ele insiste no sistema representativo, que é apresentado como governo republicano, e aprofunda o sentido dessa exigência com uma ampla visão do estado de direito. O elemento essencial na diferenciação com o despotismo são os princípios sobre os quais se funda a constituição; o que está em causa é a defesa dos direitos dos homens³⁹⁶.

Kant prefere a República à Democracia, apresentando certa reserva contra esta forma de governo, devido ao fato dela poder se tornar uma tirania em que uma maioria oprimiria uma minoria, ou ainda se tornar uma forma de despotismo. Com relação a democracia, Kant afirma:

[...] a democracia é, no sentido próprio da palavra, necessariamente um *despotismo*, porque funda um poder executivo em que todos decidem sobre e, em todo o caso, também contra um (que, por conseguinte, não dá o seu consentimento), portanto, todos, sem no entanto serem todos, decidem_ o que é uma contradição com da vontade geral consigo mesma e com a liberdade³⁹⁷.

O pensador de Königsberg diferencia a Democracia da República por considerar que só esta pode ser representativa e, portanto, de acordo com o direito, enquanto que a democracia (enquanto Democracia Direta) é opressora por estar em contradição com a vontade geral e não permitir a possibilidade da representação política: ela se torna assim uma forma de ditadura da maioria, que não garante os direitos de todos. Para garantir a existência do Estado de Direito, o qual só é possível em uma República, Kant propõe que o poder soberano deve ser o legislativo, pois é dele que emanam as leis. Nesse sentido, comenta Zolo:

No interior do Estado moderno (soberano, nacional, laico) a figura deontológica originária – o dever – deixa assim o campo para uma nova e, em grande parte, oposta figura deontológica, a expectativa ou

³⁹⁶ Ibidem, pp, 45-46.

³⁹⁷ Op. cit, p. 130.

pretensão individual coletivamente reconhecida e tutelada na forma do “direito subjetivo”³⁹⁸.

O direito subjetivo seria então reconhecido e normatizado pelo legislativo, sendo a sua prioridade o reconhecimento dos direitos naturais, bem como competiria ao cidadão cumprir seus deveres com relação ao Estado.

O legislador constitucional, para o filósofo alemão, também estaria em consonância com o direito natural e, já que os homens devem obedecer às leis, eles devem ser seus próprios legisladores. Um Estado constituído sobre esses moldes seria necessariamente republicano, graças ao uso de puros conceitos racionais para a construção do corpo jurídico. Este modelo de Estado republicano afastaria toda guerra³⁹⁹. Afirmar Kant, referindo-se a Constituição Republicana e, novamente, criticando a democracia:

Uma sociedade civil organizada em conformidade com ela é a sua representação, segundo leis de liberdade, mediante um exemplo na experiência (*respublica noumenon*) e só pode conseguir-se penosamente após múltiplas hostilidades e guerras; mas a sua constituição, uma vez adquirida em grande escala, qualifica-se como a melhor entre todas para manter afastada a guerra, destruidora de todo bem; por conseguinte é dever nela ingressar; mas provisoriamente (porque aquele não ocorrerá tão cedo) é dever dos monarcas, embora reinem *autocraticamente*, governar, no entanto, de modo *republicano* (não democrático), i. e., tratar o povo segundo princípios conforme ao espírito das leis de liberdade (como um povo de matura razão a si mesmo as prescreveria), se bem que quanto a letra não seja consultado acerca de sua aquiescência (grifos do autor)⁴⁰⁰.

A Constituição Republicana não seria só a melhor para as relações internas nos Estados, mas também seria a mais propícia para as relações internacionais, pois se internamente ela é a garantia do Estado de Direito, externamente ela pode conduzir à paz entre os Estados, retirando-os assim do Estado de natureza.

A Constituição Republicana garante aos seus membros o direito de ser cidadão e não mais súditos, estabelece a paz porque para adentrar em uma guerra o soberano deve consultar os seus cidadãos, não podendo contrariar a vontade destes, que analisam os motivos da guerra, não deixando que ela seja apenas um jogo de vaidades dos seus soberanos. Compete a este modelo constitucional também o estabelecimento jurídico da

³⁹⁸ ZOLO, Danilo. **O Estado de Direito**: história, teoria e crítica. Organizado por Pietro Costa e Danilo Zolo. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 32.

³⁹⁹ KANT, Immanuel. **O conflito das faculdades**. Lisboa: Edições 70, 1993, p. 108.

⁴⁰⁰ Idem, p. 108.

soberania dos Estados, conferindo aos mesmos serem sujeitos de direito, já que estes passam a ser mais que uma “pessoa moral”, transformam-se em uma “pessoa jurídica”⁴⁰¹.

Bobbio⁴⁰² define a posição de Kant como “pacifismo democrático ou institucional”, que é, antes de tudo, uma forma de pacifismo político, já que identifica as causas da guerra, conhecendo, portanto, o remédio para a paz através de ações políticas transformadoras. O arbítrio do soberano não é agora o principal motivo para que os homens lutem numa guerra, os conflitos necessitam de motivos, de fundamentos. Os Estados republicanos são soberanos, reflexos da soberania popular, fruto da vontade legislativa do povo. Na Constituição Republicana, o soberano governa respeitando a liberdade do povo. Essa forma de Constituição é o resultado do progresso do gênero humano para o melhor⁴⁰³ e isso, no dizer de Kant, não é uma quimera vazia, mas existe graças a preceitos puros racionais.

O objeto e o problema, de acordo com Kant, do direito internacional é a paz. Primeiramente é preciso que existam Repúblicas, depois elas formem uma Federação que garanta a paz. Todos os povos querem viver em paz. Por povo entende-se todos aqueles que nascem numa mesma nação. Nem sempre uma nação constitui um Estado e nem sempre um Estado possui apenas uma única nação.

Para que um Estado progrida é necessário que o seu povo seja pacífico e obedeça a leis comuns; para que haja paz no mundo é preciso que se criem leis internacionais que proíbam as guerras. O problema é que se todos os Estados são soberanos, quem poderia criar as leis internacionais e quem puniria os Estados que porventura desobedecessem às leis?

No momento histórico em que Kant vivia, já não era mais possível apelar para o cosmopolitismo imperial da época antiga, ou seja, para um poder central único que garantisse “hobbesianamente” a paz e a ordem; nem para o cosmopolitismo messiânico da *respublica christiana* medieval que previa dois poderes universais, e que havia entrado definitivamente em crise com a Modernidade. Kant havia que se defrontar com

⁴⁰¹ CAVALLAR, Georg. **A sistemática da parte jusfilosófica do projeto kantiano “À paz perpétua”**, in Kant e a instituição da paz. Porto Alegre: Universidade|UFRGS, 1997, p. 81.

⁴⁰² BOBBIO, Norberto. **Direito e Estado no Pensamento de Emanuel Kant**. 4ª edição. Brasília: Universidade de Brasília, 1997, p. 163.

⁴⁰³ KANT, Immanuel. **O conflito das faculdades**. Lisboa: Edições 70, 1993, p. 109.

a realidade do sistema dos Estados Soberanos, oriundos da Paz de Westfália. Este era o contexto histórico que condicionava todo o raciocínio kantiano.

Em um primeiro momento, Kant pensou que o estado de natureza internacional só seria superado com a criação de um Estado mundial único, denominado por ele de Estado Universal dos Povos (*Völkerstaat*), seu objetivo precípua seria centralizar e monopolizar o poder de coerção.

Esta tese está exposta num escrito de 1793, *Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática*, no capítulo dedicado a polemizar com Moses Mendelssohn, que considerava ilusória a existência de um progresso moral da humanidade. Escrevia o pensador alemão contemporâneo de Kant ser uma quimera:

[...] que o todo, a humanidade aqui em baixo, deva na sucessão dos tempos ir sempre em frente e aperfeiçoar-se. – Vemos, diz ele, o gênero humano no seu conjunto fazer pequenas oscilações: e nunca dar algum um passo em frente sem logo a seguir retroceder duas vezes mais depressa para o seu estádio anterior⁴⁰⁴.

Kant responde a esta visão pessimista da história justificando a ideia “de um progresso constante para o melhor” que a própria “natureza humana fará em nós e conosco para nos forçar a entrar num trilho, a que por nós mesmos não nos sujeitaríamos com facilidade”⁴⁰⁵. O meio que a natureza ou a Providência encontrou para acelerar este processo é justamente por direito cosmopolita. Kant acena aqui todos os principais temas que desenvolverá depois, em 1795/96 em *A paz perpétua*.

Em particular, ele afirma a analogia entre a passagem do estado de natureza ao estado civil que deu origem ao direito interno dos Estados e a necessidade de dar o mesmo passo nas relações internacionais, o que chamamos hoje de *domestic analogy*⁴⁰⁶:

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 os Estados procuram uma e outra vez humilhar ou submeter-se entre si.

⁴⁰⁴ Ver: KANT, I., **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. Em particular: “Da relação da teoria à prática no direito das gentes, considerado do ponto de vista filantrópico universal, isto é, cosmopolita. Contra Moses Mendelssohn”, p. 95.

⁴⁰⁵ Idem, p. 98.

⁴⁰⁶ Idem, p. 98.

Deve finalmente levá-los, mesmo contra vontade, a ingressar numa constituição *cosmopolita*.

Mais adiante, ele caracteriza esta constituição cosmopolita como sendo um Estado Universal dos povos, afirmando⁴⁰⁷:

Ora, para tal situação [o estado de natureza entre os Estados] nenhum outro remédio é possível a não ser (por analogia com o direito civil ou político dos homens singulares) o direito das gentes, fundado em leis políticas apoiadas no poder, às quais cada Estado se deveria submeter; pois uma paz universal duradoura, graças ao assim chamado *equilíbrio das potências na Europa*, é como a casa de Swift, que fora construída por um arquiteto de um modo tão perfeito, segundo todas as leis do equilíbrio, que imediatamente ruiu quando um pardal em cima dela pousou: é uma pura quimera”.

Kant retorce aqui contra Mandelssohn, (e contra todos os “realistas políticos”), o argumento, afirmando que quimera não é o direito cosmopolita, mas a crença que o equilíbrio de forças entre os Estados soberanos possa garantir uma paz estável e rebater as críticas que haviam sido feitas contra os projetos do Abbé de Saint-Pierre e de Rousseau:

Mas, dir-se-á: jamais os Estados se submeterão a tais leis coercitivas; e o projeto de um Estado Universal dos Povos (*volkerstaat*), a cujo poder devem se sujeitar livremente todos os Estados para obedecer às suas leis, pode soar agradavelmente na teoria de um *Abbé de St. Pierre* ou de um *Rousseau*, mas não vale para a política: pois, foi também em todos os tempos escarnecido por grandes estadistas e ainda mais pelos chefes de Estado como uma ideia pedante e pueril, saída da escola⁴⁰⁸.

Diante destes, que foram e serão os argumentos dos realistas políticos e da *realpolitik*, Kant responde apelando ao mesmo tempo para os governantes ilustrados (os deuses da Terra), mas também para “a natureza das coisas” uma vez que, segundo a famosa máxima estóica, “o destino conduz quem quer, e arrasta quem não quer”⁴⁰⁹:

⁴⁰⁷ Ver: KANT, I., **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. Em particular: “Da relação da teoria à prática no direito das gentes, considerado do ponto de vista filantrópico universal, isto é, cosmopolita. Contra Moses Mendelssohn”, p. 101.

⁴⁰⁸ Ver: KANT, I., **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. Em particular: “Da relação da teoria à prática no direito das gentes, considerado do ponto de vista filantrópico universal, isto é, cosmopolita. Contra Moses Mendelssohn”, p. 101.

⁴⁰⁹ Idem, p. 101.

De minha parte, pelo contrário, confio na teoria, que dimana do princípio do direito sobre o que *dever ser* a relação entre os homens e os Estados, e que recomenda aos deuses da Terra a máxima de sempre procederem nos seus conflitos de maneira a introduzir-se assim um tal Estado universal dos povos e a supor também que ele é possível (*in praxi*) e que *pode existir*; mas, ao mesmo tempo, confio também (*in subsidium*) na natureza das coisas, que obriga a ir para onde de bom grado não se deseja (*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*).

No entanto, ao escrever *À Paz Perpétua* alguns anos depois, o filósofo muda parcialmente de posição e passa a defender a criação não mais de um Estado Universal dos Povos ou de uma República Mundial (*Weltrepublik*), - que ele reconhece ser o ideal em teoria, mas dificilmente realizável na prática, - substituindo-o por uma Federação Mundial de Estados livres:

Os Estados com relações recíprocas entre si não tem, segundo a razão, outro remédio para sair da situação sem leis, que encerra simplesmente a guerra, senão o de consentir leis públicas coativas, do mesmo modo que os homens singulares entregam a sua liberdade selvagem (sem leis), e formar um Estados dos 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, por conseguinte se rejeitarem *in hypothesi* o que é correto *in thesi*, então o *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 irrupção⁴¹⁰.

A mudança de opinião ocorre porque em uma Federação Mundial de Estados, os Estados são livres para formarem ou não a Federação, enquanto que no Estado Mundial há coação deste para que os Estados passem a fazer parte dele. Para Kant, a iniciativa da Federação cabe a “um povo forte e ilustrado” que reúna outros povos ao seu redor. Afirma 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 lei pública e à sua coação. É possível representar-se a exequibilidade (realidade objetiva) da *federação*, que deve estender-se paulatinamente a todos os Estado e

⁴¹⁰Ver: KANT, I. **Da relação da teoria à prática no direito das gentes, considerado do ponto de vista filantrópico universal, isto é, cosmopolita** (1793), In: IDEM, , **A paz perpétua e outros opúsculos**, cit., p. 94-102. Neste mesmo escrito Kant oscila entre a proposta de um Estado Universal dos Povos e uma Federação de Estados regida por uma constituição cosmopolita..

assim conduzir à paz perpétua. Pois, se a sorte dispõe que um povo forte e ilustrado possa formar uma república (que segundo a sua natureza, deve tender para a paz perpétua) esta pode constituir o centro da associação federativa para que todos os outros Estados se reúnam à sua volta e assim assegurem o estado de liberdade dos Estados conforme à ideia do direito das gentes e estendendo-se sempre mais mediante outras uniões⁴¹¹.

Pela inexistência de uma força superior que force os Estados a superar o seu estado de natureza é que Kant propõe a criação de uma Federação de Estados. Esta proposta se encontra no “Segundo Artigo Definitivo para a paz perpétua”⁴¹², que prescreve: “O direito das gentes deve fundar-se numa *federação* de Estados livres”. O interessante é que essa Federação deve ser formada por Estados livres que se unam livremente, pois, no direito kantiano, a liberdade é compreendida como autonomia e é nessa condição que cada Estado membro desta Federação coparticipa da elaboração das leis que deve obedecer, permanecendo soberano.

O projeto kantiano de paz perpétua se insere no contexto do que Schmitt chamou de *Jus Publicum Europaeum*⁴¹³, porque respeita o princípio da soberania dos Estados, mas o faz com uma posição original e crítica, já que o filósofo identifica um vazio nessa forma de direito e, para isso, ele propõe a paz perpétua como fim, a federação de nações como instrumento político para conseguir a paz e o direito cosmopolítico como a justificativa jurídica da paz⁴¹⁴, elaborando uma constituição universal.

A constituição universal, que deve ser republicana, deve preservar a liberdade entre os homens, à igualdade entre os cidadãos e a dependência da lei para os seus súditos. Para que aja a paz, Kant utiliza a filosofia da história verificando que a humanidade progride. O critério que a leva e este progresso é o uso da razão e da liberdade, pois os homens vivem em conflitos, já que o antagonismo⁴¹⁵ (insociável sociabilidade) é o meio utilizado pela natureza para levar os homens à paz, fazendo-os desejar um entendimento mútuo que solucione os conflitos.

A natureza se funda na razão e, de acordo com a razão, não se pode interferir na legislação moral do indivíduo, que é interior, mas se pode exigir através do direito, que é exterior, que se construa uma legislação que faça o homem agir como cidadão. É

⁴¹¹ Idem, p. 136.

⁴¹² KANT, Immanuel. **A Paz perpétua e outros opúsculos**. Lisboa: Edições 70, 1990, p. 132.

⁴¹³ HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. São Paulo: Loyola, 2002.

⁴¹⁴ BOBBIO, Norberto. **O Problema da guerra e as vias da paz**. São Paulo: Unesp, 2003, p. 22.

⁴¹⁵ KANT, Immanuel. **O conflito das faculdades**. Lisboa: Edições 70, 1993, pp. 99-100.

nesse sentido que a guerra tem o seu papel positivo, quando faz com que o homem-cidadão crie mecanismos legais que evitem os conflitos. A nível internacional, compete ao direito cosmopolítico equilibrar as forças políticas internacionais de modo que nenhum Estado possa sobrepujar o outro.

No **terceiro artigo** definitivo, Kant restringe o direito cosmopolita à hospitalidade universal, pois esse versa: “O direito cosmopolita deve limitar-se às condições da hospitalidade universal⁴¹⁶”, em uma clara crítica ao colonialismo europeu, que houvera se aproveitado do seu direito de visita para subjugar povos estrangeiros e usurpar seus territórios e riquezas, reduzindo o outro a nada, a um status de não-pessoas, tornando impossível o estabelecimento de uma relação jurídica⁴¹⁷. O direito cosmopolita, oriundo da comunidade de solo, não é um direito adquirido, mas um direito originário, que é lesado pelo abuso ou pela rejeição dos nativos ao visitante. Através do direito cosmopolita o outro passa a ser não mais o inimigo, mas parte de uma mesma Terra, tão cidadão quanto eu.

Na segunda edição da Paz Perpétua, Kant⁴¹⁸ ainda acrescenta (ironicamente) um “artigo secreto”, que diz: “*As máximas dos filósofos sobre as condições de possibilidade da paz pública devem ser tomadas em consideração pelos Estados preparados para a guerra*” (grifo do autor). Com esse artigo Kant não deseja que os políticos comecem a filosofar, mas deseja que seja concedida liberdade aos filósofos para que eles possam formar novos pensadores e que estes se interessem em assuntos políticos, podendo ser críticos dos sistemas políticos vigentes. Como observa Habermas⁴¹⁹, Kant reivindica aqui a existência e a importância do que nos chamamos hoje de “opinião pública”, só que para ele se restringiria às mentes “iluminadas” dos filósofos, os quais deveriam sim obedecer ao soberano, mas ao mesmo tempo ter o direito de ser ouvidos e de criticar o soberano publicamente.

A paz perpétua seria então a expressão de um “fim recôndito da natureza”, e ao mesmo tempo de uma obrigação moral para a humanidade. Kant era sim o “profeta” da paz perpétua, mas para realizá-la afirmava que o profeta precisava trabalhar para tal. Rohden comenta:

⁴¹⁶ KANT, Immanuel. **A Paz perpétua e outros opúsculos**. Lisboa: Edições 70, 1990, p. 137.

⁴¹⁷ NOUR, Soraya. **À Paz Perpétua de Kant: filosofia do direito e das relações internacionais**. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 56.

⁴¹⁸ Op. cit, p. 149.

⁴¹⁹ HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. São Paulo: Loyola, 2002, p. 204.

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, a qual, mais perigosa que o estado de guerra, leva um pouco tempo o despotismo [...] A paz só é instaurada coextensivamente a uma certa ordem jurídica, fundada sobre os princípios de liberdade, dependência de uma legislação comum e igualdade entre os cidadãos⁴²⁰.

A profecia kantiana da paz perpétua cria uma ética que não é religiosa, mas puramente racional, ela originou a ética dos direitos humanos. Com intenção de mudar o panorama jurídico internacional, Kant oferece a sua proposta de paz perpétua e é nela que a ONU se inspira para criar um novo sistema de direito internacional, baseado em uma comunidade jurídica, ordenada sobre princípios de liberdade e igualdade entre os cidadãos do mundo.

2.3.6 Relações entre cosmopolitismo e paz no projeto kantiano de paz perpétua

O cosmopolitismo era um dos ideais que permeavam o pensamento iluminista. Saint-Pierre o trata de uma forma um tanto idealista e inteiramente voltada para a Europa cristã; Rousseau desenvolve seu pensamento como uma crítica a Saint-Pierre, chegando a elaborar uma proposta de uma Liga de Nações, mas é com Kant que a associação entre cosmopolitismo e ideia de paz realmente se desenvolve.

Ao tratar do problema da paz, Kant relaciona três aspectos, relativos à sua filosofia da história, do direito e da política, cada qual tendo um conceito central:

- a) com relação à filosofia da história, o conceito central está na concepção teleológica da natureza (o fim recôndito), que se realiza não nos indivíduos, mas na espécie e que, se utilizando do instrumento do conflito e da guerra leva a humanidade, inclusive sem que ela mesma saiba (*volenter aut nolenter*) em direção ao objetivo da paz perpétua;
- b) com relação ao aspecto ético-político, a paz perpétua representa a ideia de “progresso moral e político” em relação ao estado atual de desordem moral

⁴²⁰ ROHDEN, Valério. **Introdução a Kant e a instituição da paz**. Porto Alegre: UFRGS Goete Institut\ICBA, 1997, p. 13.

que conduz a guerra permanente representando, enquanto ideal regulador, o fim supremo de toda a atividades política nas relações internacionais;

- c) com relação ao direito, a instauração do *jus cosmopoliticum* preenche o vazio jurídico existente nas relações entre os Estados e não somente, mas também entre os indivíduos e os Estados.

Todos esses aspectos da questão convergem para o objetivo supremo da constituição de uma Federação Mundial de Estados Livres, submetida ao direito cosmopolítico, tendo como fim a paz perpétua.

Na *Era dos Direitos*, Bobbio questiona: “O mundo dos homens dirige-se para a paz universal, como Kant havia previsto, ou para a guerra exterminadora, para a qual foi cunhada, em oposição ao pacifismo, um dos ideais do século que acreditava no progresso, a palavra ‘extermínismo’?”⁴²¹.

A resposta de Bobbio a esta indagação é ambígua: os trágicos destinos traçados pela humanidade no século XX decretaram também o fim da época das filosofias da história, iniciada com o Iluminismo setecentescos e continuadas pelo historicismo oitocentescos; mas ele acredita que a filosofia da história, na versão kantiana e não na versão hegeliana, possa ainda ter um sentido; ele prefere acreditar que possa existir uma história conjectural, como pretendia Kant, ou seja, uma “história dos filósofos”.

A filosofia da história kantiana é profética, pois possui a ambição de descortinar o futuro da humanidade buscando indícios, signos de um evento extraordinário que pode ser visto pelo filósofo como promissor para o progresso da humanidade: Kant não busca uma certeza, mas um indício de que o seu prognóstico estava correto e o encontrou na Revolução Francesa. Em um dos tópicos do *Conflito das Faculdades*, Kant discute que importa associar a qualquer experiência a história profética do gênero humano e mais adiante fala de um acontecimento do seu tempo que demonstra a tendência natural do gênero humano, para isso ele diagnostica:

Na espécie humana, deve ocorrer qualquer experiência que, enquanto evento, indica uma constituição e aptidão suas devem ser a causa do progresso para o melhor e (já que tal deve ser o ato de um ser dotado de liberdade) seu autor; mas a partir de uma causa dada não se pode

⁴²¹ BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Campus, 1992, p. 132.

predizer um acontecimento como efeito, quando se produzem as circunstâncias que nele colaboram. [...] Este acontecimento não consta, digamos, de ações ou crimes importantes, cometidos pelos homens, pelos quais o que era grande entre os homens se tornou pequeno, ou o que era pequeno se fez grande [...] Não, nada disso. É simplesmente um modo de pensar dos espectadores que se trai publicamente neste jogo de grandes transformações, e manifesta, no entanto, uma participação tão universal⁴²².

A força dessa Revolução está na consagração de um direito natural, pois o povo tem o direito de buscar uma Constituição nele pautada, a Constituição Republicana, que se harmoniza com a ideia de que “se os indivíduos obedecem às leis, devem se reunir também para legislar”⁴²³. É a moralidade desse povo ilustrado que prova a existência do progresso (aspecto político), ao consagrar o direito natural como a fonte legítima de toda legislação (aspecto jurídico).

Segundo Kant, a paz não é instituída pela calma, mas pelo conflito e viver em conflito conduz o homem a buscar o equilíbrio. Só na busca pelo progresso constante o homem sai do estado de natureza e forma a sociedade civil e em busca desse equilíbrio, a nível internacional Kant propõe um novo direito legítimo para garantir a paz entre os povos: o direito cosmopolita.

A inovação do direito cosmopolita está na relação dos Estados com o cidadão de outro Estado, já que o direito cosmopolita está baseado em duas máximas: o direito de visita a qualquer parte do planeta e o direito de hospitalidade universal, consagrando a cidadania mundial.

O direito cosmopolita kantiano nasce como a forma jurídica de consagração da paz entre os povos, como uma forma de direito público geral que unifica os povos em prol de um ideal comum. A sua visão de que a paz só seria perpétua pela existência da Federação Mundial de Estados Republicanos, governada pelo *jus cosmopoliticum* é a ratificação do respeito do pensador pela liberdade dos povos, que possuem o direito de fazer as suas próprias leis e de cada cidadão de ser respeitado como cidadão do mundo.

Para Bobbio⁴²⁴, até a forma como Kant justifica a guerra em sua filosofia da história trás consigo um ideal de paz, pois a sua concepção de guerra figura-se como

⁴²² KANT, Immanuel. **O conflito das faculdades**. Lisboa: Edições 70, 1993, pp. 100-101.

⁴²³ BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Campus, 1992, p. 136.

⁴²⁴ BOBBIO, Norberto. **O problema da guerra e as vias da paz**. São Paulo: UNESP, 2003, p. 87.

“providencialista racionalizante”, em que há uma sabedoria infinita que a tudo conduz para o bem, inclusive os atos humanos. Na ausência de um direito cosmopolítico, a guerra seria inevitável, mas que esconde um projeto de sabedoria suprema, que objetiva estabelecer ou preparar a legalidade entre os Estados, ou seja, o vazio jurídico que conduz os povos para a guerra um dia seria suprimido pelo direito cosmopolítico.

Nesse sentido, afirma Kant:

A condição formal, sob a qual somente a natureza pode alcançar a sua intenção última, é aquela constituição na relação dos homens entre si, aonde ao prejuízo recíproco da liberdade em conflito se opõe um poder conforme leis num todo que se chama *sociedade civil*, pois somente nela pode ter lugar o maior desenvolvimento das disposições naturais. Por essa mesma sociedade seria, contudo ainda certamente necessário, mesmo que os homens fosse ainda suficientemente inteligentes para a encontrar e voluntariamente se submetessem ao seu mando, um todo cosmopolita (*weltbürgerliches Ganze*), isto é, um sistema de todos os Estados que correm o risco de atuar entre si de forma prejudicial. Na falta de um tal sistema e por causa do obstáculo que o desejo de honrarias, de domínio e de posse, especialmente naqueles que detêm o poder, coloca à própria possibilidade de um projeto dessa natureza, a guerra aparece como algo inevitável.[...] A guerra, assim como é uma experiência não intencional dos homens [...] é uma experiência profundamente oculta e talvez intencional da sabedoria suprema, para instituir, se não a conformidade a leis com a liberdade dos Estados e desse modo a unidade de um sistema moralmente fundado [...] assim é ela um impulso a mais [...] para desenvolver todos os talentos que servem à cultura até o mais alto grau⁴²⁵.

O problema da guerra seria então resolvido com a premissa de que esta é um mal necessário para o desenvolvimento natural humano, um mal teleologicamente justificado⁴²⁶, como afirma Bobbio, ou seja, um mal que independe de uma causa, mas ocorre porque é necessário atingir determinado fim: o progresso humano; em seu sentido moral, civil e técnico.

No sentido **moral**, a guerra faz com que surjam as virtudes civis, como a coragem, o espírito de solidariedade e o espírito de sacrifício. No sentido **civil**, a guerra seria um dos fatores do progresso, pois mescla os povos, já que vencedores e vencidos influenciam-se mutuamente, garantindo novas formas de cultura. Em seu sentido

⁴²⁵ KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005, p. 273.

⁴²⁶ BOBBIO, Norberto. *O problema da guerra e as vias da paz*. São Paulo: UNESP, 2003, p. 89.

técnico, a guerra estimularia pesquisas e desenvolvimento científico, que se são em primeiro momento belicistas, podem ser utilizados posteriormente de outras formas, melhorando a indústria e o comércio ao produzir novos materiais⁴²⁷.

Porém, esta é a tese de Kant, que vive na época do “esclarecimento” da humanidade, que acredita que essas funções da guerra já se esgotaram diante das consequências sempre mais terríveis que ela comporta para a humanidade. É chegado o momento, a época ainda não está totalmente esclarecida, mas está em fase de esclarecimento enquanto processo histórico em ato, em que “[...] o uso público de sua razão deve ser sempre livre e só ele pode realizar o esclarecimento⁴²⁸”, possuindo como efeito o desaparecimento da guerra como algo não mais necessário para o progresso da humanidade.

Os ideais kantianos da Federação Mundial, da paz perpétua e do direito cosmopolítico muito influenciaram a teoria e a prática das relações internacionais no século XX, tornando-se um ideal de oposição ao *statu quo* da beligerância permanente entre os Estados e ao pensamento realista que o defende como inevitável, de modo a sugerir um pensamento universalista que supere, pelo menos em parte, a soberania absoluta do Estado-nação, como veremos no capítulo seguinte.

⁴²⁷ Ibidem, pp. 90-93.

⁴²⁸ KANT, Immanuel. **Resposta à pergunta: Que é “esclarecimento?”** in Textos Seletos. 2ª edição. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 104.

CAPÍTULO 3

ATUALIDADE DO PROJETO KANTIANO DE PAZ PERPÉTUA

O século XX foi um século marcado por duas grandes guerras mundiais, que repercutiram fortemente em todo o gênero humano devido ao caráter destruidor, cruel e extremamente violento destes dois conflitos. Segundo o preâmbulo da Declaração Universal dos Direitos Humanos proclamada pela ONU em 1948, um dos motivos da implantação da barbárie foi o “esquecimento” da igualdade e da fraternidade, da dignidade da pessoa humana, da liberdade, da Justiça, da proteção legal dos direitos, da paz e da solidariedade universal e da democracia⁴²⁹. Este vazio jurídico, além de fatores econômicos e políticos, permitiu que os extermínios étnicos, a supremacia de uma cultura e de uma etnia sobre as demais pudessem ter um terrível momento de glória, em devastadores momentos de terror assolaram a face da Terra.

O “esquecimento” a que se refere à Declaração da ONU significou também o “esquecimento” da proposta cosmopolita: a lógica do “estado de natureza” entre as nações continuou a vigorar durante todo o século XIX alimentada pelo fenômeno dos nacionalismos, que Kant não podia prever, e perdurou durante o século XX, até, pelo menos a II Guerra Mundial, com todos os seus horrores.

Foi necessário o horror para que os problemas éticos de valorização do gênero humano voltassem à tona e as ideias de construção de um Estado universal, bem como de uma paz universal e duradoura pudessem ressurgir. Com o fim da II Guerra Mundial e a criação da ONU, o cosmopolitismo voltou com força na cena política internacional e, nesse contexto, o pensamento de Kant recobrou a sua atualidade.

Dos autores que atualizam o pensamento kantiano, trazendo-o para o problema da paz na contemporaneidade, nos deteremos em Kelsen, Bobbio e Habermas e confrontaremos o pensamento desses autores com as críticas realistas de Danilo Zolo.

Para entender o debate contemporâneo entre cosmopolitismo e realismo na teoria política e jurídica das relações internacionais apresentaremos inicialmente as teses principais dos autores que podemos definir como neo-kantianos e que defendem um

⁴²⁹ PIOVESAN, Flávia. **Declaração Universal dos Direitos Humanos** in **Direitos Humanos e justiça internacional**: um estudo comparativo dos sistemas regionais europeu, interamericano e africano, São Paulo: Saraiva, 2006, p. 160.

“globalismo jurídico” como solução para o problema da guerra, contrapondo-as as teses dos realistas políticos críticos do cosmopolitismo.

Num segundo momento, abordaremos de maneira mais detalhada, alguns temas centrais do debate, procurando defender os argumentos do projeto cosmopolita com relação ao Estado de direito, à Federação de Estados, ao direito Cosmopolita e ao tema da paz e da guerra.

3.1 Defensores do cosmopolitismo jurídico: Kelsen, Bobbio e Habermas.

3.1.1 Hans Kelsen (1881-1973): a paz através do direito

A premissa filosófica do cosmopolitismo jurídico (globalismo jurídico) é a ideia kantiana de unidade moral do gênero humano. Hans Kelsen defende, com base nessa ideia, a unidade e objetividade do ordenamento jurídico, a primazia do direito internacional sobre o direito interno dos Estados, o caráter parcial dos ordenamentos jurídicos nacionais e a necessidade de se reformular as ideias de soberania⁴³⁰.

Kelsen é um representante da concepção racionalista e normativista do direito cosmopolítico. O filósofo do direito propõe uma visão idealizada da justiça internacional e defende a tese de uma estreita conexão que une o direito internacional, a política internacional e as forças militares, desconsiderando os processos culturais e econômicos, que são por ele considerados alheios à norma.

Para Kelsen, a própria norma, em especial a relativa ao *jus puniendi*, possui o poder de regular os fenômenos sociais, inclusive os conflitos civis e a guerra. Enquanto representante da teoria pura do direito, Kelsen reduz tudo o que se refere aos fenômenos sociais, culturais e econômicos à norma jurídica. No concernente ao direito internacional, Kelsen assume uma perspectiva monista, ou seja, é defensor de existência de um só ordenamento jurídico, que incluiria em sua hierarquia as normas de direito interno e internacional, pois todas seriam submissas à norma fundamental (*Grundnorm*).

O que Kelsen chama de norma fundamental é um tipo normativo, que representaria o cume da pirâmide escalonada das normas jurídicas⁴³¹. Ela não possui

⁴³⁰ ZOLO, Danilo. *El espacio jurídico global*. Disponível em: www.globalizacion.org/globalizacion/ZoloEspacioJuridicoGlobal.htm

⁴³¹ BITTAR, Eduardo C. B. ALMEIDA, Guilherme Assis de. *Curso de Filosofia do direito*. 4 edição. São Paulo: Atlas, 2005.

existência real, mas é um pressuposto lógico, dela todas as normas derivam e todas lhes são submissas. Kelsen pretende eliminar da ciência do direito todo elemento subjetivo, para torná-la um conhecimento puro, unitário e objetivo. Para tanto, o método a ser utilizado pela ciência do direito é o mesmo das ciências dedutivas, aliado ao método transcendental kantiano, válido em si mesmo, independentemente dos conteúdos, da realidade e da práxis.

