

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

PATRICK DI ALMEIDA VIEIRA

**IMMANUEL KANT E A CONSTRUÇÃO CONTEMPORÂNEA DA PAZ
PERPÉTUA**

**GOIÂNIA
2009**

PATRICK DI ALMEIDA VIEIRA

IMMANUEL KANT E A CONSTRUÇÃO CONTEMPORÂNEA DA PAZ
PERPÉTUA

Dissertação apresentada ao programa de pós-graduação em filosofia da Universidade Federal de Goiás, com finalidade avaliativa para obtenção do título de mestre em filosofia.

Orientador: Prof. Dr. José Nicolau Heck

Goiânia
2009

Dedicatória

Dedico este trabalho à minha família:

Em especial, ao meu querido pai que sempre me apoiou e esteve pronto a fazer todos os sacrifícios para que eu pudesse levar em frente minhas empreitadas e que me ensinou valores que eu sempre carregarei comigo e à minha querida mãe que com muita paciência e abnegação me deu todas as condições necessárias para eu perseguir meus objetivos.

Aos meus queridos avós por sua importante e imprescindível presença em minha vida e aos meus queridos irmãos que são meus grandes amigos.

Agradecimentos

Muitas vezes me indago: “O que seria de nós sem as pessoas queridas?” Nos momentos em que nos sentimos mais sós e sem rumo, lá estão eles prontos a nos ajudar. Por isso, não devemos nunca nos esquecer de agradecer. Agradecimentos estes que sempre serão insuficientes.

Agradeço, primeiramente, a Deus, por ter me dado a oportunidade de estar em um constante aprendizado científico e em constante jornada pelo aperfeiçoamento espiritual.

Agradeço à minha família, por ser compostas de pessoas de bem e de grande coração. À meu pai que sempre está comigo, mesmo que somente espiritualmente; à minha mãe esteio de nossas vidas; aos meus irmãos pelo constante encorajamento; aos meus queridíssimos avós que tanto amo e admiro e com quem tanto aprendi.

Aos meus amigos e companheiros, principalmente ao grande Marco Scott que contribuiu imensamente com este trabalho em nossas discussões teóricas e leituras dos capítulos.

Ao professor José Nicolau Heck, por ter incentivado a feitura deste trabalho.

Ao programa de pós-graduação em filosofia, na pessoa da Marlene, por sempre ter me ajudado, com muita paciência, com os trâmites burocráticos.

À Capes, pelo apoio financeiro.

Às pessoas que direta ou indiretamente contribuíram na feitura deste trabalho.

E, finalmente, à minha querida e doce Caroline, na certeza que minhas palavras não serão suficientes para descrever minha profunda gratidão. Em todos os momentos estive presente com seu apoio incondicional, que me deu força quando estava sem, que me fez acreditar em mim, quando eu mesmo não acreditava. Pessoa linda, amor da minha vida. Agradeço por existir na minha vida.

SUMÁRIO

RESUMO.....	2
ABSTRACT.....	3
INTRODUÇÃO.....	4
1. O DIREITO NO PENSAMENTO DE IMMANUEL KANT.....	9
1.1 A lei moral: ética e direito.....	9
1.1.1 Lei moral.....	9
1.1.2 Ética e direito.....	11
1.2 O sistema do direito	23
1.2.1 O sistema do direito público.....	32
2. O PROBLEMA DA INSTITUIÇÃO DA PAZ.....	35
2.1 O Estado como mediador da experiência política humana.....	35
2.1.1 O modelo de Maquiavel.....	40
2.1.2 O modelo de Hobbes.....	42
2.1.3 O modelo de Rousseau.....	44
2.1.4 O modelo de Kant.....	49
2.1.5 A crítica de J. Habermas ao modelo kantiano.....	59
2.2 As duas faces de Jano.....	64
3. A CONSTRUÇÃO CONTEMPORÂNEA DA PAZ PERPÉTUA.....	69
3.1 Uma introdução aos direitos humanos.....	70
3.2 A construção contemporânea da paz democrática.....	73
3.3 A pacificidade da República na construção da paz democrática.....	77
3.4 Direito cosmopolita, democracia e esclarecimento.....	86
CONCLUSÃO.....	105
BIBLIOGRAFIA.....	108

RESUMO

No presente trabalho, tentaremos examinar a teorização de um sistema federativo mundial idealizado pelo filósofo alemão Immanuel Kant. Dentro do diapasão kantiano, investigar-se-á a solução encontrada para o problema da convivência entre uma miríade de Estados com diversos interesses conflitantes. Kant desenvolvera uma filosofia da história que previa uma constante evolução da convivência baseada no uso da razão o que, por sua vez, afiançava a expectativa de que a resolução pacífica dos conflitos era filosoficamente factível através da criação de um organismo federativo que mediasse os conflitos existentes. O trabalho se concentra no entendimento das idéias kantianas contidas no opúsculo “A Paz Perpétua – Um Projeto Filosófico”. Para o doutrinador alemão, a pretensa paz perpétua é uma situação limite ou ainda um objetivo a ser perseguido pelos diversos Estados devido a uma disposição para o progresso que conduz a uma realização de um pretenso sumo bem político. Pretende-se avaliar o peso das idéias kantianas para a democracia liberal contemporânea e o atual debate acerca dos direitos humanos dentro desses mesmos Estados liberais. Aduz-se que Kant ainda tem o que falar para as atuais democracias liberais no intuito de encaminhar soluções para as tensões políticas que avolumam no horizonte do século nascente.

Palavras chave: Kant; paz perpétua; democracia; república.

ABSTRACT

In this present work, it will be attempted an inquirement on the theorization of a world federative system idealized by the german philosopher Immanuel Kant. Within this frame, will be investigate the solution accomplished for the coexistence issue of a myriad of states and its disagreement. Kant developed a philosophy of history witch predicts a steady evolution of companionship founded by the use of reason. And it, on one hand, would warrant the expectation of a peaceful resolution of conflicts were philosophycly possible throughout the development of a federative organism capable to mediate conflicts. This work is focused on Kant's ideas contained in the text: "*Perpetual Peace*". For the german philosopher, the so-called perpetual peace lies on the edge of time or yet an objective to be followed by the states due to a disposition for the progress that leads to the accomplishment of a so-called higher political virtue. It is intended to assess the weight of Kant's ideas for contemporary liberal democracy and the present debate on human rights within current liberal democracies. It is brought forward yet that Kant is still relevant for contemporary liberal democracy in the sense of developing solutions for political tension that arises on the horizon of a newly born century.

Key word: Kant; perpetual peace; democracy; republic.

INTRODUÇÃO

Constitui uma espécie de lugar comum minimizar o pensamento político de Immanuel Kant, especialmente quando comparado com sua produção teórica da ética e do conhecimento.

É bem verdade que as temáticas do conhecimento e da liberdade foram sempre as duas grandes problemáticas do filósofo, mas não é menos certo que pensar nelas a partir de um esvaziamento político constitui uma postura ingênua sem maiores justificações.

Tanto Hegel quanto Marx, Weber e Nietzsche, entre outros, caracterizaram a modernidade como o terreno das cisões. Tais afirmações podem ser consideradas mais do que inteligíveis quando a antiguidade ou a Idade Média são tomadas como parâmetros de comparação.

Um questionamento acerca da modernidade supõe necessariamente a reflexão sobre sua consequência e prática. No tocante a esse aspecto, consideramos que o pensamento político de Immanuel Kant constitui, por antonomásia, um dos olhares onde o ideário moderno se reflete com maior clareza e nitidez.

O ingresso à modernidade implica, entre outras coisas, uma ruptura com a antiga idéia de totalidade organicista, na qual o sujeito era percebido em função de tal totalidade. Entramos, pois, na era das cisões: separação do homem dos seus instrumentos de trabalho, falta de comunicação entre ele e a natureza, mercantilização desta, divisão social do trabalho, emergência da sociedade civil diferenciada do Estado, apenas para mencionar algumas características do mundo nascente.

Essa dinâmica sócio-econômica será simultaneamente acompanhada por mudanças profundas tanto no plano da teoria quanto no da prática política. No que tange ao primeiro aspecto, Kant será o protagonista dessa grande reviravolta. Ela supõe, em primeiro lugar, conceber o sujeito do ponto de vista da pura atividade, inclusive criando as condições que permitem conhecer alguma coisa, graças à renúncia a conhecê-la em si mesma.

Mas não podemos cair em erro ao pensar que a modernidade está disposta a abandonar toda possível garantia, pois, pelo contrário, o pensamento moderno aceitará o desafio de conseguir uma para si, como fornecedora de sentido e coesão social; o novo trono será ocupado pela “deusa razão”.

No caso de Kant, porém, não se trata de uma razão qualquer. É uma razão que estabelece o seu próprio tribunal, para fixar, para si mesma, os seus próprios limites.

A cisão é algo importante nesse trabalho uma vez que podemos responder que o principal tema que nasce da dupla revolução – a revolução francesa e a revolução industrial – é a natureza da sociedade e a direção para a qual ela caminhava ou deveria caminhar. Sobre este problema básico, havia duas principais divisões de opinião: a dos que aceitavam a maneira pela qual o mundo estava-se conduzindo e a dos que não a aceitavam; em outras palavras, os que acreditavam no progresso e os outros. Os outros eram basicamente aqueles que teciam suas críticas ao Iluminismo humanista, racionalista e triunfante do século XVIII. Os expoentes daquele pensamento iluminista acreditavam firmemente – e com razão – que a história humana era um avanço mais que um retrocesso. Podiam observar que o conhecimento científico e o controle técnico do homem sobre a natureza aumentavam diariamente. Acreditavam que a sociedade humana e o homem individualmente podiam ser aperfeiçoados pela mesma aplicação da razão, e que estavam destinados a seu aperfeiçoamento na história.

Até 1789 – ano da revolução francesa – a formulação mais poderosa e adiantada dessa ideologia de progresso tinha sido o clássico liberalismo burguês, com seu sistema fundamental elaborado firmemente nos séculos XVII e XVIII. O fato de que a nova ideologia da modernidade tenha durado incólume não mais que poucas décadas é sintomático. Homens como o conde Claude de Saint-Simon, o primeiro socialista utópico, lutaram na revolução francesa e esta mesmo ainda impregnada de ideologia liberal já questionavam mesmo os rumos que o progresso tomava. Menos de sessenta anos a partir da revolução burguesa foram necessários para que a cisão se manifestasse de forma radical e conformasse os contornos turbulentos que levaram à nossa contemporaneidade, em 1848.

Refletindo seu tempo, Kant produz uma filosofia que saúda e capta melhor do que nenhum outro o ímpeto do burguês que cinde o mundo em relação ao passado. Essa cisão com o passado tomará sua forma definitiva com o advento da revolução francesa, da qual Kant é um entusiasta. Soraya Nour nos conta sobre a recepção da *Paz Perpétua* na França revolucionária¹ “Le Moniteur, no dia 10 de fevereiro de 1795, já associava a filosofia de Kant à Revolução Francesa, mas é só com a publicação da *Paz Perpétua* que se desencadeia o verdadeiro processo de recepção. Os 2 mil exemplares da primeira

¹ Nour, 2004, p. 45.

edição foram imediatamente esgotados e ainda em 1795 se fez uma segunda edição de 1.500”.

Kant afirmara ter tido uma “grande luz” em 1769. Tratava-se da “luz” que o levou ao que ele chamara de sua “revolução copernicana” numa referência à publicação do *De revolutionibus* por Copérnico, que deslocando a terra do centro do universo, mudou o lugar do homem no cosmo. Daí em diante, o homem foi retirado do centro do universo possibilitando então a passagem da sociedade medieval para a moderna sociedade ocidental, enquanto era atingida a relação do homem com o universo e com Deus. Uma nova concepção de ciência começa então sua jornada e uma nova forma de homem, o “homem copernicano” ou o homem que se libertou da ilusão de estar no centro do universo, libertando-se assim de outros mitos com os quais havia tecido o seu saber.

Dessa maneira, podemos interpretar duplamente a afirmação de Kant sobre sua revolução particular. Primeiramente, indica uma ruptura com uma tradição que cada vez mais teria problemas para explicar os novos rumos. Uma tradição que se funda, por exemplo, na ética grega pautada na busca da felicidade (*eudaimonía*); depois na vontade de Deus, em uma organização constitutiva do universo, para ficar em poucos exemplos. Nas palavras de Ricardo Terra², se seguirmos a caracterização da modernidade cultural feita pelo sociólogo alemão Max Weber, poderemos pensar a filosofia kantiana como sendo a expressão filosófica da modernidade.

Se antes da modernidade, tínhamos esferas de valor que interferiam umas nas outras e passava-se de uma para a outra sem sobressaltos, a modernidade irá quebrar essa antiga articulação que existia entre, de um lado, o saber, a ética, o direito e a arte e, de outro, a teologia e a metafísica.

Em segundo lugar, Kant ao pensar que é o objeto que deve se adequar ao sujeito e não o contrário como era até então opera o mesmo tipo de ruptura que Copérnico operou ao colocar o sol e não a terra como centro do universo. Em sua “*Crítica da Razão Pura*”, Kant conclui que a metafísica jamais pode ser ciência, embora ela nasça da necessidade, inadiável para o homem, de pensar algo absoluto. Dessa forma, essa segunda acepção da “revolução copernicana” torna completa a primeira tornando irreversível o novo caminho que será trilhado pelo ocidente rumo a uma cisão profunda com a antiguidade e com a Idade Média.

² Terra, 2004, p. 9.

Essa cisão irá caracterizar toda a obra de Kant inclusive o seu pensamento em relação ao direito e a sua consequência política, que é a preocupação maior desse trabalho. A “grande luz” nos possibilita entender facilmente a forma como se operou a ruptura da qual Kant será, talvez, o maior expoente filosófico.

Ao se preocupar com a política, o que Kant faz, diferentemente dos filósofos que o antecederam, é dar-lhe um estatuto filosófico, inserindo-o em seu sistema. Problemas políticos existem, eles obsidiam; o problema da política, enquanto tal não é visto e jamais se faz a questão de saber por que o filósofo deve se curvar sobre a política. A política cessa, com Kant, de ser uma preocupação para os filósofos; ela se torna, ao mesmo tempo que a história, problema filosófico. (Nour, 2005, p. 72.)

O presente trabalho procura responder a uma pergunta básica, qual seja: se o construto teórico de Immanuel Kant, a paz perpétua, ainda tem o que contribuir com as modernas democracias liberais no que tange ao aperfeiçoamento dessa mesma democracia liberal e na sua relação com o tema dos direitos humanos. Deixa-se claro que tal contribuição é tributária da teorização inicial de um sistema federativo mundial que, sob o prisma kantiano, compreenda o conjunto específico das relações múltiplas entre os diversos Estados. Nossa contemporaneidade busca, em alguma medida, formas possíveis para uma convivência que a cada dia parece mais distante; Kant fornece sua contribuição ao idealizar uma organização jurídica dessas relações múltiplas articulada por políticas federativas, envolvendo a humanidade em um estágio integrativo. O trabalho tenta ainda mostrar como a concepção kantiana de um direito cosmopolita afina-se perfeitamente com a sua filosofia política como um todo e demonstrar ainda que a empresa kantiana é uma tentativa de resolver a cisão trazida pela modernidade, no que tange justamente a atual relação entre os diversos Estados e destes com a democracia liberal contemporânea e os direitos humanos.