De acordo com Kelsen, as normas internacionais conteriam em si as normas internas dos Estados. O que lhes conferiria esta condição seria a sua juridicidade e validade, pois uma norma para ser válida internamente teria que ser primeiramente válida a nível internacional, sob a pena de ser nula. A validade das normas internacionais está no fato das mesmas configurarem um postulado lógico-transcendental, representando a imagem jurídica do mundo humano e, ao mesmo tempo, sendo o reflexo da unidade moral do gênero humano.

Kelsen ainda propõe uma “revolução da consciência cultural” num sentido global e cosmopolítico. Essa revolução ocorreria através do direito, propondo uma evolução da comunidade jurídica internacional, desde seus aspectos primitivos até uma organização global humana, em que, sob a tutela do direito, deverão convergir e integrarem-se a moral, a economia e a política. Kelsen sabe que o direito não pode garantir uma paz total, mas que este pode ser meio de existência de uma paz relativa, já que afirma⁴³²:

A paz é uma condição em que a força é relativa, não absoluta – ela priva o indivíduo do direito de empregar a força [...]. Nesse sentido da palavra, o Direito não provê apenas paz [...] A paz do Direito não é uma condição de ausência absoluta de força, um estado de anarquia; é uma condição de um monopólio de força da comunidade.

Kelsen elabora um projeto da formação de uma liga permanente para a manutenção da paz, cujo objetivo é a organização da ordem mundial após a Segunda Guerra Mundial. Baseado na filosofia kantiana, o jus filósofo defende o ideal de paz perpétua, o modelo federalista e a ideia de um direito cosmopolita que considere todos os indivíduos como sujeitos de direito. O pensador atribuía o fracasso da Sociedade das Nações ao fato desta ter no centro de sua organização um Conselho e não um Tribunal

⁴³² KELSEN, Hans. **O que a Justiça?** São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 232.

de Justiça, pois o direito é que garantiria a paz entre as nações. No último parágrafo de sua Teoria Pura, Kelsen conclui⁴³³:

[...] pode-se dizer que a Teoria Pura do Direito, ao assegurar a unidade gnosiológica a todo o direito pela relativização do conceito de Estado, cria um pressuposto significativo para a unidade da organização de um ordenamento jurídico universal centralizado.

Só um Tribunal de Justiça Internacional é que teria competência para resolver os conflitos internacionais, de forma geral e obrigatória, podendo pronunciar-se a favor de quem possuiria o direito de forma imparcial. Sem a existência de um tribunal desse tipo, qualquer Estado poderia denunciar quem violou as normas internacionais e declarar guerra contra os supostos violadores. Sobre a validade das normas internacionais, Kelsen esclarece⁴³⁴:

Os Estados são soberanos na medida em que não exista Direito internacional ou que não se suponha a sua existência. Mas se o direito internacional existe ou é pressuposto como existente, uma ordem jurídica superior a dos Estados é válida. Desse modo, sob o Direito internacional, os Estados não são soberanos, ou o que redundaria no mesmo, a ordem jurídica internacional, ao determinar a esfera e o fundamento de validade das ordens jurídicas nacionais, forma juntamente com elas uma ordem jurídica universal.

Kelsen também defende que um dos modos mais eficazes para a garantia da paz mundial é a existência de normas que estabeleçam responsabilidade individual a quem, como representante ou membro de um governo ou de um Estado, tenha recorrido à guerra e invocado o princípio da guerra justa, violando as leis internacionais. Ao Tribunal Internacional competiria não só punir objetivamente os membros de um Estado, mas individualmente aqueles que praticassem crimes de guerra⁴³⁵.

Os Estados seriam obrigados a entregar os criminosos de guerra para que fossem punidos, podendo os mesmos ser condenados à morte, em alguns casos; inclusive violando-se o princípio da irretroatividade da lei penal, situação esta em que se houver uma norma penal que só depois da prática do delito puna o infrator com rigor, estando esta norma de acordo com a moral no momento do julgamento, é ela deve ser aplicada, a não ser que seja proibida por outra norma jurídica. Na condição de personificação da

⁴³³ KELSSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito**: introdução à problemática científica do Direito. 4ª edição. São Paulo: RT, 2007, p. 159.

⁴³⁴ KELSSEN, Hans. **Teoria Geral do Direito e do Estado**. São Paulo: Martins Fontes, 2005, pp. 526-527.

⁴³⁵ Princípio que vem sendo aplicado pelo Tribunal Penal Internacional, que levou, por exemplo, ao julgamento do líder sérvio Milosevic.

ordem jurídica, compete ao Estado obedecer à norma internacional. Esclarece o pensador de Praga⁴³⁶:

O Estado não é, assim como os indivíduos humanos, um objeto de regulamentação jurídica, mas é a própria regulamentação jurídica, uma ordem jurídica específica. Acredita-se que o Estado seja um objeto de regulamentação apenas porque a personificação antropomórfica dessa ordem nos leva, primeiro a equipará-lo a um indivíduo humano e, então, a tomá-lo erroneamente por um indivíduo supra-humano. [...] Se o Estado não é – como um ser humano – o objeto da regulamentação jurídica, mas a própria regulamentação, uma ordem jurídica, então a identidade do Estado é a identidade da ordem jurídica.

O pacifismo kelseano está baseado no normativismo, primeiramente porque este acredita ser possível promover a paz e abolir a guerra, resolver os conflitos internacionais e superar as diferenças econômicas, os problemas étnicos e políticos, estabelecendo um poder internacional racional, imparcial e de inspiração moral. Outrossim, Kelsen acredita que a existência de um corpo normativo internacional, conjuntamente com um tribunal, pode ser muito mais eficaz para resolver os conflitos que conduzem a guerras do que as atividades políticas, diplomáticas ou econômicas. Nesse sentido, comenta Kowalski⁴³⁷:

Hans Kelsen é uma das maiores referências da teoria da paz pelo Direito. Cultor de um normativismo puro e acérrimo defensor do primado do Direito Internacional, Kelsen identificava o Estado como sendo, em última análise, um ordenamento jurídico. O seu pacifismo jurídico levou-o a defender que o Direito é a única via para atingir a paz universal. Na sua concepção, a paz deveria assentar em instituições internacionais e, em última análise, ser organizada no âmbito de uma confederação de Estados ou mesmo, posteriormente, no âmbito de um Estado Federal Mundial [...] As Nações Unidas, cujo objetivo seria a paz mundial e em concreto o Tribunal Internacional de Justiça, representam no discurso de Kelsen elementos fundamentais da prossecução da paz pelo Direito. O projeto de Kelsen para uma “Liga Permanente para a Manutenção da Paz” confere um papel central à função judicial que deve ser capaz de se impor ao poder executivo. Para garantir a paz seria necessário que existisse um tribunal internacional de justiça, que resolvesse os litígios entre os Estados e que fosse dotado de mecanismos realmente eficazes para a execução das suas decisões. Afirmava Kelsen que enquanto tal não se verificar “qualquer progresso no sentido da pacificação do mundo será absolutamente de excluir”.

Para Kelsen, a existência de uma comunidade internacional traria uma nova forma de soberania, a “soberania compartilhada”, que seria limitada do ponto de vista

⁴³⁶ Ibidem, pp. 536-537.

⁴³⁷ KOWALSKI, Mateus. **A Paz na Jurisprudência do Tribunal Internacional de Justiça**. Univ. Rel. Int., Brasília, v. 8, n. 2, p. 209-224, jul./dez. 2010, p. 212.

de um Estado em particular pelas garantias jurisdicionais contra a violação da paz internacional e preservaria o cumprimento dos direitos humanos no interior dos Estados.

A criação da Corte Penal Internacional (*International Criminal Court*) prevista pelo Tratado de Roma de junho de 1998 e ratificada em 2003, para julgar os crimes contra a humanidade, se inspira claramente nos princípios kelsenianos, incluindo a responsabilidade individual dos governantes que praticaram crimes de guerra⁴³⁸.

3.1.2 Norberto Bobbio (1909-2004): O terceiro ausente.

Bobbio é outro filósofo influenciado por Kant e Kelsen. O cosmopolitismo jurídico de Norberto Bobbio baseia-se no combate à guerra, que é conceituada como um fenômeno irracional e destrutivo, que não se justifica moralmente⁴³⁹. A guerra não pode ser considerada um fator de progresso ou um fator de evolução técnico-científica, como esclarece Bobbio nesta passagem:

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. No lugar da imagem hegeliana do vento sobre o pântano entra outra, mais apropriada, da tempestade sobre a frágil colheita⁴⁴⁰.

Bobbio critica a doutrina da “guerra justa” (*justum bellum*), por ela fornecer justificações para a guerra e negar o pacifismo, ao permitir finalidades éticas para a guerra, além de não deixar clara a diferença entre uma guerra de defesa e o que seria uma guerra de ataque. Como alternativa, Bobbio afirma que busca um pacifismo jurídico e democrático⁴⁴¹, cujo escopo seria a reforma do direito e das instituições

⁴³⁸ Vide PIOVESAN, Flávia. **Direitos humanos e justiça internacional**. São Paulo: Saraiva, 2006, pp. 45-49.

⁴³⁹ BOBBIO, Norberto. **O problema da guerra e as vias da paz**. São Paulo: UNESP, 2003.

⁴⁴⁰ Idem, p. 94.

⁴⁴¹ Bobbio diferencia várias formas de pacifismo, sendo três as mais significativas: o pacifismo jurídico, o pacifismo político ou democrático e o pacifismo ético. Ver: BOBBIO, N. **O problema da guerra e as vias da paz**. São Paulo: Unesp, 2003, pp. 137-165. Ver também: LAFER, Celso. **Paz e guerra no terceiro milênio: os ideais de Bobbio. Balanço e perspectivas**. In: TOSI, G. (org.). **Norberto Bobbio: Democracia, Direitos Humanos, Paz e Guerra**, João Pessoa: Editora UFPB, 2011, Vol 2, pp. 721-738.

internacionais, de modo que estas pudessem elaborar leis internacionais que tornassem viável a paz.

Inspirado, ao mesmo tempo por Kant e Hobbes, Bobbio procura desenvolver um contratualismo de caráter universalista e cosmopolita, ou seja, um contratualismo que supere as soberanias nacionais e vise a constituição de um Estado mundial. O raciocínio bobbiano se desenvolve aplicando o contratualismo hobbesiano (que o filósofo inglês reserva para o âmbito interno) para o âmbito internacional, através do que se convencionou chamar de *domestic analogy*. Assim, como no interior dos Estados soberanos conseguiu-se, através do monopólio legítimo da força, garantir a paz e a ordem interna, se faz necessário que o mesmo ocorra também nas relações internacionais.

O filósofo utiliza as ideias de *pactum unionis* que pode ser de sociedade (*societatis*) ou de subjeção (*subjectionis*):

Característica desse pacifismo [jurídico] é conceber o processo de formação de uma estável sociedade internacional em analogia – segundo a hipótese jus naturalista, em particular segundo o modelo hobbesiano – pelo qual se teria formado o Estado; processo caracterizado pela passagem do estado natural, que é o estado de guerra, para a sociedade civil, que é o estado de paz, mediante o pacto de união. A maior ou menor estabilidade da nova associação que nasce da superação do estado natural depende de ser esse pacto de união apenas um pacto de sociedade, e não também um pacto de submissão⁴⁴².

Da predominância do *pactum societatis* ou do *pactum subjectionis* vai depender o tipo de instituição internacional para a garantia da paz, que pode ir desde uma Federação Livre de Estados Soberanos, onde os Estados manteriam uma ampla autonomia, até o extremo de um Estado Mundial, onde a soberania dos Estados tenderia a desaparecer ou diminuiria acentuadamente.

De qualquer forma, afirma Bobbio, para a superação do estado natural, que é anárquico e de conflitos, é necessário que os Estados, através de um pacto internacional que possa garantir a ordem e a paz, deleguem a um **terceiro** a função de regular os conflitos coativamente.

Afirma Bobbio:

⁴⁴² Op. cit., p. 159.

Um sistema político duradoura e estavelmente pacífico é um sistema político no qual ocorre a passagem do terceiro entre as partes para o terceiro acima das partes. Essa passagem ainda não ocorreu, ou ocorreu de forma ainda imperfeita, no sistema internacional. Para ser eficaz em dirimir os conflitos entre as partes, 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 conflitos⁴⁴³.

Esse Terceiro deveria ser, portanto, um Estado mundial e universal, superior aos demais Estados, competente para resolver conflitos pelo consenso democrático, mas também capaz de impor suas decisões pelo uso da força como *extrema ratio*. Assim como o direito, no âmbito interno dos Estados, exige para a sua efetivação o uso da força, o mesmo aconteceria nas relações internacionais. Nesse sentido, o pensador, retomando o raciocínio kantiano, afirma:

[...] do mesmo modo que para os homens no estado natural foram necessárias, primeiro, a renúncia por parte de todos ao uso individual da força e, depois, a atribuição da força de todos a um poder único destinado a tornar-se o detentor do monopólio da força, assim também aos Estados, mergulhados mais uma vez no Estado natural por meio daquele sistema de relações ameaçadoras e precárias que foi chamado equilíbrio do terror, cumpre realizar passagem análoga da situação atual de pluralismos de centros de poder [...] para a concentração de poder num organismo novo e supremo que tenha em relação aos Estados isolados o mesmo monopólio de força que tem os Estados em relação aos indivíduos isolados⁴⁴⁴.

O Estado mundial seria formado segundo princípios republicanos⁴⁴⁵, condicionando a realização do Estado de Direito e da democracia, garantindo a liberdade dos cidadãos. Por isto, o poder desse Estado não seria opressivo, mas serviria como garantia de que o sistema político internacional fosse uma democracia mundial, protegendo os direitos humanos no interior dos Estados e coibindo o surgimento de uma soberania absoluta. O exemplo mais pertinente da realização desta proposta se encontra na União Europeia, como comenta Lafer⁴⁴⁶:

⁴⁴³ BOBBIO, Norberto. **O terceiro ausente: ensaios e discursos sobre paz e guerra**. Organizador Pietro Polito, prefácio de Celso Lafer. Barueri: Manole, 2009, p. LIII.

⁴⁴⁴ BOBBIO, Norberto. **O problema da guerra e as vias da paz**. São Paulo: Unesp, 2003, p. 103.

⁴⁴⁵ BOBBIO, Norberto. **Il terzo assente**. Torino: Edizioni Sonda, 1989, p. 9.

⁴⁴⁶ LAFER, Celso. **Paz e guerra no terceiro milênio: os ideais de Bobbio. Balanço e perspectivas**. In: TOSI, G. (org.). **Norberto Bobbio: Democracia, Direitos Humanos, Paz e Guerra**, João Pessoa: Editora UFPB, 2011, Vol 2, p. 736.

Neste sentido o diagnóstico de Bobbio sobre a insegurança da vida internacional retém atualidade, mas tudo indica que, no confronto entre os ideais e a *rozza materia* tende a prevalecer a situação de *Il terzo assente*. Cabe apenas observar que, onde foi possível, à luz da lição do labirinto, criar um poder comum supranacional, acima das partes, por obra da delegação de cunho federativo de competências dos Estados, como na experiência europeia, uma região do mundo que viveu séculos de guerra, vive há décadas em paz.

De acordo com Bobbio, a paz só pode ser assegurada pela existência do pacifismo jurídico, sendo indispensável para essa consecução à criação do Estado mundial que possua o poder de submeter os outros Estados já existentes à sua autoridade. A centralização da autoridade coercitiva é também a centralização da autoridade militar como pressuposto de uma sociedade mundial justa e pacífica. É no projeto da construção desse “superestado” que está a base da superação da soberania estatal.

3.1.3 Jürgen Habermas (1929-): o governo mundial

O pensamento kantiano no concernente ao problema da paz também influenciou o filósofo Jürgen Habermas, que faz um balanço da proposta cosmopolita kantiana 200 anos depois, relacionando-a com a teoria dos direitos humanos, da cidadania universal e a competência das instituições internacionais.

Para Habermas⁴⁴⁷, o modelo kantiano da liga das nações, que formaria um ordenamento jurídico mundial unindo os povos e abolindo as guerras, deve ser radicalizado, ou seja, deve-se formar um Estado cosmopolita que absorva a soberania de todos os Estados nacionais. As Nações Unidas devem ser repensadas a partir desta perspectiva, já que estas se mostraram sem autoridade para resolver os grandes conflitos internacionais como a Guerra do Golfo, a invasão do Iraque e do Afeganistão e a captura de Osama Bin Laden.

As Nações Unidas, nesta proposta, deveriam ter poder militar, como inicialmente estava previsto na Carta de fundação em 1945, mas isso foi esquecido durante todo o período da Guerra Fria. Contudo, se as Nações Unidas devem ter um

⁴⁴⁷ HABERMAS, Jürgen. **A ideia kantiana de paz perpétua - à distancia histórica de 200 anos**, In: *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. 2ª edição. São Paulo: Loyola, 2004, pp.185-227.

poder executivo-militar, as nações que a compõe devem manter relações pacíficas entre si.⁴⁴⁸

Habermas radicaliza a *domestic analogy* kantiana propondo a transformação das Nações Unidas num verdadeiro Estado Mundial, dotado de um poder legislativo, executivo e judiciário. Habermas propõe: “As sugestões de reforma [da ONU] concentram-se em três pontos: na instalação de um parlamento mundial, na ampliação da estrutura jurídica mundial e na reorganização do Conselho de Segurança”⁴⁴⁹. O Parlamento Mundial seria eleito pela “totalidade dos cidadãos do mundo”, a estrutura jurídica mundial seria o Tribunal Internacional em Haia com um substancial aumento das competências “segundo a linha de sugestões já elaborada por Hans Kelsen meio século atrás” e o Conselho de Segurança seria transformado num Conselho de Ministros no modelo da União Europeia⁴⁵⁰.

Kant teria intuído que a paz só seria possível quando as grandes nações deixassem de ser agressivas e adotassem internamente uma política republicana, além de se tornarem liberais e pacifistas. Essa postura dos Estados seria adotada graças ao que Habermas denominada, de “ideologia democrática do bem estar”. Esclarece Habermas⁴⁵¹:

À medida que as orientações universalistas valorativas de uma população acostumada a instituições liberais impregnam também a política externa, as guerras travadas pela coletividade republicana, mesmo que ela no todo não se comporte de maneira pacífica, assumem um caráter diverso. Com os motivos dos cidadãos, altera-se também a política externa dos Estados que integram, o uso de força militar não é determinado exclusivamente por uma razão de Estado essencialmente particularista, mas também de fomentar a expansão internacional de formas de Estado e de governo não-autoritárias.

Isso significa que as guerras clássicas, como aquelas do passado, promovidas pelas concepções nacionalistas, são hoje consideradas improváveis. As guerras de hoje, promovidas em uma escala muito menor, são frutos de uma sociedade democrática, em que é levada em consideração a opinião do cidadão de cada Estado (opinião pública) e não o desejo despótico de um monarca ou governante. Essa nova forma de fazer política internacional, em que a opinião pública joga um papel bastante relevante, conduz os

⁴⁴⁸ Ibidem, pp. 201-294.

⁴⁴⁹ Idem, p. 210.

⁴⁵⁰ HABERMAS, Jürgen. **A idéia kantiana de paz perpétua - à distancia histórica de 200 anos**, In: *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. cit, pp. 210- 211.

⁴⁵¹ Idem, p. 201.

Estados a adotarem uma política, denominada por Habermas, de “política altruísta”. Comenta Habermas⁴⁵²: “[...] e se podemos nos sentir lisonjeados por nos aproximar continuamente dessa paz perpétua, isso só pode acontecer sob essa condição [qual seja, a de que haja uma opinião pública mundial em funcionamento]”.

As forças armadas das Nações Unidas, de acordo com Habermas, deveriam agir de forma rápida e organizada em caso de necessidade de intervenção em algum Estado, de modo que os motivos que conduzissem à intervenção fossem a manutenção de uma ordem cosmopolita justa e pacífica. As forças armadas internacionais deveriam ser custeadas pelas grandes potências.

O direito cosmopolita deve ter um poder de sanção que pressione os governos a respeitar as normas internacionais, mesmo que para isso tenha que ser limitada à soberania dos Estados. O sistema pacífico baseado na paz de Westfália conduz a formação de Estados soberanos e esta soberania torna os Estados preocupados apenas com os seus próprios interesses, o que é um entrave para a formação ou o fortalecimento de uma comunidade internacional. Por este motivo, a limitação da soberania de cada Estado em prol da soberania de um Estado cosmopolita seria um ganho para toda humanidade.

Habermas também apresenta uma grande preocupação com a defesa dos direitos humanos. Para o filósofo, esses direitos deveriam ser confiados a organizações internacionais, por isso se faz necessário uma transição urgente do direito internacional para o direito cosmopolita. Os direitos humanos devem ser universais e os seus sujeitos devem ser todos os habitantes do planeta, pois todos devem possuí-los pelo simples fato de serem humanos. A fiscalização e a repressão às infrações cometidas contra os direitos humanos devem ficar ao encargo das Nações Unidas, que deverão criar tribunais internacionais para punir crimes de guerra e contra a humanidade, pois “A comunidade de povos tem ao menos de poder garantir um comportamento juridicamente adequado por parte dos seus membros sob pena de sanções⁴⁵³”.

Um dos grandes problemas enfrentados pelos direitos humanos é que eles são formulados conforme uma visão ocidental e isso lhes retira o caráter de universalidade, gerando uma espécie de imperialismo cultural. Para evitar esse problema, Habermas

⁴⁵² Ibidem, p. 205.

⁴⁵³ Idem, p. 209.

propõe que a teoria dos direitos humanos possa ser composta com uma confluência da moral das principais religiões do planeta.

Os padrões normativos dos direitos humanos seriam universais pelo fato de estarem pouco ligados a tradição cultural ocidental e mais comprometidos em responder aos desafios contemporâneos na crescente complexidade social das sociedades contemporâneas. O direito moderno, sem abandonar a coerção, garante a liberdade individual, possuindo um sentido universal.

Para Habermas, se faz necessário seguir e superar o pensamento kantiano da Federação de Estados, pois nele não estava prevista a cidadania mundial, o que é contraditório com o pensamento cosmopolita kantiano. Kant concede a cada indivíduo a mesma liberdade baseadas em leis universais, o que deve ser mantido também no âmbito internacional, de acordo com Habermas. Os direitos fundamentais, para serem mantidos e respeitados, necessitam da sociedade cosmopolítica, pois estes direitos são superiores ao Estado e podem mesmo volta-se contra ele, quando este desrespeita os direitos humanos.

Os direitos humanos precisam ter eficácia diante de todos (*erga omnes*) e, para tanto, necessitam ter uma jurisdição internacional que os regulamente e puna a sua violação, pois só assim os tribunais internacionais terão eficácia. Para Habermas, é o fortalecimento das Nações Unidas que garantirá esta eficácia.

Ao defender a ideia da cidadania universal, para Habermas, caberia ao Estado Democrático de Direito preparar o caminho para a consolidação dessa cidadania, nessa sociedade cujas comunicações políticas atingem uma escala planetária. A comunicação eletrônica que impera na sociedade atual conduz à “Rede”⁴⁵⁴, em que as ideias, as mercadorias, as informações e o capital caminham em múltiplas direções. A opinião pública se torna mundial, como Kant previra, assim como a cidadania torna-se simultaneamente nacional e mundial. Esta mesma tendência provoca uma agregação regional, que origina a formação dos grandes blocos econômicos. Para Habermas, só se pode falar em uma sociedade mundial devido à globalização das comunicações e dos mercados.

A globalização não é um processo final, mas é caracterizada pela intensificação das relações de troca, comunicação e de trânsito para além das fronteiras nacionais⁴⁵⁵.

⁴⁵⁴ HABERMAS, Jürgen. **A constelação pós-nacional**. Ensaios políticos. São Paulo: Littera Mundi, 2001.

⁴⁵⁵ Idem, p. 84.

Esse processo finaliza o estado de natureza a nível internacional. De acordo com Habermas, estamos em um período de transição entre a paz westfaliana e a construção de um novo direito cosmopolita, que corresponde à perspectiva da consolidação da cidadania mundial.

Mais recentemente, depois dos acontecimentos de 11 de setembro de 2001, Habermas voltou a discutir o tema do cosmopolitismo, num livro intitulado *O Ocidente dividido*⁴⁵⁶, em que reformula algumas das suas posições, matizando o seu pensamento a respeito da necessidade de um Estado Mundial. No desenvolvimento da pesquisa procuraremos analisar e integrar essas novas propostas habermasianas.

3.2 As condições de possibilidade do projeto cosmopolita.

Após ter apresentado alguns dos protagonistas do cosmopolitismo de inspiração neokantiana e as suas teses mais gerais sobre o tema, vamos agora detalhar e aprofundar as questões centrais que estão em jogo.

De acordo com a nossa compreensão, para que o projeto cosmopolita não seja uma mera ilusão, mas corresponda a uma tendência real da sociedade mundial nesta época de globalização, é preciso realizar algumas condições mínimas para a sua efetivação:

1. **O Estado de direito:** em primeiro lugar, como já apontava Kant, é preciso que se consolide e se amplie, no âmbito interno de cada Estado, o que Kant chamava de Constituição Republicana, e que hoje se prefere chamar de Estado Democrático de Direito ou simplesmente Estado de Direito.
2. **A Federação Mundial:** em segundo lugar, é preciso que os Estados de direito incentivem a cooperação entres eles, promovendo a criação de uma Federação Livre de Estados Republicanos, como dizia Kant, a partir de um centro (“um povo forte e ilustrado”), ou seja, de um conjunto de Estados que aglutinem paulatinamente sempre mais Estados democráticos na perspectiva de uma Federação Mundial.

⁴⁵⁶ Ibidem, 2006.

3. **O Direito cosmopolita:** em terceiro lugar, é preciso que essa Federação se coloque sobre a égide de um direito cosmopolita e que se criem instituições políticas e jurídicas para a efetivação deste direito. É sempre mais consensual a consideração de que os problemas suscitados pela globalização exigem uma resposta global, que não pode mais ser encontrada nos estreitos limites dos Estados nacionais, mas que exige instituições globais que possam prover às deficiências desses Estados. Este fato não significa o fim dos Estados nacionais, pois esses ainda têm um papel importante a desempenhar, pela sua proximidade com o cidadão, entretanto, indica o predomínio da política internacional sobre a política interna, como propunha Kelsen, inspirado, quanto menos, no princípio da subsidiariedade.
4. **A sociedade civil global:** outra condição necessária para a realização do projeto cosmopolita é a criação de uma sociedade civil global (*Global civil society*), composta por uma rede organizada verticalmente desde o bairro até as Nações Unidas e, horizontalmente, numa presença territorial capilar dentro as nações e entre as nações, em um processo que é, ao mesmo tempo, local e global, ou seja, em uma perspectiva de “globalização alternativa” dos direitos, de denúncia dos malefícios da globalização e de procura de alternativas teóricas e práticas. Somente recentemente esse conceito começou a fazer parte das ciências sociais, sobretudo pela influência dos movimentos não governamentais *no-global*, e começa a ser estudado e tematizado no meio acadêmico.
5. **A universalidade dos direitos humanos:** o processo constante de integração somente poderá ter êxito se se conseguir estabelecer um diálogo entre as civilizações, evitando-se, assim, o “choque de civilizações”. Para tanto, é preciso, no respeito das tradições e das identidades de cada cultura, encontrar um sistema de valores mínimos compartilhados, um *overlapping consensus*, como diria Rawls (2002), como premissa para uma convivência pacífica na terra. Nesta perspectiva, os direitos humanos constituem, se não propriamente um novo *ethos* mundial, ou um progresso da "autoconsciência da humanidade", pelo menos, um ponto de interseção e de consenso (um *consensum gentium*) entre diversas doutrinas filosóficas, crenças religiosas e

costumes culturais. Entendidos em todas as suas dimensões; os direitos humanos podem constituir uma ética pública tendencialmente universal⁴⁵⁷.

6. **Guerra e paz:** finalmente deve-se demonstrar que esta proposta é capaz de garantir a paz entre as nações, se não propriamente a paz perpétua que Kant preconizava, que permanece como um horizonte a ser perseguido, uma maior capacidade de governar e administrar os conflitos sem violência ou com o mínimo de violência possível.

As seguir analisaremos detalhadamente essas propostas, utilizando as obras dos autores acima citados acima.

3.2.1 O Estado democrático de direito na época da globalização.

- a) A características do Estado de Direito e a possibilidade de uma sua expansão.

Conceituar o que seja o “Estado de Direito não é uma tarefa simples; ele é um produto da modernidade ocidental, gestado durante o longo e contraditório processo histórico pontuado por revoluções, guerras civis, guerras entre Estados, regimes totalitários e democráticos, que assumiram características diferentes conforme os diferentes contextos histórico nacionais. Portanto, apesar de possuir elementos comuns, cada “modelo” mantém diferenças significativas, que se devem às particularidades de suas histórias e às diferente doutrinas jurídicas e políticas que os fundamentam.

Ao apresentar as principais características do Estado de direito, enfrentaremos a questão da relação entre sistema democrático e a paz e o tema da possibilidade do Estado de Direitos se expandir para além das suas fronteiras de origem.

Segundo Zolo⁴⁵⁸ apenas quatro concepções podem ser compreendidas como sendo de “Estado de Direito”: o *Rechtsstaat* alemão, o *rule of law* inglês, o *rule of law* americano e o *État de droit* francês e seus similares.

No *Rechtsstaat*, que surge a partir de meados do século XIX, busca-se preservar a liberdade do sujeito, inspirado no pensamento de Kant e Humboldt, contrapondo-se as concepções de Estado Absolutista e Estado de Polícia. Consagrando os princípios

⁴⁵⁷ Vide CASSESE, Antonio. **I diritti umani nel mondo contemporaneo**. Roma-Bari: Laterza, 1994.

⁴⁵⁸ ZOLO, Danilo. **O Estado de Direito: história, teoria e crítica**. Organizado por Pietro Costa e Danilo Zolo. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 6-10. Vide RAWLS, John. **O direito dos povos. Seguindo de "A ideia de razão pública revista"**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

liberais, o *Rechtsstaat* estabelece como fonte legítima do direito o poder legislador do Estado, que congrega o espírito do povo (*volksgeist*), sendo o poder executivo e judiciário submissos ao primado da lei. Seguido uma tradição kantiana, o *Rechtsstaat* não reconhece o direito de resistência, sendo as liberdades individuais disciplinadas pelo poder legislativo, a quem compete decidir e disciplinar os direitos subjetivos. Essa concepção de Estado de Direito é anticontratualista, baseando-se “na perfeita correspondência entre a vontade estatal, legalidade e legitimidade moral e se supõe como certa confiança dos cidadãos nessa correspondência”⁴⁵⁹. O objetivo central do *Rechtsstaat* era a proteção da liberdade e da propriedade de qualquer forma abuso de poder.

O *rule of law* inglês está baseado nos *guiding principles*, ou seja, em preceitos constitucionais que garantem a igualdade jurídica para os cidadãos, independentemente de sua condição sócio-econômica. Zolo esclarece⁴⁶⁰: “A igualdade jurídica dos sujeitos se opõe, portanto, à não atribuição de privilégios pessoais, mas também ao exercício arbitrário ou excessivamente discricional do Poder Executivo”. Há uma perfeita sinergia normativa entre o Parlamento e as Cortes Judiciais, pois compete ao *King of Paliament* (Câmara dos Lordes e Câmara dos Comuns), que é a fonte jurídica formal, defender a Constituição e ao *commom law* (direito consuetudinário), que representa a fonte secundária da lei, respeitar a legislação magna e a tradição jurisprudencial. Aqueles que de fato utilizam da hermenêutica jurídica são os *common lawyer*, sendo de sua responsabilidade averiguar a vontade do Parlamento e interpretá-la livremente para aplicá-las nas sentenças exaradas, formando o “reino da lei e dos juízes”⁴⁶¹.

A liberdade dos *common lawyer* explica a consagração dos *Bill of Rights* (declaração de direitos) e da *Petition of Rights* (petições de direitos), já que as Cortes de Justiça não se deixaram influenciar pela vontade do Parlamento em relação à limitação dos direitos subjetivos, tornando-se os defensores do direito individual. A Constituição inglesa não possui cláusulas pétreas, podendo, pelo menos teoricamente, ser modificável a qualquer tempo, entretanto a tradição impede o desrespeito aos direitos individuais, que foram construídos ao longo do tempo, frutos de inúmeras lutas e valores cujo início se perde ao longo dos séculos.

⁴⁵⁹ Ibidem, p. 14.

⁴⁶⁰ Idem p. 15.

⁴⁶¹ Idem, p. 16.

Já o *rule of law* Americano, de inspiração inglesa, inclinou-se para o liberalismo moderado, valorizando o tecnicismo de seus juízes, sendo pouco inclinado a sensibilidade no que diz respeito a temas como a representatividade democrática e aos conflitos de interesses sociais. Sua sensibilidade voltou-se para a necessidade de prevenir que o Parlamento limita as liberdades individuais, pois a Corte Suprema possui sobre o Parlamento e o controle sobre a constitucionalidade dos seus atos. O profissionalismo e o tecnicismo dos juízes americanos seria então a melhor garantia para a interpretação correta da hermenêutica constitucional, configurando-se uma “[...] tutela imparcial e metapolítica dos direitos individuais”⁴⁶². Outra grande diferença com à *Common Law* britânica é a existência de uma Constituição escrita, que convive com o direito consuetudinário.

O modelo de *État de Droit*, que ocorreu na França, surge inspirado no modelo alemão e americano. Seu maior objetivo era tutelar os direitos subjetivos protegendo-o dos desmandos das autoridades públicas e seu maior desafio era limitar a onipotência do Parlamento, enquanto detentor da vontade geral (à la Rousseau). Nesse Estado de Direito, a legitimidade da lei é garantida por ela ter sido proferida pelo Parlamento, devendo o executivo se ater a ela e ao Judiciário não compete se intrometer em matéria legislativa e nem possui o poder de suspender a execução das leis. O poder constituinte é compreendido como sendo ilimitado, podendo a Constituição ser revista a qualquer tempo. Essa falta de rigidez constitucional faz com que inexista qualquer tipo de controle, seja de constitucionalidade ou da legislação ordinária, pelo Judiciário. O problema desse Estado de Direito é que os cidadãos não possuem meios jurídicos de se proteger contra os atos dos legisladores, mesmo que estes violem os seus direitos fundamentais.

Outras influências elencadas por Zolo como tendo influenciado o Estado de Direito Ocidental foi a **hierarquização do ordenamento jurídico**, proposto por Hans Kelsen e a criação de um tribunal constitucional, para assegurar a aplicabilidade da lei maior; tais inovações estão presentes nas democracias constitucionais da contemporaneidade.

Para Zolo⁴⁶³, a identidade conceitual do Estado de Direito pode ser expressa de duas formas:

⁴⁶² Ibidem, p. 21.

⁴⁶³ Idem, p. 31.

Nesse sentido, o Estado de Direito é uma versão dos Estados moderno europeu, na qual, com base em específicos pressupostos filosóficos-políticos, atribui-se ao ordenamento jurídico a função de tutelar os direitos subjetivos, contrastando a tendência do poder político de dilatar-se, de operar de modo arbitrário e prevaricar. Em termos mais analíticos, pode-se afirmar que o Estado de Direito é uma figura jurídico-institucional que resulta de um processo evolutivo secular que leva à afirmação, no interior das estruturas do Estado moderno europeu, de dois princípios fundamentais: o da “difusão de poder” e o da “diferenciação de poder”.

Difundir o poder significa limitar os poderes do Estado, dilatando as liberdades individuais; ou seja, a relação jurídica entre os poderes públicos e os poderes dos sujeitos individuais. Diferenciar o poder compreende-se como diferenciar os sistemas político-jurídicos de outros, como, por exemplo, o ético-religioso e o econômico; assim como estabelecer critérios para delimitar, coordenar e regular juridicamente as diferentes funções estatais, no que diz respeito à posição das normas (*legis latio*) e a aplicação das normas (*legis executio*).

A defesa político-jurídica para a existência de um Estado de Direito, constata Zolo, perpassa por duas teses centrais: a de que o poder político é perigoso (**pessimismo potestativo**) e a de que é possível reduzir a periculosidade do poder através de instrumentos jurídicos, cuja finalidade é garantir os direitos subjetivos constitucionais, ou seja, pela juridicização do Estado moderno (**otimismo normativo**). Assim, Zolo cita os princípios da formação do Estado de Direito⁴⁶⁴:

No plano da filosofia política e da teoria do direito, são dois os princípios que estão como corolários da tese do primado ontológico do sujeito individual e do valor axiológico de sua liberdade e autonomia: 1) pessimismo potestativo, ou seja, a ideia da periculosidade do poder político; 2) otimismo normativo, ou seja, a convicção de que seja possível contrastar a periculosidade do poder por meio do instrumento de direito, entendido seja como o conjunto dos direitos subjetivos constitucionalmente garantidos, seja como a “juridicização” de toda estrutura do Estado moderno.

O perigo do poder político está no fato de que ele é uma grave ameaça às liberdades individuais, pois é propenso a se concentrar, a se reproduzir de forma recorrente e a se tornar arbitrário. Esse poder pode decidir *ex novo*, não necessitando respeitar regras e podendo criá-las a qualquer momento; daí a necessidade que em um Estado de Direito existam mecanismos necessários para identificar abusos, contrastar,

⁴⁶⁴ Ibidem, p. 34.

reprimir e controlar este poder. É o direito, na qualidade de lei, que reduz a discricionariedade política. Esclarece Zolo⁴⁶⁵:

[...] no interior do Estado moderno europeu, o ordenamento jurídico é chamado a desempenhar uma tríplice – problemática e em certa medida ambígua – função: a de instrumento da ordem e da estabilidade do grupo social, enquanto expressão normativa do poder do governo; a de mecanismo legislativo de ritualização–limitação do poder político; e aquela, estritamente correlata e complementar, de garantias dos direitos subjetivos.

O Estado de Direito distribui faculdades e poderes através do “princípio da difusão de poder”. Os indivíduos têm os seus poderes regulamentados e protegidos pelo ordenamento jurídico, assim como também são protegidos os poderes das associações e formações sociais por estes formados. No Estado de Direito o súdito não mais existe, pois este cede lugar ao cidadão, que possui os seus poderes reconhecidos pelo ordenamento jurídico.

O princípio da **difusão do poder** se expressa através de quatro preceitos normativos:

- i) a unicidade e individualidade do sujeito jurídico (todos os indivíduos são sujeitos do próprio ordenamento jurídico, possuindo igual capacidade de serem sujeitos de direito e de produzirem, através de seu comportamento, consequências jurídicas, inexistindo diferenciações no *status* jurídico, como havia no medievo)⁴⁶⁶;
- ii) a igualdade jurídica dos sujeitos individuais (vale para a existência de consequências jurídicas iguais, para comportamentos jurídicos equivalentes ou seja, suprime os privilégios de condição normativa entre os cidadãos que se encontram em condições de fato juridicamente equivalentes)⁴⁶⁷;
- iii) a certeza do direito (prevê o que pode acontecer ao cidadão na esfera jurídica, como consequência dos seus próprios comportamentos e| ou dos atores sociais com os quais se relaciona, sendo um bem social difuso; pois o direito deve ser de conhecimento público e jamais a lei deve ser

⁴⁶⁵ Ibidem, p. 36.

⁴⁶⁶ Idem, pp. 37-38.

⁴⁶⁷ Idem, pp. 38-39.

retroativa, salvo para benefício do cidadão que seja réu – *nullum crime sine lege*)⁴⁶⁸

- iv) e o reconhecimento constitucional dos direitos subjetivos (são direitos originários que podem ser protegidos até contra atos de órgãos do Estado; são direitos originários os direitos civis ou de liberdade e os políticos, estando excluídos os direitos sociais)⁴⁶⁹.

Em relação ao princípio da **diferenciação de poder**, de acordo com Zolo⁴⁷⁰, este possui dois aspectos essenciais, trazidos pela política liberal de Montesquieu:

1) o da autodiferenciação do subsistema político-jurídico em relação a outros subsistemas funcionais; 2) o da diferenciação interna ao subsistema político, em um processo que aumenta a sua complexidade, especialização e eficiência, dando vida a uma pluralidade de estruturas e de modalidades diversas do exercício de poder.

O ordenamento jurídico, pelo primeiro aspecto, se livra de influências exteriores, sejam estas influências ético-religiosas, econômicas ou aristotélico-tomistas, favorecendo a implementação da igualdade jurídica, do liberalismo econômico e do surgimento da economia de mercado. Pelo segundo aspecto, percebe-se que o Estado de Direito funciona, politicamente, de modo complexo; de um lado possuía organização do poder público, através da pluralidade partidária e das eleições; de outro, há o seu corpo burocrático, que possui a função de administrar o Estado.

No Estado de Direito, as eleições são democráticas, pois participam diferentes partidos políticos, que formam o Parlamento e o Executivo, podendo haver discordância entre os dois poderes. Com a maturação do Estado de Direito, o Judiciário separou-se do Executivo, agindo com imparcialidade e autonomia política. O princípio da diferenciação de poder ocorreria então de acordo com as seguintes modalidades: a delimitação do âmbito do exercício do poder e de aplicação do direito (diferentes atuações na esfera pública e privada), separação entre instituições legislativas e administrativas, o primado do poder legislativo, o princípio da legalidade e a reserva de legislação, a subordinação do poder legislativo ao respeito dos direitos subjetivos constitucionalmente definidos e a autonomia do poder judiciário.

⁴⁶⁸ Ibidem, pp. 39-41.

⁴⁶⁹ Idem, pp. 41-43.

⁴⁷⁰ Idem, p. 43.

Após esta apresentação histórico-conceitual, Zolo ⁴⁷¹ chega a um conceito de Estado de Direito, definindo-o como:

[...] a versão do Estado moderno europeu que, com base em uma filosofia individualista (com duplice corolário do pessimismo potestativo e do otimismo normativo), através de processos de difusão e de diferenciação de poder, atribui ao ordenamento jurídico a função primária de tutelar os direitos civis e políticos, contrastando, com essa finalidade, a inclinação do poder ao arbítrio e à prevaricação.

E conclui a sua análise afirmando duas teses relacionadas: por um lado a valorização do Estado de Direito no âmbito da tradição europeia, por outro, a sua não aplicabilidade fora dessa história e dessa cultura:

Não obstante as suas imperfeições, as suas tensões internas, os seus limites e, principalmente a sua crise atual, o modelo de Estado de Direito não parece ter alternativas no Ocidente, nem no plano teórico, nem no plano político”. [...] Isso não significa que a ordem política mínima do Estado de Direito possa ser entendida, enquanto ‘mínima’, como universalmente aplicável, como se pudesse corresponder a uma espécie de rawlsiano *overlapping consensus*. A ordem política mínima do Estado de Direito poderia ser de qualquer modo inconciliável com as culturas não ocidentais que não compartilham dos seus pressupostos individualistas, e poderia resultar, portanto, nesse sentido, não só estranhas a elas, mas intolerante e opressiva” ⁴⁷².

Para Zolo essa concepção é uma herança preciosa de uma longa e contraditória história europeia e ocidental, que por isso, não pode ser “exportada” para povos que não passaram por essa história.

Este é um ponto de vista diferente do de **Habermas**, o qual admite obviamente que o estado de direito surgiu numa determinada história ocidental, mas acredita que ela possa valer também para outras culturas, sobretudo no atual processo de globalização. A tese central de Habermas, expressa na teoria procedimental da democracia, é que o Estado de Direito pode conviver com uma sociedade multicultural e/ou se aplicar a sociedades histórica e culturalmente diferentes da ocidental, devido à separação entre direito e moral, e à função típica do direito como instrumento de mediação entre diferentes interesses e culturas.

⁴⁷¹ Ibidem, p. 48.

⁴⁷² Idem, p. 85.

Neste sentido, Habermas, discute em sua obra “A inclusão do outro”⁴⁷³ a construção do Estado de Direito como condição necessária para se garantir a cidadania universal e a formação da Federação Mundial de Estados, conforme previra Kant.

Na teoria proposta por Habermas, o Estado nacional é formado quando um povo se transforma em nação, tendo-se ciência de que não se basta a esfera da cultura e da moral para se manter a unidade, mas é preciso que exista a esfera jurídica. Na formação histórica dos Estados nacionais, o poder estatal foi representado, inicialmente, na figura do monarca, a quem competiu criar, organizar e manter um corpo burocrático de funcionários, a fim de manter a ordem estatal.

O Estado nacional, para ser reconhecido como sujeito de direitos, precisa resolver os seus problemas internos, estabelecendo a “paz nacional”⁴⁷⁴, que é conseguida pela manipulação dos recursos de poder (judiciário, exército, polícia e poder carcerário), sendo estes utilizados de forma legítima, garantida pelo direito. De acordo com Habermas⁴⁷⁵:

O *status* de um sujeito no direito internacional baseia-se no reconhecimento internacional como membro “igual” e “independente” no sistema de Estados; e para isso ele precisa de uma posição de poder suficientemente forte. Soberania interna pressupõe a capacidade de imposição da ordem jurídica estatal; soberania externa, a capacidade de autoafirmação em meio à concorrência “anárquica” pelo poder entre os Estados.

Compete ao Estado à organização da sociedade civil, bem como o estabelecimento de mecanismos de fiscalização e controle da economia, que existem e funcionam independentemente do Estado, principalmente em uma sociedade mundial globalizada, em que negócios são firmados envolvendo empresas de várias nacionalidades. Através da criação de um corpo normativo, o Estado concede liberdade de ação aos seus cidadãos, pois, para o direito privado, “tudo o que não é proibido é permitido” e os iguala, pelo menos na forma da lei⁴⁷⁶.

Para Habermas, a legitimidade de um Estado para exercer a sua força é fornecida pelo direito, formando-se no Estado Nacional. O autor alemão preceitua⁴⁷⁷: “O domínio

⁴⁷³ HABERMAS, J. **A inclusão do outro**. Estudos de teoria política. 2ª edição. São Paulo: Loyola, 2004

⁴⁷⁴ Idem, p. 130.

⁴⁷⁵ Idem, p. 130-131.

⁴⁷⁶ Em relação ao direito público, a regra é “só é permitido o que está contido em lei”, inexistindo a liberdade garantida pelo direito privado.

⁴⁷⁷ Idem, p. 130.

estatal constitui-se nas formas do direito positivo, e o povo de um Estado é portador da ordem jurídica limitada à região de validade do território desse mesmo Estado”. A legitimação do poder coercitivo do Estado só foi possível porque o Estado Nacional foi capaz de criar uma nova forma de integração social, baseada na mobilização política de seus cidadãos.

A ideia de mobilização democrática cria um novo status de solidariedade jurídica, que iguala os cidadãos ao mesmo tempo em que legitima como o Estado deve agir para com todos. A noção de que o cidadão participa de um Estado Democrático de Direito acaba com a concessão feita pelos indivíduos para o agir jurídico do Estado, pois agora todos são membros integrantes do Estado, que participam, de algum modo, de sua autoridade política, firmando-se a ideia de cidadania. Ao definir o que seja o Estado de Direito, Habermas⁴⁷⁸ pressupõe o conceito de direito subjetivo e de pessoa de direito:

As constituições modernas devem-se a uma ideia advinda do direito racional, segundo a qual os cidadãos, por decisão própria, se ligam a uma comunidade de jurisconsortes livres e iguais. A constituição faz valer exatamente os direitos que os cidadãos precisam reconhecer mutuamente, caso queiram regular de maneira legítima seu convívio com os meios do direito positivo.

A pessoa de direitos é assim entendida como o indivíduo que é portador de direitos constitucionalmente assegurados, já que se não protegidos por lei, estes direitos são facilmente violáveis. Em um Estado de Direito, compete a Constituição, que é a lei elaborada ao longo de um projeto histórico que os cidadãos de cada geração devem cumprir, assegurar a efetivação de um sistema de direitos.

Já que não há uma forma de acabar efetivamente com as injustiças sociais se faz necessário, para Habermas⁴⁷⁹, assegurar as conquistas históricas da burguesia e dos trabalhadores, que confluíram para conquistas políticas liberais e social democráticas, através de mecanismos jurídicos que garantam segurança, justiça social e bem-estar: trata-se de um estado social de direito⁴⁸⁰.

O grande desafio do Estado de Direito é assegurar o respeito a cada indivíduo em particular, lhe garantindo oportunidades de desenvolvimento educacional e econômico, mas sem gerar um padrão universal, garantindo as diferenças culturais e as

⁴⁷⁸ Ibidem, p. 237.

⁴⁷⁹ Idem, p. 238.

⁴⁸⁰ Idem, p. 238.

visões pluralistas e peculiares de mundo. Para Habermas, não é apenas o Estado ou as leis que devem garantir esse respeito, mas é a consciência de cada cidadão é um sujeito autônomo, e dessa autonomia é que deve ser gerado o corpo legislativo que ampare as diferenças entre os indivíduos. Afirma Habermas⁴⁸¹:

[...] os destinatários do direito só podem ganhar autonomia (em sentido kantiano) à medida em que eles mesmos possam compreender-se como autores das leis às quais eles mesmos estão submetidos como sujeitos privados do direito. [...] Não se trata de aí apenas de uma complementação que permaneça externa à autonomia privada, mas sim uma concatenação interna, ou seja, conceitualmente necessária. Pois os sujeitos privados do direito não poderão sequer desfrutar das mesmas liberdades subjetivas enquanto não chegarem ao exercício conjunto de sua autonomia como cidadãos do Estado, a ter clareza quanto aos interesses e parâmetros autorizados, e enquanto não chegarem a um acordo acerca das visões relevantes segundo as quais se deve tratar como igual o que for igual e desigual o que for desigual.

Através das lutas políticas e dos movimentos sociais, os direitos subjetivos são garantidos aos cidadãos, que ganham uma identidade intersubjetiva individualizada em meio à coletividade pelo reconhecimento de uma política de direitos que preserva esta individualidade. De acordo com o pensador, apenas com uma dialética entre a igualdade jurídica e igualdade de fato é possível o reconhecimento dos direitos subjetivos, de modo a não existir um engessamento do agir individual, mas a garantir a esfera jurídica de ação, equilibrando-se a autonomia pública e privada dos cidadãos.

Rebatendo o argumento de que há uma crise no Estado de Direito no que se refere ao reconhecimento dos direitos das minorias, Habermas afirma que o reconhecimento desses direitos passa pela implementação de uma “política de reconhecimentos”. Nesse contexto, compete ao direito positivo estabelecer regulamentos de origem política para reconhecer estes direitos. Embora seja o direito formal, individualista, coercitivo e legitimado por via procedimental (por um procedimento democrático), esse direito não impõe uma modificação na consciência das pessoas, pois a sua área de atuação é a esfera legal. O grande desafio de fazer-se com que a norma jurídica seja cumprida é lhe tornar legítima, ou seja, fazer com que possa ser cumprido por todos, pelo simples respeito à lei. Segundo Habermas⁴⁸²,

⁴⁸¹ Idem, p. 242.

⁴⁸² Idem, p. 250-251.

uma ordem jurídica é legítima quando assegura por igual a autonomia de todos os cidadãos. E os cidadãos só são autônomos quando os destinatários do direito podem ao mesmo tempo entender-se a si mesmos como autores do direito. E tais autores só são livres como participantes de processos legislativos regrados de tal maneira e cumpridos sob tais formas de comunicação que todos possam supor que regras firmadas desse modo mereçam concordância geral e motivada pela razão.

Essa legitimidade jurídica só pode existir em um Estado Democrático de Direito, que preserve a soberania dos povos através do respeito aos direitos fundamentais, sob os quais se pautam a legitimidade dos demais direitos. Para garantir o direito das minorias, o Estado de Direito deve manter uma “neutralidade ética” da ordem jurídica e da política em relação essas minorias, demarcando políticas de objetivos gerais e fins coletivos garantidos pelas lutas político-jurídicas pelo reconhecimento desses direitos.

Enquanto as normas morais regulamentam as formas de interações possíveis entre sujeitos que agem e falam, as normas jurídicas dizem respeito a relações interacionais de uma sociedade. Se o legislador político tem o seu agir delimitado pelo sistema de direitos, ele é constantemente influenciado pela ética, na qual busca aconselhamento e justificação de sua vontade e agir político. Entretanto, na medida em que a norma jurídica é criada e aceita como legítima pela coletividade, não cabe mais discussões éticas sobre a sua validade, já que estas discussões antecederam a criação da norma, por serem fruto da identidade coletiva de uma nação.

É importante que as discussões éticas fomentem as decisões ético-políticas que formam a Constituição de um Estado, de modo que as gerações vindouras possam aceitar a normatização oriunda dessa discussão, dando continuidade a essa Constituição. A lei maior deve traduzir a unidade histórico-política de uma nação, a sua identidade cultural e as minorias devem buscar o seu espaço nesse contexto que se modifica o tempo todo, mas que nem por isso destrói a sua Constituição a cada mudança. Se o Estado de Direito não for capaz de aceitar e contemplar as diferenças culturais e étnicas de sua população, através de uma Constituição democrática, então este Estado pode ser utilizado para promover extermínios étnicos e outras formas de violência que acabem com a identidade nacional.

Em um Estado Democrático de Direito, os cidadãos podem validar a sua concepção do que é bom, venha esse conceito de uma origem cultural diversa ou de diferentes discussões políticas; mas nesse Estado não é possível que determinado grupo

seja privilegiado em detrimento de outro. A garantia da identidade cultural de uma nação está no respeito aos direitos subjetivos, de modo que a identidade do indivíduo, por mais diversa que seja, possa coexistir com uma extensa rede cultural que congregue diferentes grupos étnicos e diferentes formas de vida cultural.

Uma cultura ameaçada, em um Estado Democrático de Direito, tem por este assegurado os meios jurídicos necessários para pleitear o seu reconhecimento, e isso, no entender de Habermas⁴⁸³, não torna uma cultura superior a outra, mas garante a todos o acesso à justiça através da dialética entre igualdade jurídica e factual. As sociedades multiculturais da pós-modernidade garantem aos cidadãos o direito de viver na sua própria cultura de origem ou de transformá-la, ou ainda dela se distanciar, podendo com ela romper. Essa garantia jurídica refere-se ao “fato de que cada indivíduo, em seu meio cultural pode regenerar⁴⁸⁴” a sua cultura de origem, através de uma postura fundamentalista.

De acordo com o pensador de Frankfurt, o fundamentalismo é um movimento moderno, que visa restaurar a cultura de determinado grupo social. A finalidade do fundamentalismo é a de promover uma ultra estabilidade ao grupo que objetiva proteger a sua cultura, mas as posturas de violência derivada de movimentos fundamentalistas são incompatíveis com o Estado de Direito, por reivindicar uma forma privilegiada de vida o não permitir nenhuma forma de reflexão diversa da sua.

Compete ao Estado de Direito proteger a pluralidade das visões de mundo e as diversas formas de crença, de modo a preservar a todos e não privilegiar nenhuma. Os cidadãos de um Estado devem ser integrados em torno de uma cultura política comum, garantindo-se a sua lealdade a um Estado de Direito constitucional, que preserve os princípios éticos e históricos, criando um vínculo duradouro entre os seus partícipes, em que estes se reconheçam como membros da República.

De acordo com Habermas⁴⁸⁵:

Ao mesmo tempo, o teor ético do patriotismo constitucional não pode restringir a neutralidade da ordem jurídica em face das comunidades eticamente integradas em nível subpolítico; mas que isso, ele tem de aguçá-la a sensibilidade para a pluralidade diferencial e a integridade das diversas formas de vida coexistentes em uma sociedade multicultural.

⁴⁸³ Ibidem, p. 258.

⁴⁸⁴ Idem p. 260.

⁴⁸⁵ Idem. cit, p. 262.

Em um Estado de Direito, a unidade entre os cidadãos de sociedades multiculturais não é mais estabelecida pelos valores comuns entre estes, mas pelo consenso quanto ao exercício de poder e ao acesso e exercício de ações jurídicas. O poder administrativo do Estado encontra-se a favor dos cidadãos, que estão integrados politicamente, exercendo a sua liberdade comunicativa em meio a opinião pública. O direito torna-se universal, por está pautando em um consenso de procedimentos e não num consenso de valores. É neste sentido “procedimental” que, para Habermas, o Estado de Direito pode ser aplicado também a outras culturas não ocidentais ou a sociedades multiculturais.

Outro pensador que discute a importância do Estado de Direito como condição necessária para o projeto cosmopolita é **Norberto Bobbio**, que atualiza a tese kantiana de que os Estados republicanos (nós diríamos hoje democráticos) são menos propensos à promover a guerra, pelo menos, entre eles.

Para Bobbio, o Estado de Direito é aquele em que o governo das leis supera o governo dos homens, refletindo a fórmula do *lex facit regem*; ou seja, em que o governo seja restrito pelo controle das leis e que seja garantido ao cidadão recorrer a juízo quando seu direito for lesado, refutando-se abuso de poder ou seu excesso. Ele surge da necessidade de existir a positivação do direito natural e, posteriormente, a tutela dos direitos subjetivos.

Assim como Kant, Bobbio defende que o Estado de Direito seja um Estado constitucional, pois seria na Carta Magna que estariam às garantias de proteção aos direitos naturais, garantindo-se a sua inviolabilidade. O Estado de Direito constitucional, defendido por Bobbio, garantiria que o Estado fosse forte em contraposição ao Estado fraco, em que haveria um governo de leis ordinárias, sem ligações com a sua Constituição, o que fragilizaria a sua legitimidade por falta de sintonia com a Carta Magna e o Estado fraquíssimo, que é aquele que considera todo Estado como sendo de Direito, sem garantir a democracia, a República e a proteção dos direitos subjetivos.

O Estado de Direito, em seu sentido forte não é despótico, pois possui mecanismos de controle e de juridicidade do poder estatal previsto na Constituição, é a representação do Estado liberal. Na Carta Magna encontra-se regulado o controle do Executivo por uma parte do Legislativo, que detém a orientação política do Estado; o

controle contra excessos do Legislativo por uma corte constitucional, evitando-se que sejam feitas leis que conflitam com a Constituição; a autonomia de governos locais, desde que respeitem os governos centrais e uma magistratura autônoma de influências políticas.

Segundo Bobbio:

A ideia da primazia do governo das leis [...] alcança a sua perfeição na doutrina do “constitucionalismo”, segundo a qual não há diferenças entre governantes e governados no que diz respeito ao império das leis, pois o próprio poder dos governantes está regulado por normas jurídicas (as disposições constitucionais) e deve ser exercido respeitando-se essas regras⁴⁸⁶.

No Estado de Direito constitucional as liberdades individuais estariam garantidas, bem como existiria meios de combate aos desmandos de excesso de poder. A liberdade constitucionalmente garantida seria uma liberdade negativa, comenta Bobbio:

Os mecanismos constitucionais que caracterizam o Estado de direito têm o objetivo de defender os indivíduos do abuso de poder. Em outras palavras, são garantias de liberdade, da assim chamada liberdade negativa, entendida como esfera de ação em que o indivíduo não está obrigado por que detém o poder coativo a fazer aquilo que não deseja ou não está impedido de fazer aquilo que deseja⁴⁸⁷.

Quando esta liberdade versa sobre relações entre dois indivíduos, na medida em que um exerce o seu poder sobre o outro, seja como poder de comando ou de impedir que o outro exerça o que deseja, a liberdade do que detém o poder cresce enquanto que o outro a tem diminuída. Só aquele que possuía a legitimidade da lei pode coibir as atitudes do outro, ou seja, aquele que possui autoridade.

Da relação da política com o direito nasce o Estado de Direito, que, em sentido lato, é a finalidade mor de qualquer grupo político, que se distingue de outros grupos através da ordem normativa que se impõe coercitivamente. Compete ao Estado de Direito não só ter um corpo normativo que garanta os direitos subjetivos, mas também realizar a justiça, garantindo o cumprimento a lei, a igualdade e a ordem.

Um dos problemas a ser resolvido na relação jurídica que constitui os Estados, para que se garanta a justiça é a relação de legitimação direito-força, pois o Estado de

⁴⁸⁶ BOBBIO, Norberto. **Liberalismo e democracia**. São Paulo: Brasiliense, 1988, p. 157.

⁴⁸⁷ Idem, p. 20.

Direito constitucional deve conduzir os homens à paz. A força, nesse sentido, pode ser entendida como a possibilidade jurídica de fazer guerra, tanto como pode ser entendida como a possibilidade de utilizar a força para se fazer à paz.

Bobbio comenta:

[...] a relação direito-guerra é mais complexa que a relação direito-força, já que a força, como a guerra, pode ser considerada segundo os diversos pontos de vista tanto a antítese do direito quanto, ao contrário, a fonte do direito, tanto o meio para a atuação do direito quanto, ao contrário, o objeto principal da regulamentação jurídica⁴⁸⁸.

Para Bobbio, a história não aceita mais a violência como sua criadora, mas delega-lhe papel de coveiro⁴⁸⁹, não havendo possibilidade de sua aceitação como algo natural e perene. A filosofia da história, para o jusfilósofo italiano⁴⁹⁰ seria a “reflexão sobre o destino da humanidade em seu conjunto” e, durante muito tempo, um dos seus temas prediletos foi a história das guerras, iniciando-se sistematicamente após a Revolução Francesa e as guerras napoleônicas; renascendo após a Primeira Grande Guerra e a Revolução Russa.

O pensador italiano pergunta-se se haveria um sentido para a filosofia da história se o nosso fim último é a destruição através das guerras. Para que pudesse ter um sentido, competiria a esta filosofia encontrar a sua finalidade: racionalizar o curso histórico humano, demonstrando a absurdidade das guerras. É aí que apresenta o papel do Estado de Direito e da filosofia de paz pela justiça que ele deve implementar. Ao contrário de Zolo, Bobbio não é um pessimista quanto ao papel do Estado jurídico constitucional que preserva e oferece condições para o estabelecimento dos direitos subjetivos, mas o defende.

Bobbio enxerga que a humanidade não possui apenas misérias em suas ações, mas também é capaz de fazer prodígios, por possuir uma grandeza potencial. Uma comprovação de que Kant não errou ao fazer a sua história profética é que os mesmos homens que foram capazes de matar através de processos de genocidas são também capazes de fazer e defender a democracia e a paz. Sem os postulados jurídicos de um Estado de Direito, garantindo-se a democracia, os processos de paz não teriam êxito. Comenta Bobbio:

⁴⁸⁸ BOBBIO, Norberto. **O problema da guerra e as vias da paz**. São Paulo: Unesp, 2003, p. 45.

⁴⁸⁹ Idem, p. 48.

⁴⁹⁰ Idem, p. 51.

O reconhecimento e a proteção aos direitos humanos estão na base das Constituições democráticas; ao mesmo tempo, a paz é o suposto necessário para a proteção efetiva dos direitos humanos, tantos nos Estados como no sistema internacional⁴⁹¹.

A história pode ser entendida como um processo, em que sua compreensão pode nos guiar a fazer escolhas mais racionais. Esse processo pode ser considerado irreversível, se estiver atrelado à ideia iluminista de progresso, pois com um comportamento ético-político diferente dos que foram a dotados no passado, o homem pode avançar. Os Estados podem ser senhores de seu futuro, como novos atores de um cenário internacional que se modifica o tempo todo. E o Estado de Direito é a garantia de que esse futuro de paz é possível.

De acordo com Bobbio, a partir do direito romano ocorreu o primado dos direitos sobre os deveres na relação entre os indivíduos e o Estado, passando a existir a figura do “sujeito de direitos”. Os direitos surgem como direitos econômicos, colocando o sujeito de direitos como titular das coisas, na qualidade de possuidor, em um primeiro momento; entretanto, esses direitos posteriormente passam a fazer parte das relações econômicas interpessoais, entre soberanos e súditos, originando os direitos públicos subjetivos que são a base do Estado de Direito.

Bobbio comenta:

É com o nascimento do Estado de direito que ocorre a passagem final, do ponto de vista do príncipe para o ponto de vista dos cidadãos. [...] No Estado de direito, o indivíduo tem em face do Estado, não só direitos privados, mas também direitos públicos. O Estado de direito é o estado dos cidadãos⁴⁹².

Para o pensador italiano, com o surgimento do Estado moderno há o reconhecimento e a proliferação dos direitos sociais, além da proliferação dos direitos do homem, que só podem ser tutelados na existência de um Estado de direito, originando mesmo uma nova forma de Estado: o Estado social⁴⁹³. Bobbio esclarece a função do Estado social ao afirmar:

Enquanto os direitos de liberdade nascem do superpoder do Estado – e, portanto, como objetivo de limitar o poder –, os direitos sociais exigem,

⁴⁹¹ BOBBIO, Norberto. **Norberto Bobbio: o filósofo e a política**: antologia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2003, p. 199.

⁴⁹² BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. 11ª edição. Rio de Janeiro: Campus, 1992, p. 61.

⁴⁹³ Idem, p.72.

para a sua realização prática, ou seja, para a passagem da declaração puramente verbal à sua proteção efetiva, precisamente o contrário, isto é, a ampliação dos poderes do Estado⁴⁹⁴.

Os direitos subjetivos só são reconhecidos e plenos nos Estados de Direito, existindo leis que protegem os cidadãos contra os desmandos até do próprio Estado. O Estado que desrespeita esses direitos, também o faz em relação à autoridade internacional que reconhece a existência desses direitos⁴⁹⁵, o que gera o problema da legitimidade internacional dos direitos subjetivos, que discutiremos no tópico cinco desse capítulo.

O Estado de Direito é uma criação do Ocidente, não sendo uma fórmula única, porém existe como um modelo político-jurídico, mas este “modelo” pode servir, pode ser utilizado, imitado, exportado para outras culturas e outros sistemas econômicos, sociais, políticos, religiosos, pois o direito possui a capacidade de se adaptar a toda essa diversidade.

Zolo defende, ao mesmo tempo, a relevância do Estado de Direito para a Europa e o Ocidente e todos os povos que passaram pela mesma história, mas não para as outras culturas⁴⁹⁶. Nesse ponto há uma profunda discordância com Habermas, Kelsen e Bobbio, que defendem uma tese diferente, ou seja, a possibilidade de que o Estado de Direito, pelo menos na sua versão mínima procedimentalista, poder servir para outras culturas, como de fato está acontecendo nas últimas décadas em várias partes do mundo.

Para Habermas, isso está ocorrendo porque o direito tem esta flexibilidade de conviver com várias culturas, de fazer de mediador “neutral” entre vários valores, de permitir a convivência num estado multicultural, se isto funciona, ainda que com dificuldades no Ocidente, porque não deveria funcionar em outras culturas? Neste sentido, Habermas afirma que o Estado de Direito é contra todo tipo de fundamentalismo que não diferencia direito de moral e que impõe um único comportamento a todos, garantindo a existência de uma sociedade plural.

A luta contra todo fundamentalismo religioso, moral, ou político e a expansão dos princípios do Estado de Direito a nível mundial é uma das condições e das

⁴⁹⁴ Ibidem, p. 72.

⁴⁹⁵ BOBBIO, Norberto. **O terceiro ausente: ensaios e discursos sobre paz e guerra**. Barueri: Manole, 2009, p. 116.

⁴⁹⁶ Por isso ele intitulou o site que ele coordena na internet como JURA GENTIUM (direitos dos povos) e não JUS GENTIUM (direito dos povos) porque não acredita num direito universal bom para todos os povos.

premissas para a realização do projeto cosmopolita que aponta em direção à ideia reguladora de uma Federação Mundial de Estados.

3.2.2 Estado Mundial ou Federação Mundial de Estados Livres.

Os Estados nacionais, como os conhecemos na Contemporaneidade, surgiram a partir de três etapas: após a paz de Westfália de 1648 surgiram os Estados que faziam parte do sistema estatal europeu; no século XIX surgiram as nações tardias, a partir da disseminação de uma consciência nacional (entre elas, Itália e Alemanha) e no século XX surgiram novos Estados após o fim do colonialismo. Os Estados nacionais sobrepuseram, então, os outros tipos antigos de formações políticas, defendendo a necessidade de sua soberania.

Na segunda metade do século XX, sobretudo após o fim da guerra fria, e no início deste século, a soberania desses Estados encontra-se em xeque, devido à globalização e seus desafios no âmbito do “[...] trânsito, da comunicação, da produção econômica e do seu financiamento, da transferência de tecnologia e de poderio bélico, especialmente dos riscos militares e ecológicos⁴⁹⁷” e de outros problemas que não podem mais ser resolvidos no interior dos Estados, como, por exemplo, a luta contra o terrorismo, que se estende além das fronteiras nacionais, que Bobbio intitula como a guerra de fanáticos ou dos desesperados:

A extensão de atos de terrorismo para as mais diversas partes do mundo nos coloca diante de um fenômeno novo, a não exclusividade do uso da força pública dentro dos Estados singulares, nos quais a proteção contra a violência disseminada constituiu até agora na detenção do monopólio da força por parte do poder público⁴⁹⁸.