Em seu texto “*A Paz Perpétua. Um Projeto Filosófico*”³, escrito entre 1795-1796, Kant postulou uma forma relativamente democrática de governo, inserida no contexto republicano, e por isso mesmo conservadora, de participação política. Kant é um liberal clássico, falando de dentro de uma sociedade que caminha a passos largos

³ A motivação externa do escrito é um tratado de paz, a saber o Tratado da Basiléia, assinado em 5 de abril de 1795, entre a Prússia e a França. Esse tratado revestiu-se de elevado valor simbólico, pois foi nele que a revolucionária república francesa foi pela primeira vez reconhecida na sua forma jurídica e nos seus limites territoriais por uma potência monárquica. Com esse tratado a revolução francesa se viu aceita pelas potências antigas nos termos do direito das gentes.

para o liberalismo político e econômico para uma audiência de supostos liberais esclarecidos. Nesse sentido, o opúsculo em questão deve ser entendido como parte integrante e indissociável da filosofia da história proposta por Kant e que prevê um constante aperfeiçoamento da humanidade

Pretende-se, também, com esse trabalho, caracterizar a visão ético-política do filósofo alemão acerca das relações necessárias, entre os diversos Estados, para se alcançar a paz e como esse projeto poderia ainda falar a nossa moderna democracia liberal. Para tanto, o trabalho percorre uma trilha que parte inicialmente, no capítulo 1, da conceituação do direito e o papel deste dentro do conjunto maior do pensamento do filósofo em questão; no segundo capítulo, tece-se uma comparação entre o pensamento do doutrinador alemão e outros filósofos políticos no que tange o comportamento ético-político dos Estados com seus súditos ou cidadãos e com os outros Estados; no terceiro capítulo, analisa-se a construção da paz, propriamente dita, operada por Kant, e a forma como o esforço teórico do filósofo é recebido pela contemporaneidade.

1. O DIREITO NO PENSAMENTO DE IMMANUEL KANT

1.1 Lei moral: ética e direito

1.1.1 Lei moral

Para compreender o pensamento moral de Kant é necessário precisar o conceito de imperativo categórico, que é a pedra angular do edifício filosófico da moral kantiana.

Em sua *Crítica da Razão Prática*, Kant estabelece o que ele chama de “princípios práticos”⁴, que são as regras gerais, ou seja, as determinações gerais da vontade, sob as quais encontram-se numerosas regras práticas particulares. É dentro dos princípios práticos que encontramos o que Kant chama de imperativos categóricos⁵.

Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, o filósofo alemão nos diz que cada coisa na natureza age segundo certas leis, mas que somente um ser racional possui a capacidade de agir segundo a representação das leis, isto é, por princípios, ou, só ele possui uma vontade. Como para derivar as ações das leis se exige a razão, a vontade outra coisa não é senão a razão prática. Dessa forma, se a razão determinar infalivelmente a vontade desse ser racional, suas ações que são objetivamente necessárias serão também subjetivamente necessárias, daí Kant concluir que a vontade é a faculdade de não escolher nada mais do que a razão independentemente da inclinação. Mas os seres humanos, segundo Kant, também são seres empíricos motivados, por vezes, por inclinações que não se coadunam com a razão; as ações, que objetivamente são reconhecidas como necessárias, agora são subjetivamente contingentes e a determinação de tal vontade com as leis objetivas, chama-se obrigação.

Faz-se, então, necessário que o princípio da ação receba um comando da razão que é chamado de imperativo, os imperativos se expressam pelo verbo dever [*sollen*]. Todos os imperativos comandam, seja hipotética, seja categoricamente. Os hipotéticos prescrevem uma ação para se alcançar um determinado fim; os categóricos prescrevem

⁴ Kant, 2002, p. 45.

⁵ Kant nos diz que os princípios práticos dividem-se em máximas – que são princípios práticos que valem somente para os sujeitos que as propõem, mas não para todos os homens e, portanto, são subjetivos – e imperativos – que ao contrário são princípios práticos objetivos, isto é, válidos para todos, são regras que expressam a necessidade objetiva da ação. Os imperativos, por seu turno, podem ser hipotéticos – quando determinam a vontade só sob condição de que ela queira alcançar determinados objetivos – e ao contrário quando o imperativo determina a vontade não em vista de obter determinado efeito desejado, mas simplesmente como vontade.

uma ação que é boa em si mesmo. Percebe-se que o imperativo categórico possui dois elementos, a saber: a lei prática e a necessidade de que a máxima da ação se conforme a ela. A lei prática é o princípio objetivo segundo o qual todo ser racional deve agir, já a máxima é o princípio subjetivo segundo o qual o ser age de acordo com suas condições. Nas palavras de Kant: Age só segundo máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal⁶.

Os imperativos categóricos (e somente eles) são leis práticas que valem incondicionalmente para o ser racional e equivalem às leis morais. Elas são universais e necessárias, mas não como as leis naturais. Enquanto as leis naturais não podem deixar de se concretizar, as leis morais podem não se concretizar, porque a vontade humana está sujeita não só à razão, mas também às inclinações sensíveis, podendo por isso se desviar. É exatamente por isso que as leis morais são chamadas de imperativos ou deveres.

Faz-se necessário estabelecer que, segundo Kant, a lei moral não pode depender de conteúdo ao contrário de uma “lei material”. Assim, em uma lei, quando se prescinde do conteúdo nada mais resta senão sua forma. Portanto, a essência do imperativo consiste precisamente em sua validade em virtude de sua forma de lei, isto é, por sua racionalidade. A lei moral é tal porque ordena respeitá-la enquanto lei. Ela é assim porque vale universalmente, sem exceções. Deleuze coloca a lei moral em tais termos:

“A lei moral ordena-nos que pensemos a máxima da nossa vontade como ‘*princípio de uma legislação universal*’. É pelo menos conforme à moral uma ação que resiste a esta prova lógica, ou seja, uma ação cuja máxima pode ser pensada sem contradição como lei universal. O universal, neste sentido, é um absoluto lógico”⁷

A conduta moral, portanto, é vinculada a uma norma universal. A definição feita por Kant do imperativo categórico não decorre de uma observação empírica da natureza humana; ela é um enunciado *a priori* da razão. Quando nós, na condição de seres racionais, agimos em conformidade com nossos princípios subjetivos, de maneira que queremos que esses sejam princípios universais estamos dizendo que a própria

⁶ Kant, 2005, p. 51.

⁷ Deleuze, 2000, p. 35.

humanidade elabora suas próprias normas e que estas não dependem de idéias externas à razão tais como Deus ou a felicidade. Para Terra⁸, trata-se de uma moral que não depende da teleologia nem de costumes tradicionais de uma dada comunidade; uma moral em que há 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.

1.1.2 Ética e direito.

Uma consequência da ruptura que a filosofia kantiana proporciona será a necessidade de apartar, como já foi dito, as diversas esferas de valor. Assim, uma pergunta que se faz é: como é possível fundamentar de maneira independente a ética e o direito? E, ao mesmo tempo, como a moral pode valer universalmente?

Em *A Metafísica dos Costumes*, Kant faz uma divisão da obra em dois tomos: a *Doutrina do Direito* e a *Doutrina da Virtude*. Norberto Bobbio⁹ esclarece o que vem a ser uma metafísica dos costumes explicando que por metafísica, Kant quer dizer uma parte não-empírica ou racional do conhecimento, um saber *a priori*, derivado do intelecto puro e da razão pura; por costumes, Kant entende toda aquela complexidade de regras de conduta ou de leis (no sentido mais geral da palavra) que disciplinam a ação do homem como ser livre pertencente ao mundo inteligível, que foge do mundo das leis naturais e adapta suas ações a uma outra forma diferente de legislação: a legislação moral, que funda o mundo dos costumes, da civilização ou da cultura, em oposição ao mundo da natureza. Em suma, a metafísica dos costumes é o estudo das leis que regulam a conduta humana sob um ponto de vista meramente racional.

Kant faz uma distinção entre as leis da necessidade e as leis da liberdade. A primeira diz respeito àquelas que regulam os fenômenos do universo natural; a segunda diz respeito à regulação da conduta humana com base em leis morais – que para Kant, englobam tanto a ética quanto o direito. Dentro do que podemos chamar de conduta humana comandada pelas leis da liberdade, que são leis morais, encontramos o problema de fazer uma diferenciação entre duas formas possíveis de legislação e de ação. Isto é, uma distinção entre uma legislação ética e uma legislação jurídica, ou entre uma ação ética e uma ação jurídica. Ainda segundo Bobbio, quando Kant faz a distinção entre doutrina da virtude e doutrina do direito, o faz com base alguns critérios explícitos

⁸ Terra, 2004, p. 13.

⁹ Bobbio, 2000, p. 81.

e alguns critérios implícitos¹⁰. Podemos organizar os critérios adotados por Kant segundo díades ou pares tais como: virtude e legalidade, o uso dos atributos internos e externos para a ação, ou para o dever, ou ainda para a legislação.

Tomando a oposição entre leis morais éticas e leis morais jurídicas, pode-se dizer que uma primeira forma de se diferenciar os dois campos vai se localizar na natureza do móbil, ou seja, do fundamento subjetivo que determina a vontade no processo da ação. Na ética, o móbil é o próprio dever.

A ação moral é aquela realizada não para obedecer a alguma inclinação¹¹ sensível ou a um certo interesse material, mas tão somente para obedecer à lei do dever. Assim, mesmo uma ação honesta pode não ser moral se esta foi cumprida por impulso diverso ao do próprio dever. Para o filósofo alemão, a ação ética é aquela que é cumprida não tendo em vista um determinado fim, mas somente pela máxima que a determina. Em outras palavras, a ação moral ética não deve ser determinada por um objetivo qualquer da nossa faculdade de desejar, mas unicamente pelo princípio da vontade.

É o respeito à lei que motiva a ação ética, sendo o dever a necessidade da ação segundo esse respeito. Na conduta ética, toda inclinação sensível deve ser excluída; o único impulso subjetivo compatível com a moralidade é o sentido de respeito à lei moral, que deve vencer qualquer outra inclinação.

Desse raciocínio tem-se a ação ética quando a ação é cumprida por dever; tem-se, ao invés, a pura e simples legalidade quando a ação é cumprida em conformidade ao dever, segundo alguma inclinação ou interesse diverso do puro respeito pelo dever. A legislação jurídica aceita simplesmente a conformação da ação à lei e não se interessa pelas inclinações ou interesses que a determinam.

Assim entendida, a distinção entre ética e direito é uma distinção formal, não dizendo respeito ao conteúdo das ações, mas somente à forma ou à maneira de obrigar-se.

Em sua *Metafísica dos Costumes*, Kant se utiliza freqüentemente dos atributos interno e externo para afirmar a diferenciação entre ética e direito. A distinção diz respeito, por exemplo, a ações internas e externas:

¹⁰ Ibidem, p. 86.

¹¹ Para Kant: “Chama-se inclinação a dependência em que a faculdade de desejar está em face das sensações; prova sempre, pois, uma necessidade”. Kant, 2005, p. 44.

As leis da liberdade chamam-se morais para distinguir-se das leis da natureza. Enquanto se referem somente às ações externas e a conformidade à lei chamam-se jurídicas; se, porém, exigem ser consideradas em si mesmas, como princípios que determinam as ações, então são éticas; dá-se o nome de legalidade à conformidade das ações com as primeiras, e de moralidade à conformidade com as demais. (Kant, 2000, p. 389.)

E mais à frente a distinção entre o dever interno e o dever externo:

Os deveres impostos pela legislação jurídica podem ser somente deveres externos, porque essa legislação não exige que a idéia desse dever, que é claramente interna, seja por si mesma motivo que determina a vontade do agente, e porque essa legislação precisa também de impulsos adequados às suas leis, somente pode admitir impulsos externos. (Kant, 2000, p. 394.)

Tais distinções entre ação e dever internos e externos vão desembocar na distinção entre legislação interna e legislação externa, que devem ser entendidas no sentido de que a ação legal é externa pelo fato de que a legislação jurídica – legislação externa – deseja unicamente uma adesão exterior às suas próprias leis; enquanto a legislação ética – legislação interna – deseja uma adesão íntima às suas próprias leis. Disso se depreende que o dever ético é dito interno porque moralmente o ser racional é obrigado não somente a conformar a ação, mas também a agir com pureza de intenção; ao passo que o dever jurídico porque, legalmente, o ser deve apenas conformar a ação, nada se exigindo no que diz respeito ao *animus* com o qual uma lei é cumprida.

Kant chama a atenção desde o início para a distinção entre ética e direito no que tange sua formalidade, ou seja, a maneira como uma mesma ação pode ser tomada em consideração tanto pela legislação interna como pela externa, mudando apenas o modo pelo qual a ação é cumprida. Mas o doutrinador alemão também chama a atenção para outros aspectos que sustentam tal distinção, como, por exemplo, o tipo de liberdade que cada campo encerra. Na *Metafísica dos Costumes*, encontramos o par liberdade interna e liberdade externa, ou seja, temos, no campo jurídico, um uso externo da liberdade. Liberdade jurídica é, então, a faculdade de agir no mundo externo e não ser impedido pela igual liberdade dos demais seres racionais é, pois, liberdade dos impedimentos que provêm dos outros e agir segundo um desígnio que não pode ser perturbado pela ação do outro.

Desta maneira, no direito, os outros existem como sujeitos que exigem do ser racional o cumprimento da ação. Do fato de que, na ação jurídica, o ser racional seja

responsável frente aos outros seres racionais, institui uma relação determinada entre um e outro. Em tal relação, a obrigação ou dever de quem se adapta à lei corresponde, nos outros, um poder coercitivo pelo qual se deve cumprir a ação, e esse poder é que se chama comumente de direito. Pode-se dizer, então, que a experiência jurídica gera uma relação jurídica caracterizada pela correspondência de um direito a um dever.

No campo da ética, temos, por seu turno, uma liberdade interna uma vez que é liberdade das inclinações ou das paixões e que provêm do próprio ser racional. É um esforço interior de adequação à lei. Diferentemente do campo do direito, na ação ética, o outro existe, quando existe, apenas como objeto ou termo de referência de uma ação, a qual possui valor moral independentemente de uma resposta qualquer do outro.

Para Terra, a liberdade na ética encerra também uma dimensão externa conjunta com a interna, pois há deveres que são diretamente éticos, mas os jurídicos, na medida em que são deveres e dizem respeito também à legislação interior, são indiretamente éticos. Como esclarecimento, cito aqui o exemplo que Terra utiliza:

Cumprir um contrato é um dever jurídico, tanto assim que alguém pode ser obrigado por uma coerção externa a efetivá-lo; mas, se o móbil externo não pode, eventualmente, ser exercitado, mesmo assim, no plano ético, continua a ser um dever o cumprimento do contrato, com a diferença de que, nesse caso, a ação seria virtuosa, e não apenas conforme ao direito. (Terra, 2004, p. 15.)

Tal conceito de liberdade tanto no campo do direito quanto no campo da ética, principalmente o da liberdade interna, diz respeito a uma dimensão diversa à exposta anteriormente, já que percebemos que Kant fala de uma liberdade dentro de uma relação de mim para comigo mesmo. Não significando que o filósofo implique em uma esfera de dever do indivíduo para consigo mesmo, mas sim que o indivíduo é responsável pela ação somente diante de si mesmo, de sua consciência. Do mesmo modo, a liberdade jurídica indica, para Kant, que o ser racional é responsável por uma ação frente aos outros e pode ser chamado, por eles, a assumir a responsabilidade pelo ato, assim como os outros também são responsáveis pelos seus atos perante o indivíduo.

Ainda para Terra, “direito e ética participam da doutrina dos costumes e têm os mesmos fundamentos últimos, o que é consequência da unidade da razão prática, pois as duas legislações são provenientes da autonomia da vontade. Esta é o fundamento das duas legislações; o princípio supremo da doutrina dos costumes é o imperativo categórico”.