O terrorismo não conhece fronteiras, pois coloca como inimigo todo aliado dos seus inimigos, mesmo que não exista uma motivação direta para um ataque. Estamos hoje em idos de um terrorismo global, que iniciou com os ataques de 11 de setembro de 2001; ele se caracteriza, para Habermas, como uma revolta anárquica, contra um

⁴⁹⁷ HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**: estudos de teoria política. 2ª edição. São Paulo: Loyola, 2004, p. 129.

⁴⁹⁸ BOBBIO, Norberto. **O problema da guerra e as vias da paz**. São Paulo: Unesp, 2003, p. 09.

inimigo que não pode ser derrotado, mas que pode se espantar e ser incomodado. O pensador de Frankfurt comenta⁴⁹⁹:

Do ponto de vista técnico, a vulnerabilidade a distúrbios de nossas sociedades complexas oferece oportunidade ideais para a interrupção pontual de procedimentos normais que, através de um esforço mínimo podem trazer consequências destrutivas consideráveis. Esses dois aspectos- a falta de objetivos realistas e a exploração cínica da vulnerabilidade de sistemas complexos- são levadas ao extremo pelo terrorismo global.

A não existência de uma Federação Mundial de Estados fragiliza as relações internacionais, já que as tentativas pós-guerra dessa natureza não possuíam a autonomia necessária para torná-la independente do ator internacional soberano (Estados Unidos), que facilmente viola as suas regras, desrespeitando o próprio Conselho de Segurança do qual é membro. Em um sistema internacional como o nosso, em que há uma unipolaridade claramente exercida pelos Estados Unidos, há um desequilíbrio no exercício da utilização da força, pois há uma predominância da política internacional dessa superpotência sobre os demais países, tornando instável o cenário internacional.

A seguir apresentaremos os argumentos de alguns pensadores que justificam a necessidade de construir algum tipo de instituição política Mundial, para garantir a *governance* dos processos de globalização: o que será o grande desafio e a grande tarefa para a afirmação dos direitos humanos no século XXI.

Kelsen

Dentre os pensadores escolhidos para a nossa pesquisa, é Kelsen quem primeiro trata da existência de uma Federação de Estados, em moldes kantianos. Para o jusfilósofo, o que diferencia uma união internacional de Estado de um Estado federal é o seu grau de descentralização, pois ambos partem da construção de uma Federação, que pode ser conceituada como “uma comunidade parcial constituída pela ordem jurídica central⁵⁰⁰”.

Kelsen defende o ideal da *civitas maxima* estóica, fruto de sua concepção monista do direito internacional, que se contrapõe às concepções dualistas que “[...]”

⁴⁹⁹ HABERMAS, Jürgen. **O ocidente dividido**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006, p. 19.

⁵⁰⁰ KELSEN, Hans. **Teoria do direito e do Estado**. 4ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 455.

estabelecem a autonomia dos Estados nacionais diante do direito internacional⁵⁰¹”. Para Kelsen, é norma pura que está acima das leis nacionais que garante a legitimidade da existência de uma comunidade universal de Estados-membros.

Em cada comunidade parcial deve existir uma ordem jurídica e esses Estados assim formados devem ser os componentes de uma Confederação⁵⁰², que é uma comunidade jurídica central, normatizada a partir de existência de uma Constituição comum. Isso quer dizer que deve existir uma hierarquia de leis em que a Constituição da Confederação deve estar acima das Constituições Federais de cada Estado membro.

Quanto à formação dessa constituição, essa deverá ser feita por um órgão legislativo central, que nada mais é do que um conselho composto por membros dos Estados confederados, cujos representantes são nomeados pelo governo local de cada Estado-membro.

De acordo com Kelsen:

O órgão central vota as suas resoluções, obrigatórias para os membros da união, por unanimidade, cada Estado membro representado no órgão central tendo o mesmo número de votos. Resoluções obrigatórias por maioria não estão excluídas, mas constituem exceção⁵⁰³.

A Constituição da Confederação não deve interferir nas constituições locais, no entanto, nada pode impedir que por força de um acordo se determine que os Estados membros devem ter constituições democrático-republicanas. Essa Constituição pode estabelecer a existência de um governo central, como também de um tribunal central. Quanto ao papel de cada um, Kelsen esclarece: [...] o tribunal costuma de competência apenas para resolver conflitos entre os Estados-membros; apenas excepcionalmente pessoas privadas podem ser admitidas como queixosos ou réus. O órgão governante central tem caráter de um conselho”⁵⁰⁴. As decisões do governo central devem ser aprovadas por unanimidade, mas seus membros podem ser classificados em dois tipos: os permanentes (as grandes potências) e os temporários (os outros Estados)⁵⁰⁵.

⁵⁰¹ COSTESKI, Evanildo. **Atitude, violência e Estado mundial democrático**: sobre a filosofia de Eric Weil. São Leopoldo, Unisinos; Fortaleza: UFC, 2009, p. 249. .

⁵⁰² O conceito de confederação se diferencia do de federação, pois o primeiro refere-se a um grupo de Estados que vivem em um regime federal, formando um liga de nações para um fim comum, enquanto que uma federação é a união de muitos Estados particulares em um só, formando uma aliança ou uma associação.

⁵⁰³ KELSEN, Hans. **Teoria do direito e do Estado**. 4ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 455.

⁵⁰⁴ Idem, pp. 456-457.

⁵⁰⁵ Zolo criticou duramente essa teoria no que se refere ao privilégio das grandes potências em seu texto Kelsen: la pace internazionale attraverso il diritto internazionale.

A competência de atuação de uma Confederação de Estados se limita a resolução de conflitos entre os Estados-membros e a defesa das agressões extremas, sendo que esta não possui nenhum poder de polícia nem tampouco forças armadas, mas em caso de necessidade de defesa militar, compete aos Estados-membros colocar suas forças armadas na defesa da Confederação; também é possível a utilização de força contra o Estado-membro que viole a Constituição da Confederação.

Quanto ao problema da cidadania, para Kelsen não deve existir uma cidadania da confederação, e esclarece: “Os indivíduos são cidadãos apenas dos Estados-membros. Eles pertencem à comunidade internacional apenas de modo indireto através de seus Estados”⁵⁰⁶.

Para existir, a Confederação deve se preocupar em garantir a sua viabilidade econômica, através da contribuição dos Estados membros com o contingente das forças armadas e doações fixas em dinheiro; as leis que regulam o serviço militar e a cobranças de imposto no interior dos Estados-membros, para garantir essa receita, devem ser elaboradas pela Confederação, ou seja, “as normas centrais da ordem jurídica que constitui a Confederação obrigam e autorizam diretamente apenas os Estados; os indivíduos são afetados apenas indiretamente pela mediação das ordens jurídicas dos Estados aos quais pertencem”⁵⁰⁷.

Os Estados-membros podem deixar a confederação livremente, mas não deixam de ter a responsabilidade de cumprir com preceito do direito internacional, principalmente o estabelecido através de tratados.

Nos Estados confederados, deve existir uma internacionalização de sua política, mas, de acordo com Kelsen, é quase impossível que não ocorra interferência também na economia e na cultura de cada Estado-membro, havendo uma tendência de centralização⁵⁰⁸.

Geralmente, segundo o jusfilósofo, uma confederação nasce como fruto de um tratado internacional, entretanto não há impedimento para que um Estado federal modifique a sua constituição, tornando-se, por ato do legislativo, em uma Confederação. Kelsen esclarece: “Se a nova constituição apresenta um grau de descentralização característico de uma Confederação de Estados, os Estados componentes do Estado

⁵⁰⁶ Op. cit, p. 458.

⁵⁰⁷ Idem, p. 459.

⁵⁰⁸ Idem, p. 461.

federal tornam-se Estados plenos no sentido do Direito Internacional”⁵⁰⁹. Saliente-se que o contrário também é possível, pois Estados confederados podem se unir em um único Estado federal.

Kelsen, um dos maiores teóricos do direito do século XX, propõe uma versão contemporânea da ideia kantiana de um possível progresso moral e jurídico da humanidade, através da criação de um Estado mundial fruto de um gradual processo histórico em que haveria a redução do sentimento nacional e um nivelamento em relação às diferenças culturais. O cosmopolitismo de Kelsen prevê que exista uma unidade da espécie humana a fim de realizar uma comunidade de paz através da criação de um Estado Mundial.

Habermas

A Federação Mundial de Estados também é um tema tratado por Habermas, partindo de uma reavaliação da proposta cosmopolítica kantiana após 200 anos. O que o pensador defende é que além da existência de um direito cosmopolítico, da ordem republicana, do Estado constitucional e dos direitos humanos deve existir uma condição jurídica no interior dos Estados que antevinha uma condição jurídica global entre os povos e elimine as guerras⁵¹⁰.

De acordo com Tosi, o ponto central da discussão em Habermas é “se deve ou não existir um poder superior de coação que obrigue os Estados a respeitarem a ordem e os direitos, assim como faz o Estado no âmbito interno”⁵¹¹. Habermas defende que este poder deve existir. No ensaio intitulado “A ideia kantiana de paz perpétua – à distância histórica de 200 anos”, Habermas retoma o projeto do filósofo iluminista radicalizando a sua proposta.

Segundo Habermas, um dos equívocos de Kant foi permutar a ideia da criação de um Estado mundial e optar por defender uma Federação Livre de Estados. O pensador alemão concorda com Kant no que diz respeito a *domestic analogy*: se faz necessário sair do estado de natureza a nível internacional, assim como ocorreu no

⁵⁰⁹ Ibidem, p. 462.

⁵¹⁰ HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**: estudos de teoria política. 2ª edição. São Paulo: Loyola, 2004, p. 193.

⁵¹¹ TOSI, Giuseppe. **Soberania Dos Estados E Globalização**: Entre Realismo E Cosmopolitismo.(de próxima publicação...), p. 11.

interior dos Estados nacionais a partir da institucionalização do estado civil, mas a formação de um Estado Mundial é que seria o meio mais adequado para garantir a paz entre os povos, pois quando a ideia de uma Federação de Estados, “Kant não explicou, porém, nem como garantir a permanência dessa união, da qual depende a natureza civil da harmonização de conflitos internacionais, nem como fazê-lo sem a obrigação jurídica de uma instituição análoga à constituição⁵¹²”.

Para Habermas⁵¹³, a proposta de Kant não cria uma obrigação jurídica entre os Estados membros da Federação, mas tão somente uma obrigação moral e, portanto, retira a possibilidade da utilização do poder coercitivo contra os Estados membros. A Federação Mundial de Estados proposta por Kant seria formada da união entre os Estados e não por cidadãos do mundo, por indivíduos em particular, para Habermas, isso é contraditório, pois o ordenamento jurídico se refere não aos Estados em si, mas aos indivíduos como sujeitos individuais, que possuem a mesma liberdade, baseada em leis universais.

Essa ausência de poder coercitivo provoca problemas, principalmente no que diz respeito à defesa global dos direitos humanos, pois não há previsão de nenhum tipo de sanção para Estados que violarem esses direitos. A proposta de Habermas então se pauta em reformar a Organização das Nações Unidas, para que esta exercer essa finalidade. O pensador defende que “A comunidade de povos tem ao menos de poder garantir um comportamento juridicamente adequado por parte de seus membros sob pena de sanções”⁵¹⁴.

Para compensar o fato das Nações Unidas não possuírem força bélica faz com que elas fiquem a mercê da colaboração voluntária de seus membros para agir conforme suas determinações, para compensar essa fragilidade, foi criado o Conselho de Segurança, o que gerou membros permanentes que se equilibram entre si, por serem superpotências.

Como vimos anteriormente, o que Habermas propõe é que a reforma das Nações Unidas ocorra em três vias: instalação de um parlamento mundial, ampliação da estrutura jurídica mundial e reorganização do Conselho de Segurança. Para Tosi⁵¹⁵, o

⁵¹² Op. cit, p. 198.

⁵¹³ Idem, p. 198.

⁵¹⁴ Idem, p. 210.

⁵¹⁵ TOSI, G. **Soberania Dos Estados E Globalização**: Entre Realismo E Cosmopolitismo.(de próxima publicação...), p. 12.

cosmopolitismo de Habermas pode ser intitulado de “perfeito”, por prevê a existência de um poder legislativo, um poder executivo e um poder judiciário internacional, que detenham o monopólio da força ao menos tempo em que podem restringir a soberania dos Estados nacionais em caso de violação graves dos direitos humanos.

Habermas esclarece:

Pois o estabelecimento de uma situação cosmopolita significa que as violações aos direitos humanos não são julgadas e punidas *imediatamente* sob pontos de vista morais, mas sim perseguidas como ações criminosas no âmbito de uma ordem jurídica estatal – e segundo procedimentos jurídicos institucionalizados⁵¹⁶.

Após o fracasso da Liga das Nações e os horrores da Segunda Grande Guerra, Habermas diagnostica que ocorreu o fim do direito internacional como direito dos Estados, que culminou com a preparação moral para a instauração de um tribunal internacional⁵¹⁷ e a fundação das Nações Unidas. Se é verdade que a ideia de uma Federação de Estados proposta por Kant serviu de inspiração para a criação das Nações Unidas, essa não se consolida como uma república mundial, mas como um regime supranacional de garantia da paz e dos direitos humanos.

A Carta das Nações Unidas deveria então ser encarada como uma constituição, que servisse de modelo para as constituições nacionais de seus membros por defender três postulados essenciais:

[...] a associação explícita dos objetivos da garantia da paz com uma política de direitos humanos; - a vinculação da proibição do uso da força como uma ameaça realista de perseguição penal e de sanções, assim como – o caráter incluyente da organização mundial e a universalização do direito por ela estabelecido⁵¹⁸.

Habermas, nesse sentido se posiciona:

Segundo a minha concepção, a Carta das Nações Unidas estabelece um quadro no qual os Estados-membros devem necessariamente entender-se não apenas como sujeitos de acordos de direito internacional; juntamente com os seus cidadãos podem reconhecer-se como portadores de uma sociedade mundial politicamente constituída⁵¹⁹.

⁵¹⁶ Op. cit, p. 225.

⁵¹⁷ HABERMAS, Jürgen. **O ocidente dividido**. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2006, p. 162.

⁵¹⁸ Idem, p. 165.

⁵¹⁹ Idem, p. 166.

Bobbio também analisa a ideia kantiana da Federação Mundial de Estados, partindo de sua proposta de paz. Em uma mesa redonda realizada em Turim em 1993, Bobbio expôs que a ameaça de guerra atômica é algo real e que ninguém pode fazer nada sobre isso, mas há uma solução, que surge pelo menos no plano ideal: [...] o unipolarismo, ou seja, o velho ideal de paz perpétua pela formação do Estado universal⁵²⁰. O que o pensador italiano propõe é, a nível internacional, a passagem da autotutela para a heterotutela do regime jurídico internacional⁵²¹.

Sem a existência de um Estado mundial há uma fragilidade nas relações entre os Estados, pois, juridicamente falando, os tratados e acordos não são suficientes para estabelecer um acordo duradouro e as partes deixam de cumpri-lo assim que encontrem boas razões para fazer. Comenta Bobbio:

A cláusula “*rebus sic stantibus*” (“estando assim as coisas”) significa exatamente o seguinte: se as condições com base nas quais o acordo foi estipulado mudarem, ou se houver a inclusão de novas condições imprevistas o acordo deixa de valer. E quem decide que as condições mudaram? Naturalmente, o próprio contraente, segundo o seu total arbítrio⁵²².

Para se dirimir um conflito, o ideal é que exista um Terceiro, que seja confiável as partes e que elas se submetam as suas decisões. Esse terceiro não existe nas relações internacionais, poderia até ser as Nações Unidas, mas esta foi muitas vezes ridicularizada pelas grandes potências e, para Bobbio, não há nenhum prenúncio da existência desse Terceiro para garantir a paz no mundo. Quanto ao panorama internacional, Bobbio comenta:

Todos estão armados. Armar-se é a regra, está desarmado, à exceção. Comparemos os gastos que um Estado é obrigado a sustentar para defender-se com a despesa que custa a um cidadão uma porta reforçada, um alarme, dois cães-de-guarda no quintal. E logo veremos a diferença entre uma situação de desconfiança generalizada e uma situação de confiança relativa⁵²³.

⁵²⁰ BOBBIO, Norberto. **O terceiro ausente** in **O terceiro ausente**: ensaios e discursos sobre a paz e a guerra. Barueri: Manole, 2009, p. 278.

⁵²¹ VIEIRA, Gustavo Oliveira. **A paz e os direitos do homem no pensamento de Norberto Bobbio**. Civitas – Revista de Ciências Sociais, v. 5. n. 2, jul.-dez. 200, p. 337

⁵²² Op.cit, p. 279.

⁵²³ BOBBIO, Norberto. **Os sábios equilibristas** in **O terceiro ausente**: ensaios e discursos sobre a paz e a guerra. Barueri: Manole, 2009, p. 297.

O Terceiro apresentado por Bobbio não é o Terceiro excluído, do “estado polêmico”⁵²⁴, que em moldes hobbesianos, promove a vitória de uma parte sobre a outra, podendo existir uma guerra de todos contra todos; nem tão pouco é o Terceiro incluído, do “estado agonístico”, que detém o monopólio da força, estando acima das partes, mas se as suas decisões não forem cumpridas cai-se de novo no estado polêmico, ocasionando uma crise de legitimidade quanto as suas decisões, podendo ocasionar a sociedade anárquica, sem Estado.

O que Bobbio propõe é a existência de um Terceiro Mediador, que é aquele que está entre as partes e não acima delas, obrigando-as a se comunicar umas com as outras, mas sem lhes tomar o lugar na solução dos conflitos⁵²⁵. Esse Terceiro é também árbitro, tendo as partes lhes delegado a decisão dos conflitos, submetendo-se a elas por lhes dar legitimidade, ou seja, o Terceiro figura, ao mesmo tempo, entre e acima das partes. O Terceiro ainda pode ser juiz, dirimindo as controvérsias por está assim autorizado por uma instância superior, sendo um Terceiro acima. Esse Terceiro ainda não existe, mas sabe-se que não pode ser o representante de uma ou das demais religiões, já que estas, por suas brigas intermináveis, trabalham mais contra do que a favor da paz.

Mas o que impediria as Nações Unidas de serem este Terceiro? Vários Estados no mundo acataram, não só moralmente, mas juridicamente o seu estatuto, mas o desrespeitam ao seu bel prazer. Sobre o papel das Nações Unidas, Bobbio comenta:

As Nações Unidas representam, depois da falência da Sociedade das Nações, mas em um nível mais elevado de consciência histórica e de rigor jurídico, a primeira grande tentativa de “democratizar” o sistema internacional, vale dizer, de transferir para as relações entre os Estados soberanos os princípios sobre os quais se funda o Estado democrático⁵²⁶.

Os princípios que foram transferidos são os relativos ao reconhecimento dos direitos subjetivos e as regras de um Estado democrático, ou seja, os mecanismos de resolver conflitos sem a necessidade de utilização da força. O processo de democratização das relações entre os Estados que originou as Nações Unidas foi fruto de um desenvolvimento que se iniciou no interior dos Estados e culmina com o desejo

⁵²⁴ As expressões estado polêmico e estado agonístico foram utilizadas pela primeira vez por Julien Freund, discípulo de Carl Schmitt, em uma obra intitulada Sociologia do conflito.

⁵²⁵ BOBBIO, Norberto. **O terceiro na política** in **O terceiro ausente**: ensaios e discursos sobre a paz e a guerra. Barueri: Manole, 2009, p. 289.

⁵²⁶ BOBBIO, Norberto. **Em louvor a ONU** in **O terceiro ausente**: ensaios e discursos sobre a paz e a guerra. Barueri: Manole, 2009, p. 289.

desses dirimirem conflitos sem o uso da força e por um Terceiro que mantenha o pacto de não agressão entre as partes.

O problema ocorre em relação à eficácia do papel internacional das Nações Unidas, é que as grandes potências não a utilizam na condição de Terceiro, se não ocorreu um novo conflito bélico após a Segunda Guerra Mundial isso se deu porque há um equilíbrio entre as potências, que Bobbio denomina de equilíbrio do terror (o medo de um ataque recíproco), que é análogo ao estado de natureza preconizado por Hobbes. O jusfilósofo italiano enfatiza:

A experiência histórica ensina que enquanto perdurar o sistema de equilíbrio, a paz será, como sempre foi, uma trégua entre duas guerras. Por isso, manter firmes os princípios nos quais inspiraram as Nações Unidas não é apenas um dever, como foi dito, mas também é um ato de previdente sabedoria⁵²⁷.

Assim como Habermas e Kelsen, Bobbio defende a existência do Terceiro como parte fundamental nesse processo de paz e é nesse sentido que louva as Nações Unidas, por ser o mais próximo órgão da existência desse Terceiro. É na defesa desse mediador de conflitos que esses pensadores foram rotulados de neo-kantianos, por atualizarem a proposta do filósofo iluminista para a realidade dos séculos XX e XXI, demonstrando-a como a mesma ainda é possível, apesar das críticas realistas.

A existência de uma Federação Mundial de Estados Livres não comprometeria a cultura, a economia e outros aspectos próprios da cada país membro conforme as preocupações levantadas por Zolo⁵²⁸, pois as suas interferências não diriam respeito a todos os aspectos político-administrativos de cada Estado membro, mas sim diria respeito as questões que extrapolassem o âmbito do Estado-nação e a resolução pacífica de conflitos internacionais.

⁵²⁷ BOBBIO, Norberto. **Em louvor a ONU in O terceiro ausente**: ensaios e discursos sobre a paz e a guerra. Barueri: Manole, 2009, p. 294.

⁵²⁸ Em sua obra *Cosmópolis* (ZOLO, Danilo. **Cosmópolis**. Crítica do globalismo jurídico. Barcelona: Paidós, 2000) Zolo defende a idéia de que a formação de uma Federação Mundial de Estados corre o risco de provocar uma ocidentalização do mundo, existindo uma imposição da cultura e dos valores ocidentais sobre o resto do mundo. No *Il signore della pace*, Zolo afirma que no projeto para o Estado Universal, proposto pelos cosmopolitistas, a cultura ocidental serve como paradigma para a formação do mundo político (ZOLO, Danilo. *Il signore della pace: una critica del globalismo giuridico*. Roma: Carocci, 2001, p. 134),

3.2.3.O Direito Cosmopolita.

Outro aspecto relevante para a consolidação da proposta cosmopolita é a superação do “vazio jurídico” detectado por Kant nas relações entre os Estados que se parecem mais com o estado de natureza que com o estado civil. Por isso, os pensadores cosmopolitas propõem que as instituições políticas da governança mundial sejam submetida a um direito cosmopolita.

A proposta kantiana de um direito cosmopolítico inspirou pensadores a formular a ideia de uma legislação internacional que propiciasse o respeito aos direitos humanos e estabelecesse mecanismos jurídicos que garanti-se a paz entre os povos

Para os neo-kantianos aqui analisados, o direito cosmopolítico surge como desdobramento do direito internacional, que é definido por **Kelsen** como um direito que “[...] compõe-se de normas que, originadas de atos de Estado – isto é, de órgãos competentes para isso, conforme ordenamentos jurídicos únicos – para a produção de regras de relacionamentos entre os Estados, ou seja, através do costume⁵²⁹”.

O direito internacional é regulamentado através do princípio jurídico do *pacta sunt servanda*, o que implica que as partes são livres para colocar nos acordos e tratados tudo aquilo que lhes for conveniente, sendo esse o meio de regulamentação da comunidade jurídica internacional. O direito internacional possui apenas caráter particular por falta de um Estado mundial que possa regulamentar as ações dos Estados no cenário internacional; assim sendo, a coercitividade que deve ocorrer pela quebra de um tratado, acordo ou convenção é muitas vezes exercida de forma ilegítima, o que conduz a guerra e a represália.

Para Kelsen, a lacuna existente no cenário internacional provocada pela ausência de um Estado mundial faz com que o direito internacional seja um “direito primitivo”, por não ter conseguido a evolução jurídica que ocorreu como o direito no interior dos Estados.

O jusfilósofo justifica;

Não existe aqui ainda órgãos que funcionem de conformidade com a divisão do trabalho para a produção e execução das normas jurídicas. A criação de normas gerais desenvolve-se através do costume ou do tratado, o que significa: através dos membros da própria comunidade

⁵²⁹ KELSEN, Hans. **Teoria pura do direito**: introdução à problemática científica do direito. 5ª edição. São Paulo: RT, 2007, p. 141.

jurídica e não através de um órgão legislativo especial, E o mesmo sucede com a aplicação de normas gerais ao caso concreto⁵³⁰.

Cada Estado julga por si só se seu direito foi violado, mas se decide agir não é o Estado inimigo que, em seus órgãos sofre as consequências, mas a massa, o povo ou o exército, que não participaram e nem tem voz ativa no cenário internacional, ficando a mercê de seus governantes. É por isso que Kelsen⁵³¹ defende que o direito internacional deveria ser regulado por uma Confederação de Estados, inclusive para a constituição dessa Confederação pudesse influenciar no interior dos Estados, gerando leis nacionais que e voltem para a paz e a concórdia entre os seus cidadãos e no cenário internacional.

Para Kelsen, os sujeitos do direito internacional devem ser não apenas os Estados, mas os indivíduos no interior de cada Estado em particular, como previra Kant. Assim o pensador esclarece⁵³²:

Todo direito é regulamentação da conduta humana. A única realidade social a que as normas jurídicas podem se referir são as relações entre seres humanos. Portanto, uma obrigação jurídica, assim como um direito jurídico, não pode ter como contudo outra coisa que não a conduta de indivíduos humanos. Se, então, o Direito internacional não obrigasse e autorizasse os indivíduos, as obrigações e direitos estipulados pelo Direito internacional não teriam absolutamente conteúdo algum, e o direito internacional não obrigaria nem autorizaria ninguém a fazer coisa alguma.

Não é que o Direito internacional atue diretamente na conduta dos indivíduos, ele atua sobre os órgãos dos Estados e sobre as leis nacionais e, assim, de forma indireta, sobre os indivíduos. Em outras palavras, o Direito internacional obriga as ações dos Estados de modo direito, determinando o elemento material da conduta dos indivíduos, deixando para que os Estados, através da legislação interna, exerça o elemento pessoal.

Mas há situações em que o Direito internacional atua diretamente contra os indivíduos, pelo princípio da responsabilidade individual, como nos casos de pirataria em mar aberto, no bloqueio e contrabando de armas de guerra, nas atitudes hostis de grupos armados que atuem sem consentimento dos Estados que são nacionais e o malogro no uso de submarinos que venham a atacar embarcações comerciais.

⁵³⁰ Ibidem, p. 143.

⁵³¹ Idem, pp. 462-463.

⁵³² Idem p. 487.

Para que exista um direito internacional em moldes cosmopolíticos se faz necessário, segundo Kelsen⁵³³, a existência de um tribunal internacional. As normas processuais desse tribunal, que constitui um direito técnico, devem ser exercidos pelo Estado que o indivíduo faz parte, pois só ele possui legitimidade enquanto sujeito de direitos para exercer as defesas.

A importância maior do Direito internacional, além de determinar as normas internacionais de proteção aos direitos subjetivos e prevenir guerras, é “[...] de determinar as esferas de validade territorial e pessoal, assim como a temporal, das ordens jurídicas nacionais⁵³⁴”. É o Direito internacional que regulamenta o nascimento e a morte de um Estado, qual é a sua população e determina a esfera de validade de suas leis e, isso significa, que o Estado nacional não pode arbitrariamente contrariar o que está disposto no Direito internacional.

Daí surge o problema da soberania dos Estados nacionais, na filosofia do direito de Kelsen, o que significa que, para o pensador, se um Estado for soberano ele é superior a todos os demais. É o Direito internacional que regula a lei constitucional no interior dos Estados e essa deve origina-se de uma única fonte: a norma pura internacional que regula o Direito internacional. A soberania dos Estados então seria limitada ao interior de cada Estado em particular e sujeita a modificações de acordo com o Direito internacional, portanto, a soberania dos Estados é relativa.

Kelsen esclarece:

O resultado de nossa análise foi o de que o Direito internacional, através do princípio da eficácia, determina a esfera e o fundamento da validade da ordem do Direito nacional, e, desse modo, a superioridade do Direito internacional sobre o Direito nacional parece ser imposta pelo conteúdo do próprio Direito⁵³⁵.

Entretanto, nem todos os intérpretes de Kelsen têm a mesma visão de sua idéia de soberania. Para Lima:

Com todo Direito, em Kelsen, há uma soberania. Logo, segundo este autor, da existência do Direito Internacional há uma soberania pressuposta. Contudo, os tratados não criaram, na época, instituições superiores hierarquicamente aos Estados, o que levou Kelsen a pensar

⁵³³ Ibidem, pp. 494-495.

⁵³⁴ Idem, p. 498.

⁵³⁵ Idem, p. 546.

que a soberania continuaria no Estado. A sua aceitação, subordinando-se ao Direito internacional, seria para ele autônoma, e o cumprimento das normas internacionais, em termos de imperativo hipotético, um meio para não sofrer a sanção, mas apenas a aceitação da norma, e ponto. Com isso parece não existir distinção substancial entre Direito internacional e Direito cosmopolita, o máximo, talvez, seja uma questão de etapas de desenvolvimento histórico⁵³⁶.

Para Kelsen, defender a primazia do Direito internacional sobre o Direito nacional é defender o internacionalismo e o pacifismo em detrimento do nacionalismo e do imperialismo. É o Direito internacional soberano ao Direito nacional em uma concepção cosmopolita do Direito e este Direito que, ao se tornar legítimo entre os povos, pode conduzir a paz.

Compete a **Bobbio** retomar para o século XX à ideia kantiana de um “progresso para o melhor” do gênero humano. Se Kant vislumbrou a Revolução Francesa como *signum prognosticum et rememorativum* do progresso do gênero humanos, Bobbio hoje acredita que este sinal é o debate sobre os direitos do homem. Não é que o filósofo italiano seja um defensor cego do progresso, mas também não encontra argumentos plausíveis contra a sua existência; o que é certo é que determinar se a humanidade moralmente está progredindo é um problema, por duas razões: o conceito de moral é problemático, e problemático também é encontrar os indícios desse progresso, por não existir uma medida.

O certo é que uma série de males sempre ocorreu a humanidade: fome, guerras, pestes, entre outros, geraram sofrimento e misérias, que representam o lado obscuro da história humana, mas a humanidade sempre encontrou uma forma de lutar contra as hostilidades.

Bobbio argumenta:

Mas não posso negar que uma face iluminada tenha aparecido de vez em quando, ainda que por curto período. Mesmo hoje, quando todo percurso histórico da humanidade parece ameaçado de morte, há zonas de luz, as quais o mais convicto pessimista não pode deixar de reconhecer: a abolição da escravidão, a supressão em muitos países dos suplícios que antigamente acompanhavam a pena de morte. É nessa zona de luz que coloco, em primeiro lugar, junto dos movimentos ecológicos e pacifistas, o interesse crescente de movimentos, partidos e

⁵³⁶LIMA, Manoel Pedro Ribas de. **Humanidade e direito cosmopolita**. revistaeletronicardfd.unibrazil.com.br/. ISSN 1982-0496, Volume 04, 2008, p. 15

governos pela afirmação, pelo reconhecimento, pela proteção dos direitos do homem⁵³⁷.

Verificar se a humanidade progride ou não, para Bobbio, é uma questão de ponto de vista histórico, assim como o é o direito; pois afinal, no direito, deveres e direitos são como as duas faces de uma medalha, vislumbrar qual delas predomina é mera opinião histórica. Assim afirmar ou negar o progresso moral da humanidade depende do que se queira ressaltar, inexistindo uma resposta conclusiva.

Ao analisar essa perspectiva cosmopolita, **Habermas**⁵³⁸ investiga o direito cosmopolita de Kant e alega que ele se confunde com o direito internacional, em um problema conceitual, que será resolvido por Kelsen ao não propor nenhuma divisão entre esses dois direitos, encarando-os como um só.

Atualizando o pensamento kantiano, Habermas defende que só a criatividade institucional poderá promover o direito cosmopolítico entre os Estados⁵³⁹, verificando que o modelo republicano atual, que são as nossas democracias, possuem a capacidade de ter essa criatividade.

A prática dos direitos humanos, não como um instrumento de predomínio de uma cultura jurídica capitalista, que se baseia na difusão da liberdade de mercado, mas como um elemento de coalizão das diferenças entre os povos e os valores universais da dignidade da pessoa humana, pode concretizar-se como uma figura jurídica de vínculo entre os povos. É nesse sentido que esses pensadores defendem o direito cosmopolítico como sendo o meio de possibilidade da paz pelo direito, que iremos tratar no último tópico desse capítulo.

3.2.4 A sociedade civil global

Outro aspecto fundamental para o êxito da proposta cosmopolita é a existência de uma sociedade civil global, que cumpra funções análogas com as que a sociedade

⁵³⁷ BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos in O terceiro ausente*: ensaios e discursos sobre a paz e a guerra. Barueri: Manole, 2009, p. 146.

⁵³⁸ Idem, 196.

⁵³⁹ ZOLO, Danilo. *O Estado de Direito*: história, teoria e crítica. Organizado por Pietro Costa e Danilo Zolo. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 219.

civil de cada estado soberano cumpre, ou seja, a legitimação e a fundamentação das instituições políticas da governança mundial, através de um novo “pacto social internacional”.

Como vimos no segundo capítulo, ao tratarmos sobre Kant, a formação da sociedade civil passa pela saída dos Estados do estado de natureza em que se encontra em direção à constituição de algum tipo de Estado ou de Federação Mundial. Podemos afirmar, que este processo está começando a se formar como parte da globalização. A sociedade civil que existe atualmente é uma sociedade que atua em rede e que está lado a lado com a opinião pública, que se expande através dos Estados e das Organizações Não Governamentais, tornando-se sempre mais mundial, conforme previra Kant, numa passagem famosa e, de certa forma, profética escrita em 1795/96:

Ora, como se avançou tanto no estabelecimento de uma comunidade (mais ou menos estrita) entre os povos da Terra, *que a violação de um 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 um código não escrito, tanto do direito público como do direito das gentes, no direito público de humanidade em geral e, assim, um complemento da paz perpétua, em cuja continua aproximação é possível encontrar-se só sob esta condição⁵⁴⁰ (grifos nossos).

De acordo com Costeski, com o processo de globalização, pode-se saber o que acontece em todos os lugares da Terra, o que favorece a defesa da paz e dos direitos humanos. A partir da Guerra do Vietnam e do Golfo, conjuntamente com a repercussão gerada pelas várias conferências das Nações Unidas, sobre ecologia, pobreza, crescimento global, entre outras; bem como as ações de organizações não-governamentais favoreceram o desenvolvimento da opinião pública mundial, bem como a formação de uma consciência cosmopolita da humanidade. Esse desenvolvimento da opinião pública não deixa de ser positiva, mas deve, segundo Costeski ser vista com algumas reservas, pois:

O direito cosmopolita não poder depender dos movimentos sociais espontâneos ou mesmo da opinião pública mundial. Eles podem muito bem ser manipulados por líderes ideológicos e pela imprensa mundial. No caso da ONU as decisões das conferências temáticas têm obtido resultados muito limitados, haja vista que dependem da vontade política dos Estados nacionais para serem implementadas. Isso mostra que a opinião pública e as organizações políticas da sociedade mundial

⁵⁴⁰ KANT, Immanuel. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Lisboa: Edições 70, 1990, p. 140.

cosmopolita são muito tênues, por isso tem que ser reformadas [...] O ideal é que as instituições políticas nacionais se ajustem às exigências de uma *sociedade verdadeiramente cosmopolita*, criando novas instituições quando necessárias (grifo nosso)⁵⁴¹.

A existência de uma sociedade civil global é requisito indispensável para a implementação do projeto cosmopolita, sua composição deve ser a formação de uma rede organizada verticalmente e horizontalmente, o que não se confunde com uma rede hierarquizada, de vai dos bairros, da comunidade local, até as Nações Unidas.

Um dos aspectos a ser considerado, é que essa sociedade global deve ser cooperativa, ou seja, bem ordenada de acordo com uma concepção pública de justiça, ou seja, deve ser um sistema equitativo de cooperação⁵⁴². Uma sociedade cooperativa deve aceitar as mesmas regras jurídicas, estando de acordo com o que constitui uma justiça pública básica, como afirma **Rawls**, uma justiça de fundo (*background justice*), o que compreende a aceitação de uma mesma norma constitucional, o reconhecimento da propriedade e aceitação da economia, as relações de família semelhantes, entre outros. Um acordo público garante a existência e cooperação com as mesmas normas.

As organizações sociais devem ser confiáveis e pautadas em princípios ético-jurídicos que garantam a legitimidade de suas decisões perante os cidadãos, respeitando-se o princípio público de justiça. Os cidadãos dessa sociedade devem ter um senso moral, em moldes kantianos, que os conduza a agir respeitando os direitos alheios e cumprindo com os seus deveres, de modo a garantir a funcionalidade desse projeto de sociedade.

De acordo com Rawls, a pluralidade da sociedade mundial não impede a exequibilidade desse modelo de sociedade, pois não se faz necessário que todos os seus membros aceitem na integralidade todos os preceitos dessa forma de sociedade, entretanto,

[...] cidadãos democráticos que defendem diferentes doutrinas abrangentes podem-se pôr de acordo sobre concepções políticas de justiça. Segundo o liberalismo político, isso proporciona uma base de unidade social que não só é suficiente mas também é a mais razoável para nós como cidadãos de uma sociedade democrática⁵⁴³.

⁵⁴¹ CONSTESKI, Evanildo. **Atitude, violência e Estado mundial democrático**: sobre a filosofia de Eric Weil. São Leopoldo: Unisinos; Fortaleza: UFC, 2009, p. 247.

⁵⁴² RAWLS, John. **Justiça como equidade**: uma reformulação. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 11.

⁵⁴³ Idem, p. 13.

O que garante essa unidade entre os cidadãos não é nenhuma concepção religiosa, filosófica ou moral, mas é uma unidade de respeito às divergentes visões de mundo, uma unidade jurídica em que se respeita as liberdades básicas e os princípios da tolerância, como sendo de alta prioridade. Na sociedade bem ordenada e cooperativa que Rawls⁵⁴⁴ propõe, cada cidadão enxerga o outro como pessoa, o que nos remete a concepção kantiana de reino dos fins, o que conduz a uma estabilidade social, inexistindo a ameaça de perigos externos.

Na sua obra o “Direito dos povos” Rawls conclui que a sociedade dos povos é possível, se existir uma sociedade mundial democrática constitucional⁵⁴⁵. Essa construção da sociedade dos povos ancora-se em quatro fatores: o pluralismo liberal, que garante a liberdade religiosa e não-religiosa, pois se todos querem ter o seu direito de crer e de opinar devem garantir um espaço público de liberdade igualitária para todos; a unidade democrática na diversidade, o que permite a cada cidadão a diversidade de crenças e de concepções políticas; a razão pública, que prevê que as discussões devem ser postas em posições políticas conciliáveis, como no âmbito jurídico, o que afasta as divergências em prol da unidade e a paz democrática liberal, que garante que sociedades democráticas constitucionais não façam guerras entre si, sendo que a guerra ocorre apenas para autodefesa ou em aliança, em defesa de outros povos liberais ou decentes.

Sobre a sua teoria, Rawls comenta:

Chamo “utopia realista” um mundo em que esses grandes males foram eliminados e instituições básicas justas (ou, pelo menos, decentes) foram estabelecidas por povos liberais e decentes que honram o Direito dos Povos. Essa descrição da utopia realista mostra-nos, na tradição dos escritos tardios de Kant, as condições sociais sob as quais podemos ter esperança razoável de que todos os povos liberais e decentes possam pertencer como membros de boa reputação, a uma Sociedade dos Povos razoável⁵⁴⁶.

A Sociedade de Povos conduz a humanidade à paz democrática, que é o objetivo do direito cosmopolítico atual, sendo o grande propósito das relações internacionais. A sociedade civilmente constituída para este fim possui o seu poder relacionado à opinião

⁵⁴⁴ Ibidem, pp. 282- 288.

⁵⁴⁵ RAWLS, John. **O direito dos povos**. São Paulo: Martins Fontes, 2001, pp. 162-164.

⁵⁴⁶ Idem, p. 166. Rawls define a Sociedade dos Povos como sendo aquele que segue os ideais e os princípios dos Direito dos Povos em suas relações mútuas; por Direito dos povos entende-se uma concepção política particular de direito e justiça, que se aplica os princípios e normas do Direito e da prática internacionais (essa definições encontram-se na obras “O Direito dos Povos”, p. 03.

pública mundial, que controla os desmandos de poder oriundos de Estado ou de organizações não-estatais que exercem o seu poder de forma internacional, seja qual for a procedência desse poder, sobre as pessoas de uma determinada localidade. Essa opinião pública influencia diretamente o direito positivo, regulando a esfera das atividades estatais e das grandes corporações multinacionais.

Os membros dessa sociedade civil mundial são mais do que cidadãos de um Estado em particular, pois em época de relações globais são produtores e consumidores, são atores do panorama internacional. A integração cada vez mais complexa entre essa pluralidade de atores internacionais trás profundas transformações jurídicas.

Nesse sentido, afirma Habermas:

Na experiência cotidiana, as interdependências crescentes de uma sociedade mundial cada vez mais complexa alteram discretamente a auto-percepção dos Estados nacionais e de seus cidadãos. Os atores que outrora decidiam independentemente aprendem a exercer novos papéis – assim também os participantes de redes transnacionais que se ajustam às pressões técnicas da cooperação, ou os membros de organizações internacionais que se sujeitam a expectativas normativas e obrigações de compromisso. Tão pouco podemos subestimar a influência transformadora da consciência exercida por discursos internacionais, articulados pela construção de novas relações jurídicas. Através da participação em disputas sobre a aplicação do novo direito, normas que a princípio são reconhecidas apenas por funcionários públicos e cidadãos, são sucessivamente internacionalizadas⁵⁴⁷.

Na sua teoria da razão comunicativa, **Habermas** confere ao direito uma importância central, esse não estaria baseado na ciência, como desejara Kelsen, mas baseado na moral. Compete ao direito elaborar normas que orientariam o consenso através do diálogo, pelos mecanismos da ação comunicativa, sendo este essencial para estruturação de uma sociedade democrática. A razão comunicativa trata do cotidiano, do mundo da vida, como a cultura, a personalidade e a sociedade; daí a dinâmica jurídica que deve englobar o que é importante para uma sociedade que transcende os Estados e se forma em rede. Os direitos positivos surgem a medida em que reivindicações sociais devem ser tuteladas pela norma jurídica, expandindo as esferas da ação comunicativa.

Habermas vislumbra a sociedade como uma esfera, ao mesmo tempo, pública e política, que é autônoma, regula a si mesma e é ainda universal. Essa sociedade

⁵⁴⁷ HABERMAS, Jürgen. **O ocidente dividido**. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2006, p. 185.

estabelece quais direitos são universais e compete ao direito normatizá-los, pois se trata de uma sociedade complexa em que as estruturas da racionalidade comunicativa se dissociaram no mundo da vida.

Afirma Habermas:

Se os pressupostos comunicacionais de um discurso não-coativo, preocupado em inserir e conduzido entre participantes livres e iguais, cada um é exortado a assumir a perspectiva - e com isso a auto compreensão e a compreensão de mundo - de todos os outros; desse cruzamento de perspectivas constrói-se uma perspectiva em primeira pessoa do plural (“nossa”) idealmente ampliada, a partir da qual todos podem testar em conjunto se querem fazer de uma norma discutível a base de sua práxis; isso precisa incluir uma crítica recíproca à adequação das interpretações da situação e das carências. No caminho de abstrações empreendidas sucessivamente, pode revelar-se então o cerne de interesses passíveis de generalização⁵⁴⁸.

Se no mundo da vida (*Lebenswelt*) se encontra a esfera pública, a participação política dos cidadãos, estes se organizam para formar os movimentos sociais que constituem a democracia. Compete aos movimentos sociais impedir que a reificação e a burocracia do sistema estatal oprima-os, congregando ações de solidariedade, de modo a equilibrar o papel do Estado e da economia o com o desenvolvimento cultural e pessoal dos diversos atores sociais, desaguando no princípio da soberania popular:

O princípio da soberania popular expressa-se nos direitos à comunicação e a participação que asseguram à autonomia pública aos cidadãos do Estado; e o domínio das leis nos direitos fundamentais clássicos que garantem a autonomia privada dos membros da sociedade civil. O direito legitima-se dessa maneira como o meio para o asseguramento equânime da autonomia pública e privada⁵⁴⁹.

Esse sujeito, que age de forma autônoma, forma os movimentos sociais através de relações comunicativas, com grande alcance, já que se congrega como outros em grupos que lutam pelos mesmos direitos através das aldeias globais, em que o mundo virtual facilita o processo comunicativo. A opinião pública mundial confere aos cidadãos de cada Estado nacional, unidos por esta rede global, o *status* de cidadãos do mundo

⁵⁴⁸ HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**: estudos de teoria política. São Paulo: Loyola, 2002, p. 75.

⁵⁴⁹ Idem, pp 298-299.

A existência de uma sociedade civil global é um fator necessário para a consagração e preservação dos direitos humanos, universalizando-os na medida em que a opinião pública mundial se fortalece, em detrimento do poder político-econômico de uma superpotência.

3.2.5 A universalidade dos direitos humanos e a democracia.

Outro pressuposto do arcabouço teórico do cosmopolitismo repousa sobre a ideia de uma universalidade dos direitos humanos. Após o trauma gerado pelos horrores das duas grandes guerras que marcaram o século XX, em que a razão instrumental colaborou com a eficiência de extermínios em massa, em uma prática genocida de superioridade racial, foi elaborada a Carta de São Francisco, em 26 de junho de 1945, cujo objetivo era fundar as Nações Unidas, para que esta garantisse a paz entre os povos, excluindo a possibilidade de uma terceira guerra mundial, através da proteção dos direitos do homem.

Posteriormente, em 10 de dezembro de 1948, as Nações Unidas proclamaram a Declaração Universal dos Direitos Humanos, que se inspira nos princípios da Revolução Francesa e os alargando para todos os povos; com isso a ideia de liberdade e igualdade passa a ser de todas as etnias, sendo prerrogativa do conceito jurídico de pessoa humana e a fraternidade deve existir nas relações entre os diversos povos.

A Declaração Universal marca o retorno do Direito Natural, pois acreditava-se que ele havia perdido o seu lugar na história do direito; entretanto, nenhuma das correntes jusfilosóficas do período (utilitarismo, marxismo, historicismo e positivismo) fundamentavam tão bem os direitos do homem como o jusnaturalismo, principalmente no que concerne a vislumbrar os homens como “livres e iguais, por natureza”. O jusnaturalismo, ao ressurgir, passa a ser a base jurídica da diplomacia mundial. Se é verdadeiro que as diferenças econômicas e culturais são um entreve para essa condição de igualdade e liberdades integrais, é fato que no âmbito jurídico tais preceitos são perfeitamente possíveis de serem aplicados.

Segundo Tosi:

Nesse sentido, a declaração reuniu as principais correntes políticas contemporâneas, pelo menos ocidentais, na tentativa de encontrar um ponto de consenso o mais amplo possível. A Declaração Universal reafirma o conjunto de direitos das revoluções burguesas (direitos de

liberdade, ou direitos civis e políticos) e os estende a uma série de sujeitos que anteriormente estavam deles excluídos (proíbe a escravidão, proclama os direitos das mulheres, defende os direitos dos estrangeiros, etc.); afirma também os direitos da tradição socialista (direitos de igualdade, ou direitos econômicos e sociais) e do cristianismo social (direitos de solidariedade) e os estende aos direitos culturais⁵⁵⁰.

O consenso gerado para a assinatura desses direitos, garantindo-lhes legitimidade, não foi tão fácil, se no imediato pós-guerra a inexistência das tensões ocasionadas na guerra fria ainda não se faziam tão impactantes no cenário internacional, as negociações para que países socialistas aceitassem os direitos civis e políticos e de que o bloco capitalista aceitasse os direitos econômicos e sociais ocorreu de forma difícil.

Em 1966, as tensões chegaram a tal ponto que, para transformar os Direitos Humanos em direitos jurídicos e não apenas éticos, se fez necessário elaborar dois pactos: o “Pacto dos Direitos Civis e Políticos”, defendido pelo bloco capitalista e o “Pacto dos Direitos Econômico e Sociais” assinado principalmente pelos países socialistas e não reconhecido pela grande superpotência mundial, os Estados Unidos.

Outro problema ocorrido em consonância com a assinatura da Declaração Universal do reconhecimento dos direitos do homem, é que os países que lideraram o movimento mundial para a formação das Nações Unidas continuaram a sua política colonialista, esmagando e humilhando revoltas populares nos países colonizados, em franco contrassenso com o preconizado na formação da entidade internacional. De acordo com Trindade, sobre as potências europeias, “Não importava que tivessem assinado a Carta de São Francisco e a Declaração de 1948, com solene proclamação de respeito ao “direito” de autodeterminação dos povos: as velhas metrópoles continuavam remetendo tropas e armas para tentar esmagar rebeliões⁵⁵¹”.

A ordem social preconizada e garantida pelas democracias ocidentais, que respeita os cidadãos ficaram restritas aos nacionais das grandes potências, inexistindo a liberdade política para os cidadãos das colônias, ou seja, estes não podiam ter “[...]a liberdade sob a ordem social [...] que é a autodeterminação do indivíduo por meio da criação da ordem social. A liberdade política é liberdade, e liberdade é autonomia

⁵⁵⁰ TOSI, Giuseppe. **O significado da declaração universal dos direitos humanos**, cit., p. 20.

⁵⁵¹ TRINDADE, José Damião de Lima. **História Social dos Direitos Humanos**. São Paulo: Petrópolis, 2002, p. 196.

[...] ⁵⁵²” que deveria dar condição de cidadania ao nacional de todos os Estados do mundo ⁵⁵³.

A Declaração Universal de Direitos Humanos de 1948 foi escrita e se desenvolveu a partir de quatro tendências: **universalização** (procurou-se operar a união de todos os Estados nacionais, de forma a gerar uma cidadania universal a cada cidadão desses Estados); **multiplicação** (aumento dos bens a serem tutelados pelas Nações Unidas, como o meio ambiente, identidade cultural dos povos, direitos a comunicação e imagem, entre outros); **diversificação** ou especificação (a pessoa humana, que é sujeito de direitos, não pode ser mais colocada de modo abstrato, mas específico: a mulher, o idoso, o adolescente, o homossexual, etc.) e **positivização** (processo de constitucionalização dos direitos humanos no direito interno dos Estados).

Sobre a formação dos direitos humanos, afirma Piovesan:

[...] se manifesta aguda crítica e o repúdio à concepção positivista de um ordenamento jurídico indiferente à valores éticos, confinados à ótica meramente formal – tendo em vista que o nazismo e o fascismo acenderam ao poder dentro do quadro da legalidade e promoveram a barbárie em nome da lei. Há um encontro com o pensamento kantiano, com as ideias de moralidade, dignidade, direito cosmopolita e paz perpétua ⁵⁵⁴.

Os direitos humanos não foram constituídos de uma só vez, mas em “gerações”, pois o seu elenco não se encontra encerrado, já que não há direitos que sejam “por natureza fundamentais”, mas esses estão de acordo com uma determinada época histórica, em determinado contexto cultural e em determinada civilização ⁵⁵⁵.

As gerações de direitos humanos podem ser divididas em quatro: a primeira versa sobre direitos civil e políticos (são de aplicação imediata e podem ser exigidos perante um tribunal, como o direito à vida, a liberdade, a igualdade jurídica, proibição de tortura, entre outros); a segunda geração diz respeito a os direitos econômicos, sociais e culturais (são de aplicação progressiva e ainda não se decidiu quanto a sua

⁵⁵² Kelsen, Hans. **Teoria Geral do Direito e do Estado**. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 408.

⁵⁵³ Um resquício da contradição entre os princípios universais de liberdade, igualdade e fraternidade e o seu reconhecimento efetivo se encontra no § 2 do art. 2 da Declaração: “Além disso, não será feita nenhuma distinção fundada no estatuto político, jurídico ou internacional do país ou do território da naturalidade da pessoa, seja esse país ou território independente, sob tutela, autônomo ou sujeito a alguma limitação de soberania”. Esses territórios (não se usou a palavra povos ou Estados) sujeitos a “tutela ou a limitação de soberania” eram obviamente as colônias das grandes potências ocidentais como França, Inglaterra, Portugal...

⁵⁵⁴ PIOVESAN, Flávia. **Direitos Humanos e justiça internacional**: um estudo comparativo dos sistemas regionais europeu, interamericano e africano, São Paulo: Saraiva, 2006, pp. 09-10.

⁵⁵⁵ BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Campus, 1992, pp. 18-19..

justicibilidade, não podendo ser pleiteados pelas vias jurídicas, salvo se existir uma legislação especial para tal fim, como é o caso dos direitos trabalhistas e de propriedade intelectual); a terceira geração trata dos direitos sobre uma nova ordem internacional (se fundamento se encontra na concepção de solidariedade ou na formação de uma sociedade entre os povos, mas não há garantias internacionais de sua aplicação por falta de um Terceiro que tenha legitimidade para fazê-lo, dizem respeito a direitos à paz, ao desenvolvimento do meio ambiente, a proteção do patrimônio comum à humanidade, etc.) e a quarta geração estabelece direitos que devem ser conferidos às gerações futuras gerando obrigações para a geração atual (envolve as três gerações de direitos, pois nos abriga a deixar esse mundo melhor, ou pelo menos, menos ruim do que o recebemos das gerações passadas).

Os direitos de terceira e quarta geração são os mais polêmicos, gerando a controvérsia sobre como torná-los “efetivos”, já que não há um poder coercitivo que os garanta. No cenário internacional hodierno, as intervenções militares constituem um meio bastante comum de exercer o poder coercitivo, mas essa forma de coerção nem sempre está associada à justiça e a sua eficácia é bastante discutida.

Nour questiona essa legitimidade e coloca a esfera jurídica como meio de resolver a garantia dos direitos humanos:

A necessidade urgente de combater o terrorismo e seus hediondos crimes, bem como regimes intolerantes como o Talibã, é reconhecida por todos e constituiu uma das preocupações centrais do direito internacional. A discussão se dá quanto aos meios escolhidos para realizar este fim. O meio militar coloca os princípios do direito internacional em jogo, fortalecendo o caráter anárquico do cenário internacional, isto é, fora de controle das instituições políticas e jurídicas internacionais. Apenas soluções de longo prazo – soluções políticas, econômicas e jurídicas – podem oferecer uma resposta adequada à crise⁵⁵⁶.

Os direitos humanos extrapolam a esfera meramente jurídica, são um conjunto de valores que atingem múltiplas dimensões, como a ética (que coloca os direitos humanos acima de um nível meramente jurídico, pois trata da natureza de cada ser humano em sua dignidade), a jurídica (deixam de ser orientações éticas para serem normas jurídicas do direito internacional e nacional, garantidos pela Constituição, pelas

⁵⁵⁶ NOUR, Soraya. *À Paz Perpétua de Kant: filosofia do direito e das relações internacionais*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 173.

leis ordinárias, pelos tratados, convenções, protocolos e acordos internacionais), a política (o Estado passa a ser o promotor dos direitos humanos, desenvolvendo políticas públicas nos mais variados setores de sua atuação, bem como não interfere na liberdade individual do cidadão), a econômica (garante as condições mínimas necessárias, do ponto de vista econômico e social, para tornar possível o exercício dos direitos civis e políticos, ou seja, nos direitos de igualdade), a social (compete aos movimentos sociais reivindicar a implementação dos direitos humanos, através da sociedade civilmente organizada), a histórica e cultural (os direitos humanos precisam encontrar respaldo do *ethos* coletivo de um povo, indo além da dimensão jurídica) e a educativa (educar a sociedade para que seja consciente dos seus direitos de cidadania, através de meios formais, como a escola, e informais, como o meios de comunicação de massa).

No compreender de **Habermas**, a implementação dos direitos humanos deve estar em consonância com a soberania popular, que se expressa “[...] nos direitos a comunicação e a participação que asseguram a autonomia pública dos cidadãos do Estado” e no domínio das leis, ou seja, “[...] nos direitos fundamentais clássicos que garantem a autonomia privada dos membros da sociedade⁵⁵⁷”. É a vontade soberana do povo, através da autonomia dos cidadãos que validam e garantem o domínio das leis, pelo do uso público das liberdades comunicativas, respaldando a necessidade e garantindo a efetividade dos direitos humanos.

Esse respaldo jurídico-moral garante que os direitos humanos não podem ser encarados do ponto de vista mítico ou em substituição as religiões tradicionais, que se encontra em declínio, como afirma Cassese⁵⁵⁸, mas que são direitos oriundos dos direitos naturais, racionais em sua essência e perfeitamente executáveis do ponto de vista normativo.

Sendo assim, os direitos humanos são interconexos, indivisíveis e indissociáveis de todas as dimensões adiante elencadas, pois uma dimensão se relaciona e se integra com outra. Devido a sua diversidade, Bobbio afirma que eles não possuem um único fundamento, mas que possuem fundamentos diversos, o que gera uma crise de fundamentos que apenas a filosofia isolada é incapaz de resolver. Os direitos humanos não possuem como problema fundamental a sua justificação, mas a sua proteção e, esse

⁵⁵⁷ HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**: estudos de teoria política. São Paulo: Loyola, 2002, p. 298.

⁵⁵⁸ CASSESE, Antonio. *Il diritti umani nel mondo contemporaneo*. Roma-Bari: Laterza, 1994, p. 79.

problema, é mais jurídico do que filosófico e ainda mais político do que jurídico⁵⁵⁹.
Defende Bobbio:

Não se trata de saber quais e quantos são esses direitos, qual é a sua natureza e seu fundamento, se são direitos naturais ou históricos, absolutos ou relativos, mas sim qual é o modo mais seguro para garanti-los, para impedir que, apensar das solenes declarações eles continuam violados⁵⁶⁰.

A discussão sobre os direitos humanos, seus fundamentos, validade e eficácia ultrapassam a existência das Nações Unidas e de todo e qualquer organismo internacional que se interessem em discuti-los e protegê-los; eles formaram uma espécie de código norteador do direito internacional, inspirando as constituições dos Estados democráticos, em consonância como o ideal kantiano da existência de uma constituição da Federação de Estados Livres, que tivesse como preceito o republicanismo e reconhecesse a cidadania mundial a qualquer habitante da Terra. Se a Federação de Estados ainda não ocorreu, a influencia dos direitos humanos nas cláusulas pétreas das Cartas Magnas dos Estados democráticos é inegável.

Assim, **Bobbio** acredita que se forma o projeto cosmopolita, pois elucida:

É fato hoje inquestionável que a Declaração Universal dos Direitos do Homem, de 10 de dezembro de 1948, colocou as premissas para transformar os indivíduos singulares e não apenas os Estados, em sujeitos jurídicos do sistema internacional, tendo assim, por com seguinte, iniciado uma nova fase do direito internacional, a que toma esses direito não apenas o direito de todas as gentes, mas o direito de todos os indivíduos. Essa nova fase do direito internacional não poderia se chamar, em nome de Kant, de direito cosmopolita⁵⁶¹.

Os direitos humanos constituem um verdadeiro código moral, que reconhece a humanidade como una, estando acima do Direito Internacional. Mas nem toda humanidade está sintonizada com a consciência moral necessária para respeitar os direitos humanos. Violações a esses direitos encontram-se em toda parte e sempre existiram, entretanto antes da Declaração Universal dos Direitos do Homem de 48 eles simplesmente não eram violações, por falta de um preceito normativo que assim os colocasse.

⁵⁵⁹ BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Campus, 1992, pp. 24-25.

⁵⁶⁰ Idem, p. 25.

⁵⁶¹ Idem, p. 139.

O paradoxo ocorre hodiernamente porque agora temos o ordenamento jurídico internacional e, mesmo assim, tais violações continuam existindo, em flagrante desrespeito a esses direitos. A pergunta que se faz é “o que falta para garantirmos a aplicabilidade desses direitos e garantir a eficácia das leis que os protegem?”. Para Vaz⁵⁶², o grande problema é que a nossa sociedade se preocupa mais em definir e proclamar a lista dos direitos que podem ser considerados como humanos, tornando-se inoperantes para retirá-los da abstração e fazê-los valer de forma concreta. Os direitos humanos precisam de aplicabilidade e não apenas de discussões, pois se ficarem apenas no arcabouço teórico corre-se o risco de torná-los estéreis, perdendo-se anos de luta para garantir a sua eficácia.

Um dos problemas que dificultam a efetivação dos direitos humanos é o antigo embate entre direitos de igualdade e direitos de liberdade, que implica em definir o que seja democracia e o que seja de fato Estado de direito. Não há uma concordância se o Estado deve intervir na esfera de liberdade individual, gerando leis que não proíbam, criando uma democracia política ou se o Estado deve intervir na esfera social, criando leis que, no mínimo, minimizem as desigualdades, gerando uma democracia social.

Não se pode falar em efetivação dos direitos humanos sem tratar da democracia e da paz. Afirma Bobbio:

Hoje, cada vez mais, nos damos conta de que o ideal de paz perpétua só pode ser alcançado por meio de uma democratização progressiva do sistema internacional, e que tal democratização não pode separar-se de uma crescente e cada vez mais eficaz, proteção dos direitos humanos pelos Estados. Direitos humanos, democracia e paz são três momentos necessários dentro do mesmo movimento histórico: sem o reconhecimento e a proteção efetiva dos direitos humanos, não há democracia; sem esta não existe as condições mínimas para solucionar pacificamente os conflitos entre os indivíduos, entre grupos e entre grandes comunidade tradicionalmente rebeldes e tendencialmente autocráticas que são os Estados, mesmo quando são democráticos em relação aos próprios cidadãos⁵⁶³.

Bobbio apresenta a democracia como o meio mais eficaz para acabar com a violência. O pensador italiano defende: “O exemplo mais elevado e mais convincente do método não-violento para a solução de conflitos sociais, não é preciso ir muito longe

⁵⁶² VAZ, H. C. de Lima. **Escritos de filosofia, ética e cultura**. São Paulo: Loyola, 1993, p. 174.

⁵⁶³ BOBBIO, Norberto. **O filósofo e a política**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2003, p. 199..

para encontrá-lo. Felizmente nós o experimentamos todo o dia até em nosso país: trata-se da democracia”⁵⁶⁴.

A democracia trocou a luta corporal pelas discussões, à vontade imposta a força bruta pelo voto, deu condições para que os vencidos e a minoria de hoje se tornassem os vencedores e a maioria de amanhã, promovendo uma mobilidade social que nenhum sistema de governo jamais promoveu.

A democracia moderna nasce do desejo de preservar a liberdade subjetiva dos cidadãos pois, a partir do nascimento do Estado Moderno, a soberania estatal vai cada vez mais de distanciando da figura do monarca para esta recair na soberania popular, em que os antigos direitos dos súditos se transformaram em direitos do cidadão. Esses direitos liberais e políticos garantem a autonomia política do cidadão, igualando-os em um Estado Democrático.

Bobbio esclarece⁵⁶⁵: “[...] o ideal da democracia não pode dissociar-se do princípio do contrato social, ou seja, da ideia de acordo de cada um com todos os demais sobre algumas das regras fundamentais da convivência, embora se trate de uma só regra, a da maioria”.

Para Bobbio, a democracia, frente a essa discussão entre direitos de liberdade e direitos políticos se divide em democracia política e democracia social. Na democracia política, que parte de uma concepção de Estado liberal, os direitos de liberdade são consagrados como fundamentais. O jusfilósofo italiano esclarece ao tratar do Estado liberal:

Em uma e em outra direção, o processo de democratização, que consiste no cumprimento cada vez mais pleno do princípio-limite da soberania popular, insere-se na estrutura do Estado liberal entendido como Estado, *in primis*, de garantias. Em outras palavras, ao longo de todo o curso de um desenvolvimento que chega até nossos dias, o processo de democratização, tal como se desenvolveu nos Estados, que hoje são chamados de democracia liberal, consiste numa transformação mais quantitativa do que qualitativa do regime representativo. Nesse contexto histórico a democracia não se apresenta como alternativa (como seria no projeto de Rousseau rejeitado por Constant) ao regime representativo, mas é o seu complemento; não é uma reviravolta, mas uma correção⁵⁶⁶.

Sobre o Estado socialista, Bobbio esclarece:

⁵⁶⁴ BOBBIO, Norberto. **O problema da guerra e as vias da paz**. São Paulo: Unesp, 2003, p. 47.

⁵⁶⁵ Idem, p. 272.

⁵⁶⁶ BOBBIO, Norberto. **Dicionário de política** in www.leonildoc.orgfree.com/enci/bobbio3.htm.

O que caracteriza a democracia dos conselhos em relação à democracia parlamentar é o reconhecimento de que na sociedade capitalista houve um deslocamento dos centros de poder dos órgãos tradicionais do Estado para a grande empresa, e, portanto, o controle que o cidadão está em grau de exercer por meio dos canais tradicionais da democracia política não é suficiente para impedir os abusos de poder cuja abolição é o escopo final da democracia. O novo tipo de controle não pode acontecer senão nos próprios lugares da produção e é exercido não pelo cidadão abstrato da democracia formal, mas pelo cidadão trabalhador por meio dos conselhos de fábrica. O conselho de fábrica torna-se, assim, o germe de um novo tipo de Estado, que é o Estado ou a comunidade dos trabalhadores em contraposição ao Estado dos cidadãos; por meio de uma expansão desse tipo de órgão em todos os lugares da sociedade em que há decisões importantes a tomar. O sistema estatal, em seu complexo, será uma federação de conselhos unificados mediante o reagrupamento ascendente, partindo deles até aos vários níveis territoriais e administrativos⁵⁶⁷.

Bobbio coloca assim a dificuldade de conciliar, no que se refere aos direitos humanos, democracia social, que é uma vertente oriunda dos Estados socialistas e democracia política, que é fruto de uma concepção liberal de Estado. Se no Estado liberal, a democracia nasce como fruto de um acordo entre indivíduos livres e autossuficientes, que deixam a sua liberdade plena no estado de natureza para formar uma sociedade; no Estado socialista, é o operário, o trabalhador, através das associações que garantem os seus direitos através de suas lutas; daí a importância do reconhecimento de direitos econômicos e sociais como fruto de um processo histórico.

Dessa dicotomia sobre a consagração do que sejam os direitos fundamentais, observa-se que os direitos liberais possuem, junto ao direito, aplicabilidade imediata; entretanto, os direitos sociais e políticos são aplicados paulatinamente, pois não seriam propriamente direitos, mas exigências éticas. Para garantir a aplicação imediata dos direitos sociais e econômicos, se faz necessário uma maior intervenção do Estado na sociedade, o que é repudiado pelos Estados liberais, que são a maioria do ocidente. Nesse sentido, comenta Tosi:

A atual conjuntura mundial dominada pelo processo de globalização sob a hegemonia neoliberal não faz que acentuar e exasperar a contradição entre direitos de liberdade e direitos sociais, democracia política e social. De fato, a universalização dos direitos humanos não caminha no mesmo sentido da globalização da economia e das finanças

⁵⁶⁷ Ibidem.

mundiais, que estão vinculadas à lógica do lucro, da acumulação e concentração de riquezas e desvinculadas de qualquer compromisso com a realização do bem estar social e dos direitos do homem. O processo de globalização significa um retorno - e um retrocesso - à pura defesa dos direitos de liberdade, com uma intervenção mínima do Estado. Nesta perspectiva, não há lugar para os direitos econômicos-sociais e/ou de solidariedade da tradição socialista e do cristianismo social; por isto, novas e velhas desigualdades sociais e econômicas estão surgindo no mundo inteiro⁵⁶⁸.

O papel da democracia em garantir os direitos humanos está atrelado ao fato de que é através da participação popular que a política, a economia e o direito se transformam, de forma a garantir tanto direitos políticos quanto sociais e econômicos. É dever do Estado Democrático de Direito, que se forma para garantir a autonomia público-privada dos cidadãos, proteger e assegurar os direitos subjetivos⁵⁶⁹.

Essa expansão da democracia pelo mundo, nos moldes do republicanismo proposto por Kant, trás em si o problema de como lidar com a universalização dos direitos humanos sem impor a cultura e os valores ocidentais, influenciados pelo pensamento liberal para outros povos. Zolo é um dos pensadores que manifestam a sua preocupação a esse respeito, pois afirma⁵⁷⁰: “É igualmente duvidoso que a tutela dos direitos subjetivos possa ser pensada como uma implicação técnica do formalismo jurídico, e não como um princípio com profundas raízes na tradição filosófico-política e Ética ocidental.