Para Ricardo Terra, Kant apresenta uma solução para o problema da validação das esferas independentes da ética e do direito e de como elas podem se articular independentemente. Tal solução deriva da distinção kantiana entre autonomia e heteronomia. Diversos autores concordam que essa distinção é fundamental para o entendimento de sua teoria acerca da moral.

Kant entende a autonomia como caráter distintivo da vontade¹² moral em oposição à vontade que é determinada, não pelo respeito às leis, mas por uma inclinação qualquer.¹³

Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant afirma:

A autonomia da vontade é a constituição da vontade, graças à qual ela é para si mesma a sua lei (independentemente da natureza dos objetos do querer). O princípio da autonomia é, portanto, não escolher senão de modo a que as máximas da escolha no próprio querer sejam simultaneamente incluídas como lei universal. (Kant, 2005, p. 70.)

Se por autonomia se entende a faculdade de dar ordens a si mesmo, é certo que a vontade moral é por excelência uma vontade autônoma; porque, como Kant constantemente deixa claro em seus textos, a vontade moral é aquela que não obedece a outra lei a não ser à lei moral e não se deixa determinar por inclinação ou cálculos interessados.

O conceito de heteronomia é trabalhado um pouco mais à frente por antítese do seu conceito de autonomia. Nas suas palavras:

Quando a vontade busca a lei, que não deve determiná-la, em qualquer outro ponto que não na aptidão de suas máximas para a sua própria legislação universal, quando, portanto,

¹² Kant concebe a vontade como uma faculdade de se determinar a si mesmo agindo em conformidade com a representação de certas leis. Semelhante faculdade só se pode encontrar em seres racionais. Kant, 2005, p. 57.

¹³ Segundo Kant: “Via-se o homem ligado a leis pelo seu dever, mas a ninguém ocorreu que ele estava sujeito unicamente a sua própria legislação, embora essa legislação fosse universal, e que ele estava obrigado a agir somente em conformidade com a sua própria vontade, mas que, segundo o fim natural, essa vontade era legisladora universal. Porque, se nos limitávamos a conceber o homem como submetido a uma lei (qualquer que fosse ela), essa lei devia ter em si qualquer interesse que o estimulasse ou o constrangesse, uma vez que, sendo lei, ela emanava da sua vontade, mas a vontade isto sim, era legalmente obrigada por qualquer outra coisa a agir de certo modo. Em virtude dessa consequência inevitável, porém, todo o esforço para encontrar um princípio supremo do dever se fazia irremediavelmente perdido; pois o que se obtinha não era jamais o dever, e sim a necessidade da ação partindo de um determinado interesse – interesse este que podia ser próprio ou alheio. Mas, então, o imperativo tinha sempre de resultar condicionado e não podia servir como mandamento moral. A esse princípio chamarei, pois, princípio da autonomia da vontade, em oposição a qualquer outro que, justamente por isso, classificarei como heteronomia.” Kant, 2005, p. 63.

passando além de si mesma, busca essa lei a natureza de qualquer dos seus objetos, o resultado é sempre a heteronomia. Não é, pois a vontade que dá a lei a si mesma, mas sim o objeto que por sua relação com a vontade dá a esta a lei. (Kant, 2005, p. 71.)

A autonomia, em sentido estrito, exige não apenas que a lei não seja dada pelo objeto, como também que a vontade não seja determinada por inclinações sensíveis. Se a vontade busca a lei fora dela mesma, ou é determinada por inclinações sensíveis, deixa de ser autônoma, só pode ser determinada objetivamente pela lei moral e subjetivamente pelo respeito à lei; por isso, no plano ético, a ação é realizada não apenas conforme o dever, mas por dever; pois o móbil é incluído na lei, de forma que tem-se de cumprir a letra e também estar de acordo com a intenção.

No plano do direito, por sua vez, admite-se um móbil diferente da idéia do dever, interessando a conformidade ou não da ação. No direito, os móveis, nas palavras de Terra: “devem ser tirados dos princípios patológicos de determinação do arbítrio, as inclinações e aversões, e entre estas mais da espécie das últimas, porque deve ser uma legislação que coage, e não um atrativo que convida.”¹⁴

Assim, as leis jurídicas precisam ter condições de obrigar de maneira efetiva, com a possibilidade de forçar com uma situação desagradável aqueles que possam pretender infringi-la.

É patente a importância que tem a distinção entre autonomia e heteronomia para a determinação da moral de Kant. Segundo ele, a vontade moral é autônoma ou não é moral, assim, qualquer objeto que determine a vontade de maneira heterônoma tira à vontade e à ação que derivam disso a qualidade de moral. Desta forma, todos os sistemas morais tradicionais que colocam como fim da vontade humana a perfeição, ou a felicidade ou qualquer outro fim são ilegítimos.

Para Norberto Bobbio, a vontade jurídica pode ser considerada somente como vontade heterônoma, uma vez que na condição de legalidade, a vontade jurídica se diferencia da vontade moral pelo fato de poder ser determinada por impulsos diversos do respeito à lei. Contudo, para Ricardo Terra, apesar de o direito não se realizar na autonomia da vontade, como na ética, isso não significa que o direito seja alheio à autonomia da vontade, uma vez que mesmo os móveis correspondentes impedirem o direito de realizar a autonomia completamente, como ocorre na ética, a coerção jurídica não impede a liberdade, pelo contrário, ela serve de impedimento ao obstáculo da

¹⁴ Terra, 2004, p. 21.

liberdade, devendo haver, portanto, algo em comum entre a liberdade como autonomia da ética e a liberdade jurídica.

Para Kant, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, o conceito que estabelece que todo racional deve se considerar, levando em conta todas as máximas de sua vontade de acordo com o imperativo categórico, o legislador universal, justamente para julgar a si próprio e à todas as suas ações conduz a um importante conceito do filósofo alemão, o de reino dos fins. Por reino Kant entende: “a ligação sistemática de vários seres racionais por meio de leis em comum”.¹⁵ Uma vez que Kant estabelece que todos os seres racionais são legisladores universais e pertencentes a uma ligação sistemática percebemos a relação da autonomia que torna possível o reino dos fins e a dignidade do indivíduo. O imperativo prático que se desenvolve dessa relação é: “Age de tal maneira que possas usar a humanidade, tanto em sua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio”.¹⁶

Faz-se necessário lembrar que Kant parte, para estabelecer sua noção de autonomia, da definição dada por Rousseau¹⁷ à liberdade. Kant se pergunta: “que outra coisa pode ser, pois, a liberdade da vontade senão autonomia, isto é, a propriedade da vontade ser lei para si mesma?”¹⁸. Mais à frente, Kant assevera:

Não basta atribuir liberdade à nossa vontade, seja com o fundamento que for, se não tivermos razão suficiente para atribuí-la também a todos os seres racionais. Pois como a moralidade nos serve de lei somente enquanto somos seres racionais, ela tem de valer também para todos os seres racionais; e como não pode se derivar senão da propriedade da liberdade, a liberdade

¹⁵ Kant, 2005, p. 64.

¹⁶ Ibidem, p. 59.

¹⁷ A solução dada por Rousseau para o problema da constituição da sociedade é original e sai dos caminhos trilhados por outros contratualistas anteriores. Rousseau filia-se a uma linha mais próxima à Hobbes, mas ao contrário deste desenvolve sua teoria em sentido democrático. Rousseau, à semelhança de Hobbes, concebe que entre estado natural e estado civil não há meio termo, mas nega que o estado civil seja incompatível com a liberdade. O contrato proposto por Rousseau como resposta ao problema da constituição estatal é uma renúncia coletiva aos direitos naturais, mas a grande originalidade de Rousseau é que a renúncia não é feita em favor de um soberano, mas sim por um em favor de todos, ou seja, por um indivíduo (considerado singularmente) para si mesmo (considerado como membro de uma totalidade). A alienação dos próprios direitos acontece em favor da comunidade inteira, ou do corpo político, do qual é manifestação suprema a vontade geral. Segundo Rousseau, a renúncia deveria levar a uma perda da liberdade natural pra encontrar uma liberdade ainda mais plena e superior. O homem civil é livre porque obedece somente às leis que dá a si mesmo. Se identificarmos a faculdade de fazer leis para si mesmo com o conceito de autonomia, podemos dizer que o homem no estado civil é livre porque é autônomo. Essa definição é extremamente importante porque antecipa, sob alguns aspectos, o pensamento de Kant. Para Rousseau, a autonomia é o princípio no qual se funda o Estado democrático, uma vez que a heteronomia é o princípio do Estado autocrático.

¹⁸ Kant, 2005, p. 79.

tem de ser demonstrada como propriedade da vontade de todos os seres racionais, e não basta, como se vê, verificá-la por certas supostas experiências da natureza humana, mas temos de demonstrá-la como pertencente à atividade de seres racionais em geral, e dotados de uma vontade. (Kant, 2005, p. 80.)

Em relação a uma definição acerca do direito, Kant, primeiramente, esclarece que a sua definição não se pode extrair do estudo do direito positivo. Aquele que se atém ao direito positivo se veria incapaz de estabelecer aquilo o que é justo ou injusto. Dessa forma, a única maneira possível para se chegar a entender o direito como idéia da justiça é abandonar o terreno empírico e voltar ao fundamento de qualquer direito empírico, ou seja, à razão pura.

Ele (o jurista) pode realmente enunciar o que é estabelecido como direito, ou seja, aquilo que as leis num certo lugar e num certo tempo dizem ou disseram. Mas se o que essas leis prescreviam é também direito e qual o critério universal pelo qual se pudesse reconhecer o certo e o errado, isto permaneceria oculto a ele, a menos que abandone esses princípios empíricos por enquanto e busque as fontes desses juízos exclusivamente na razão, visando a estabelecer a base para qualquer produção possível de leis positivas (ainda que leis positivas possam servir de excelentes diretrizes para isso). (Kant, 2003, p. 76.)

Kant apresenta, em conformidade com os fins próprios de uma metafísica dos costumes, a própria investigação do direito como não-empírica, racional. Seus esforços estarão dirigidos a conseguir a justificação dos principais institutos jurídicos a partir de alguns princípios racionais *a priori*, de maneira que, segundo Bobbio: “ sua doutrina do direito pode muito bem ser designada como uma dedução transcendental do direito e dos institutos jurídicos fundamentais, a partir dos postulados da razão pura prática”.¹⁹

Para Kant, o direito possui três elementos constitutivos. Em primeiro lugar:

O conceito de direito, enquanto vinculado a uma obrigação a este correspondente (isto é, o conceito moral de direito) tem a ver, em primeiro lugar, somente com a relação externa e, na verdade, prática de uma pessoa com a outra, na medida em que suas ações, como fatos, possam ter influência (direta ou indireta) entre si. (Kant, 2003, p. 76.)

O direito pode ser compreendido no campo das relações práticas que o homem tem com os outros homens, daí o atributo “*externo*”, que Kant utilizara anteriormente à

¹⁹ Bobbio, 2000, p. 109.

ação, ao dever entre outros. Mas uma pura e simples relação externa não pode ainda ser caracterizada como direito, uma vez que uma série de outros atos corriqueiros também podem ser caracterizados como uma relação externa entre os homens como, por exemplo, um ato moral. Assim, o mundo das relações entre os indivíduos, das relações intersubjetivas, nas palavras de Bobbio, se mostra mais amplo que o mundo do direito.

Ainda nas palavras de Kant:

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. (Kant, 2003, p. 76.)

Aqui, Kant propõe a distinção entre a intersubjetividade jurídica de outra forma diversa de intersubjetividade. Assim, Kant aponta que para que exista uma relação jurídica, é necessário que a escolha ou o arbítrio de um esteja relacionado com o arbítrio dos outros; a relação entre a aspiração de um com a aspiração dos outros ou do arbítrio de um com a aspiração dos outros não caracteriza a relação jurídica para Kant. Quando Kant afirma que o direito consiste numa relação entre duas escolhas ou dois arbítrios, e não entre duas aspirações, quer dizer que, para constituir-se uma relação jurídica, é necessário que aconteça o encontro de duas capacidades conscientes do poder que cada um tem de alcançar o objeto do desejo. Bobbio analisa que é possível interpretar o significado do segundo requisito da relação jurídica dizendo que, para que exista uma relação jurídica, não é suficiente a intersubjetividade, mas é preciso também a reciprocidade, ou seja, que ao arbítrio de um corresponda o arbítrio do outro²⁰.

Para finalizar os elementos constitutivos:

Em terceiro lugar, nessa relação recíproca de escolha, não se leva de modo algum em conta a matéria da escolha, isto é, o fim que cada um tem em mente com o objeto de seu desejo; não é indagado, por exemplo, se alguém que compra mercadorias de mim para seu próprio uso comercial ganhará com a transação ou não. Tudo que está em questão é a forma na relação de escolha por parte de ambos, porquanto a escolha é considerada meramente como livre e se a ação de alguém pode ser unida com a liberdade de outrem em conformidade com uma lei universal. (Kant, 2003, p. 76.)

²⁰ Bobbio, 2000, p. 112.

Dessa definição, Kant imediatamente, no parágrafo C da *Metafísica dos Costumes*, deriva o princípio universal do direito: “age externamente de modo que o livre uso de teu arbítrio possa coexistir com a liberdade de todos de acordo com uma lei universal”.²¹ Dessa forma, podemos dizer que, segundo Kant, o direito é a forma universal de coexistência dos arbítrios dos indivíduos. Enquanto tal, é a condição segundo a qual os homens podem conviver entre si de maneira que todas as liberdades externas possam coexistir em nome da liberdade, porque, para Kant, somente onde a liberdade é limitada, a liberdade de um não se transforma na não-liberdade para os outros, e cada um pode usufruir da liberdade que lhe é concedida pelo direito de todos os outros de usufruir de uma liberdade igual a dele.

Para Ricardo Terra, em relação ao direito, os elementos básicos são de um lado, a relação mútua dos arbítrios e, de outro, a universalidade da lei. O primeiro elemento afirma a especificidade do direito à medida que trata da relação externa dos indivíduos, mas ao mesmo tempo, caracteriza a liberdade como coexistência ou limitação mútua da liberdade. A limitação da liberdade como limitação recíproca é condizente com a defesa da liberdade individual, o direito de cada um indo até onde começa o do outro. Já o segundo elemento, a universalidade da lei, aponta para a razão prática, para o direito como um dos ramos da doutrina dos costumes. Assim, as leis são dadas *a priori* e fundadas na liberdade, entendida como autonomia. Para Terra: “a tensão ente a liberdade entendida como limitação recíproca e a liberdade como autonomia estará presente em várias partes da obra de Kant”.²²

Essa tensão para a qual Terra chama a atenção nos força a uma reflexão sobre os dois pontos, a saber: a relação do direito com a autonomia e do direito com a coação.

Na filosofia kantiana, o problema da relação da liberdade (aqui entendida como autonomia) com a lei recebe uma solução seguindo, como já dito anteriormente, o caminho aberto por Rousseau e sua afirmação de que a obediência à lei que o homem prescreve a si mesmo é liberdade. Assim, a obediência à lei e a espontaneidade da liberdade podem ser pensadas juntas, e não em oposição²³. Seguindo o caminho aberto por Rousseau, podemos entender o porquê da liberdade entendida como autonomia,

²¹ Kant, 2003, p. 77.

²² Terra, 2004, p. 18.