Universalizar os direitos humanos é garantir a tolerância entre os povos, essa universalização seria tanto mais eficaz se existisse uma Federação Mundial de Estados e houvesse a constitucionalização desses direitos, de modo que a acusação de que a garantia desses direitos geraria uma ocidentalização do mundo cairia por terra. Os direitos humanos não são herméticos e nem taxativos, estão em constante construção e discussão, pois são direitos mínimos dos povos. Determinar quais direitos são universais e garantir a eficácia dos mesmos significa garantir o princípio da dignidade da pessoa humana, independentemente de credo, etnia, filiação política e de qualquer outra diferença; é garantir a liberdade e a igualdade dos cidadãos do mundo e, por conseguinte estabelecer o respeito humano e a paz entre os povos.

⁵⁶⁸ TOSI, Giuseppe. **O significado da declaração universal dos direitos humanos**, p. 09.

⁵⁶⁹ HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**: estudos de teoria política. 2ª edição. São Paulo: Loyola, 2004, p. 305.

⁵⁷⁰ ZOLO, Danilo. **Do direito internacional ao direito cosmopolítico**. Uma discussão com Jürgen Habermas. (mimeo), p. 20.

3.2.6 O problema da guerra e a vias da paz

Falar de paz é, antes de mais nada, verificar até que ponto a ideia cosmopolita pode impedir a proliferação das guerras. É bem verdade que boa parte da história humana pode ser contada pela história das guerras, entretanto, para as diferentes formas de pacifismo, isso não impede que seja estabelecida a paz entre os povos.

A doutrina da guerra justa, como vimos anteriormente, pressupõe motivações ético religiosas e uma autoridade superior que possa fazer de árbitro; ela entrou em crise depois das guerras de religião com a perda de poder das duas autoridades superiores, o Papa e o Imperador, e foi substituída, a partir da paz de Westfália de 1648, pela doutrina do equilíbrio entre Estados soberanos.

Se confrontarmos as duas doutrinas, veremos como ambas tem problemas. A fragilidade da doutrina da guerra justa está, para **Bobbio**⁵⁷¹, no fato de que se a guerra é um processo, a fase de reconhecimento, em que se estabelece quem está certo ou errado em uma contenda é eliminada, passando-se diretamente para a execução. É difícil, portanto, mesmo quando exista em teoria, um juiz imparcial que determine quem de fato tem razão, que este juiz seja capaz de intervir eficazmente para parar a guerra, além do que muitas vezes as duas partes têm as suas “boas” razões, sendo este o principal motivo da decadência dessa teoria.

Porém, a teoria da guerra como atribuição dos Estados soberanos, tem as suas dificuldades. Neste caso, a justiça da guerra estaria do lado vencedor e caberia ao direito lhe dá razão, mas nenhum direito é justo se se encontra a serviço da força. Seria então a força, a sorte ou os desígnios divinos que determinariam o vencedor, mas não os meios jurídicos.

O julgamento que estabeleceria se uma guerra deveria ou não ser justa só seria possível em uma concepção jusnaturalista, em que direito e justiça não são instâncias diferenciadas, entretanto, com o surgimento do positivismo jurídico, direito e justiça passam a serem esferas separadas, pois o que interessa do ponto de vista jurídico, é se a autoridade de quem emana o direito é legítima e não se é justa. No ponto de vista positivista, toda guerra é sempre justa, como afirma Bobbio⁵⁷²: “Aplicado ao direito da

⁵⁷¹ BOBBIO, Norberto. **O problema da guerra e as vias da paz**. São Paulo: Unesp, 2003, p. 77.

⁵⁷² Idem, p. 82.

guerra, o método positivista levava à seguinte constatação: em relação à guerra os Estados se comportam entre si como se não existisse de fato nenhuma regra correntemente aceita para distinguir guerras justas de guerras injustas”.

O positivismo jurídico não trouxe consigo um direito internacional, deixando a discussão da justiça da guerra fora do meio jurídico, apenas vinculado ao problema moral. Se a legitimidade da guerra foi desprezada pelos positivistas, o mesmo não se pode afirmar sobre a legalidade da guerra. Uma guerra é legítima se for deflagrada por quem tem a titularidade de um direito, uma guerra é legal se o direito a ser exercido em uma guerra ou se determinada conduta na guerra for justa, podendo uma guerra se legítima e ilegal.

Na ausência, porém, de um direito internacional, cabe a legalidade de uma guerra ser julgadas pelas normas aceitas pelos Estados (*ius in bello*), que regulam as condutas praticadas durante à guerra, que podem ser resumidas em quatro formas de proceder, de acordo com Bobbio⁵⁷³: deve-se proteger às pessoas (distinguindo-se militares e civis); as coisas (objetivos militares); respeitar-se os meios (proibição de utilizar armas insidiosas e mortíferas) e respeitar-se os lugares (delimitação das zonas de guerra). Comenta Bobbio:

Se o direito internacional positivo não estava em condições de proteger os homens do desencadeamento da violência (não tendo a sociedade internacional o uso da força), podia pelo menos protegê-los contra o uso indiscriminado da violência, caso fosse desencadeada, ou, mais especificamente, contra a crueldade inútil⁵⁷⁴.

Tratados, convenções e acordos internacionais tentariam suprir a inexistência de um direito cosmopolítico deliberando sobre a proteção a vítimas da guerra, o banimento das armas de destruição em massa, das minas anti-homem e das armas destrutivas e perigosas⁵⁷⁵. Os conflitos do século XX, com todo o seu cortejo de horrores, mostraram também a insuficiência desta teoria, uma vez que não pouparam vítimas inocentes e suas consequências ocorreram na esfera familiar, política, econômica, moral e ambiental, desrespeitando as regras do *jus in bello*, pela soberania absoluta dos Estados, principais protagonistas das aventuras bélicas.

⁵⁷³ Ibidem, p. 84.

⁵⁷⁴ Idem, p. 83.

⁵⁷⁵ ZOLO, Danilo. **Guerra, direito e ordem global**. João Pessoa, 2003, p. 03.

Com o fim da Primeira Guerra Mundial foi feita uma primeira tentativa de criar um organismo supranacional capaz de controlar as guerras. Após a formação da Sociedade das Nações, na segunda década do século XX⁵⁷⁶, a guerra passa a ser encarada, em termos jurídicos, como um ilícito internacional, ou seja, como “[...]uma negação radical que o direito internacional deve, por sua vez, negar radicalmente”⁵⁷⁷. Passa a existir o crime de guerra, os crimes contra a paz e contra a humanidade, que pode ser praticados tanto por Estados como por indivíduos, que são sujeitos passivos do direito internacional, julgados pelos tribunais penais internacionais.

Com o término da Segunda Guerra Mundial foi feita uma segunda tentativa: a guerra passa a ser encarada como mais do um ilícito, como um flagelo (*scourge*), devendo ser banida em definitivo da história. No entanto, esta forma de ver a guerra não originou um direito cosmopolítico, ficando restrita a justificativa do uso da força e sua legitimação apenas para se defender de um ataque inimigo e defender o seu território (*self-defenser*), enquanto se aguarda a legitimação internacional para o uso da força.

Na verdade, houve uma tentativa de introduzir um *tertium super partes*, ou seja, o Conselho de Segurança, ao qual cabe, pela Carta das Nações Unidas, a legalização jurídica e legitimação política do uso da força e só o faz quando ocorre um crime de agressão, ou seja, quando um Estado use a sua força bélica, ou ameace usá-la contra outro. Mas a guerra fria congelou durante décadas o consenso necessário para uma intervenção eficaz da ONU na prevenção e repressão às guerras; e quando a guerra fria terminou os Estados Unidos e seus aliados ocidentais, em lugar de aproveitar deste momento para criar um verdadeiro direito cosmopolita optaram pelo caminho imperial.

Esta é, a crítica de **Habermas**⁵⁷⁸. A política internacional americana dividiu o Ocidente, pois ela ignorou o direito internacional e as Nações Unidas, bem como assumiu o risco de romper relações com a Europa. Um ponto marcante para entender como um direito internacional cosmopolita pode se formar no Ocidente foram os atentados de 11 de setembro de 2001: a fragilidade americana poderia ter sido uma oportunidade para promover a transição do direito internacional clássico para o direito

⁵⁷⁶ O Acordo Briand-Kellog de 1928 pode ser considerado como um marco nas tentativas de banir a guerra através de meios jurídicos, entretanto este acordo não revogou as garantias do direito bélico.

⁵⁷⁷ ZOLO, Danilo. **Guerra, direito e ordem global**. João Pessoa, 2003, p 03.

⁵⁷⁸ HABERMAS, Jürgen. **O ocidente dividido**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006, p. 11.

cosmopolita ou conduzir a *pax americana*, em franca alusão a *pax romana*. Esta última foi a opção dos Estados Unidos naquele momento.

A *pax americana*, porém, tem um preço: a incerteza. Não se sabe quando e de que forma o terrorismo pode ressurgir, se fazendo necessário estabelecer ações contra um terrorismo indefinido⁵⁷⁹. Devido à consciência de sua fragilidade, os Estados Unidos promoveram uma coalizão mundial contra o terror, cuja finalidade é “o controle eficaz das organizações financeiras suspeitas e ligações internacionais de bancos, a organização em redes de canais de informação dos serviços secretos nacionais, assim como a coordenação mundial das respectivas investigações policiais⁵⁸⁰”.

De acordo com essa crítica, um dos motivos para a prática terrorista seria a intolerância religiosa. Para Habermas⁵⁸¹, só a existência de uma normatização universalista poderia por fim a esta intolerância, já que, pelo direito, os interesses das diferentes religiões são conciliáveis. Se os Estados nacionais visam proteger a liberdade os seus cidadãos, compete a estes mesmos Estados assegurar outro tipo de liberdade que os preserve da intolerância: a autonomia pública. Esse argumento baseia-se na ideia de que só com a preservação da liberdade nacional, em um sentido kantiano, é possível estabelecer uma perspectiva cosmopolita que gere um “[...] acordo cooperativo ou um ajuste de interesses com outras nações, no âmbito de uma aliança entre os povos que assegure a paz”⁵⁸².

Bobbio também se insere nesta perspectiva com uma reflexão mais abrangente sobre a guerra e as várias formas de pacifismo. Para **Bobbio**⁵⁸³, assim como para Kant, a paz não pode ser encarada como uma trégua entre duas guerras, mas o jusfilósofo não conduzirá a sua perspectiva de paz perpétua como o fez Kant, como um dever moral; o seu desejo é demonstrar através da análise da filosofia do direito e da história que há argumentos que possibilitam a implementação da paz entre os povos. Não interessa responder como a paz é possível, mas por que ela é possível⁵⁸⁴.

Defende Bobbio,

⁵⁷⁹ Essa expressa foi utilizada por Rumsfeld, ministro da defesa dos Estados Unidos, no governo Bush.

⁵⁸⁰ Ibidem, p. 14.

⁵⁸¹ Idem, p. 17.

⁵⁸² HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**: estudos de teoria política. 2ª edição. São Paulo: Loyola, 2004, p. 137.

⁵⁸³ BOBBIO, Norberto. **O problema da guerra e as vias da paz**. São Paulo: Unesp, 2003, p. 21.

⁵⁸⁴ Idem, p. 69.

O homem começou a refletir sobre a paz a partir do estado de guerra, estado em que sua vida fica em perigo, a posse dos bens fica ameaçada e se tornam precárias as condições de existência própria e dos vizinhos. O ser humano começou a aspirar aos benefícios da paz partindo dos horrores da guerra⁵⁸⁵.

Alguns historiadores, filósofos, cientistas políticos e analistas das relações internacionais acreditaram que, após a Segunda Guerra Mundial, os movimentos pacifistas e as vozes que clamavam pela paz conseguiriam por um fim as guerras, mas não foi isso que ocorreu, pois se é bem verdade que não houve mais uma terceira guerra mundial, as guerras locais continuaram a existir e trazer morte, destruições e miséria. Segundo Bobbio, ninguém escuta a voz que clama pela paz, pois a imprensa prefere noticiar as guerras, mesmo quantos os dois eventos ocorrem lado a lado:

Estranhamente, enquanto recrudescia a guerra na ex-Iugoslávia, dos movimentos pacifistas falava-se pouco, cada vez menos. Entretanto eles não permaneciam inertes. Páginas inteiras dedicadas aos jornais e meios de comunicação de massa às notícias da guerra, poucas linhas as correntes de paz de agosto de 1995, da qual participaram milhares de pessoas. Voz nobilíssimas dos promotores da paz. Mas quem a ouve? Será que os senhores das guerras ouvem as palavras do papa? Quem realmente acredita que a evocação da paz dos homens de boa vontade possa mudar o curso da guerra e ter um efeito determinante sobre os trágicos destinos dos povos ofendidos?⁵⁸⁶

Por que os homens se acostumaram com a guerra, se ela causa morte e destruição, desespero, desesperança, ruína econômica e moral? De acordo com Bobbio⁵⁸⁷, há três motivos para os homens se acostumarem com a guerra: i) primeiramente os homens são fatalistas e sabem que vão morrer, sendo a guerra um meio de ocorrer o inevitável fenômeno da morte; ii) em segundo lugar, os homens não se preocupam com o problema da guerra, pois depositam as suas preocupações no cotidiano, que é, para o pensador, o reino do homem comum e, iii) em terceiro lugar, os homens não se preocupam com a morte de outros, mas só dos entes que lhes são caros.

Se a guerra não nos atinge diretamente ela só nos provoca um incômodo ao sabermos de sua existência e das vidas que são perdidas nos conflitos, mas nada que nos tome mais que alguns minutos de preocupação. Mesmo distantes a mais de dois séculos

⁵⁸⁵ BOBBIO, Norberto. **O filósofo e a política**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2003, p. 323.

⁵⁸⁶ BOBBIO, Norberto. **O problema da guerra e as vias da paz**, cit. p. 10.

⁵⁸⁷ Idem, p. 28-30.

da paz de Westfália, ainda encontramos justificações para a guerra. Ao ligarmos os nossos aparelhos de televisão ou buscarmos por notícias na internet, nos conformamos com os motivos que justificam atualmente as guerras como um problema que não é nosso.

A guerra pode ser encarada como um mal menor, quando se objetiva defender um valor superior como à pátria, a liberdade, a honra, a dignidade humana. Justifica-se a perda de algumas vidas para salvar o mundo de viver de muito mais pessoas. Ainda justifica-se a guerra como prevenção da guerra, quando um Estado ataca para impedir que outro ataque, como defesa de uma agressão externa. Outro modo ainda mais absurdo de se justificar uma guerra é encará-la como castigo divino, como um terremoto ou qualquer outra catástrofe natural; assim sendo, se o homem é mal e age contrariamente a lei divina seria natural que um juiz irrepreensível, que tudo sabe e que tudo vê possa punir com a morte uma parcela da humanidade que contraria os seus desejos⁵⁸⁸.

De todas essas formas de justificar a guerra, a única permitida pelo direito internacional é a guerra defensiva, permitindo que um Estado se defenda de um ataque impedindo-se assim que um Estado ataque outro (como foi no caso da I Guerra do Golfo). A guerra preventiva não é permitida, uma vez que pode ser motivada por motivos falsos ou pretextuosos (como foi o caso da Invasão do Iraque na II Guerra do Golfo). Um abuso que ocorreu desde o final do século XX é a justificativa *a posteriori* para a suposta guerra preventiva, nesse sentido comenta Habermas⁵⁸⁹: “Não existe uma justificativa posterior para um ataque preventivo: ninguém pode fazer guerras por suspeitas”.

Criticando a ideia iluminista de progresso humano, escreveu Bobbio: “o único aspecto da ação humana em que o progresso foi constante e contínuo, digamos até triunfal, foi àquele que se refere à potência dos instrumentos com os quais o homem pode dar a morte ao homem⁵⁹⁰”.

Mas não precisa ser assim para sempre, a guerra pode ser considerada como uma via bloqueada⁵⁹¹, sendo uma instituição esgotada, que desaparecerá um dia e, como é

⁵⁸⁸ Ibidem, p. 31-34.

⁵⁸⁹ HABERMAS, Jürgen. **O ocidente dividido**, cit., p. 88.

⁵⁹⁰ Op. cit., p. 34.

⁵⁹¹ Idem, p. 57.

injusta e cruel, deve ser eliminada não como uma predição, mas como projeto da humanidade.

Como a paz não se consegue através de uma única via e não se sabe ao certo como pacificar a humanidade através de um argumento ou postulado único, Bobbio propõe que existam diversas formas de pacifismo, cada um com um argumento diferente para conduzir a paz entre os povos. O pacifismo não pode ser apenas compreendido como uma evocação à paz, mas como um movimento que de fato conduza a paz. O pensador italiano afirma:

[...] e descrevia três formas possíveis de pacifismo, que eu chamava, o primeiro, de “instrumental” (as várias políticas de desarmamento); o segundo, “institucional”, que eu distinguia em “jurídico”, ou a paz através do direito, e em “social”, ou a paz através da revolução social; o terceiro, “finalista”, que eu distinguia por sua vez em ético religioso e terapêutico (a guerra como consequência de uma doença a ser curada)
592

Entre as formas de pacifismo uma das mais ineficazes, de acordo com Bobbio⁵⁹³, é o pacifismo ético-religioso, pois ele clama pela paz, a defende, vai até onde a guerra se alastra, mas depende da existência de uma consciência moral, de uma “ética de boas intenções”. O pacifismo ético-religioso é contra toda a forma de violência, não importando a sua dimensão e, para ele, não há justificativa para as guerras, “todas elas são injustas”.

Esse modelo de pacifismo torna a alma benevolente, mas não serve para pacificar os povos, já que torna os homens de paz impotentes para lidar com as guerras. De acordo com Bobbio⁵⁹⁴, se todos os Estados resolvessem adotá-lo e apenas um se recusar, apenas ele teria armas e seria o dono do mundo. Para que o pacifismo seja eficaz é necessário a adoção de uma ética da responsabilidade, pois fazer o que é necessário pode ser pouco para se evitar um conflito, é preciso que uma ação de paz eficiente seja àquela que tenha consequências boas, ou seja, tenha ações previsivelmente reguladas.

Ainda podemos salientar que esse pacifismo religioso pode degenerar-se em uma postura fundamentalista, em que a paz deve ser a política entre os iguais, mas se

⁵⁹² Ibidem, p. 07.

⁵⁹³ Idem, p. 11.

⁵⁹⁴ Idem, p. 11.

torna praticamente impraticável com àqueles que comungam posturas religiosas diferentes. Afirma Habermas:

Toda doutrina religiosa apoia-se num cerne de verdades religiosas dogmáticas. Às vezes há uma autoridade religiosa como o papa ou a congregação romana de fé, que determina as concepções que se desviam de um dogma e, portanto, da ortodoxia. A ortodoxia só se torna fundamentalista quando os guardiães e representantes da verdadeira religião ignoram a situação epistêmica de uma sociedade cuja visão de mundo é pluralista e insistem- até mesmo com violência- na realização política e na obrigatoriedade geral de sua doutrina⁵⁹⁵.

Se é bem verdade que com o nascimento do Estado moderno, em uma época em que as doutrinas religiosa tiveram que conviver com o desenvolvimento científico, possibilitaram a renúncia da violência pelos fiéis, a separação entre religião e Estado e a tolerância religiosa; também é verdade que este processo não ocorreu em todos os países e que a intolerância religiosa, ainda hoje, é motivos de guerras.

Afastadas da esfera puramente religiosa, duas formas de pacifismos éticos preveem resultados: a gandhiana e a que defende a possibilidade de uma existência controlável do uso da força. A gandhiana á baseada na não-violência ativa, que é a não colaboração com o violento, promovendo-se atos de resistência passiva como: desobediência civil, a não-colaboração com os poderes públicos, o boicote.

O pacifismo que defende a violência controlável e concentrada, prevê a possibilidade da força bélica ficar centrada em um organismo internacional acima dos Estados envolvidos em conflitos e que só ele possa utilizar de meios violentos para impor a paz. Fazendo uma analogia com a utilização da força no Estado, Bobbio comenta:

No âmbito de um Estado, que é o único legitimado a usar a força, a maioria dos cidadãos não considera necessário possuir armas, ao passo que no sistema internacional, no qual até agora não foi possível (e talvez jamais seja possível) constituir uma força exclusiva acima das partes, todos os Estados sem exceção são armados. Só que, se um Estado não possui um exército, não é um Estado, enquanto um cidadão inerme não é só um cidadão, mas, pelo menos até agora, é considerado um bom cidadão⁵⁹⁶.

Dentre os vários modelos de pacifismos, há o instrumental, que possui dois momentos: um negativo e outro positivo. Em sua forma negativa, competiria a este

⁵⁹⁵ Op. cit, p. 16..

⁵⁹⁶ Op. cit, p. 12.

pacifismo destruir armas ou reduzir a sua periculosidade (desarmamento); em sua forma positiva, ele deveria permutar meios violentos por outros não violentos, mas que garantissem o mesmo resultado (não-violência)⁵⁹⁷.

Bobbio critica o pacifismo baseado apenas no desarmamento, por considerá-lo superficial; ele seria uma política de menor esforço, baseada em um postulado meramente moral, como a condenação ao uso de álcool e não em uma filosofia de paz. A política de desarmamento apenas considera as armas como um instrumento de agressão e não leva em consideração que elas também servem para a defesa e que um Estado desarmando seria um Estado sem proteção, daí a sua ineficiência.

Já o pacifismo instrumental ativo, que são “aquelas teorias que inspirando-se [...] no preceito evangélico de “não resistir ao mal” (Mateus, 5, 39), propõem e defendem o uso de meios não violentos naquelas situações extremas [...] em que a violência é considerada legítima para uso comum”⁵⁹⁸; podem ser eficazes por serem um filosofia de renúncia a qualquer forma de violência, não a aceitando sequer como a *extrema ratio*. Para Bobbio, essa forma de pacifismo, enquanto ética de intenção e de responsabilidade é muito recente, não se conhecendo o seu desenvolvimento; entretanto ela representaria uma das formas mais elevadas da inteligência e sabedoria humana, podendo ser utilizada nas relações internacionais.

O problema do pacifismo instrumental é que ele se detém apenas nos meios para o surgimento de guerras e violência, competindo ao pacifismo institucional verificar as condições para o surgimento dos conflitos. O pacifismo institucional pode se apresentar como o pacifismo jurídico, que preconiza a paz através do direito, ou como o pacifismo social, que prega a paz através da revolução social.

Em sua forma jurídica, esse pacifismo vislumbra a guerra como um modo de resolver conflitos interestatais; ou seja, na falta de uma autoridade legítima que emita o direito internacional, os Estados sentem a necessidade de constituir um Estado mundial, que estaria acima dos outros Estados existentes, podendo dirimir conflitos, sendo a única via para eliminar as guerras.

Esclarece Bobbio:

A solução projetada pelo pacifismo jurídico não visa à eliminação do uso da força pelas relações sociais, mas apenas a uma mais eficaz

⁵⁹⁷ Ibidem, p. 98.

⁵⁹⁸ Idem, p. 99.

regulamentação e limitação dele; tende a favorecer a passagem de um regime jurídico em que vigora o direito à autotutela para um regime jurídico baseado exclusivamente na heterotutela⁵⁹⁹.

Já em sua forma social, o pacifismo instrumental preconiza a necessidade de por fim ao Estado capitalista e propõe o Estado socialista como de transição a existência da paz, apenas possível com a extinção do Estado, no comunismo. Há ainda o pacifismo finalista, que defende a ideia de que a paz deve existir como proposta dos homens e não das instituições. Compete a essa forma de pacifismo verificar a causa das guerras, para fazer-se a paz; crê-se que as guerras possuem ou motivos éticos-religiosos, em que os homens devem ser convertidos através de uma pedagogia de paz ou motivos biológicos, competindo encontrar a cura para a violência humana através de processo terapêuticos. Essa forma de pacifismo é ineficiente por basear-se em meras hipóteses, não existindo estudos aprofundados que comprovem uma ou outra possibilidade.

O pacifismo institucional também seria insuficiente para promover a paz, pois a paz promovida por esse tipo de pacifismo configura uma mera trégua entre guerras, escreve Bobbio⁶⁰⁰, sem a existência do Estado mundial. Mas foi movimento pacifista que deu origem as Nações Unidas (ONU). O modelo para a criação da ONU foi formação e a Carta Magna dos Estados Unidos, devido a este país ser formado por treze colônias independentes entre si, inicialmente, mas unidas por um ideal jurídico único. A carta que constitui a ONU coloca a guerra como algo ilícito, proclamando a paz e a segurança internacional.

Após o declínio da União Soviética, de acordo com Bobbio⁶⁰¹, um tipo mais temível de paz ocorreu: a paz imperial. Ela já havia ocorrido em outras épocas: na “pax romana”, na “pax do Sacro Império Romano”, na “pax britânica” e na “pax soviética” no período stalinista. Essa paz não é a dos pacifistas, mas a dos poderosos, que impõe a sua vontade e a garante pelo medo.

A imposição da paz e a descrença na sua existência faz com que discuti-la se torne uma falácia ou um discurso ingênuo, Bobbio⁶⁰² alerta que uma das críticas realistas ao processo de criar uma cultura de paz é que eles comparam os movimentos pacifistas às antigas procissões camponesas, em que promessas eram feitas para pedir chuva. Considerar que a existência de uma humanidade pacífica é uma ilusão, pois

⁵⁹⁹ Ibidem. p. 103.

⁶⁰⁰ Idem, p. 12.

⁶⁰¹ Idem, p. 16.

⁶⁰² Idem, p.17.

nascemos e nos criamos como criaturas bélicas, é algo temeroso, já que impede que possamos pensar e propor alternativas de melhorar o mundo e a humanidade, nos fazendo cair em um ceticismo que nada propõe.

Se não é possível por fim a existência de guerras através da criação de um pacifismo ético, apesar de não ser perfeito e muitas vezes se revestir de caráter utilitarista, o pacifismo jurídico apresenta-se como a melhor maneira de fomentar a paz entre os povos, Afirma Bobbio:

Mas se levarmos em conta a tendência que a história dos últimos séculos revela muito claramente no tocante à solução ser dada ao problema da paz, desde os primeiros projetos de paz perpétua, o mais célebre dos quais é o de Kant (mas houve muitos outros), até as tentativas, nascidas não por acaso depois das primeiras duas guerras mundiais, de unir os Estados numa ordem universalista, a Sociedade das Nações e a Organização das Nações Unidas, o único pacifismo crível é o institucional. É um pacifismo que não elimina o uso da força, mas o limita; não constitui certamente uma alternativa à violência, mas apenas uma redução, seja restringindo o número de agentes autorizados à usá-la, seja controlando a natureza dos meios aptos a rechaçar a violência lícita⁶⁰³.

Só o direito pode limitar o uso da força, pois nenhum Estado parece estar disposto a abandoná-la por uma postura ética. A criação de uma comunidade internacional para a paz, com leis que possuam plena legitimidade e eficácia, é um meio viável para garantir a paz entre os povos.

A paz jurídica não é uma paz completa, pois essa só seria conseguida se não existisse o uso da força, mas a paz jurídica conduz a paz social, como esclarece Kelsen:

A paz é uma condição em que a força não é usada. Nesse sentido da palavra, o Direito provê apenas paz relativa, não absoluta – ele priva o indivíduo do direito de empregar a força, mas reserva-o à comunidade. A paz do Direito não é uma condição de ausência absoluta de força, um estado de anarquia; é uma condição de um monopólio de força da comunidade⁶⁰⁴.

Se não se pode acabar com o uso da força nas relações internacionais é possível ao menos limitá-la, evitando-se que conflitos armados gerem mais guerras, através de uma comunidade jurídica internacional que tenha legitimação para dirimir conflitos e

⁶⁰³ Ibidem, p. 22.

⁶⁰⁴ KELSEN. H., *O que a Justiça?*cit., p. 232.

estabelecer a paz. Bobbio⁶⁰⁵ comenta: “o poder além de certo limite se converte em seu contrário, a preparação da guerra sempre levou não à paz, mas à guerra, e hoje, nenhum Estado particular pode salvar-se sozinho”.

Assim como Kant, Bobbio se apresenta como um jusracionalista ao defender a ideia de que o que nos conduz a guerra é a nossa irracionalidade e que precisamos vencê-la em dois momentos: na decisão de se fazer uma guerra e na execução de uma possível guerra. Na condição da iminência de um conflito bélico como jamais visto, em que armas de destruição em massa podem ser utilizada, deve-se repensar as formas de adotarmos atitudes pacifistas, pois tanto podemos nos acostumar com o “equilíbrio do terror”⁶⁰⁶, baseado na impotência e rezarmos para que o bom senso dos governantes dos países que possuem tecnologia atômica não achem que é um bom negócio arriscar destruir a humanidade em uma guerra, ou adotarmos uma postura ativa, que fomentará a criação de uma consciência atômica.

O risco de uma guerra atômica deve ser o suficiente para repugnarmos a sua ideia, mas se preferirmos racionalizar o repúdio a possibilidade desse tipo de guerra, Bobbio⁶⁰⁷ nos apresenta três argumentos convincentes para não a aceitarmos: primeiro, nenhuma guerra do passado colocou em risco toda a humanidade, já que uma catástrofe atômica “não apenas modifica filosofia da história corrente, mas corre o risco de destruir na raiz as próprias condições de uma filosofia da história futura”. Em segundo lugar, nenhuma teoria que justificou as guerras no passado serve para justificar a guerra termonuclear, o que não quer dizer que ela seja injustificável, mas que para justificá-la é preciso criar uma nova justificativa das guerras, o que não se sabe se é possível. Em terceiro lugar, por uma lógica utilitária, a guerra atômica não condiz ao objetivo das guerras, pois nela não há vencedores, pois todos podem morrer; se houvesse vencedores nesse tipo de guerras, seriam os Estados neutros, mas as suas consequências são tão nefastas que podem não sobrar Estado algum para comemorar qualquer tipo de vitória.

Dentro desse raciocínio, Bobbio traduz a guerra atômica como uma via bloqueada, pois há aqueles que argumentam que esta é impossível ou injustificável; seria impossível pode ser indesejável e injustificável porque já foram avaliadas todas as suas condições de possibilidade e estas a tornaram absolutamente indesejável⁶⁰⁸. Muitos

⁶⁰⁵ Op cit., p. 26.

⁶⁰⁶ BOBBIO, N., **O filósofo e a política**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2003, p. 346.

⁶⁰⁷ Op cit., pp. 60-62.

⁶⁰⁸ Idem, p. 70.

acreditam que a guerra atômica não poderia acontecer por que haveria um equilíbrio de terror que impediria a sua existência, haveria uma falsa paz provocada pelo medo de um terrorismo atômico.

Crer que o equilíbrio do terror deixaria segura a humanidade é acreditar em uma quimera, pois não se sabe até quando esse equilíbrio pode durar e quais fatores podem desequilibrar essa frágil estabilidade. A tecnologia nuclear se dissemina rapidamente e pode ser utilizada por quem a detenha a seu bel prazer, pois não seria a racionalidade que faria as guerras, mas a sua ausência. De acordo com Bobbio, o erro, o acaso e a loucura seriam o suficiente para deflagrá-la.

Acreditar que o equilíbrio do terror conduziria a paz é típico de uma concepção otimista da história, em que um mal trás um bem. Segundo Bobbio essa concepção produziu duas teorias com diversas derivações, o pensador afirma:

1. a guerra é um elemento insubstituível do progresso e como tal ocorre, ela própria, para o desenvolvimento progressivo da humanidade [...]
2. o progresso avança por meio de uma gradual eliminação das guerras, portanto um dos elementos do progresso é a eliminação de guerra pela história⁶⁰⁹.

A segunda teoria é que embasa o equilíbrio pelo terror, que não é uma teoria da extinção da guerra, mas de sua perenização, através de uma longa trégua. Se no século XIX as havia teorias que anunciavam o fim da guerra, depois do que ocorreu no pós-guerra no século XX, não há mais teorias otimistas sobre o fim da guerra como um todo, apenas sobre o fim da guerra atômica. Para essas teorias, não haveria mais a possibilidade de paz perpétua, já esta se resumiria a uma longa trégua entre as guerras do passado e as guerras futuras.

Para Aron⁶¹⁰, que é um dos defensores da teoria do equilíbrio do terror, a guerra atômica só não ocorreria por haver uma dissuasão de sua possibilidade de existência, ou seja, a dissuasão só seria eficaz se a guerra fosse uma possibilidade real, perdendo o seu sentido se a guerra não pudesse existir. Paradoxalmente, no entanto, onde a dissuasão não pode exercer os seus efeitos, a guerra torna-se de novo possível.

Para que haja uma paz real, em uma época de equilíbrio de terror, de acordo com Bobbio, esta deve vir como uma conquista através da formação de uma consciência

⁶⁰⁹ Ibidem, pp. 72-73.

⁶¹⁰ ARON, Raymond. **Paz e guerra entre as nações**. São Paulo: UNB, 2003, p. 268.

atômica. Se a paz é uma conquista, toda conquista pode ser perdida, daí ser necessário que surja, para garanti-la, um novo tipo de pacifismo, um pacifismo engajado, ativo. Diferentemente do pacifismo do passado, que era passivo e apenas demonstrava a causa das guerras, o pacifismo ativo busca os valores que conduziram à guerra, pressupõe um julgamento e uma tomada de posição, já que critica as justificativas das guerras.

Um dos problemas que se apresenta em épocas de uma possível guerra atômica é se ainda há a justificação de uma guerra de defesa (*vim vi repellere licet*). Há dois tipos de guerra de defesa: como resposta a uma violência em ação ou como resposta a uma violência temida ou ameaçada, mas não deflagrada (guerra preventiva).

A guerra de defesa em seu sentido estrito, ou seja, como uma resposta a uma violência deflagrada não possui mais sentido, pois a resposta a um ataque termonuclear conduziria ao “suicídio universal”⁶¹¹. Em seu sentido lato, a guerra preventiva só se justificaria em um mundo bipolar ou multipolar, e ainda se fosse possível destruir o arsenal atômico do adversário, impedindo de deflagrar o ataque.

Há àqueles que interpretam esse novo modo de fazer guerras de outro modo, como Zolo⁶¹², para quem as guerras no século XXI aparecem como um novo tipo de conflitos e não somente como uma possibilidade de conflito atômico, como “a guerra global”, em que não seria a irracionalidade humana o seu único motivo. O jusfilósofo assim prescreve:

A transição da guerra moderna para a “guerra global” não se refere apenas à morfologia da guerra, isto é, à sua dimensão estratégica e à sua potencialidade destrutiva, que são ambas uma medida global. Estreitamente conexa a ela há uma verdadeira eversão do direito internacional moderno, e um retorno à antiga retórica de justificação da guerra, inclusive de importantes elementos da antiga doutrina ético-teológica do *bellum justum* e do seu centro teológico-sacrificial de ascendência bíblica: a 'guerra santa' contra os infiéis. Essas retóricas tornaram-se, hoje, no contexto da globalização dos meios de comunicação de massa, um instrumento bélico de excepcional relevo.⁶¹³

Após a paz de Westfália, para Zolo, a comunidade internacional se preocupou não em encontrar motivos para justificar, mas em estabelecer regras e procedimentos para Estados em guerra (*jus in bello*). A diplomacia passa a ser o meio de negociar a paz e declarar a guerra, admite-se que Estados neutros participem desse processo e não sejam atacados. Entretanto, as regras desse direito das gentes sempre foram mais

⁶¹¹ Op cit., p. 80.

⁶¹² ZOLO, Danilo.. **Guerra, direito e ordem global**, cit. p. 01.

⁶¹³ Idem. p. 01.

utópicas do que aplicáveis, pois a população sempre foi a mais prejudicada. Afirma Zolo⁶¹⁴:

O problema do número crescente das vítimas civis das guerras modernas – e o da desproporção entre os seus objetivos militares e a amplitude das matanças e das destruições – de fez sempre mais relevante. As consequências humanas e sociais da guerra se prolongam além do conflito armado, nos termos de mutilações permanentes, desaparecimento da vida familiar, miséria corrupção, violência, ódio, degradação ambiental. O modelo antigo de guerras terrestres entre exércitos que se afrontavam sobre o campo de batalha foi totalmente superado. A guerra entre Estados se estende ao mar, aos oceanos e ao céu, e faz uso de instrumentos de destruição de destruição de massa sempre mais sofisticados e mortais. As velhas normas do *jus in bello* que impõe a discriminação entre civis e combatentes e a proporção entre as vantagens e as devastações bélicas resultam sempre menos aplicadas e aplicáveis.

Zolo⁶¹⁵ alega que esse novo modelo de guerra, que é a guerra global, ainda não foi totalmente escrita, mas conceitualmente falando essa possuía algumas características: não possui uma limitação espaço-temporal, por ser marcada pela imposição dos objetivos do ator principal a nível mundial (Estados Unidos) que impõe ao mundo os conflitos que são de seu interesse (*leardership*), sob a alegação de impor objetivos universais como a segurança global (*global securiy*) e a nova ordem mundial (*new world order*), impondo valores ocidentais como se eles fosse universais. Os países industrializados, que são aliados dos americanos, precisam de uma certa estabilidade mundial que lhes garanta acessos a fontes de energia, matérias primas e mercado consumidor.

Bobbio denuncia a indiferença que essa visão realista das relações internacionais provoca, já que admite a existência de milhões de mortos como uma fatalidade, pois a morte seria um acontecimento banal. O pensador italiano comenta:

Quando se deu o passo para a resignação e a aceitação da morte que importa, por que não se deveria aceitar a morte diante da qual somos indiferentes? Quantos milhões de pessoas morrem todo o dia, cuja morte não lança a mínima sombra sobre a nossa alegria de viver?⁶¹⁶

Na morte coletiva um niilista poderia crer está diante do fim da história, pois o homem seria uma paixão inútil, bem como um fanático poderia interpretá-la como a

⁶¹⁴ Ibidem, p. 03.

⁶¹⁵ Idem, pp. 04-09.

⁶¹⁶ BOBBIO, N., *O problema da guerra e as vias da paz*, cit. p. 64.

punição de Deus para uma humanidade corrompida. Essas duas visões são carentes de argumentos, devido aos seus aspectos extremistas, no entanto a visão realista é que mais preocupa Bobbio, devido esta visão estimular a corrida armamentista considerando-a como uma atividade política de força.

O que Bobbio chama atenção é que a guerra não deve ser considerada como um evento inevitável, mas possível. Se muitas vezes as tensões internacionais não permitiram a sua ocorrência foi pelo equilíbrio de terror que foi implantado por uma política internacional realista, que admite que a monopolização da força impeça as guerras, mas descrê nas atitudes pacíficas.

Zolo alega que essa política de manipulação das guerras pelo equilíbrio do terror serve para “[...] garantir os desenvolvimentos do processo de globalização num quadro de elevada e crescente assimetria política e econômica das relações internacionais”⁶¹⁷. Contra essa visão realista, o Bobbio argumenta:

[...] o que hoje caracteriza a ordem internacional é que o sistema internacional do equilíbrio sobreviveu, ou continua a sobreviver, ao lado, ou até mesmo acima, do novo sistema iniciado com as Nações Unidas, cujo objetivo era exatamente aquele de colocar um “fim” ao sistema do equilíbrio. O contraste entre os dois sistemas paralelos, e entre si incompatíveis, pode ser esclarecido pela distinção, bem conhecida dos juristas, entre legitimidade e efetividade. O sistema novo, isto é, o sistema das Nações Unidas, é legítimo em base ao consenso tácito ou expresso pela maioria dos membros da comunidade internacional, mas tem eficácia escassa. O sistema velho, isto é o sistema de equilíbrio, continua a ser efetivo, embora tenha perdido, em relação à letra e ao espírito do estatuto das Nações Unidas qualquer legitimidade⁶¹⁸.

Nesse sentido o realismo político de Zolo, encontra-se com o cosmopolitismo de Bobbio ao reconhecer a esfera jurídica como a única capaz de manter a paz entre os povos, através da criação de um novo direito internacional.

A paz jurídica seria o fim do direito, de todo o ordenamento jurídico⁶¹⁹. A paz que o direito deseja é aquela que está no interior de grupo social⁶²⁰. Ou seja, a paz pelo direito pode objetivar além das normas jurídicas que a consagrem, a proteção da

⁶¹⁷ ZOLO, Danilo. **Guerra, direito e ordem global**, cit. p. 05.

⁶¹⁸ BOBBIO, N. **A paz tem um futuro?** In: **O terceiro ausente**, cit., p. 250.

⁶¹⁹ KELSEN, Hans. **Teoria Geral do Direito e do Estado**, cit., pp. 31-32.

⁶²⁰ BOBBIO, Norberto. **O problema da guerra e as vias da paz**, cit. p. 119.

liberdade, a justiça, o bem-estar e todos os outros fins que garantem a existência do direito.

Não compete ao direito hodierno discutir a legitimidade da guerra, o âmbito jurídico se afasta progressivamente da esfera bélica. Compete ao direito regular as normas de conduta social, distribuindo e delimitando o poder de cada um em relação a todos os outros, mas também esse limitado pela relações sociais, que o constroem ou destroem, através da opinião pública⁶²¹. É por isso que Bobbio⁶²² defende o pacifismo jurídico como meio eficaz de dirimir os conflitos internacionais, através da criação do Estado Universal, o Terceiro, que teria legitimidade de intervir nas relações internacionais impedindo conflitos armados. Mas o direito sozinho não basta, é preciso pensar em alternativas de proteção aos direitos humanos, tolerância entre os povos, preservação das culturas locais, entre outros problemas trazidos pela globalização, para enfim, construirmos o direito cosmopolítico que Kant tanto desejou.

3.3 Danilo Zolo (1936-): as críticas realistas ao cosmopolitismo.

As doutrinas cosmopolitas se defrontaram durante toda a Modernidade com o realismo político. Entendemos por realismo político moderno aquele pensamento que, a partir de Maquiavel:

Torna-se um método e uma maneira de ver a política, e assume algumas das suas características principais: uma antropologia pessimista em relação à bondade da natureza humana, uma crítica às teorias utópicas que pretendem apresentar “principados e repúblicas nunca vistos nem conhecidos”, um papel relevante e positivo (e de qualquer maneira irrenunciável) que assume a força e o conflito nas relações entre os indivíduos e entre os Estados, e a centralidade dos Estados soberanos como principais senão únicos titulares de direito público internacional.⁶²³

Podemos inserir nesta tradição que inicia com Maquiavel, autores modernos como Hobbes, Espinosa, Hegel e Marx e contemporâneos como Weber, Schmitt, Morgenthau, Schumpeter, além dos elitistas políticos como Pareto, Michels e Mosca.

⁶²¹ NOUR, Soraya. *À Paz Perpétua de Kant*, cit., pp. 176-178.

⁶²² Op. cit. pp. 134-135.

⁶²³ TOSI, Giuseppe. *Realismo e Cosmopolitismo nas Relações Internacionais*, (manuscrito inédito em fase de publicação). Sobre o realismo político ver: PORTINARO, 1999.

Para representar as teses do realismo político, nos utilizaremos de vários escritos do filósofo do direito e da política, o italiano Danilo Zolo.

Zolo inicia sua crítica ao globalismo jurídico afirmando que este pode ser conceituado como “[...] a corrente de pensamento filosófico-jurídico que remonta a Kant e a sua ideia de “direito cosmopolita””.⁶²⁴ O modelo globalista foi enfatizado pelos chamados globalistas ocidentais (*western globalists*), que defendem “[...] um compromisso teórico e político na direção do “constitucionalismo global”, do cosmopolitismo democrático e da difusão planetária dos direitos humanos⁶²⁵” e, entre esses, merecem destaque especial Kelsen, Bobbio e Habermas.

Segundo Zolo, a tese dos *western globalist* tem como mola mestra a hegemonia político-ideológica-militar do Ocidente, e está assentada na influência de processo de globalização político-econômico liberal. É através desse processo que os EUA redefiniram as forças internacionais e se consolidaram como única potência mundial pós-guerra fria. Contudo, através desse mesmo processo os outros centros financeiros capitalistas emergentes buscam seu espaço de domínio político-econômico, disputando com os EUA o mercado mundial⁶²⁶.

A globalização redefine as relações internacionais, tornando problemática a questão da soberania nacional, já que expõe a política internacional à influência das forças produtivas capitalistas. A economia das nações sofre uma maior influência das relações internacionais, comprometendo-se as soluções adequadas à resolução dos problemas nacionais, prevalecendo os interesse dos grandes centros capitalistas⁶²⁷. Com a teoria globalista e o problema da soberania, segundo Zolo, fica também comprometida a proteção às diversidades culturais e a diversos direitos subjetivos, assim como a legitimação dos Estados como sujeitos de direito internacionais.

Para Zolo, a filosofia do direito ocidental legitima as instituições ocidentais e pretende universalizar valores que são ocidentais, desprezando as condições materiais e

⁶²⁴ ZOLO, Danilo. O globalismo jurídico. In: **Rumo ao acaso global. Os direitos humanos, o medo, a guerra**, organizado por Maria Luiza Alencar e Giuseppe Tosi, São Paulo: Conceito Ed., 2011, pp. 23-38.

⁶²⁵ Zolo retira esta expressão, evidentemente irônica porque mostra a matriz ocidental do pretenso universalismo, de : BULL. Hedley. *The anarchical Society*, London, McMillan, 1977 (edição brasileira, **A sociedade anárquica**. Brasília: Editora da UnB, 2002).

⁶²⁶ ZOLO, Danilo. *El espacio jurídico global*. Disponível em: www.globalizacion.org/globalizacion/ZoloEspacioJuridicoGlobal.htm/. Acessado em 23-03-2010.

⁶²⁷ ZOLO, Danilo. *El espacio jurídico global*. Disponível em: www.globalizacion.org/globalizacion/ZoloEspacioJuridicoGlobal.htm/. Acessado em 23-03-2010

históricas que contribuíram para a formação e desenvolvimento dos diversos povos; por isso a sua crítica ao globalismo jurídico:

[...] Resta, todavia, muito duvidosa a filosofia dos *Western globalists*, defensores ocidentais da universalidade da doutrina dos direitos humanos. Para estes, o Ocidente tem hoje a missão de exportar os princípios, os valores e as regras afirmados a partir dos séculos XVI e XVII, com o advento do Estado moderno europeu e do desenvolvimento para o Estado de direito e para o Estado constitucional, inclusive para a democracia pluralística contemporânea. Obviamente, também a economia de mercado faz parte desses “valores” a serem exportados no mundo inteiro⁶²⁸.

Segundo Zolo, a idéia kantiana de que o progresso da humanidade só é possível se os mesmos princípios éticos forem válidos para todos os homens e impostos por uma autoridade internacional que esteja acima da ética e do ordenamento jurídico existente domina a filosofia do globalismo jurídico. O globalismo jurídico se torna débil porque se ampara no jusnaturalismo clássico-cristão, que subordina o ordenamento jurídico à ética, a partir do momento em que o ordenamento jurídico nela se fundamenta. Esclarece Zolo:

[...] os adversários do “globalismo jurídico” denunciam a fraqueza de uma doutrina que, apesar de suas inspirações cosmopolitas, permanece ancorada a cultura da velha Europa, ou seja, ao jusnaturalismo clássico-cristão. A ideia do direito internacional que ela propõe é indissociável de uma visão teológico-metafísica – refletida na noção de civitas máxima – que põe como fundamento da comunidade jurídica internacional a dupla crença na natureza moral do homem e na unidade moral do gênero humano. Essa filosofia do direito está dominada pela ideia kantiana e neokantiana, de que o progresso da humanidade só é possível se alguns princípios éticos foram compartilhados por todos os homens e se forem feitos vales por poderes supranacionais, que transcendem o “politeísmo” das convicções éticas e dos ordenamentos normativos hoje existentes⁶²⁹.

Ao colocar o fundamento da comunidade jurídica internacional na crença na qualidade moral do homem e na unidade moral da humanidade, o globalismo jurídico

⁶²⁸ ZOLO, Danilo. **A tutela internacional dos Direitos Humanos: entre intervenções humanitárias e jurisdição penal internacional**. Seminário: Direitos Humanos e Multiculturalismo. João Pessoa: 4-6 setembro de 2006, p. 02.

⁶²⁹ ZOLO, Danilo. O globalismo jurídico. In: **Rumo ao acaso global. Os direitos humanos, o medo, a guerra**, organizado por Maria Luiza Alencar e Giuseppe Tosi, São Paulo: Conceito Ed., 2011, pp. 23-38.

deixa de considerar as peculiaridades de cada nação, sua infraestrutura social e sua posição no cenário internacional⁶³⁰.

Zolo então propõe uma teoria alternativa ao kantismo-kelsenismo e também àquelas ideias que garantem a paz através da concentração do uso da força em um Estado mundial e defendem a doutrina da guerra justa, pautadas na interpretação de fenômenos a nível internacional, considerando necessária a compreensão dos problemas que apresentam maior relevância e uma mínima capacidade de prever os seus desenvolvimentos. Outrossim, defende uma “teoria impura” do direito internacional, a diferenciação estrutural dos ordenamentos jurídicos, a generalização da teoria dos regimes jurídicos, o combate a qualquer noção de guerra justa e um direito supranacional mínimo. Defende Zolo:

Então, o primeiro dever dos pacifistas parece hoje aquele de lutar por um mundo multipolar e por um diálogo entre as civilizações do planeta que consideram as diferenças culturais e a complexidade do mundo como uma preciosa evolução e não um obstáculo ao desenvolvimento e à paz. A luta pelo direito, e isto é o empenho por um mundo menos violento e menos cruelmente dividido entre países ricos e países pobres, se mostra hoje antes de tudo como uma batalha pelo politeísmo dos credos, das culturas e das civilizações⁶³¹.

Para Zolo, viver num estado de “relativa anarquia”⁶³², turbulência e incerteza internacional é preferível a ter uma ordem universal e perfeita imposta, como propõe o globalismo jurídico. Cada Estado, a nível internacional, possui as suas particularidades e as relações entre os Estados são demasiado complexas, graças a suas variantes políticas, econômicas, sociais, étnicas e culturais; por isso as normas jurídicas internacionais devem possuir múltiplas variáveis e não uma universalização. Nesse argumento, Zolo justifica a necessidade da impuridade da teoria jurídica, numa evidente crítica a Kelsen.

A filosofia jurídica “realística” de Zolo vai contra a hegemonia do pensamento kantiano e às suas interpretações, buscando uma filosofia do direito que construa as suas categorias partindo do contexto social, econômico, político e histórico, postulando um direito internacional que considere a relatividade da verdade e a efetividade normativa.

⁶³⁰ ZOLO, Danilo. **Uma crítica realista del globalismo jurídico desde Kant a Kelsen y Habermas**.

Disponível em: www.Ugr.es/~filode/pdf/contenido36_81.pdf

⁶³¹ ZOLO, Danilo. **Guerra, direito e ordem global**. João Pessoa, 2003, p. 10.

⁶³² A proposta de Zolo se inspira no trabalho de Bull, H. **A sociedade anárquica**. Brasília: editora da UnB, 2002.

Só assim é possível estabelecer uma técnica, um processo normativo que seja tolerante e concilie as diversas organizações sociais.

Afirma Zolo:

Uma efetiva proteção internacional dos direitos deveria ser confiada a atores internacionais muito diferentes de uma aliança militar e exigiria modalidades de intervenção preventivas (e não sucessivas), de caráter econômico e civil (não militar), baseadas no diálogo intercultural e não na imposição coercitiva de uma concepção particular da ordem mundial⁶³³.

A teoria do direito internacional deve ser amparada pela política e pela sociologia, possuindo caráter multidisciplinar, abarcando temas como direito, poder e violência. O direito internacional deve visar o exercício da força ritualizada, medindo-se a efetividade e a juridicidade do ordenamento internacional. De acordo com Zolo, a atual estrutura da ONU e de seu Conselho de Segurança configura um impedimento para a realização deste intento, já que dão poder de veto a uns poucos Estados que são potências mundiais e, através deste poder, estes Estados impõem a sua decisão⁶³⁴.

Segundo Zolo, o direito em geral é um fenômeno de natureza sistêmica, que confere função aos processos costumeiros, consensuais e pactuados e estes se desenvolvem na formação do direito internacional. A teoria do direito internacional teve contemplar a teoria dos regimes jurídicos, pois grande parte dos sujeitos internacionais estabelece relações entre si sem a necessidade do uso da força militar.

A teoria de guerra justa também é criticada por Zolo porque é considerada incompatível com o direito internacional contemporâneo e como um retorno ao direito medieval, uma vez que admite motivações éticas para a justificação da guerra, como foi o caso das guerras do Afeganistão e do Iraque.

Os tribunais penais internacionais também são alvos de críticas, pois Zolo afirma que não se poder garantir a imparcialidade dos mesmos e que suas decisões ocorram de modo satisfatório, já que estes são dominados pelas grandes potências e pelos seus interesses: a justiça desses tribunais é sempre a “justiça dos vencedores”⁶³⁵, que não se pode chamar propriamente de justiça uma vez que o objetivo é o sacrifício do

⁶³³ ZOLO, Danilo. **A guerra global**: a guerra humanitária *in* Universalidade dos Direitos Humanos? (texto de próxima publicação).

⁶³⁴ Para uma crítica de Zolo às Nações Unidas e à impossibilidade de uma reforma sua ver; ZOLO, D. “Reformar e democratizar as Instituições Internacionais? O caso das Nações Unidas”, in: SANTORO, E. *et. alii. Direitos Humanos em uma época de insegurança*, Porto Alegre: Tomo editorial, 2010, pp. 21-38.

⁶³⁵ ZOLO, Danilo. **La giustizia dei vincitori. Da Norimberga a Baghdad**. Roma-Bari: Laterza, 2006.

condenado. Para Zolo, a volta da doutrina da guerra justa é a realização da “profecia” de Carl Schmitt, em *O nomos da terra*:

A profecia schmittiana encontra singular confirmação em uma série de circunstâncias de excepcional relevância: [...] o *revival* nos anos noventa do século passado da jurisdição penal internacional, segundo o “modelo de Nuremberg”, ou seja, segundo a lógica da degradação moral do inimigo derrotado e de exaltação propagandista da excelência moral dos vencedores⁶³⁶.

A função do direito internacional é objetivar a construção de uma sociedade jurídica que conceda pequenos poderes a órgãos centralizados internacionais, mas que limite-se o uso da intervenção coercitiva, autorizada apenas em casos extremamente excepcionais, considerando a soberania de seus membros como iguais. Esse sistema segue uma lógica federalista que deve aplicada às competências normativas nacionais e internacionais. O ordenamento jurídico interno das nações não seria substituído ou restringido pelos órgãos internacionais. Zolo pretende que esse “direito internacional mínimo” realize uma ordem internacional fundada em uma regionalização de muitas faces, que preserve a soberania dos Estados, atendendo as prerrogativas materiais, culturais, políticas, étnicas e históricas de todos os Estados.

Sob uma sedutora argumentação realística, Zolo pretende demonstrar como o projeto cosmopolítico não possui fundamento em um mundo unipolar com o atual, enfatizando que a guerra global já se iniciou, mas não deverá ser marcada por um único evento catastrófico, como uma guerra atômica, que pode por fim a espécie humana. O equilíbrio bélico da contemporaneidade seria marcado por uma série de pequenos eventos bélicos que demonstrassem a força das potências ocidentais.

De forma rude, (que pode se confundida erroneamente com cinismo), Zolo expõe lucidamente a sua visão realista das relações internacionais, mas a sua parte crítica é mais eficaz do que a sua parte construtiva, ou seja, a crítica carece de propostas, o que pode levar ao conformismo de que nada pode mudar a nível internacional para garantir uma melhor convivência entre os povos.

⁶³⁶ ZOLO, Danilo. **A guerra global**: A profecia da guerra global *in* Universalidade dos Direitos Humanos? (texto de próxima publicação).

3.7. O cosmopolitismo republicano: uma proposta razoável.

Cosmopolitismo e realismo disputam a “razão” sobre o modo de interpretar e de transformar o mundo contemporâneo, o que torna muitas vezes difícil afirmar que argumentos melhor se apresentam para a análise das relações internacionais.

O cosmopolitismo defende a existência dos direitos humanos como um código universal, um “direito pan humano” e a necessidade de uma constituição mundial, acima dos interesses e da legislação particular dos Estados. Comprovando que o projeto cosmopolita não é uma quimera, mas um sinal do progresso do gênero humano para melhor (*signum prognosticum*), Bobbio argumenta que a Declaração de Direitos Humanos de 1948 foi o marco de que pelos menos um progresso jurídico pode ser comprovado, tornando a visão cosmopolita (*weltbürgerlich*), mais que um sonho, uma realidade prevista por Kant⁶³⁷. Habermas, nesse sentido, também argumenta que estariam sendo criadas as condições para uma transição do direito internacional ao direito cosmopolita e, em última instância, em direção de uma *Weltinnerpolitik* (política interna do mundo)⁶³⁸.

De acordo com a crítica realística, as pretensões dos cosmopolitas se pautam mais em documentos e declarações do que na realidade fática; uma prova disso são as contínuas violações aos direitos humanos, que muitas vezes são praticadas pelos mesmos Estados que assinam os acordos e tratados de égide cosmopolita. Se os direitos humanos são universais o não cumprimento dos mesmos também o é. Os realistas argumentam que os direitos humanos se apresentam mais como um discurso retórico do que existente de fato ou como uma imposição das grandes potências para esconder o seu jogo de poder que garante a hegemonia do poder bélico no mundo, como comprova a fragilidade das Organizações das Nações Unidas frente aos desejos das grandes potências.

È bem verdade que o projeto cosmopolita não é predominante nas relações entre os Estados e não encontra um cenário internacional favorável nas instituições políticas globais internacionais. Um dos fatores que dificultam a sua implantação é que os

⁶³⁷ BOBBIO, N. **A era dos direitos**, In: IDEM: *A era dos direitos* cit., pp. 49-66.

⁶³⁸ HABERMAS, J. A idéia kantiana de Paz Perpétua a distância histórica de 200 anos, In: *A inclusão do outro*, cit., p. 185-228.

Estados nacionais, que são sujeitos de direito internacionais, não conseguiram vencer os estágios das guerras como forma de resolução de conflitos; como bem demonstra a postura dos Estados Unidos, em sua política imperialista.

Por outro lado, entretanto, o modelo de *pax romana*, preconizado pelos Estados Unidos através da pretensão de impor a *pax americana* existe mais como ideologia e desejo do que ocorre na realidade. Mesmo sendo a maior potência mundial, a complexidade das relações internacionais não favorecem esse modelo, pois os outros atores internacionais, sejam aliados ou adversários dos americanos, não aprovam a existência de uma ordem unilateral: um “direito absoluto” norte-americano não é reconhecido pelos outros povos. Mesmo os países pobres não sucumbem a essa imposição norte-americana, o que demonstra a fragilidade desse projeto imperial hegemônico, levando alguns analistas internacionais a prevê o declínio dessa política, bem como do “império americano”⁶³⁹, sobretudo após a recente crise financeira. Os críticos do cosmopolitismo afirmam que esse tende a confundir os seus desejos com a realidade, mas o realismo também é passível de críticas, por não conseguir analisar a complexidade das relações internacionais provocados pela globalização.

Assim como há várias maneiras de entender o cosmopolitismo, que analisamos nesta pesquisa, há também várias maneiras de entender o realismo político: identificamos, pelo menos três.

Numa versão realista mais conservadora, típica dos neoconservadores estadunidenses, com o fim da guerra fria (identificada por eles como a vitória do Ocidente na III guerra mundial) teria chegado o “fim da história”⁶⁴⁰ e o momento do Império americano exercer a sua superioridade econômica, política e militar sobre o resto do mundo e garantir assim a “nova ordem internacional”. Esta é uma maneira de pensar a *domestic analogy* à la Hobbes e não à la Kant. A solução para a superação do Estado de natureza entre as nações é a dominação de um Estado soberano sobre os outros. Estado que se torna, como o soberano hobbesiano, *legibus solutus*: ele dita as leis, mas estas não se aplicam a ele mesmo; comportamento muito comum da política

⁶³⁹ WALLERSTEIN, I., 2003: **Decline of American Power: The U.S. in a Chaotic World**. New York: New Press. ARRIGHI, G. - SILVER, B., *Caos e Governabilidade no Moderno Sistema Mundial*, Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2001.

⁶⁴⁰ FUKUYAMA, F. **O fim da história e o último homem**, Rio de Janeiro: Rocco, 1992. Ver também: ANDERSON, P., **O fim da história - de Hegel a Fukuyama**. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

dos Estados Unidos nas últimas décadas, uma vez que esse país exige que todo o mundo respeite os tratados internacionais, mas se recusa a assinar a maioria deles e a respeitar o arbitrado das cortes internacionais.

Outros defensores do predomínio mundial dos Estados Unidos propõem uma doutrina fundada mais na ideia de hegemonia global do que de Império, como, por exemplo, Joseph S. Nye Júnior, já Subsecretário à Defesa da administração Clinton, que afirma o paradoxo do poder americano: “Sem os Estados Unidos não se resolve nenhuma crise, mas os Estados Unidos sozinhos também não conseguem resolver nenhuma crise”. Por isso, Nye propõe uma solução “gramsciana” para a hegemonia mundial dos Estados Unidos se ela quer continuar a ser duradoura: fundamentar-se mais na colaboração multilateral e no *soft power*, ou seja, na influencia econômica, política, cultural e social do modelo norte-americano do que no *hard power* das armas, que porém devem ser utilizadas quando necessário for⁶⁴¹.

Existe também uma versão anti imperialista e democrática do realismo, como a defendida por Danilo Zolo, o qual afirma, como vimos, que numa sociedade complexa como a atual há um certo anarquismo nas relações internacionais⁶⁴², sendo que este é preferível ao monopólio da força por parte de uma única superpotência; um anarquismo onde os principais sujeitos do direitos internacional continuariam a ser os Estados soberanos, os quais, através de acordos regionais ou internacionais, resolveriam pontualmente as controvérsias sem recorrer a instituições supranacionais que concentram o poder, mantendo um poder descentralizado e difuso⁶⁴³. Afirma Danilo Zolo:

Neste sentido, proponho a expressão “direito supranacional mínimo”: segundo uma lógica federalista aplicada à relação entre competências normativas dos Estados nacionais e competências normativas de órgãos supranacionais, tal direito deixaria um amplo espaço às funções da *domestic jurisdiction*, sem pretender substituí-las ou sufocá-las com organismos normativos e judiciários supranacionais. Em outras palavras, a “ordem política mínima” – justamente para permanece tal, ou seja, mínima – deveria fundar-se sobre uma “regularização

⁶⁴¹ NYE, J.S. *Il paradosso del potere americano. Perché l'unica superpotenza non può più agire da sola*, Torino: Einaudi, 2002.

⁶⁴² Ver: BULL, H. *The anarchical society*, London: Macmillan, 1977.

⁶⁴³ ZOLO, D. *Per una filosofia moderna e realistica del diritto internazionale*, In IDEM, *I signori della pace*, op. cit., p. 133-148.

policêntrica” do direito internacional, e não sobre uma estrutura hierárquica que arriscaria de provocar a revolta das “periferias”⁶⁴⁴.

Mas, apesar das suas críticas ao cosmopolitismo, esta proposta de Zolo não difere substancialmente, nos resultados se não nos fundamentos, da versão mais “moderada” de cosmopolitismo. Com efeito, se eliminarmos as propostas mais extremas do espectro político, o cosmopolitismo puro e o imperialismo puro, - onde realismo e cosmopolitismo se identificam na ideia de Império - podemos encontrar, na prática, mais pontos de contato entre o cosmopolitismo e o realismo de quanto se possa imaginar⁶⁴⁵. A proposta cosmopolita “republicana” não está muito distante da proposta de Zolo, uma vez que ela não propõe um Estado Mundial (a la Habermas), mas uma Federação Mundial de Estados (a la Kant), que se associam livremente, na qual o papel dos Estados soberanos não seria eliminado, mas limitado aos problemas e aos temas de interesse comum.

Neste sentido, o modelo que mais se aproxima do projeto cosmopolita kantiano seria o da União Europeia. O processo de integração europeu parece quase que literalmente inspirado nos três artigos definitivos proposto por Kant, em seu célebre ensaio sobre a paz perpétua, pois a Carta Magna de cada Estado-membro deve ser democrática (o que Kant chama de republicana), resguardando-se o Estado democrático de Direito; a criação da União Europeia aconteceu em conforme o previsto por Kant para a existência de uma Federação de Estados, sem que exista um país ou países dominantes, com ingresso livre, que, em alguns casos, possui referendo da população; a partir da criação de uma Constituição Europeia há a criação de um direito supranacional, cosmopolítico que limita os poderes dos Estados-membros, pois estes se sujeitam a lei maior (esse é um ponto de extrema discussões, mas é possível a existência de um acordo)⁶⁴⁶.

Ora, esta integração tem proporcionado uma maior estabilidade, bem como tem garantido a paz entre os Estados que compõem o bloco, proporcionando à Europa o período maior de paz jamais visto na sua longa história. O exemplo a União Europeia

⁶⁴⁴Ibidem, p. 146 (tradução do autor).

⁶⁴⁵ Um realismo cosmopolita *sui generis* é aquele do livro *Império* de Hardt e Negri, que não temos condição de analisar neste momento. Ver: NEGRI, T. – HARDT, M., *Império*. Rio de Janeiro: Ed. Record. 2001. Ver também: NEGRI, T. , *Cinco lições sobre império*. Rio de Janeiro: DP & A, 2003.

⁶⁴⁶ Ver: AA.VV. *Kant e l'idea di Europa. Atti del Convegno Internazionale di Studi*, Genova 6-8 maggio 2004, Genova: Il Melangolo, 2005.

pode ser utilizados por outros países, principalmente na América do Sul, em que há o MERCOSUL e sua ampliação nos mesmos moldes da União Europeia, através da UNASUL, o que pode ocasionar a criação de um novo bloco regional.

Neste cenário, a proposta cosmopolita obedece a um critério de delegação de poderes, que ocorre de forma progressiva, em que os Estados nacionais, através do princípio da subsidiariedade, abrem mão de uma parcela de sua soberania em prol de interesses mútuos, que poderão ser mais garantidos e eficazes se esse poder for exercido por organizações inter e supra estatais. Essas organizações podem promover a paz entre os povos, bem como atuar no âmbito ecológico, econômico, social, entre outros, demonstrando que não há um dono, um senhor da Terra, mas, como disse Kant, que todos temos que conviver de forma pacífica uns com os outros.

A objeção de que esta união econômica, política e jurídica comportaria a imposição de uma única ética mundial e de uma homogeneização dos costumes, não é necessariamente verdadeira, depende da maneira com que esta unificação é realizada. Na verdade, mesmo no interior dos Estados nacionais, já existem sociedades multiétnicas e multiculturais, devido aos movimentos migratórios e ao enorme fluxo de informações que ultrapassam as fronteiras e o Estado de direito, como diz Habermas, consegue conviver com esta pluralidade ética na medida em que, através do filtro do direito, consegue encontrar um terreno comum pelo caminho da democracia procedimentalista, que permite a convivência de vários modos de vida no mesmo território. O mesmo poderia acontecer também no âmbito internacional com a criação de uma Federação Mundial de Estados Livres, preconizada por Kant, onde seriam universalizados os procedimentos respeitando-se as diferenças culturais.

De qualquer forma, a globalização é um fenômeno irreversível e é certo que o processo de globalização deverá exigir, e está exigindo, uma governança mundial, que promova as relações pacíficas entre os povos, preservando a própria humanidade contra qualquer desmando de poder. A governança mundial deverá ocorrer de forma progressiva, pois a concentração de poder em mãos de um ou de alguns atores internacionais propiciará a saída dos Estados de um processo anárquico, em que a complexidade das relações entre os povos seja levada em conta e não apenas o poderio

bélico imponha as vontades de um ator internacional em detrimento dos demais. Neste sentido, Nour⁶⁴⁷ afirma:

O meio militar coloca os princípios do direito internacional em jogo, fortalecendo o caráter anárquico do cenário internacional, isto é, fora de controle das instituições políticas e jurídicas internacionais. Apenas soluções de longo prazo – soluções políticas, sociais, econômicas e jurídicas podem oferecer uma resposta adequada à crise.

Os defensores do projeto cosmopolita jamais tiveram a pretensão de implementá-lo de forma rápida, sem conflitos ou descrenças, previram as críticas e não desprezam os argumentos realistas, pois a realidade efetiva das coisas devem ser analisada, não se podendo negar os jogos de poder no cenário internacional, pois o que pretendem é superar essas dificuldades apontadas pelos realistas.