²³ Para Terra: “Rousseau produz uma revolução no plano da teoria política ao vincular a justificação da obediência com a autoria da lei por aqueles que devem respeitá-la. Kant, por sua vez, amplia o tema no plano moral ao desenvolver a questão da autonomia da vontade, situando-a como princípio da moralidade, e transforma a teoria política de Rousseau, combinando-a com elementos liberais e articulando as conquistas da liberdade jurídica em uma filosofia da história”. Terra, 2004, p. 20.

uma vez que ao obedecer apenas às leis que o homem prescreve para si constrói-se um conceito positivo de liberdade, que se torna pleno à medida que os homens são os responsáveis pelas próprias leis que irão governá-los na sociedade civil, são assim, leis auto-impostas. Na relação entre lei e liberdade, entrevemos o encontro de várias idéias basilares da filosofia política e moral de Kant; ao obedecer leis auto-impostas, Kant deixa claro que uma das bases da sua filosofia é o da dignidade (valor intrínseco, sem equivalente ou preço) do indivíduo, reforçando a idéia de que o homem é um fim em si mesmo. Podemos então dizer que a liberdade, em Kant, é a liberdade de seres morais agirem segundo leis auto-impostas; nas palavras de Andrade: “As leis descrevem relações de causa e efeito. Portanto, os homens são causados a agir”.²⁴

Para Bobbio, o problema de Kant é o critério com base no qual seja possível distinguir o que é justo do que é injusto, ou seja, em uma única palavra, o problema da *justiça*. Portanto, quando Kant nos diz que o direito é o conjunto de condições por meio das quais o arbítrio de um pode estar de acordo com o arbítrio de um outro segundo uma lei universal da liberdade, não entende estabelecer aquilo que é o direito na realidade histórica, mas aquilo que deveria ser o direito para corresponder ao ideal de justiça indicando o ideal-limite ao qual o legislador deveria adequar-se, e não uma generalização derivada da experiência.

Parece claro que o que o filósofo alemão se preocupa em estabelecer é um critério para distinguir uma ação justa de uma ação injusta. Ainda segundo o raciocínio de Bobbio, no momento central de sua obra, Kant apresenta um ideal de justiça, que poderia ser definido como o da justiça como liberdade.

Considerando-se a liberdade como sendo o direito natural a ser reforçado na concepção de justiça kantiana, é lícito considerar a teoria do direito do filósofo alemão como um dos fundamentos teóricos do Estado liberal²⁵, já que se trata de liberdade

²⁴ Andrade, 2003, p. 53.

²⁵ No que diz respeito à seara jusnaturalista, temos duas grandes categorias. Há as que, na passagem do estado de natureza para o estado civil, consideram extintos os direitos naturais, ou ao menos, transformados, e segundo as quais, o estado civil se sobrepõe completamente ao estado natural, até suprimi-lo. Uma segunda vertente, considera conservado o que existe de melhor no estado de natureza e apresentam o estado civil como uma substituição do estado de natureza, mas como a sua mais plena e eficaz conservação. À primeira concepção, podemos filiar Thomas Hobbes que formulara a idéia de que estando os homens espremidos entre o medo recíproco no estado de natureza e o medo do soberano, a escolha recai em ingressar no estado civil pra manter a qualquer custo a vida renunciando a *todos* os seus direitos naturais. Entre liberdade sem paz e paz sem liberdade, a segunda corrente jusnaturalista opta por um caminho do meio ao considerar a passagem para o estado civil como uma espécie de integração que permitisse a instauração de um Estado que obtivesse os benefícios da sociedade civil sem perder os da sociedade natural, concebendo o estado civil como aquele que o Estado se limitava a garantir, por meio da coação atribuída a um poder central, os direitos naturais. Segundo Locke, o estado civil nasce do desejo

como não-impedimento, como um conjunto de limites à liberdade individuais para que um indivíduo tenha segurança que de não ter seus direitos lesados por outro indivíduo no uso da sua liberdade.

Quando Kant nos fala da liberdade interna e da liberdade externa, deseja explicar exatamente a possibilidade que os indivíduos têm de agir sem ser impedidos por suas inclinações ou por forças externas originadas no arbítrio do outro. A liberdade que Kant visa é aquela que fornece as garantias por meio das quais é possível a um indivíduo expressar sua liberdade em coexistência com a liberdade dos outros. Se a isso Kant dá o nome de justiça por consequência, a injustiça, para Kant, é justamente interferir na esfera de liberdade do outro, ou seja, colocar obstáculos para que o outro possa exercer sua liberdade na própria esfera da licitude. Nas palavras de Kant:

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 de acordo com uma lei universal. (Kant, 2003, p. 76.)

E imediatamente em seguida:

Se, então, minha ação ou minha condição pode geralmente coexistir com a liberdade de todos de acordo com uma lei universal, 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. (Kant, 2003, p. 77.)

Portanto, se a injustiça consiste em colocar obstáculos contra a liberdade, a justiça deve consistir em eliminar tais obstáculos, ou seja, fazer com que cada indivíduo possa usufruir da liberdade que lhe pode ser consentida pela liberdade igual dos outros.

Como referido anteriormente, o outro braço de tensão presente na filosofia política kantiana é a da relação do direito com a coação²⁶.

dos homens de conservar os direitos naturais fundamentais, ou seja, a vida e a propriedade. Deste modo, os homens querem ainda mais garantidos os seus direitos naturais do que acontecia antes no estado de natureza. Essa é a fórmula ideológica do Estado liberal.

²⁶ Segundo Bobbio, os romanos distinguiram as *leges perfectae* das *leges imperfectae*: estas últimas eram chamadas assim porque incluíam o preceito, mas não a sanção. Na tradição do jusnaturalismo, foi seguida de maneira constante a distinção entre *ius perfectum* e *ius imperfectum*, entendendo-se o primeiro o direito que pode ser aplicado também através da força e, em outras palavras, o direito para o cumprimento do qual é lícito recorrer também à força e, pelo segundo, o direito que não pode ser aplicado por meio da força. Em suma, segundo a tradição do jusnaturalismo, era perfeito somente o direito coercível. Considera-se, no jusnaturalismo moderno, que tenha sido Cristiano Thomasius o primeiro a

Kant claramente pertence ao grupo que entende como sendo a coerção o elemento constitutivo do direito. Um dos critérios que estabelece uma diferença entre direito e ética é justamente a diferença entre liberdade externa e liberdade interna; sendo a liberdade externa aquela da qual nasce o dever jurídico, estabelecendo que um indivíduo é responsável por uma ação perante outros indivíduos e, justamente por sua natureza externa, justifica o fato de que um indivíduo tem o direito de obrigar o outro indivíduo a cumpri-lo.

Assim, no plano do direito, admite-se um móbil diferente da idéia do dever, interessando a conformidade ou não da ação à lei. As leis jurídicas precisam ter condições de obrigar de maneira efetiva, com a possibilidade de forçar com uma situação desagradável aqueles que possam querer infringi-la. O arbítrio é determinado por princípios aversivos; as conseqüências por não cumprir a lei podem ser penosas ao indivíduo.

No que tange a tensão apontada por Terra sobre a relação entre liberdade e coerção na filosofia kantiana, Bobbio chama também a atenção para o problema, perguntando-se como se concilia a liberdade, que se deve respeitar para cumprir a lei jurídica fundamental, com a coerção, na qual se dá ao outro o direito de exercer. Bobbio aponta como sendo a resposta de Kant para o problema o seguinte raciocínio:

É verdade que o direito é liberdade; mas é liberdade limitada pela presença da liberdade dos outros. Sendo a liberdade limitada e sendo eu um ser livre, pode acontecer que alguém transgrida os limites que me foram dados. Mas, uma vez que eu transgrida os limites, invadindo com minha liberdade a esfera da liberdade do outro, torno-me uma não-liberdade para o outro. Pelo fato de que não pode repeli-lo a não ser por meio da coação, esta se apresenta como um ato de não-liberdade cumprido para repelir o ato de não-liberdade do outro e, portanto – uma vez que duas negações afirmam - , como um ato restaurador de liberdade. A coação é um ato antitético com relação à liberdade, mas, enquanto surge como remédio contra uma não-liberdade anterior, é negação da negação e, então, afirmação. Portanto, ainda que seja antitética com relação à liberdade, a coação é necessária para a conversação da liberdade. (Bobbio, 2000, p. 125.)

1.2 O Sistema do Direito

Em suas investigações filosóficas, Kant nos proporciona uma doutrina metafísica do direito, em oposição a uma doutrina empírica do direito; desse modo, uma

eliminar da esfera do direito o direito imperfeito, definindo como verdadeiro somente o direito perfeito e reunindo assim, de maneira definitiva, a noção do direito com a de coação. Bobbio, 2000, p. 122.

divisão entre o direito privado e o direito público, naturalmente, segue uma fundamentação racional. Se tomarmos a questão da fonte de onde emana o direito, percebemos que, em Kant, todo direito positivado é direito público porque provém do poder estatal. Mesmo a relação entre indivíduos particulares é um direito público, uma vez que a relação entre as pessoas se dá sob a chancela de uma entidade estatal. Assim, para Kant, para que se possa pensar em um direito que não seja público, ou seja, que não emane do Estado é necessário pensar em algo essencialmente diverso do direito público. Para Kant, tal direito é o direito natural, como podemos perceber nas palavras de Norberto Bobbio:

Um direito fora do direito estatal existe, e é o direito natural entendido, no sentido próprio e estrito, como o que regula as relações entre os homens no estado de natureza. Portanto, se por direito privado deve-se entender um direito que se diferencia essencialmente do direito público ou estatal e não seja uma parte dele, assim como é geralmente entendido o direito privado, deve-se chegar à conclusão de que o direito privado identifica-se com o direito que é próprio do estado de natureza. Dessa forma, o problema da distinção entre direito privado e direito público em Kant muda para a distinção entre direito natural e direito positivo, ou seja, entre o direito a que se visa no estado de natureza e o direito a que se visa no estado civil. (Bobbio, 2000, p. 137.)

Como jusnaturalista, Kant distingue, segundo a fonte, a lei natural da lei positiva, distingue ainda os direitos inatos dos direitos adquiridos. As chamadas leis naturais não são deduzidas de princípios *a priori* e, portanto não precisam que a autoridade pública as promulguem, estas constituem, no pensamento kantiano, como já dito, o direito privado.

As leis positivas expressam a vontade do legislador, sendo promulgadas perfazendo o direito público. É necessário esclarecer que, em Kant, a vontade do legislador não é o arbítrio do poder estatal, mas sim, como já foi dito anteriormente, a vontade geral do povo reunido dentro da sociedade civil. Para Kant, embora possam ter fontes diferentes, tanto do direito natural quanto o direito positivo baseiam-se na autonomia da vontade e, portanto, no conceito de dignidade do ser racional enquanto ser moral.

A despeito das diferenças entre ambos, um nexos une tanto direito natural quanto direito público em um sistema. Justamente por formarem um sistema, Kant

garante que o princípio da liberdade – tido como direito natural a ser preservado quando do contrato – possa estar presente dentro do direito público.

Para Kant, mesmo no estado de natureza o homem conta com uma espécie de sociedade natural, que deriva da inerente racionalidade humana.

Na hipótese de nenhuma aquisição te sido reconhecida como jurídica, mesmo em caráter provisório, antes do ingresso na condição civil, a condição civil ela mesma seria impossível, pois no que toca à sua forma, leis que concernem ao que é meu ou teu no estado de natureza contêm a mesma coisa que prescrevem na condição civil, porquanto a condição civil é pensada somente por conceitos racionais puros. A única diferença é que a condição civil proporciona as condições sob as quais essas leis são aplicadas (em consonância com a justiça distributiva). Assim, se os objetos externos não fossem sequer provisoriamente meus ou teus no estado de natureza, não haveria também quaisquer deveres de direito com relação a eles e, portanto, nenhum comando para abandonar o estado de natureza. (**Kant**, 2003, p. 155.)

Podemos tomar como princípio do sistema de direito, segundo Kant, nas palavras de Andrade²⁷, a distinção entre posse física da posse inteligível. A posse jurídica corresponde então à segunda, pois ter direito a um objeto significa que o uso de um objeto pertencente a um indivíduo por qualquer outro indivíduo, mesmo quando o primeiro não o esteja usando, constitui em ofensa. A posse empírica, por seu turno, é transitória e se baseia na vontade unilateral do possuidor²⁸.

Observa-se então que a posse jurídica é puramente racional. A possibilidade de proibir o uso de um objeto pertencente a um indivíduo por parte de todos os outros, inclusive quando aquele não o estive usando, requer que todos os outros estejam de acordo necessariamente. Como consequência, a posse individual de qualquer objeto externo pressupõe uma vontade coletiva que a autoriza e reconheça.

Podemos inferir que para Kant no estado de natureza os homens não se relacionam meramente através de sua força individual, mas os homens são seres que além da razão, são dotados igualmente de paixões, sendo assim, o estado de natureza é precário uma vez que tudo o que um indivíduo possua é necessariamente seu de forma transitória. É necessário que os outros indivíduos queiram ingressar com aquele num

²⁷ **Andrade**, 2003, p. 57.

²⁸ “O modo de ter alguma coisa externa com sua num estado de natureza é posse física que tem a seu favor a presunção jurídica de que será convertida em posse jurídica através de sua união com a vontade de todos numa legislação pública, e em antecipação a isto é válida comparativamente como posse jurídica”. **Kant**, 2003, p. 102.

estado civil para que a posse passe, finalmente, para uma condição peremptória, garantida por uma autoridade superior.

Para o filósofo alemão, é imprescindível que, sendo um estado provisório, o estado de natureza leve ao estado civil. Ao conceber um direito privado, que não desaparece no estado civil – como acontece com os Estados concebidos por Hobbes e Rousseau -, Kant filia-se à corrente liberal que forma a concepção do Iluminismo; na verdade, pode-se dizer que Kant é o mais coerente dos teóricos liberais já que seu estado civil nasce justamente para possibilitar o exercício do direito natural através da coerção. Deste modo, o direito público não está em oposição ao direito natural, mas os dois se integram. Na opinião de Bobbio: “seria possível dizer que, após a constituição civil, o direito torna-se formalmente público ainda que continue sendo substancialmente privado, ou seja, natural”.²⁹

Nas palavras de Kant:

Esta (o direito público) não encerra deveres complementares ou outros deveres recíprocos humanos, além dos que podem ser concebidos no primeiro estado; a questão do direito privado é idêntica em ambas. As leis da condição de direito público conseqüentemente, têm a ver somente com a forma jurídica de sua associação(constituição) em vista da qual essas leis têm necessariamente que ser concebidas como públicas. (Kant, 2003, p. 151.)

No sistema do direito elaborado por Kant, podemos perceber uma força que empurra os homens rumo a uma civilização cada vez mais complexa. Kant enxerga, nessa obrigatoriedade de passar de um estágio, no qual o encontram-se os selvagens para um visivelmente identificado com a civilização européia e todas as suas garantias jurídicas, uma necessidade moral e insiste que a recusa a esta passagem é uma injustiça permanente. Em suas palavras:

Dada a intenção de estar e permanecer nesse estado de liberdade externamente anárquica, os seres humanos não causam, de modo algum, injustiça mútua quando se hostilizam, uma vez que o que é válido para um é válido também, por seu turno, para o outro, como se por mútuo consentimento. Mas em geral causam injustiça no mais elevado grau, desejando ser e permanecer numa condição que não é jurídica, isto é, na qual ninguém está assegurado do que é seu contra a violência. (Kant, 2003, p. 152.)

²⁹ Bobbio, 2000, p. 192.

O homem, portanto, deve querer passar para o estado civil, a este dever, Kant, dá o nome de postulado do direito público, assim formulado:

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, debes abandonar o estado de natureza e ingressar com eles num estado jurídico, isto é, uma condição de justiça distributiva. O fundamento deste postulado pode ser desenvolvido analiticamente a partir do conceito de direito nas relações externas, no confronto com a violência. (Kant, 2003, p.151)

Bobbio nos chama a atenção para o fato de que o postulado do direito público afasta a posição de Kant da de outros jusnaturalistas como a de Locke, por exemplo, que percebe a passagem do estado de natureza para o estado jurídico pelo prisma da utilidade e, portanto, segundo um cálculo interessado; Kant, por outro lado, a percebe como a realização de uma lei moral. Os outros jusnaturalistas evidenciaram especialmente as desvantagens do estado natural. Kant, pelo contrário, o considera essencialmente como um estado injusto.

Como idéia *a priori* da razão, temos a constituição do estado civil através da idéia de contrato originário. Apenas através desse instituto é possível conceber um legislador encarregado do bem comum, ou de cidadãos que se submetam voluntariamente às leis vigentes em determinado lugar.

É irrelevante saber se tal contrato é histórico ou não já que a idéia de contrato remete não à origem, mas ao padrão racional da sociedade, ou seja, o contrato originário é uma idéia da razão³⁰, é um princípio ideal que deve servir para a justificação racional do Estado³¹. Para Kant, a efetiva junção de homens para dar origem ao Estado é um

³⁰ Para Bobbio, uma expressão do conservadorismo político de Kant é, sem dúvida, a teoria do contrato originário como idéia da razão por meio do qual o contrato social é, com efeito, sublimado. Ao mesmo tempo, contudo, em que é elevado do nível histórico para o nível racional, é privado de qualquer eficácia prática como instrumento de luta (...) A idealização do contrato social é ao mesmo tempo a sua exaustão. Levando às extremas conseqüências o processo de racionalização da idéia do contratualismo que tinha iniciado com o Iluminismo, Kant o esvazia de qualquer conteúdo positivo e de qualquer força prática. Ele é, por assim dizer, o último escritor do contratualismo. **Bobbio**, 2000, p. 206.

³¹ Segundo Kant, uma vez que o contrato não é um fato histórico, mas uma idéia da razão, era absurda qualquer indagação desenvolvida para saber se uma determinada constituição teria sido realmente fundada num pacto originário ou não; era excluído, portanto, qualquer critério de fato para provar a legitimidade ou não de um Estado e, conseqüentemente, afastada do povo uma potente arma de crítica e de reforma da constituição. Nesse sentido: “Não cabe a um povo perscrutar, tendo qualquer propósito prático em vista, sobre a origem da autoridade suprema à qual esta 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 no tocante à obediência que a ele deve, isto porque posto que um povo deve ser considerado como já unido sob uma vontade legislativa gera, a fim de julgar mediante força jurídica

mito no qual ele não acredita, pois o contrato originário é, tão somente, um ideal do qual se deve tirar a justificativa da passagem do estado de natureza para o estado jurídico.

Portanto, para o filósofo alemão, o Estado não é produto de um consenso real, mas sim deve estar fundamentado no consenso e ainda que se tenha originado na força deve sempre almejar o consenso. Nas palavras de Kant:

E não se pode dizer: o ser humano num Estado sacrificou uma parte de sua liberdade externa inata a favor de um fim, mas, ao contrário, que ele renunciou inteiramente à sua liberdade selvagem e sem lei para se ver com sua liberdade toda não reduzida numa dependência às leis, ou seja, numa condição jurídica, uma vez que essa dependência surge de sua própria vontade legisladora. (Kant, 2003, p. 158.)

Aqui, temos novamente um conceito muito caro ao filósofo alemão, o de autonomia, uma vez que os homens se submetem exclusivamente às leis que eles mesmos se deram e, para Kant, tal conceito de autonomia espelha por excelência a melhor definição de liberdade. Aqui, encontramos outra tensão de que Terra nos fala. Kant, não obstante, ser um dos mais coerentes teóricos do liberalismo, e operar com o conceito de liberdade típica desse – liberdade como faculdade de agir sem ser impedido –, opera também com o conceito democrático de fundo rousseauiano da liberdade como obediência às próprias leis. Na teoria de Estado kantiana, os dois conceitos atuam conjuntamente não se anulando, mas acaba por prevalecer a concepção liberal de liberdade individual, em que atribui ao Estado a tarefa de possibilitar a autonomia das vontades - a soma da autonomia de cada indivíduo -, mas também a garantia a cada um desses mesmos indivíduos a possibilidade de atuar sem encontrar obstáculos externos nos outros. No fim, o Estado preconizado por Kant, na opinião de Norberto Bobbio³², é o Estado liberal e não o democrático; para Ricardo Terra, Rousseau se faz presente de forma consistente em várias reflexões de Kant, inclusive em se tratando da crítica às sociedades voltadas para a opulência, com gritantes desigualdades sociais³³, mas ainda assim, Terra deixa claro que em diversos momentos Kant deixa bastante claro suas diferenças em relação ao pensamento do filósofo genebrino, quando deixa claro que este

acerca da suprema autoridade do Estado, não pode nem deve julgar diferentemente da forma que o presente chefe do Estado deseja que o faça”. Kant, 2003, p. 161.

³² Bobbio, 2000, p. 211.

³³ Terra, 1995, p. 28.

“procede sinteticamente e começa do homem natural; (enquanto Kant) procede analiticamente e começa do civilizado”³⁴.

Para o filósofo, quando da instituição do Estado, esse tem na constituição legal o seu supremo bem público. É a constituição que garantirá que os indivíduos alcancem a liberdade e não outros aspectos quaisquer aventados em tempos anteriores, tais como: a felicidade, ou a salvação das almas, ou o bem estar econômico.

Na opinião de Terra, o que importaria para Kant é a idéia de república e, conseqüentemente a idéia de uma constituição política. Kant faria, nesse caso, uma leitura particular da *República* de Platão, no sentido de que “Kant vai contra a leitura superficial que critica a República por ser uma quimera onde seria proposta uma situação perfeita impraticável”³⁵. Assim, para Kant, o importante é o caráter ideal da constituição.

A constituição interna encontra-se sob a norma que leva a associação em uma república.³⁶ Para Kant, o modelo ideal de Estado é justamente o republicano e por republicano, o filósofo entende como o oposto de despótico³⁷. Assim, para o filósofo de Königsberg, o que distingue um governo despótico de um não despótico é a separação dos poderes³⁸, o que é uma idéia cara aos liberais iluministas uma vez que essa separação de poderes está no cerne da preocupação com relação ao prevenir o arbítrio daquele que detém a autoridade suprema do Estado para com o indivíduo que, por ventura, sofra abusos por parte do governante. Na *Metafísica dos Costumes* o princípio da teoria dos três poderes está enunciado assim:

Todo Estado encerra três poderes dentro de si, isto é, a vontade unida geral consiste de três pessoas: o poder soberano na pessoa do legislador; o poder executivo na pessoa do governante (em consonância com a lei) e o poder judiciário (para outorgar a cada um o que é seu de acordo

³⁴ Ibidem, p. 30.

³⁵ Ibidem, p. 21.

³⁶ Kant, 2003, p. 155.

³⁷ Para Kant, um Estado deve conter em si três poderes, dos quais procede o conceito de coisa pública em sentido lato (*res publica latius dicta*). Os três poderes são a relação da vontade unida do povo, que deriva *a priori* da razão. Kant, 2003, p. 182.

³⁸ Sobre a relação do soberano com a vontade do povo, Kant diz que essa relação se dá de três formas diferentes. Primeiramente, em relação ao número de pessoas que detêm o poder soberano, o poder pode ser exercido por um, por poucos e por todos (tem-se, desta forma, as três formas tradicionais já estudadas por Aristóteles: autocracia, aristocracia e democracia); segundo, em relação ao modo de governar, portanto, os governantes, sejam eles um, poucos ou muitos, exercem o poder legal ou arbitrariamente, levando à distinção entre a república e o despotismo. Como a república não é, para Kant, uma das formas tradicionais de governo, que se distingue em relação às pessoas, mas representa a boa forma de governo contraposta à má, pode-se falar perfeitamente em uma república democrática, ou de uma república aristocrática ou ainda de uma república monárquica, a qual é a preferida do filósofo, ao modo das monarquias constitucionais que povoaram a Europa depois da revolução francesa.

com a lei) na pessoa do juiz. Estes são como as três proposições num silogismo prático: a premissa maior, que contém a lei daquela vontade; a premissa menor, que contém o comando para se conduzir de acordo com a lei, ou seja, o princípio de subordinação à lei, e a conclusão, que contém o veredito (sentença), o que é formulado como direito no caso em pauta. (Kant, 2003, p. 155.)

É importante observar que se para Kant a vontade coletiva é a vontade de todos os cidadãos, para o filósofo nem todos são plenamente cidadãos³⁹. Para o filósofo, três são os atributos que definem o que é ser cidadão: liberdade, igualdade e independência.

A liberdade pertence a todo indistintamente no que tange o direito de expressar a própria personalidade não sendo impedido por outros. Todos os indivíduos que estão sujeitos a um Estado são livres e, no que diz respeito à liberdade, cidadãos. A igualdade diz respeito à igualdade perante a lei e na possibilidade de fazer valer os seus direitos e fazendo valer o poder coercitivo do Estado para que seus direitos sejam respeitados e, portanto, perante a lei todos indivíduos também são cidadãos. É somente no quesito independência que Kant irá introduzir um critério de divisão entre cidadãos e não cidadãos. Para Kant, cidadão é aquele que é capaz de prover sua própria existência e conservação através da própria força e do próprio direito, como membro do Estado e não ao arbítrio do outro, da independência do indivíduo segue a sua personalidade civil, ou seja, a possibilidade de prescindir de ser representado por outros quando se tratar de direitos⁴⁰. Percebe-se que, para Kant, a independência é um critério econômico e apenas aqueles que são realmente cidadãos podem exercer direitos políticos.

Dentre esses direitos, os quais o cidadão tem garantido pela constituição republicana, não consta de forma alguma, no entender do filósofo alemão, o direito a resistência, embora Kant acredite que o indivíduo deva fazer uso público da própria razão, esse uso não admite o questionamento das leis que constituem o Estado: “Um

³⁹ Segundo José N. Heck, “aqueles que usufruem do direito de legislar são chamados por Kant de cidadãos, especificamente, cidadãos do Estado (*Staatsbürger*), e não cidadãos da cidade (*bourgeois*). Seu atributo mais específico é a aptidão ao voto, razão por que o filósofo vê no cidadão um colegislador. Embora mulheres e crianças participem do que é comum a todos, quer dizer, são destinatárias das leis do Estado, e, como tais, têm o amparo legal, Kant não as toma por cidadãs senão que as assume como parceiras de direito e merecedoras de proteção (*Schutzgenossen*). Ser cidadão colegislador exige, segundo o doutrinador alemão, “ser seu próprio senhor (*sui iuris*) e, para tanto, possuir alguma propriedade (à qual deve-se somar toda e qualquer arte, atividades manuais, talento artístico ou ciência) da qual possa aferir o sustento”. Kant distingue aqui entre *artifices* e *operarii*. Proprietários são unicamente os primeiros que, ao precisarem vender algo, limitam-se a alienar algo que os pertence; portanto, não como os últimos, que obtêm os meios de vida pela permissão que dão a outrem para que façam uso de suas forças. De acordo com Kant, é cidadão (*citoyen*, não *bourgeois*) “quem no sentido próprio do termo não serve a mais ninguém exceto à coletividade maior”. Heck, 2004, p. 26.

⁴⁰ Kant, 2003, p. 156.

único senhor no mundo diz: raciocinai, tanto quanto quiserdes, e sobre o que quiserdes, mas obedecei”⁴¹.

Para Terra⁴², quando a vontade geral unida do povo torna-se o fundamento da legitimidade das leis, o contrato torna-se um pacto de associação, uma vez que não existem sociedades antes do contrato e o estado jurídico apenas se dá por meio deste. Entretanto, Kant considera o contrato de sujeição para fundamentar a impossibilidade do direito de resistência, deste modo, Terra diz que Kant insiste no fato de que entre o soberano e o povo não se realiza nenhum pacto que contenha uma condição cuja não-manutenção autorize uma das partes a anulá-lo, uma vez que na renúncia ao poder supremo está contida a renúncia a toda capacidade de resistir. Então, para Kant, não há propriamente um contrato entre o soberano e o povo, mas uma cessão incondicional do poder supremo, essa transferência, sendo tácita, não deixa espaço para que se possibilite qualquer direito à resistência.

Para o filósofo de Königsberg, é vedada ao cidadãos inclusive investigar como a construção do Estado se deu em suas origens primeiras, uma vez que tal investigação pode levar o súdito a se perguntar sobre a autoridade atual de um determinado Estado e achar válido o direito de resistência, este pode ser duramente punido.

Uma vez que, como foi dito anteriormente, o contrato é para Kant uma idéia, todos os Estados existentes nela se fundamentam, por imperfeitos que sejam. Dela procuram aproximar-se e dela participam; dentro da idéia do contrato existe necessariamente a idéia do consenso, já que sabemos que o Estado foi fundado. Podemos dizer que se há Estado há consenso; se todos concordaram em formar o Estado e todos seguem leis que formulam para si mesmos não há como o filósofo alemão acenar com o direito à resistência aos cidadãos, uma vez que seria um contra senso os cidadãos irem contra leis que eles mesmos se deram. Diferenciando-se de Hobbes, para quem as leis do soberano são sempre justas, para Kant, mesmo as leis injustas devem ser obedecidas levando-se em conta a condição apriorística do contrato⁴³.

Mesmo tendo que obedecer ao estado de maneira inquestionável inclusive em se tratando de leis injustas, o cidadão ainda assim deveria fazer uso público da própria

⁴¹ Kant, 2005, p. 65.

⁴² Terra, 1995, p. 36.

⁴³ Para Kant, Nenhuma constituição pode outorgar ao povo o direito à revolta, sob pena de contradizer-se a si própria. O filósofo assevera ainda que uma revolta confronta uma vontade particular e uma vontade geral, o sucesso eventual de uma revolta demonstraria que a necessária suposição que o soberano detinha, efetivamente o poder supremo era falsa, e a questão da justiça não se coloca, portanto.

razão e criticar as leis que considerasse injustas, mas que mesmo assim obedeceu, e ao fazer isso, reforma o Estado.

1.2.1 O sistema do direito público

Já foi dito que, em um estado não-jurídico, os indivíduos não se encontram seguros uns contra os outros e também não se encontram seguros para assegurar definitivamente a posse dos objetos externos, deste modo, só se pode estar seguro em um estado jurídico. Quando os indivíduos alcançam o estado civil, podemos então falar de um estado propício para a instituição da paz. A paz deve ser fundada por meio de direito público já que o direito público possibilitará formas estáveis para que um indivíduo consiga relacionar-se com o outro. Assim também se dá na relação de um Estado em relação aos outros Estados.

O direito público compreende, portanto, o direito civil, ou o direito do Estado, também o direito das gentes e o direito cosmopolita. Todos estes níveis sendo complementares e dependentes uns aos outros são necessários e devem coexistir.

Para Kant, “todos os homens que entre si podem exercer influências recíprocas devem pertencer a qualquer constituição civil”⁴⁴; desta forma, toda constituição civil de direito deve ser conforme; em primeiro lugar, ao Direito do Estado, no qual “a constituição civil deve ser a de forma republicana”⁴⁵, o que dificultaria a ocorrência de guerras, uma vez que em uma república ao se exigir o consentimento dos cidadãos para se decidir a respeito se eles se lançarão ou não à guerra, esses deliberarão com muito cuidado sobre o assunto já que têm muito mais a perder do que a ganhar com a guerra do que o soberano. A paz depende da vontade do povo.