O realismo, porém ao pretender apresentar a realidade “como ela é”, tende a defender o *statu quo* onde, nos moldes anárquicos hobbesianos, o processo de globalização apenas continua com o estado de natureza internacional, pois os Estados mais poderosos intervêm nos mais enfraquecidos ao seu bel prazer, garantindo sua hegemonia mundial econômico-político-militar. Neste sentido, para o realismo, a única paz perpétua possível é a paz dos cemitérios, que foi ironizada por Kant. Para Tosi, a governança mundial é uma alternativa a essa visão pessimista, já que afirma⁶⁴⁸:

A alternativa é promover uma rede alternativa de instituições internacionais e supranacionais - tanto da esfera estatal como da sociedade civil – com força suficiente para enfrentar os problemas que o mercado cria e os Estados não podem resolver, permitindo assim uma melhor distribuição da riqueza em âmbito internacional e retirando as raízes mais profundas da violência e da guerra. Nesta perspectiva, os Estados nacionais não desapareceriam, mas continuariam tendo um papel próprio na garantia dos direitos e das identidades locais de seus cidadãos, mas delegariam a organismos supranacionais, as soluções dos conflitos e dos problemas que superem suas fronteiras e sobre a base do reconhecimento de uma cidadania não somente nacional, mas cosmopolita.

Em nenhum momento a proposta realista oferta uma saída para a resolução dos conflitos internacionais, é por isso que o cosmopolitismo, em um contexto filosófico, nos parecer ser a única saída racional, ou melhor, razoável para solucionar esse grave problema.

⁶⁴⁷ NOUR, S. *À paz perpétua de Kant*, cit, p. 173.

⁶⁴⁸ TOSI, G. *Cosmopolitismo e integração sul-americana*, p. 14.

Nós, “pós-modernos”, não possuímos mais a crença de que a Divina Providência conduza o gênero humano para um progresso moral, ou que a natureza seja responsável por este progresso, muito menos cremos que a história seja governada pela Razão. Mas podemos razoavelmente esperar que a humanidade, aprendendo com seus erros, possa encontrar um caminho de convivência mais pacífica ainda que sempre sujeita as vicissitudes e aos revés da história, que está nas mãos frágeis dos homens.

CONCLUSÃO

O problema que originou este trabalho foi à relação entre cosmopolitismo e paz em um mundo globalizado, mais de duzentos anos após *À Paz Perpétua* de Kant. A proposta cosmopolita, baseada na filosofia kantiana não admite que a paz seja uma mera trégua entre as guerras, pois, para a sua real existência, se faz necessário um projeto filosófico-jurídico que garanta a paz entre os povos. Nesses moldes, analisamos a atualização da proposta kantiana a partir das teorias de Kelsen, Bobbio e Habermas e as confrontamos como a crítica realista de Danilo Zolo.

Em nosso percurso, procuramos verificar como a teoria da paz perpétua necessite de várias condições para a sua efetivação, como a existência do Estado de Direito, da democracia, da sociedade civil global, do direito cosmopolítico, da efetivação dos direitos humanos e da existência de um Terceiro, que esteja acima dos Estados nacionais.

Procuramos demonstrar que não há um único modelo cosmopolítico, mas que este pensamento já aparece na antiguidade clássica. Por isso, apresentamos os modelos de cosmopolitismo que apareceram historicamente na época clássica e medieval: como o cosmopolitismo imperial, que surge na passagem da polis para a *cosmópolis*, baseado em um ideal de paz que considerava todos os homens como súditos, que deviam obedecer as leis de um império universal. Na passagem da república romana para o império romano também surge um ideal cosmopolítico, mas seu ideal de paz está relacionado a pax romana, em que o conquistador a impõe ao conquistado, tornando-o servil, ou seja, não é uma paz real, mas é uma paz imposta pela obediência ao mais forte.

Fizemos uma breve referência ao modelo cosmopolita republicano, mais presente nas obras dos filósofos, sobretudo Cícero, do que na realidade, mas que tinha diferenças com o modelo imperial, por defender a existência de uma cidadania universal, pois todos os homens pertenceriam a uma única família universal, por está baseado na existência de uma lei natural que garante a existência da família humana. Esse ideal de paz presente no cosmopolitismo estóico foi mais teórico do que prático e sua importância se deve por romper com a xenofobia tão presente no modelo cosmopolita imperial e romano, pois eu e o outro possuímos diferenças, mas não tão

significativas que nos retire a condição de fazermos parte de um todo, de possuírmos um logos interligado com o logos divino, que nos conduz a mesma ética racional. A proposta de paz está ligada ao agir ético racional.

Apresentamos o cosmopolitismo messiânico da *respublica christiana*: que, apesar de ser baseado em uma mensagem de amor e de universalidade entre os povos, não conseguiu ir além da unidade religiosa, o que não evitou internamente conflitos permanentes e, externamente, foi um fator contínuo de hostilidade contra os infiéis, para o promoção da verdadeira fé, agravando-se com as guerras de religião que levaram ao definitivo declínio do modelo imperial messiânico.

O modelo cosmopolítico sofreu uma profunda modificação no Iluminismo, que inicialmente preocupa-se com a formação de uma Federação cristã que traga a paz entre os povos da Europa, como proposto por Saint-Pierre. O Abbé preocupou-se com a situação de Europa de seu tempo e propôs um modelo ético-jurídico que trouxesse a paz para os povos europeus cristãos. As ideias de Saint-Pierre não foram universalistas, mas serviram de inspiração para que a paz entre os povos fosse possível através dos mecanismos do direito e das relações internacionais.

Em sua crítica a Saint-Pierre, Rousseau propõe a existência de uma Confederação europeia, que tivesse um legislativo comum, um exército comum e impedisse que qualquer Estado confederado deixe de sê-lo a seu bel prazer. Rousseau crê que a não existência de exércitos particulares, aliados a existência da Confederação possa criar uma sociedade internacional europeia, podendo trazer a paz entre os povos europeus.

Entretanto apenas com Kant, esses projetos iluministas ganharam status de verdadeiro cosmopolitismo, por contemplar de todos os povos da Terra. O projeto cosmopolita kantiano é herdeiro de toda a tradição cosmopolita, sobretudo estoica, na versão republicana de Cícero, que ele recebe através da ideia de *civitas máxima* de Leibnitz e Wolf. Por suas características principais poderíamos chamá-lo de “modelo cosmopolita republicano”, porque pressupõe que internamente os Estados sejam republicanos e que se juntem numa Federação Livres de Estados, garantindo-se a paz universal. Kant Propõe as bases para a criação de uma legislação universal, originando um direito que está acima do direito das nações, um verdadeiro direitos dos povos, que é

por ele denominado de direito cosmopolítico, originando as bases para a construção da cidadania mundial para cada cidadão da Terra.

Com o cosmopolitismo kantiano, a paz perpétua passa a ser uma possibilidade jurídica aplicável, e não mais utópica, em uma sociedade internacional que garanta a existência dos ideais republicanos garantido pela Constituição republicana no interior dos Estados, assegurados pela existência de uma Federação Mundial de Estados Livres que conduza a relação entre os povos para uma paz duradoura.

O projeto kantiano foi retomado após as duas grandes Guerras Mundiais do século XX, pelo retorno do direito natural nas discussões filosófico-jurídicas. Nesse sentido, Kelsen aparece como o pensador que alia a proposta jurídica com a possibilidade da paz entre os povos, defendendo que o direito seria o grande mediador de conflitos internacionais.

Bobbio é o pensador que alia a proposta kantiana com a internacionalização dos direitos humanos, defendendo a democracia, como Kant fizera outrora com o republicanismo, como o meio favorável para essa difusão. Compete a Bobbio analisar as diversas formas de pacifismo, o que nos levou a verificar que é pelo pacifismo jurídico que a paz pode ser pregada, discutida e efetivada entre os povos, por ser esse um meio de resolução de conflitos em que não há imposição de força, mas há a possibilidade de acordos para a existência de uma legislação internacional que vise e garanta a paz.

Habermas retoma o projeto cosmopolita de Kant, atualizando-o frente às intervenções humanitárias, ao papel dos Estados Unidos como superpotência, discutindo o papel da força nas relações internacionais; entretanto o pensador alemão também aceita o direito como meio eficaz para a resolução de conflitos.

Discutimos a proposta cosmopolita frente a um cenário mundial globalizado e complexo, em que as relações internacionais modificam-se continuamente, em que a ocidentalização do mundo confronta-se com a resistência das culturas regionais. Sobre este processo de globalização, a primeira consideração óbvia é o reconhecimento do aprofundamento sempre maior dos laços que estreitam o mundo: aumentam todos os dias às redes econômicas, as comunicações, o fluxo comercial e financeiro, as

migrações dos povos, a difusão das informações e dos modelos de comportamento ocidentais no mundo. Este processo começou nos séculos XV e XVI com os grandes descobrimentos geográficos que proporcionaram as condições para a criação de uma história mundial. No século XX, com as duas guerras mundiais, a História da Europa se converte efetivamente na história do mundo (*weltgeschichte*) e, na segunda metade do século, sobretudo após o fim do comunismo e a aceleração dos processos de integração mundial, temos uma economia mundial sempre mais inter-relacionada e interdependente.

Outro aspecto a ser considerado é que a aceleração do processo de globalização provocou um aumento das situações de risco a nível mundial. Vivemos, como afirma Ulrich Beck⁶⁴⁹, numa sociedade de risco (*risikogesellschaft*). Há o risco de uma catástrofe ecológica que pode subverter os equilíbrios naturais do planeta; continua sempre ameaçador o risco de uma destruição atômica da civilização, como os recentes episódio do terremoto no Japão mostraram; a instabilidade dos mercados financeiros pode provocar um colapso econômico inesperado com efeitos dominó sobre a economia mundial, como demonstrou a recente e ainda não superada crise financeira e econômica desencadeada em 2008; há o risco do terrorismo, nome genérico e ambíguo para indicar um sistema complexo de formas de violência política a nível global, assim como as "máfias internacionais" e o crime organizado em escala planetária. E poderíamos enumerar uma série de outros riscos que tem em comum o fato de serem sempre fenômenos globais.

Diante deste quadro é evidente a insuficiência dos Estados nacionais para encontrar soluções a esses problemas que passam “por cima” de suas fronteiras. O Estado moderno encontrava a sua razão de ser na delimitação clara de um território sobre o qual estabelecer seu domínio com fronteiras bem precisas que podia controlar e administrar. Com a crise e, em alguns casos, a abolição das fronteiras, devido aos fenômenos da globalização e aos processos de integração, entra em crise e em declínio também o Estado nacional, até pouco tempo atrás todo-poderoso⁶⁵⁰. É nesse sentido que as críticas realistas de Zolo vão de encontro ao projeto cosmopolita por acreditar que

⁶⁴⁹ BECCHI, P.–CUNICO, G.– MEO, O (orgs). **Kant e l'ideia di Europa**, cit.

⁶⁵⁰ De fato, já existem várias organizações internacionais e supranacionais que decidem os principais assuntos da pauta, tanto governamentais (OIG), como o FMI e o Banco Mundial ou a OMC, quanto não governamentais (OING) com fins lucrativos, como as empresas multinacionais. Tais instituições, porém, não atuam numa lógica “cosmopolita”, mas numa lógica de mercado e de lucro que não diminui as desigualdades econômicas e sociais provocadas pela globalização.

este seja impraticável, na medida em que se acredita que os estados nacionais continuem como os principais atores do sistema internacional e que a relação entre eles será governada, como sempre foi, pela força.

Mesmo em uma perspectiva que, em um primeiro momento, pode apresenta-se pessimista para o desenvolvimento do projeto cosmopolita, verificamos nesta pesquisa que este é possível por existir, a nível mundial, graças a alguns fatores:

1- a expansão do Estado democrático de direito: estamos assistindo a uma expansão da forma democrática em várias partes do mundo, América Latina, ex bloco soviético, África do Sul, atualmente este movimento nos países árabes do Norte da África e do Oriente Médio, como comprovam os recentes acontecimentos em várias partes do globo, de luta pela democracia, de fortalecimento dos direitos civis frente aos desmandos provocados por Estados ditatoriais, como ocorreu na Tunísia e no Egito.

2- o fortalecimento e uma aceleração das relações internacionais, com inúmeras conferências, novas instâncias, como o G20, num mundo que é sempre mais multipolar onde é impossível que uma única potência possa impor a sua vontade: por isso o modelo imperial da *pax americana* está em crise e o modelo republicano e federativo retoma a sua atualidade, exigindo uma reforma democrática da ONU, bem como o seu fortalecimento;

3- a expansão do direito internacional: estaríamos numa fase de transição, ainda que lenta e contraditória, do direito internacional para o direito cosmopolita, como afirma Habermas, em que a legislação internacional de direitos humanos vem a ser cada vez mais utilizada nas Cartas Magnas dos países democráticos e, pelo menos teoricamente, em Estados ditatoriais, já que a maioria não se reconhece no cenário mundial, como violador dos direitos humanos. Outra comprovação dessa transição está na existência do Tribunal Penal Internacional, que julga crimes contra a humanidade, contra a paz, contra genocídios e tudo o que possa afrontar a dignidade da pessoa humana;

4- a rede da sociedade civil global acelerada pela revolução informática, papel este que exercitou na derrubada das ditaduras nos países árabes, papel que exerce nos fóruns sociais mundiais, que é utilizado pelos movimentos pelos direitos civis em vários

países do mundo, em todos os continentes e, sobretudo, protagonizados pelos jovens, o que demonstra como a linguagem dos direitos humanos está se expandindo internacionalmente.

No que diz respeito à guerra e a paz, aqui o discurso é mais delicado, porque, apesar dos esforços da ONU para o desarmamento, os arsenais de armas atômicas e convencionais continuam existindo e em certos casos crescendo de forma assustadora: e a possibilidade da total destruição da humanidade continua de pé. Mas, retomando a intuição kantiana sobre a guerra, este crescimento sempre maior das armas de destruição de massa, e da terribilidade da guerra, pode ser um dos fatores para que a humanidade chegue à conclusão de que a guerra não é mais necessária nem benéfica para o progresso, mas simplesmente ameaçadora da própria existência humana.

Neste cenário mundial, o processo de globalização não tem como parar e, apesar de todos os problemas que ele trás (econômicos, culturais, políticos, entre outros), é preciso encontrar soluções para os mesmos. Os realistas políticos, apesar de possuírem críticas contundentes contra “a utopia cosmopolita” realidade pós-processo de globalização, não propõem solução efetivas para os problemas em que criticam.

Assim é que o pensamento de Kelsen, Habermas e Bobbio se destacam por ofertarem uma esperança de paz no mundo através do direito, em sua proposta de constitucionalizar, em moldes republicanos, o Estado de Direito, que se destaca como guardião dos direitos humanos. A nosso ver, a proposta cosmopolita parece a mais apropriada para resolver os problemas atuais, o que não significa que essa proposta seja cega ao imenso desafio que é a sua implementação. A crítica realista, longe de desarticular o cosmopolitismo, o ajuda a refletir sobre si mesmo e a se reinventar para trazer a paz para o mundo, através do direito cosmopolítico ou internacional.

É certo que as Nações Unidas passaram por momentos de enorme fragilidade, em que a legitimidade de suas determinações foi questionada e o mundo sentiu falta de um Terceiro que interviesse nas relações internacionais, mas é inegável que ela figura como uma tentativa de democratizar as relações entre os povos e que os relembra dos

princípios que levaram a sua fundação. Respeitar as Nações Unidas, mais que um ato de dever moral, é um ato de sabedoria⁶⁵¹.

A União Europeia também demonstra que Kant na elaboração de seu cosmopolitismo jurídico estava certo quanto à constituição de uma Federação de Estados livres para que se fizesse a paz entre as nações, pois nunca a Europa esteve em paz por tanto tempo, respeitando-se os direitos do homem e o indivíduo como cidadão através da unificação de uma lei maior.

O cosmopolitismo assim é mais que uma proposta jurídico-política, é uma saída “razoável” para que possa existir um futuro para a humanidade, que exista paz entre as nações, banindo-se a possibilidade da extinção da espécie humana.

⁶⁵¹ BOBBIO, Norberto. Em louvor a ONU, in: **O terceiro ausente: ensaios e discursos sobre paz e guerra**, cit., p. 290.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO apud BOEHNER, Philotheus. GILSON, Etienne. **História da Filosofia Cristã**. 9ª edição. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 194.

ARISTÓTELES.

_____. **Metafísica**. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2001.

_____. **Política**. Tradução de Mário Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.

ALGRA, Keimpe. Teologia estóica. In: **Os Estóicos**, org. Brad Inwood. São Paulo: Odisseus, 2006.

ARON, Raymond. **Paz e guerra entre as nações**. São Paulo: UNB, 2003.

AURÉLIO, Marco. **Meditações**. São Paulo: Iluminuras, 1995.

BAGGIO, A. M. (org.).

_____. **O princípio esquecido/1**. A fraternidade na reflexão atual da ciência política, Cidade Nova: São Paulo, 2008.

_____. **O princípio esquecido/2**. Exigências, recursos e definições da fraternidade na política. São Pulo: Cidade Nova, 2009.

BECCHI, P.–CUNICO, G.– MEO,O (orgs). **Kant e l'ideia di Europa**. Genova: Il melangolo, 2005

BENEVIDES, Maria Victória de M.. Guerra e paz em Rousseau- sobre o projeto da paz perpétua. www.hottopos.com/havard1/rousseau.htm. p. 4, acesso em 22/03/10.

BOBBIO, Norberto.

_____. **Il terzo assente**. Torino: Edizioni Sonda, 1989. Ed. Brasileira: **O terceiro ausente: ensaios e discursos sobre paz e guerra**. Organizador Pietro Polito, prefácio de Celso Lafer. Barueri: Manole, 2009.

_____. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

_____. **Uma guerra giusta? Sul Conflitto del Golfo**. Venezia, 1991.

_____. **Direito e Estado no Pensamento de Emanuel Kant**. 4ª edição. Brasília: Universidade de Brasília, 1997.

_____. **O Problema da guerra e as vias da paz**. São Paulo: Unesp, 2003.

_____. **O filósofo e a política**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2003.

BOBBIO, Norberto-BOVERO, Michelangelo. **Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna**. 4ª edição. São Paulo: Brasiliense, 1996.

BOBBIO, N. – MATTEUCCI, N. – PASQUINI, G. . *Dicionário de Política*. Brasília: UNB, 1986 (2ª Ed.).

BOSBACH, Franz. *Monarchia Universalis*. Milano: Vita e Pensiero, 1998.

BRAD, Inwood (Org.). **Os Estóicos**, São Paulo: Odysseus, 2006.

BITTAR, Eduardo C. B. ALMEIDA, Guilherme Assis de. **Curso de Filosofia do direito**. 4 edição. São Paulo: Atlas, 2005.

BRANDT, Reinhard. *Observaciones crítico-históricas al escrito de Kant sobre la paz*. Madrid: Tecnos, s/d.

BRUNSCHWIG, Jacques. Metafísica estóica. In: **Os Estóicos**, org. Brad Inwood. São Paulo: Odisseus, 2006.

BULL, Headley. **A sociedade anárquica**. Brasília: editora da UnB, 2002.

BURNS, Edward Mcnall. **História da civilização ocidental**. 3ª edição. Porto Alegre: Globo, 1975.

CALORE, Antonello (org.). **Guerra giusta? Le metamorfosi di un concetto antico**. Milano: Giuffré 2003.

CAVALLAR, Georg. A sistemática da parte jusfilosófica do projeto kantiano “À paz perpétua”. In: ROHDEN, V. (org.) **Kant e a instituição da paz**. Porto Alegre: Universidade|UFRGS, 1997.

CARMO, Erinaldo Ferreira. ANDRADE NETO, Mário Queiroz de. **Cidadão do mundo**: os novos paradigmas da cidadania global. Recife: UFPE, 2003.

CAYGILL, Howard. **Dicionário Kant**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

CASSESE, Antonio. **I diritti umani nel mondo contemporâneo**. Roma-Bari: Laterza, 1994.

CÍCERO. **Dos deveres**. São Paulo: Martin Claret, 2004.

CÍCERO. *Tratado das Leis..falta cidade.....*Editora EDUCS 2004...

COELHO, Maria Filomena. **Uma leitura contemporânea da justiça feudal**. Revista de História da UPIS. Vol.I. Brasília:União Pioneira de Integração Social,, 2005.

COMPARATO, Fábio Konder. **Ética: direito, moral e religião no mundo moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

CONSTESKI, Evanildo. **Atitude, violência e Estado mundial democrático**: sobre a filosofia de Eric Weil. São Leopoldo: Unisinos; Fortaleza: UFC, 2009.

COSTA, Pietro. ZOLO, Danilo. **O Estado de Direito**: história, teoria, crítica. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

DELEUZE, Gilles. **Para ler Kant**. Rio de Janeiro: F. Alves, 1976.

FASSÒ, Guido. **História da filosofia del derecho**. Madrid: Pirámide, 1981, V. I.

FELIPE, Sônia T. (Organização, introdução). **Justiça como equidade** – fundamentação e interlocuções polêmicas (Kant, Rawls, Habermas). *Anais do Simpósio Internacional sobre Justiça*. Florianópolis: Insular, 1998.

FREDERIQUE, Ildefonse **Estóicos I**: Zenão, Cleantes e Crisipo, cidade? Editora?: Estação Liberdade, 2007.

GALEFFI, Romano. **A Filosofia de Immanuel Kant**. Brasília: Universidade de Brasília, 1986.

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

GERHARDT, Volker. Uma teoria crítica da política sobre o projeto kantiano “À paz perpétua”. In: ROHDEN, V. (org.), **Kant e a instituição da paz**. Porto Alegre: Universidade|UFRGS, 1997.

GONZAGA, João Bernardino. **A inquisição em seu mundo**. 8ª edição. São Paulo: Saraiva, 1994.

HABERMAS, Jürgen.

_____. **A inclusão do outro**: estudos de teoria política. São Paulo: Loyola, 2002.

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

_____. **O ocidente dividido**. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2006.

_____. - RAWLS, John. **Debate sobre el liberalismo político**. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica/ Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1998.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**. São Paulo: Marin Claret, 2002.

HÖFFE, Otfried.

_____. **Immanuel Kant**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. **Introduction à la philosophie pratique de Kant**. Paris: Librairie philosophie J. Vrin, 1993.

_____. **O imperativo categórico do direito**: uma interpretação da “Introdução à Doutrina do Direito”. *Studia Kantiana*. São Paulo, v. 1, n. 1, p. 203 – 236, 1998.

HUCK, Hermes. **Da guerra justa a guerra econômica**: uma revisão sobre o uso da força em direito internacional. São Paulo: Saraiva, 1997.

JUSTIANO I, Imperador do Oriente. **Digesto de Justiniano**. Osasco: Revista dos Tribunais, 2005. Retirar não é possível que seja todo o digesto!!!

KANT, Immanuel.

_____. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Lisboa: Edições 70, 1990.

- _____. **Crítica da Razão Prática**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. **Crítica da faculdade do juízo**. 2ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- _____. **Metafísica dos Costumes**. Bauru: EDIPRO, 2003.
- _____. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. São Paulo: Abril Cultural, 1974 (Os Pensadores).
- _____. **A religião dentro dos limites da simples razão**. São Paulo: Abril Cultural, 1974 (Os pensadores).
- _____. **O conflito das faculdades**. Lisboa: Edições 70, 1993.
- _____. **Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- _____. **Resposta à pergunta: Que é “esclarecimento?”** in Textos Seletos. 2ª edição. Petrópolis: Vozes, 1985.

KELSEN, Hans.

- _____. **O problema da justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. **Teoria Pura do Direito**: introdução à problemática científica do Direito. 4ª edição. São Paulo: RT, 2007.
- _____. **Teoria Geral do Direito e do Estado**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. **O que a Justiça?** São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- _____. **A democracia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- _____. **La pace attraverso il diritto**, Torino: Giappichelli, 1990.

KOWALSKI, Mateus. **A Paz na Jurisprudência do Tribunal Internacional de Justiça**. Univ. Rel. Int., Brasília, v. 8, n. 2, p. 209-224, jul./dez. 2010.

LAERCIO, Diógenes. **Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres**. São Paulo: Universidade de Brasília, 2008.

LAFER, Celso. Paz e guerra no terceiro milênio: os ideais de Bobbio. Balanço e perspectivas. In: TOSI, G. (org.). **Norberto Bobbio: Democracia, Direitos Humanos, Paz e Guerra**, João Pessoa: Editora UFPB, 2011, Vol 2, pp. 721-738.

LEITE, Flamarion Tavares.

- _____. **O Conceito de Direito em Kant** (na Metafísica dos Costumes). São Paulo: Ícone, 1996.
- _____. **Manual de filosofia geral e jurídica**. Rio de Janeiro: Forense, 2006.

LEONI, G. D. Estudo Introdutivo. In: SENECA, L. A., **Obras**. 3. ed. São Paulo: Atena Editora, 1961.

LIMA, Abili Lázaro Castro de. **Cosmopolitismo e globalização**: efeitos na seara político-jurídica contemporânea. Curitiba, Raízes Jurídicas, v. 2, n 1, jan/jun, 2006.

LIMA, Manoel Pedro Ribas de. **Humanidade e direito cosmopolita**. revistaeletronicardfd.unibrasil.com.br/. ISSN 1982-0496, Volume 04, 2008.

MALTEZ, Adelino, In:
www.iscsp.utl.pt/~cepp/teoria_das_relacoes_internacionais/a_respublica_christiana.htm.
 Ingresso em 18/03/2010.

MARINI, Giuliano. **La filosofia cosmopolitica di Kant**. Bari: Laterza, 2007.

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.

MORA, José Ferrater. **Dicionário de Filosofia**, p. 2.195, site: www.books.google.com.br.

MUGLIONI, J. M. **Théorie et pratique Kant**. Série « Textes philosophiques » sous la direction de Laurence Hanse-Love. Paris: Hatier Paris, 1990.

NADER, Paulo. **Filosofia do Direito**. 2ª edição. Rio de Janeiro: Forense, 1992.

NEGRI, T. – HARDT, M., **Império**. Rio de Janeiro: Ed. Record. 2001.

_____. **Cinco lições sobre império**. Rio de Janeiro: DP & A, 2003.

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

PAGDEN, Anthony. **Povos e impérios**. Uma história de migrações e conquistas da Grécia até a atualidade. Rio de Janeiro: Objetiva: 2002.

PIOVESAN, Flávia. Declaração Universal dos Direitos Humanos. In: **Direitos Humanos e justiça internacional**: um estudo comparativo dos sistemas regionais europeu, interamericano e africano, São Paulo: Saraiva, 2006.

PLATÃO.

_____. **Crítón ou do dever**. São Paulo: Hemus, 1981.

_____. **Apologia**, São Paulo: Hemus, 1981.

_____. **Timeu**, tradução de Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.

POJMAN, Louis P. **Terrorismo, Direitos Humanos e a Apologia do Governo Mundial**, (Bizâncio, 2007). (site www.criticanarede.com/cosmopol.htm acesso em 12/06/2009 às 11:47h).

PORTINARO, P. P. **Il realismo político**. Bari-Roma: Laterza, 1999.

REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga**, São Paulo: Loyola, vol III, IV, V, 1994.

ROMANO, Roberto. **Paz da Westfália**, in: MAGNOLI, Demétrio (org.). **História da Paz**. São Paulo: Contexto, 2008.

RAWLS, John. **O direito dos povos**. *Seguido de "A ideia de razão pública revista"*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. **Liberalismo Político**. São Paulo: Ática, 2000.

_____. **Justiça como equidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ROUSSEAU, Jean Jacques. **Rousseau e as relações internacionais**. São Paulo: UNB, 2003

ROHDEN, Valério. Introdução, IDEM (org.), **Kant e a instituição da paz**. Porto Alegre: UFRGS Goete Institut\ ICBA, 1997.

SABINE, George H. **História de la teoria política**. México: Fondo de Cultura Economica, 1945.

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.

SAINT-PIERRE. **Projeto para tornar perpétua a paz na Europa**. São Paulo: Universidade de Brasília, 2003.

SAUVAGE, Micheline. **Sócrates e a consciência**. Rio de Janeiro: Agir, 1959.

SCHIMTT/SCHMITT, Carl.

_____. **Il nomos della terra nel diritto internazionale dello jus publicum europaeum**, Milano: Adelphi, 1991.

_____. **O conceito do político**. Petrópolis: Vozes, 1992.

SCHOFIELD, Malcolm. Ética estóica. In: **Os Estóicos**, org. Brad Inwood. São Paulo: Odisseus, 2006.

SCUCCIMARRA, Luca. **I confini del mondo. Storia del cosmopolitismo dall'Antichità al Settecento**. Bologna: Il Mulino, 2006.

SEITENFUS, Ricardo. O Abade de Saint-Pierre: O fundamento das instituições internacionais. In: **Projeto para tornar a paz perpétua na Europa**. São Paulo: Universidade de Brasília, 2003.

SENLEY, David. A escola: de Zenon a Ário Dídimo. In: **Os Estóicos**, org. Brad Inwood. São Paulo: Odisseus, 2006.

TERRA, Ricardo.

_____. Algumas questões sobre a filosofia da história em Kant. In: I. KANT. **Idéia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita**, São Paulo: Brasiliense, 1986.

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

TOSEL, André. **Kant Révolutionnaire**: Droit et politique. 2ª edition. Paris: PUF, 1990.

TODOROV, Tzvetan. **Nós e os outros: a reflexão francesa sobre a diversidade humana**, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

TOSI, Giuseppe. **Aristóteles e a escravidão natural** in Boletim do CPA, Campina, nº 15, jan-jun 2003.

_____. **Dominium, ius et potestas: direito natural e questão indígena em Domingo de Soto**. In: COSTA, Marcos Roberto N.- DE BONI, Luiz A. (orgs). **A ética medieval face aos desafios da contemporaneidade**, Porto Alegre: EDIPUCRS, UNICAP, INSAF, CírculoCatólico de Pernambuco, 2004.

_____. **Guerra e direito no debate sobre a conquista da América**, Verba Juris, Ano 5, nº 5, 2006, pp.277-320.

_____. A Igualdade, Hoje, In: BITTAR, E. – TOSI, G. 8orgs) **Democracia e Educação em direitos humanos numa época de insegurança**, Brasília: SEDH-PR, 2009.

_____. **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, pp. 39-58.

_____. **Terrorismo e violência política**, Saeculum, Revista de história, n. 21 Jul/dez 2010.

_____. **A fraternidade é uma categoria política?** in BAGGIO, Antonio Maria. **O Princípio esquecido/2. Exigências, recursos e definições da fraternidade na política**. São Paulo: Cidade Nova, 2009, pp. 43-64.

_____. **Igualdade**. In: BARRETO, Vicente de Paulo (org). **Dicionário de Filosofia Política**. São Leopoldo: Unisinos, 2010.

_____. **O significado da declaração universal dos direitos humanos de 1948**. In: IDEM (org.). **Direitos Humanos: história, teoria e prática**. João Pessoa: Editora UFPB, 2005, pp. 19-46.

_____. **Soberania Dos Estados e Globalização: Entre Realismo E Cosmopolitismo** (mimeo).

_____. **Cosmopolitismo e integração sul-americana** (mimeo)

TOSI, G. (org.). **Norberto Bobbio: Democracia, Direitos Humanos, Paz e Guerra**, João Pessoa: Editora UFPB, 2011, Vol 1 e 2, pp. 791.

TOSTOI, Leon de. **Pensamentos para uma vida feliz: calendário de sabedoria**. São Paulo: Prestígio, 2005.

TRINDADE, José Damião de Lima. **História Social dos Direitos Humanos**. São Paulo: Peirópolis, 2002.

VALVERDE, José Maria. **História do Pensamento**. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

VAZ, H. C. de Lima. **Escritos de filosofia, ética e cultura**. São Paulo: Loyola, 1999.

VIEIRA, Gustavo Oliveira. **A paz e os direitos do homem no pensamento de Norberto Bobbio**. Civitas – Revista de Ciências Sociais, v. 5. n. 2, jul.-dez. 2005.

WALKER, Ralph. **Kant e a lei moral**. 2ª edição. São Paulo: UNESP, 1999.

WALLERSTEIN, I., 2003: **Decline of American Power: The U.S. in a Chaotic World**. New York: New Press. ARRIGHI, G. - SILVER, B., *Caos e Governabilidade no Moderno Sistema Mundial*, Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2001.

WALZER, M., **Guerras justas e injustas. Uma argumentação moral com exemplos históricos**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade**, Brasília: UnB, 1990

WOORTMANN, Klaas. **O Selvagem e a História**. Heródoto e a questão do outro. Revista de Antropologia, Vol. 43 n.1 São Paulo 2000.

ZOLO, Danilo,

_____. **I signori della pace**: una critica del globalismo giuridico. Roma: Carocci, 2001.

_____. **Guerra, direito e ordem global**, 2003 (mimeo).

_____. **Teoria e crítica do Estado de Direito**, in : COSTA, P.- ZOLO, D. (orgs). **O Estado de direito. História, teoria, crítica**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. **A tutela internacional dos Direitos Humanos**: entre intervenções humanitárias e jurisdição penal internacional. Seminário: Direitos Humanos e Multiculturalismo. João Pessoa: UFPB, 4-6 setembro de 2006. (mimeo)

_____. **A guerra como crime**, Verba Juris, Ano 5, n° 5, 2006, pp. 321-372.

_____. **Una crítica realista del globalismo jurídico desde Kant a Kelsen y Habermas**. Anales de la cátedra Francisco Suarez, 36 (2002), 197-218.

_____. **“Reformar e democratizar as Instituições Internacionais? O caso das Nações Unidas”**, in: SANTORO, E. *et. alii. Direitos Humanos em uma época de insegurança*, Porto Alegre: Tomo editorial, 2010.

_____. **Do direito internacional ao direito cosmopolítico**. Uma discussão com Jürgen Habermas. (mimeo)

_____. **Kelsen: la pace internazionale attraverso il diritto internazionale**. In: **La guerra, il diritto e la pace**, Filosofia Política, 12 (1998), 2.

_____. La tradizione del pacifismo cosmopolítico a partire de Kant: una critica realistica in: AA. VV. (org) **Kant e l'ideia di Europa**. Genova: Il Melangolo, 2005.

_____. **La giustizia dei vincitori. Da Norimberga a Baghdad**. Roma-Bari: Laterza, 2006.

_____. **Do direito internacional ao direito cosmopolítico**. Uma discussão com Jürgen Habermas (mimeo).

_____. **Rumo ao acaso global. Os direitos humanos, o medo, a guerra**, organizado por Maria Luiza Alencar e Giuseppe Tosi, São Paulo: Conceito Ed., 2011

_____. **Luzes e sombras do “pacifismo jurídico” de Norberto Bobbio**. In: TOSI, G. (org.). **Norberto Bobbio: Democracia, Direitos Humanos, Paz e Guerra**, João Pessoa: Editora UFPB, 2011, Vol. 2, pp. 739-752.