É a constituição republicana que possibilita que os homens sejam governados por leis que eles mesmos se deram, portanto, a autonomia é o fundamento. É do povo, na qualidade de soberano, que advém as leis e por conseguinte a legalidade do Estado civil. Com a noção da que a única vontade é a vontade do povo reunido, Kant opõe o cidadão ao súdito e aos cidadãos corresponde o poder legislativo.

Em segundo lugar, a constituição civil de direito deve ser conforme ao Direito das Gentes, “que deve se basear em uma federação de Estados livres”⁴⁶, a qual

⁴⁴ Kant, 2002, p. 127.

⁴⁵ Ibidem, p. 127.

⁴⁶ Kant, 2002, p. 132.

corresponderia a um pacto federativo entre os diversos Estados Nacionais que manteriam suas soberanias, mas estariam vinculados a um objetivo em comum, a manutenção da paz entre os povos.⁴⁷

A necessidade de um direito das gentes para Kant reside no fato que a constituição republicana deve funda uma paz durável, isto é, um direito para depois do término da guerra. Assim como os indivíduos, os Estados também devem sair do Estado de natureza no qual se encontram. Mas ao contrário do que ocorre com os indivíduos quando da formação da sociedade civil, uma sociedade de Estados sobre o domínio de uma lei maior não é de forma nenhuma desejável, uma vez que Estados soberanos não admitem nenhum tipo de subordinação.

Para Kant, o ideal seria uma relação de coordenação, tal como uma federação de Estados, e não uma relação de subordinação, que seria criada com um Estado universal. A aliança de povos, da qual fala o filósofo, está baseada na suposição de que se um dado povo se põe a formar a república “esta pode constituir o centro da associação federativa para todos os outros Estados se reúnam à sua volta (...) e estendendo-se sempre mais mediante outras uniões”⁴⁸. Tal federação estaria sempre sujeita à dissolução, ressaltando o caráter o caráter federativo, porque não está fundada em uma constituição como a que forma Estados indissolúveis.

Ao direito cosmopolita, que “deve limitar-se a condição da hospitalidade universal”⁴⁹, e que trata de um direito dos cidadãos do mundo, que considera cada indivíduo não como membro de um determinado Estado, mas membro de um sociedade cosmopolita. Segundo Nour:

A relação desse direito com os dois anteriores segue a tábua das categorias da Crítica da razão pura: um único Estado corresponde à categoria da unidade; vários Estados, no direito das gentes, à categoria da pluralidade; todos os seres humanos e os Estados, no direito cosmopolita, à categoria da totalidade sistemática, que une os dois Estados anteriores. (Nour,2004, p. 55.)

Pode-se perceber no pensamento do filósofo alemão a imagem do mundo tal qual um sistema, uma que vez que às portas do século XIX, o mundo era, em grande

⁴⁷ Soraya Nour destaca que “o direito das gentes, das nações ou dos povos – e depois internacional – rege desde os séculos XV e XVI relações entre coletividades que não são mais “gentes”, “nações”, ou “povos”. O direito internacional é desde então direito interestatal; os povos, ou as nações, a partir de então, só são sujeitos de direito internacional quando constituem Estados”. Nour, 2004,p. 49.

⁴⁸ Kant, 2002, p. 135.

⁴⁹ Ibidem, p. 137.

medida, muito menor do que jamais fora antes. Embora Kant não se atenha, em seu texto, às relações econômicas que aceleravam a mundializações das relações de produção, é explícita a preocupação do filósofo com as conseqüências advindas com a modalidade de comércio praticada pelos europeus nas outras áreas do globo. As relações baseadas na mundialização do capital já apontavam para a interdependência das pessoas cada vez mais atreladas à produção e ao consumo de produtos os quais provavelmente nunca haviam ouvido falar antes. Deste modo, Kant, que tem em mente que a terra é uma superfície finita e que sendo obrigados a conviver uns com os outros, na superfície comum do planeta, e tendo “o direito da propriedade comum da superfície da terra”⁵⁰, concebe que os homens se inserem em uma comunidade, na qual “a violação do direito em um local da terra se sente em todos os outros”⁵¹.

Kant deixa claro que não se trata de filantropia, mas sim de direito. O direito cosmopolita é também o direito que o indivíduo tem à hospitalidade, no sentido de não ser tratado – quando estrangeiro – como inimigo pelos habitantes de um outro Estado. Kant diz não haver nenhum direito de hóspede, mas um direito de visita que é justamente o direito de estar em uma parte do mundo advinda da posse comum da superfície da terra. Originalmente, ninguém tem mais direito do que o outro de estar em um determinado lugar, assim todos têm igual direito de visitar qualquer recanto e de não ser tratado como inimigo.

É importante ter em mente que Kant vê claramente o direito de visita restrito ao direito de hospitalidade, e por inospitalidade, ou por uma injustiça, o tomar posse de um território passando por cima dos habitantes originais e que são incapazes muitas vezes de impedir a conquista. O comportamento dos conquistadores europeus em relação aos nativos das novas terras descobertas é visto por Kant como uma redução do outro à nulidade e impossibilita a formação de uma comunidade pacífica, pois é baseada em uma condição assimétrica de convivência.

⁵⁰ Kant, 2004, p. 137.

⁵¹ Ibidem, p. 140.

2. O PROBLEMA DA INSTITUIÇÃO DA PAZ

2.1 O Estado como mediador da experiência política humana.

Neste segundo capítulo, tentar-se-á analisar a delicada questão da instituição da paz. Começar-se-á por uma visão geral da perenidade política do Estado enquanto mediador da existência coletiva humana, ressaltando a importância, para essa análise, da clássica díade - política interna e política externa. Em um segundo momento, passar-se-á para uma análise das implicações que as díades – força/lei, política interna/política externa – imprimem para a configuração do Estado moderno e o conseqüente esforço para a instituição e manutenção da paz entre os diversos Estados. Para tanto, utilizar-se-á diferentes modelos filosóficos, tais como o do Maquiavel, o de Hobbes, o de Rousseau, e finalmente o de maior interesse para este trabalho, o de Kant.

Cada um deles forneceu respostas originais para o problema da duplicidade do Estado e de seus meios de ação. Tais modelos, o de Maquiavel, o de Hobbes, o de Rousseau e o de Kant afirmam, primeiramente, tratar-se do Estado a principal instituição política moderna, pondo fim às outras formas concorrentes, como a *pólis* antiga e os *reina* medievais, que se tornaram formas de organização relegadas aos manuais de história; e segundo, que a instituição estatal se decompõe em uma face interna e uma face externa, diversas, porém complementares.

Pode-se considerar como consenso dentro do universo do pensamento político moderno que o Estado, entendido aqui dentro da definição dada por Max Weber sobre a instituição que deu seus primeiros passos ainda no século XIV, com a formação de Portugal, a partir da revolução de Avis e alcançou sua plenitude (segundo Hegel) no século XIX, com o Estado prussiano, como sendo “comunidade humana que reivindica, nos limites de um determinado território, o monopólio do uso legítimo da força”⁵², é certamente a principal e talvez a única real forma de dominação política presente no mundo moderno.

Dizemos isso porque ao considerarmos as outras formas de dominação presentes na vida humana, estas podem ser consideradas como não-políticas (na acepção pura da palavra, remontando à *pólis*), ou então políticas em um sentido mais ameno.

⁵² Weber, 1972, p. 56.

Entre essas outras formas de dominação encontram-se as de caráter: a) *econômica*, fundada na propriedade dos meios de produção, inicialmente a terra e o homem, depois as máquinas e agora assumindo cada vez mais a forma da posse de patentes tecnológicas, como as descritas por Marx nos livros de *O capital*; b) *ideológicas*, fundada na propriedade dos meios de comunicação, desde o relato oral, passando pelas primeiras páginas impressas até chegar na era das telecomunicações instantâneas, como as descritas por Marx e Engels em *A ideologia alemã* ; c) *social*, fundado na utilização de *status*, honrarias e outras formas inventadas de distinção dentro de sociedades mais complexas utilizadas para hierarquizar os indivíduos de acordo com interesses prévios, como os descritos por Weber em seus estudos de sociologia das religiões e sociologia da cultura; poderíamos aqui colocar também a dominação psicológica, bastante em voga em nossos dias de ameaças constantes – reais ou inventadas – do risco de ataques terroristas, violência urbana, tortura, insegurança alimentar, etc. Estas seriam as dominações não tipicamente políticas mais recorrentes⁵³. O que diferencia o Estado dos outros tipos de dominação, aqui elencados, entre homens é simplesmente o recurso, ainda que último, da força, mesmo uma força em potência, e portanto não utilizada, é expediente válido efetiva e legitimamente.

Esta tese, que identifica política e Estado, chega até nós através de longa tradição, atravessando as eras dentro da filosofia política, fazendo-se presente desde o humanismo político de Maquiavel, que inicia o capítulo primeiro de *O príncipe* justamente com a conhecida afirmação de que “ todos os Estados, os domínios todos que já houve e que ainda há sobre os homens foram, e são, repúblicas ou principados”⁵⁴, até (e aqui trata-se de um entre vários parâmetros possíveis) o positivismo jurídico de Kelsen, em seu *Teoria geral do direito e do Estado*, onde afirma que “o poder do Estado é a validade e a eficácia da norma jurídica”⁵⁵, passando tanto por Kant, que entendia o Estado, em *A metafísica dos costumes*, como “a reunião de uma multidão de seres humano submetidos a leis de direito”⁵⁶, quanto pela tradição marxista, embora com o sinal invertido, onde Estado é reconhecido como a principal instituição política a ser primeiro tomado pelo proletariado, como classe organizada, das mãos da burguesia – assim como esta fizera com a aristocracia -, depois dissolvida numa sociedade sem

⁵³ Se são melhores ou piores, mais fortes ou mais fracas, disseminadas ou contidas, não importa aqui para os propósitos desse trabalho.

⁵⁴ **Maquiavel**, 2004, p. 37.

⁵⁵ **Kelsen**, 2000, p. 277.

⁵⁶ **Kant**, 2003, p. 155.

estado. Gramsci, por exemplo, afirmara, em suas notas de prisão, que o “Estado é todo o complexo de atividades práticas e teóricas com as quais a classe dirigente justifica e mantém não só seu domínio, mas consegue obter o consentimento ativo dos governados”⁵⁷.

Que o Estado, dessa forma, seja a principal e possivelmente a mais eficaz forma de dominação política moderna concordam tanto conservadores e defensores da idéia do Estado, como Hobbes, por exemplo, que vêem o Estado como um bem necessário, quanto os liberais, eternos detratores do Estado, como Locke, por exemplo, que sempre, antes e hoje, consideram a instituição como um mal necessário, defendendo portanto o Estado limitado; bem como o grande grupo de pensadores anti-Estado radicais no qual se incluem comunistas e anarquistas, que vêem no Estado a figura de um mal desnecessário e, por isso, tentaram – e tentam – desde sempre contribuir para a aniquilação daquela instituição, não raro com vias mesmo à sua completa extinção.

Da formação dos modernos Estados nações até os dias de hoje – constatando que os teóricos do fim do Estado, de antes e de agora, até hoje não mais fizeram do que apenas bradar a sua derrocada sem provas concretas para tanto – a discussão política, a despeito de qualquer outro argumento, não ultrapassou a problemática maquiaveliana da fundação, manutenção e perda do Estado, variando apenas os tons dentro da mesma melodia.

No entanto, no que se refere ao meio, pode-se dizer que o fato de o Estado ser definido nos termos do monopólio da violência não significa que o Estado deva – ou até mesmo possa – se valer da força discricionariamente, tanto dentro de suas fronteiras geográficas quanto internacionalmente em suas fronteiras de influência econômica e política. Ter o monopólio da utilização da força significa tão somente que o Estado pode se valer do artifício da força como meio legitimado pela constituicionalização dos Estados nacionais a partir do século XVIII. Assim, em outras palavras, o Estado é definido como o monopólio da força porque pode utilizar a força apenas extraordinariamente como meio – ao passo que todos os demais entes sociais não o podem nem mesmo de forma extraordinária, devendo se necessário (salvo episódio de legítima defesa) recorrer ao próprio Estado. Em condições normais, no entanto, o Estado deve se utilizar de um segundo tipo de meio que a tradição histórica legou aos homens: as leis – deve-se lembrar que até mesmo governos autoritários possuem, em

⁵⁷ Gramsci, 1991, p. 87.

alguma medida, leis. Desta forma, Maquiavel já escrevera que “deveis saber, assim, que dois modos há de combater: um pelas *leis*; outro, pela *força*”⁵⁸, enquanto Hobbes, no *Leviatã*, afirmara que contra a desconfiança de “uns em relação aos outros, nenhuma maneira de se garantir é tão razoável como a antecipação, isto é, pela *força* ou pela *astúcia*, subjugar as pessoas de todos os homens que puder, durante o tempo necessário”⁵⁹, diferenciando o que é agir de modo violento (a força) ou de modo anuente (a não-força). Que a não-força seja o anúncio *avant la lettre* das leis é uma tese que encontra eco em, por exemplo Maquiavel e Marx. Rousseau, ao final do capítulo III do primeiro livro do *Contrato social*, dissocia de uma forma definitiva para o ideário político moderno o direito e a força, afirmando que “se se impõe obedecer pela força, não se tem necessidade de obedecer por dever”⁶⁰. Kant, cuja filosofia política republicana bebeu da fonte rousseauiana, também pondera dever-se à “insociável sociabilidade” dos homens a passagem do estado natural, que tem no uso da força o instrumento de ação, para o estado civil, que se impõe categoricamente leis.

A distinção apresentada entre força e não-força é bem mais antiga. Platão, no seu *Político*, depois de distinguir o “pastor divino” do “administrador humano”, dividia esta segunda arte, a arte coletiva – propriamente humana –, em duas, “distinguindo entre o que é imposto pela força e o que é aceito pela boa vontade”⁶¹. A primeira é a arte do tirano (não-política); a segunda, é a do rei (política) – distinção que, não obstante, ainda seria criticada por Aristóteles⁶². Na *Política*, Aristóteles afirma também que “não é legítimo dominar (os povos vizinhos), mesmo justamente, quanto mais injustamente – estar-se-á usando a força e não o direito”⁶³.

Fica claro que o poder do Estado é uma *díade*. É, ao mesmo tempo, força e lei. A força que nasce da não-lei, e a lei que nasce da não-força. A primeira o define, mas é um recurso extraordinário; a segunda é seu meio ordinário, mas claramente insuficiente. Clareando este ponto, em *Economia e sociedade*, Weber escreve:

⁵⁸ Maquiavel, 2004, p. 109.

⁵⁹ Hobbes, 2004, p. 108.

⁶⁰ Rousseau, 2004, p. 59.

⁶¹ Platão, 1987, p. 223.

⁶² Na seguinte passagem: “eles (Sócrates e Platão) também pensam em relação ao estadista (político) e ao rei (tirano), que quando o governo é pessoal seu chefe é um rei, e quando o governo segue os princípios da ciência política e os cidadãos (políticos) ora governam, era são governados, seu chefe é um estadista; mas estas idéias não correspondem à verdade”. (Aristóteles, 1987, p. 13)

⁶³ Aristóteles, 1985, p. 224.

“É evidente que, para associações políticas, a coação física não constitui o único meio administrativo, tampouco o normal. Na verdade, seus dirigentes servem-se de todos os meios possíveis para alcançar seus fins. Entretanto, a ameaça e, eventualmente, a aplicação desta coação são seu meio específico e constituem a *ultima ratio* sempre que falhem os demais meios” (Weber, 2004, p. 34.)

Outro ponto consideravelmente pacífico dentro da tradição política moderna trata da constatação de que a instituição do Estado possui duas faces, a saber: uma voltada para dentro – a política interna – e outra voltada para fora – a política externa -. A primeira, refere-se à relação do Estado com seus súditos, no caso de uma monarquia, ou com seus cidadãos, nas modernas democracias liberais; a segunda, voltada à relação com os outros Estados, moldada em suas linhas gerais pelo tratado de Westfália, de 1684, o qual pôs fim, dentro do continente europeu, como modelo a ser seguido pelo resto do mundo em algum momento, às guerras político-religiosas que tornavam impossíveis a manutenção das fronteiras entre os Estados nascentes como a França, Suíça e Grã-Bretanha, então em processo de formação. A idéia de separação dessas duas dimensões se faz perene na história moderna do pensamento político a ponto de um filósofo neo-kantiano contemporâneo como J. Rawls ter escrito uma obra para reformar a sociedade a partir de seu aparato interno – *Uma teoria da justiça* – e outra obra visando ao aperfeiçoamento da sociedade internacional – *O direito dos povos* – justamente por perdurar até os nossos dias a força da crença da independência dessas duas esferas.

A distinção entre política interna e externa, tampouco, pode ser considerada uma prerrogativa moderna, pois trata-se de uma distinção que os antigos já conheciam bem, como demonstra Aristóteles, ao afirmar, na *Política* que “se a *pólis* quer adotar uma vida política atuante do ponto de vista externo, e não isolacionista, porquanto se assim for ela terá de usar para a guerra não somente as armas suficientes dentro de seu próprio território, mas também eficientes fora dele”⁶⁴, ou que “nos assuntos internos (muitas pessoas) pedem um governo justo, mas nas relações com outros povos elas não têm a menor preocupação com a justiça”⁶⁵.

Assim, a afirmação de que no Estado encerra-se a principal instituição política moderna, cujos meios de efetivar sua ação a todos os indivíduos de um determinado

⁶⁴ Ibidem, p. 448.

⁶⁵ Ibidem, p. 225.

Estado são a força e as leis, bem como a constatação que sua configuração política, econômica e jurídica se cindem em duplas faces, simultaneamente interna e externa, encontra fundação em longeva tradição do pensamento político ocidental, que vai do século XVI ao século XX – e mesmo ao XXI – não sendo tarefa difícil traçar um caminho até a antiguidade. Do alto dessa tradição, enxerga-se o Estado, simultaneamente, como um todo que congrega diversas partes em sua face interna, e como uma parte que completa um todo maior, externamente. Uma díade até agora inquebrantável, tanto na teoria quanto na prática⁶⁶.

Passa-se agora para a análise de diferentes modelos filosóficos sobre a problemática apresentada até aqui, neste capítulo.

2.1.1 O modelo de Maquiavel.

No que se refere às relações verticais – Estado/súdito -, num trecho emblemático, após afirmar que “todos os profetas armados venceram, enquanto os desarmados fracassaram”⁶⁷, Maquiavel recomenda abertamente o uso da força por parte do príncipe contra os súditos, com as seguintes palavras: “a natureza dos povos difere; é fácil convencê-los de algo, mas difícil mantê-los nessa convicção. Assim, convém providenciar que, quando não mais acreditarem, possam fazê-lo à força”⁶⁸. Como esta, inúmeras outras passagens de *O príncipe* – como aquelas pungentes linhas contidas no capítulo VIII, em “que o autor aconselha que se for necessário a “crueldade bem empregada”⁶⁹ pode ser um aliado do príncipe – atestam que, para Maquiavel, o príncipe deve basear-se, ainda que não exclusivamente, na força como *ultima ratio* no que diz respeito a suas relações príncipe-súditos. Tal procedimento não significa que ao príncipe toda violência é permitida para com seus súditos, o príncipe não deve se entregar ao barbarismo puro, com o que conseguiria apenas ser odiado, mas deve empregar a

⁶⁶ Para um estudo sócio-histórico da separação entre política interna e externa no último milênio, cf. Charles Tilly, *Coerção, capital e Estados europeus – 900 -1992*. A certa altura, Tilly afirma que “no mundo, em sua maior parte, a atividade dos Estados criou (modernamente) um notável contraste entre a violência da esfera estatal e as relativa não-violência da vida civil fora do Estado”, compreendendo aqui a primeira como a esfera das relações interestatais e a segunda como esfera das inter-individuais, como Tilly de fato entende (com outras palavras), quando afirma que, no que se refere à primeira esfera, “a partir do século XVI, (...) entre as potências menores as guerras aconteceram em quantidade cada vez maior, mas foram razoavelmente pequenas; (enquanto,) entre as grandes potências, foram em quantidade cada vez menor, mas cada vez mais mortíferas” (p. 125 e p.124).

⁶⁷ Maquiavel, 2004, p. 57.

⁶⁸ Ibidem, p. 57.

⁶⁹ Ibidem, p. 70.

violência de maneira sábia, ou seja, quando necessário – sob pena de conquistar o poder, mas não a glória – e por que necessário, com o que, se não conseguir ser amado, será antes temido, o que basta para conquistar e manter o Estado, fim último do príncipe. Sobre esse assunto, Maquiavel diz:

“Julgo que isso é resultado do modo como os atos de crueldade são praticados. Pode-se chamar de bem empregados (se for possível falar bem do mal) os que são executados de uma só vez, por causa da necessidade de cuidar da própria segurança, e que depois são colocados de lado, tornando-se tanto quanto possível, benefícios para os súditos. Mal empregados são aqueles que, embora de início poucos, aumentam em vez de extinguir-se com o tempo”. (Maquiavel, 2004, p. 70.)

Nos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, há elementos que corroboram a defesa da “crueldade bem empregada”, como aquela constante no nono capítulo do livro I onde se afirma que “só devem ser reprovadas as ações cuja violência tem por objetivo destruir, em vez de reparar”⁷⁰.

No que se refere à política externa, um outro trecho de *O príncipe* sugere a idéia da importância que Maquiavel dá à dimensão estratégica – o emprego da força, concretizada na guerra -, mais do que à dimensão diplomática – o recurso às leis, concretizadas na paz -, no que se refere à política externa do Estado:

“Um príncipe não deve ter outro objetivo ou pensamento, ou manter qualquer outra coisa como prática, a não ser a guerra, seu regulamento e sua disciplina, pois essa é a única arte que se espera de quem comanda. É ela de tal poder que não apenas conserva príncipes aqueles que assim nasceram como muitas vezes permite que cidadãos de situação particular elevem-se àquela condição. (...) Assim, um príncipe deve se preocupar sempre com a arte da guerra, e praticá-la na paz mais ainda do que na guerra”. (Maquiavel, 2004, p. 95-96.)

Esse trecho dispensa comentário: a estratégia – a arte da guerra, como a denominara o filósofo florentino, discutida em todas as suas obras políticas – é tão importante que não só permite ao príncipe manter seu Estado quanto permite que homens de condição comum ascendam ao principado. E deve ser ainda mais cultivada na paz que na guerra, ou seja, em nenhum momento se extingue.

⁷⁰ Maquiavel, 2000, p. 49.

Em suma, para Maquiavel, “os principais fundamentos dos Estados, sejam eles novos, velhos ou mistos, são boas leis e boas armas. E como não é possível haver boas leis onde não há armas boas”⁷¹, significa que a força é utilizada interna e externamente como meio privilegiado de manter a existência do Estado. Internamente, é bastante desejável que o príncipe conte com a estima do povo, mas se essa não for possível é esperado que aquele use da força e consiga manter o Estado sob controle; externamente não há lei que regule o exercício da força, cada príncipe deve utilizar os meios que se encontram disponíveis para manter o Estado a salvo da conquista de outros senhores. A força é a única dimensão real na luta pela soberania, mesmo que ajudado por outros senhores, o príncipe deve realizar os cálculos políticos necessários para manter o maior número de territórios sob o seu comando.

2.1.2 O modelo de Hobbes.

Quanto a Thomas Hobbes, uma pequena passagem do primeiro livro do *Leviatã* não deixa margem a dúvidas:

“Assinalo assim, em primeiro lugar, como tendência geral de todos os homens, um perpétuo e irrequieto desejo de poder e mais poder, que cessa apenas com a morte. E a causa disto nem sempre é que se espere um prazer mais intenso do que aquele que já se alcançou, ou que cada um não possa contentar-se com poder moderado, mas o fato de não se poder garantir o poder e os meios para viver bem que atualmente se possuem sem adquirir mais ainda. E daqui se segue que os reis, cujo poder é maior, se esforçam por garanti-lo no interior através de leis, e no exterior através de guerras” (Hobbes, 2004, p. 91.)

Aqui podemos perceber uma importantíssima divergência de Hobbes em relação a Maquiavel: se na política externa os reis garantem seu poder através da guerra, na política interna o fazem através das leis. Em outras palavras, se externamente o soberano precisa usar a força, no interior do Estado ocorre o contrário, impera o uso da lei. Tal diferença pode ser explicada atentando-se para o fato de Hobbes ser um autor contratualista, o que significa dizer que seu sistema filosófico-político parte, como já afirmado anteriormente, da situação hipotética de estado de natureza, onde existe a

⁷¹ Ibidem, p. 85.

plena liberdade e onde os homens, individualizados ao máximo, são guiados apenas por suas paixões e pela reta razão. No modelo hobbesiano, a paixão, jogando os homens contra os homens, conduz os indivíduos a uma guerra de todos contra todos – *bellum omnium contra omnes* -, pois nessa situação, como cada qual possui direito natural a todas as coisas e ao uso de todos os meios para garantir sua sobrevivência, a propriedade privada é impossível e “a vida do homem é solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta”⁷². Na sua famosa frase, havendo o fatal medo da morte violenta – da morte não natural, mas fruto de um ato de violência . A reta razão, por outro lado, leva os homens a formar entre si, todos ao mesmo tempo e da mesma forma, um pacto social mediante o qual trocam sua liberdade irrestrita pela garantia da segurança da espada de um soberano absoluto que nasce no momento do contrato, soberano esse que é capaz de impor leis onde antes apenas havia a guerra⁷³.

Mas se para Hobbes, dentro dos limites do Estado, a paz se encontra absolutamente garantida pela lei do soberano, na política externa, sua descrição aproxima-se do absoluto uso da força. Hobbes percebe na política externa a mesma característica de defesa ao recurso à peleja armada que Maquiavel teorizara nas relações príncipe-príncipe, representada neste momento pela figura do estado de natureza, num nível superior. A passagem que descreve as relações internacionais como persistindo em estado de natureza, no capítulo XIII do *Leviatã*, diz o seguinte:

“Mas mesmo que jamais tivesse havido um tempo em que os indivíduos se encontrassem numa condição de guerra de todos contra todos, de qualquer modo em todos os tempos os reis, e as pessoas dotadas de autoridade soberana, por causa de sua independência vivem em constante rivalidade, e na situação e atitude dos gladiadores, com as armas assestadas, cada um de olhos fixos no outro; isto é, seus fortes, guarnições e canhões guardando fronteiras de seus reinos, e constantemente com guerra. Mas como através disso protegem a indústria de seus súditos, daí não vem como consequência aquela miséria que acompanha a liberdade dos indivíduos isolados”. (Hobbes, 2004,p. 110.)

Em *Do cidadão*, escrito uma década antes, aparece a mesma sugestão, em termos diretos e mais claros:

⁷² Hobbes, 2004, p. 109.

⁷³ Supérfluo dizer que para tal instituição Hobbes sugeriu a imagem bíblica do monstro marinho presente no livro de Jó (41,1)

“Ora, o que são as repúblicas, senão tantos acampamentos que se fortalecem com armas e homens um contra o outro, cuja condição (por não sofrer a restrição de nenhum poder comum pelo qual possa fazer-se entre elas sequer uma paz incerta, tal como uma breve trégua) deve ser considerada como um estado de natureza, que sabemos ser o estado de guerra?” (Hobbes, 2002, p. 170.)

Para Hobbes, o modelo geral do estado de natureza trata-se não de uma situação histórica na qual a humanidade teria vivido antes da instituição do Estado, mas sim de uma situação lógica, concebida cientificamente pelo método do raciocínio demonstrativo – cujo modelo é, como não poderia deixar de ser, a geometria -, mas existem três casos empíricos: em primeiro lugar, “os povos selvagens de muitos lugares da América”⁷⁴; segundo, a guerra civil; e terceiro, as relações interestatais. Pouco mais de um século depois de Maquiavel, o domínio da lei dentro dos Estados já era descrita pelos teóricos como imprescindível e teorizado através de um construto versátil que possibilitava ver a formação do Estado e a forma como os indivíduos embarcaram na construção da sociedade civil para que a paz fosse possível. Mas a paz aqui é uma paz interna mediante as leis do soberano; na seara internacional, o que reina é um estado de anarquia constante entre os Estados. Nas palavras de Kersting: “o que é lícito para os indivíduos é, contudo, vetado para os Leviatãs”⁷⁵. O arranjo que possibilita a vida pacífica no interior do Estado é impossível entre Estados soberanos pela inexistência prática de um árbitro soberano. Ainda segundo Kersting: “Os Leviatãs permanecem eternamente no *status naturalis*. O único caminho para aliviar essa situação insuportável é a construção de um equilíbrio multilateral de intimidação. Sendo assim, a paz hobbesiana apóia-se duplamente, para dentro e para fora, num estado de intimidação”⁷⁶. O ganho de um soberano é necessariamente a perda sofrida pelo outro soberano e os preparativos para a guerra são perfeitamente audíveis nos tempos de paz.

2.1.3 O modelo de Rousseau.

Por um breve período de tempo, Rousseau trabalhou como diplomata em Veneza e essa experiência no mundo da política internacional certamente deve ter influenciado suas importantes reflexões acerca do problema da guerra. Seu mais

⁷⁴ Hobbes, 2004, p. 110.

⁷⁵ Kersting, 2004.p. 25.

⁷⁶ Ibidem

conhecido texto sobre o assunto é o comentário sobre o projeto de paz perpétua do *Abbé* de Saint-Pierre⁷⁷. Na construção dos argumentos de Rousseau sobre a vida social, o fenômeno da guerra é essencial, uma vez que revela os próprios limites da capacidade humana de autotransformação e da conquista da liberdade. Embora as preocupações de Rousseau sobre a vida social e a vida internacional partam da mesma perspectiva filosófica, há uma diferença fundamental de atitude entre o que se propõe para a primeira e para a segunda. Em *Do contrato social*, Rousseau desenha para uma sociedade civil os fundamentos de sociedade de homens livres mediante um contrato; no plano internacional, Rousseau se mostra mais conformado em aceitar que a guerra marcará, para sempre, a vida dos homens na sociedade dos Estados. Não existe, portanto, um equivalente do contrato para o universo das relações interestatais.

É impossível separar o pensamento do genebrino das fraturas políticas de seu tempo, que irão culminar na revolução de 1789. Os dois problemas fundamentais, que constituem o eixo do pensamento político de Rousseau, são o do aumento da desigualdade e o questionamento da legitimidade do absolutismo. O fenômeno da guerra permeia ambos.

Faz-se interessante para este trabalho deter-se no estudo que Rousseau conduz sobre o projeto de paz perpétua do abade Charles Frené Castel de Saint-Pierre⁷⁸, pois este é o primeiro vislumbre do que poderia ser uma organização federativa para a Europa. Rousseau observa que as confederações podem ser construídas politicamente, de acordo com o pensamento de Saint-Pierre, e, em tese, são abertas. Mas o genebrino indaga sobre o que as sustentariam e logo depois responde que seria por meio das bases sociológicas de um sistema europeu que se manteria unido por professarem a mesma religião, por terem os mesmo costumes, por comercializarem uns com os outros, por

⁷⁷ O *Abbé* de Saint-Pierre aparece como uma reação a um pensamento generalizado no século XVIII que vê a arena internacional como um espaço onde os Estados não mais eram contidos pela presença de uma conduta moral. Esse pensamento contra o qual se insurge o abade de Saint-Pierre preconiza a organização os movimentos conflituosos entre os Estados, de tal maneira que, na Europa, uma balança de poder surgisse como necessária e garantisse alguma estabilidade à seara internacional. O abade de Saint-Pierre é o pioneiro na articulação de uma utopia da paz perpétua, e oferece uma proposta institucional para realizá-la. A leitura que Rousseau faz dos escritos de Saint-Pierre se encontra em um tom crítico compatível com o pessimismo com que o genebrino percebe as relações internacionais.

⁷⁸ Para o abade de Saint-Pierre, trata-se de aprimorar as formas de governo, e uma vez que as relações externas de um país são importantes para que exista a paz e por conseguinte o Estado deixe de ter o problema da guerra e possa se colocar na construção do Estado ideal. Saint-Pierre se pergunta que já que se é possível que se atinja um estado civil entre cidadãos, porque persiste o estado de natureza entre os Estados. Para ele, a forma de superar essas contradições se dá pelo estabelecimento de uma forma de governo confederativo que, unindo povos pelos vínculo semelhantes aos que unem os indivíduos, submetta igualmente uns e outros à autoridade da lei

meio do direito das gentes e por um certo equilíbrio decorrente da aproximação cultural. Rousseau chama a atenção para os papéis desempenhados pelos impérios e pelo cristianismo, que formaram vínculos sociais entre diversos povos que não teriam, de outro modo, qualquer comunidade real de interesses.

Rousseau faz a crítica da concepção de Saint-Pierre notando que essa comunidade é frágil, como se faz revelar a realidade das guerras entre as nações européias, a política sábia dos livros e a dura realidade da prática. Assim o genebrino afirma que

Não se diga (portanto) que o sistema não foi adotado porque não era bom. Será mais apropriado dizer que era bom demais para que pudesse ser adotado. Os males e os abusos, que beneficiam tantos indivíduos, ocorrem por si mesmos, mas o que é de utilidade pública raramente deixa de ser imposto pela força, pela simples razão de que os interesses privados quase sempre o contrariam. Não há dúvida de que nas atuais circunstâncias uma paz duradoura é um projeto risível (...) embora admiremos um projeto tão belo, devemos consolar-nos do seu fracasso pensando que só poderia ser implantado com os meios violentos que a humanidade precisa abandonar. (Rousseau, 2003, p. 110.)

Rousseau afirma ainda que a persistência do conflito se dá pela falta de uma autoridade já que em uma união formada sem objetivos comuns voluntariamente acordados, qualquer movimento tende a degenerar em dissensão. Os interesses dos vários países europeus se tocam de várias maneiras e as variações de poder entre eles levam inevitavelmente a um estado de guerra, justamente porque os tratados não têm outros garantes que os contratantes. Para Rousseau, a soberania é, no fundo, a fonte da guerra, já que, como as pretensões dos Estados não são reguladas por nenhuma autoridade, todas as vezes que circunstâncias novas se oferecem aos insatisfeitos, a guerra recomeça. Em Rousseau, a guerra é sistêmica, mas existe também uma dimensão interna para a manutenção da guerra uma vez que governos de uma mesma nação podem se suceder, se modificar e, dessa forma, modificam sua forma de inserção na seara internacional e modificam também suas ambições, o que leva a mudanças necessárias de suas posições de poder no sistema e, conseqüentemente, à possibilidade da guerra.

Na leitura que faz ao projeto de paz perpétua de Saint-Pierre, Rousseau analisa algumas regras aventadas pelo abade para que exista um equilíbrio. Para que se forme

uma confederação sólida e durável, é preciso que todos os membros sejam mutuamente dependentes e que nenhum membro possa, por sua própria conta, resistir aos demais, e que as associações particulares não prejudiquem o equilíbrio geral, por terem condições de poder para impor a sua vontade aos demais. Nesse sentido, é preciso que a confederação vá além de um conjunto de alianças tradicionais, mas que tenha meios efetivos de forçar os mais ambiciosos a se manter nos limites do tratado geral.

Após uma leitura bastante respeitosa das idéias de Saint-Pierre, Rousseau passa a uma crítica contundente do projeto, afastando-se do “utopismo” dos escritos daquele e discute um tema central para todos os que querem transformações sociais profundas: qual é o agente do processo. Para Rousseau, os objetivos do “bem público”, da “felicidade dos cidadãos”, da “glória da nação”, são meros disfarces ideológicos para os verdadeiros objetivos. O príncipe quer se enriquecer para comandar e comandar para se enriquecer, de modo que é isso que impede o estabelecimento da confederação européia com base simplesmente em uma escolha racional do soberano.

Segundo o genebrino, Saint-Pierre peca pela ingenuidade ao imaginar que seria suficiente convocar uma assembléia de soberanos, mostrar-lhes os artigos e a confederação estaria implantada. Faltou-lhe a identificação dos meios e instrumentos para realizá-la. Outro argumento interessante de Rousseau é a percepção da impossibilidade de se impor pela força, num mundo de soberanos, modelos de comportamento, ainda que levem hipoteticamente à paz e à democracia.

Acentua-se a diferença de Rousseau em relação à Hobbes. Para Rousseau, vivemos no pior dos mundos já que estamos sujeitos às inconveniências do estado civil com as instituições criadas pelos homens e dentro do qual nasce a guerra justamente para manter as instituições criadas para superar o estado natural. A lei serve aos poderosos e a “justiça” se torna salvaguarda dos poderosos; a inconveniência de uma lei internacional é que ela seria fraca, não contém os poderosos e não tem outra garantia a não ser a utilidade de quem a propõe, com isso sendo respeitada apenas na medida em que os interesses sejam compatíveis com as normas. Em sua visão do que é o melhor para a humanidade, Rousseau não consegue superar conceitualmente o Estado. A liberdade pode ser exercida plenamente – em tese – no âmbito da sociedade nacional, onde se manifestaria plenamente a vontade geral. Portanto, sendo o Estado o que é, a guerra jamais seria superada, já que não existem valores universais a sustentar uma organização política cosmopolita.

Dois textos bastante interessantes para se conhecer as reflexões de Rousseau sobre as possibilidades da paz são: *Projeto de constituição para a Córsega* e *Considerações sobre o governo da Polônia e sua projetada reforma*. Correspondem a uma “aplicação” de sua teoria à prática. Rousseau aconselha aos dois países que a defesa de ambos – países profundamente diferentes, mas igualmente frágeis perante seus vizinhos – é a combinação de patriotismo com isolamento. O grande inimigo, diz Rousseau, é a atitude cosmopolita, a idéia de imitar os costumes e as práticas européias. É o comércio que liga as nações e esse deve ser evitado por nações pobres, indefesas e com a autonomia fundada na terra, uma vez que o comércio gera riquezas, pois acaba por criar uma dependência em relação às nações mais poderosas e além de tudo a riqueza propiciaria uma cobiça por parte dessas mesmas nações.

É possível perceber o pensamento de Rousseau sobre a seara internacional como uma espécie de passagem entre o modelo hobbesiano e o modelo kantiano. Não obstante ser uma passagem, mantém a força de um modelo. Em comparação com o pensamento de Hobbes, o ponto de partida de ambos é a natureza humana que, para Hobbes, é agressiva e, em última instância, a causa das guerras. A organização social interrompe o conflito interno ao impor restrições à liberdade, oferecendo como valor supremo a segurança dos cidadãos, mas não resolve o problema da guerra no plano externo. A condição civil não muda a natureza humana, mas transforma as suas possibilidades de ação. Em Rousseau, o processo de passagem do estado de natureza para o estado civil é mais complexo. Rousseau tem uma visão otimista do estado de natureza, já que a natureza é suficientemente generosa para prover a cada um o que é necessário. Se há conflito, o resultado mais provável é que os contendores evitem-no e não lutem; quando do estado civil, é dentro dele que nasce a disputa, já que a propriedade se instala e a desigualdade vem como conseqüência.

Em relação à Kant, Rousseau converge com este no sentido de ideal, uma vez que tanto para um quanto para o outro a paz perpétua é uma possibilidade, é um ideal a ser perseguido e ambos ressaltam o valor moral positivo contido no projeto. A diferença fundamental entre os dois está no caminho a ser seguido. Rousseau aponta o ideal, mas desconfia de todos os caminhos para atingi-lo; Kant acredita no progresso histórico e na possibilidade de que pela própria natureza da sociabilidade o projeto pode vir a realizar-se. Para Heck:

As razões do impasse concepcional de Kant são de índole hobbesiana. Por maior que tenha sido a influência do Contrat social sobre o direito público kantiano, o filósofo alemão não assume do genebrino a tese identitária entre contratualismo, como teoria política legitimadora, e a respectiva organização política legitimado pelo contrato. Aplicado por Rousseau como princípio de organização política, o contratualismo inviabiliza a democracia representativa como forma organizacional, à semelhança do que acontece na doutrina marxista, ao não legitimar os Estados nacionais como operadores históricos do internacionalismo proletário. (Heck, 2007, p. 184.)

Não obstante a diferença de caminhos, podemos notar dois pontos de convergência entre Rousseau e Kant. Primeiramente, Rousseau inova quando mostra que, para a estabilidade do sistema internacional, é necessário que, além do equilíbrio de poder, exista, idealmente, alguma forma de homogeneidade entre os Estados. Em Kant, essa forma de homogeneidade seria a condição de que as sociedades se transformassem em repúblicas e, sendo todas regidas por leis que os próprios indivíduos se dão, estariam dentro de um mesmo patamar que possibilitaria a discussão acerca da instituição da paz. Em segundo lugar, é interessante notar que para Rousseau, ao contrário de Hobbes e já a caminho de Kant, na seara internacional já há leis, embora sejam fracas e se dobrem ao desejo dos soberanos, sua existência é prevista.

2.1.4 O modelo de Kant.

A filosofia política contratualista kantiana não tem como ponto de partida o indivíduo segundo Soraya Nour⁷⁹. Seu fundamento não é a diferença entre os indivíduos fora da sociedade e os indivíduos já como cidadãos. A doutrina do direito kantiana leva em consideração os indivíduos membros de uma comunidade. Desta forma, surge, em Kant, a diferença entre o direito privado – no qual as relações entre os indivíduos abstraem a presença do Estado – e o direito público – no qual o Estado está presente mediando as relações entre os indivíduos. Assim, ainda segundo Nour: “Kant mantém a linguagem da tradição, mas funda filosoficamente a diferença entre sociedade e Estado”

⁸⁰.

Para Kant, o direito privado deve ser assegurado, e para tanto é necessário que o direito público seja dividido em três níveis – o direito civil, o direito público e o direito cosmopolita -, que surgem da idéia de uma ligação sistemática de pessoas

⁷⁹ Nour, 2004, p. 27.

⁸⁰ Ibidem, p. 27.

autônomas. Analisando-se *A paz perpétua*, Kant irá formular as condições positivas e negativas para a instituição da paz. Na seção que contém os artigos preliminares para a paz entre os Estados⁸¹, Kant constrói uma analogia entre pessoas e instituições políticas, desta forma, do Estado, assim como de uma pessoa, não se pode dispor como se queira pois este seria uma “pessoa moral” que dispõe de soberania. São seis os artigos preliminares nos quais Kant tece as condições negativas pra a paz:

1. “*Não deve considerar-se com válido nenhum tratado de paz que se tenha feito com a reserva secreta de elementos para uma guerra futura*”⁸².

Pois de que maneira pode-se usar a expressão paz perpétua se a ressalva, que supostamente poderia existir no contrato, anula a possibilidade primeira de paz duradoura. O tratado de paz tem como função anular quaisquer causas existentes de guerra vindoura e, portanto, acabar com as promessas vazias de paz utilizadas por um Estado em melhor posição futura “pois, seria nesse caso apenas um simples armistício, um adiamento das hostilidades e não a paz, que significa o fim de todas as hostilidades”⁸³. Kant, nesse ponto, observa que a reserva das antigas pretensões pode ser usada no futuro com intenção torpe. A ressalva (*reservatio mentalis*) é assim responsável pela coincidência do eterno retorno das hostilidades e o desejo de potência, substanciado no constante aumento de poder, dos Estados.

2. “*Nenhum Estado independente (grande ou pequeno, aqui tanto faz) poderá ser adquirido por outro mediante herança, troca, compra ou doação*”⁸⁴.

Um Estado, por ser uma sociedade de indivíduos, não é um patrimônio ou um bem que possa ser adquirido, uma vez que sua aquisição seria o mesmo que anular sua existência como pessoa moral. O segundo artigo apresenta um paralelo da “dignidade

⁸¹ O opúsculo *A paz perpétua* imita com ironia a forma dos tratados de paz típicos da época de Kant. A paz era celebrada com dois tratados: um preliminar, contendo as condições para que a guerra cessasse e para a celebração de um futuro tratado de paz definitivo; o próprio tratado de paz. Kant une esses dois modelos em um único tratado, que contém tanto os artigos preliminares (condições negativas para a paz) como os artigos definitivos (suas condições positivas). O tratado de paz de Kant contém ainda um artigo secreto, uma garantia e dois apêndices.

⁸² Kant, 2002, p. 120.

⁸³ Ibidem, p. 120.

⁸⁴ Kant, 2002, p. 121.

do Estado” com a dignidade da pessoa. Em Kant, o Estado não é propriedade do príncipe. Nenhum Estado pode ser adquirido por outro por ser pessoa moral, portanto sujeito do direito das gentes. Nour atenta para a divisão que Kant faz, na *Doutrina do direito*, entre os conceitos de regente e soberano. Soberano é o povo, e não o Regente⁸⁵.

3. “*Os exércitos permanentes (miles perpetuos) devem, com o tempo, desaparecer totalmente*”⁸⁶.

Com os exércitos, o Estado, a economia e a indústria são militarizados, uma vez que eles se tornam instrumento de auto-afirmação do desejo de potência do Estado em suas relações com outros Estados e de sua força executiva em questões internas. Para eliminar a violência, Kant postula a supressão de todos os exércitos, pois enquanto esses continuarem a existir, as bases de uma volta à conflagração é sempre palpável. A guerra é sempre, assim, uma opção às mãos do regente.

Nas palavras de Bobbio: “como sempre, o problema da paz caminha paralelamente ao problema do desarmamento”⁸⁷. O problema do desarmamento está intrinsecamente ligado ao do orçamento de guerra, nos tempos de Kant, os tesouros de guerra, que, vistos pelos outros Estados como ameaça, incita a guerra; hoje poderíamos falar de um keynesianismo militar, que alimenta o aparato econômico da maior potência militar atual, os EUA. Para Georg Cavallar, como nos tempos de Kant os exércitos consumiam algo entre 70 e 80% das receitas de um Estado em tempos de paz e no caso prussiano, por exemplo, o exército profissional e permanente recrutara um em cada dez habitantes, o terceiro artigo é uma crítica indireta ao absolutismo prussiano⁸⁸.

4. “*Não se deve emitir dívidas públicas em relação com os assuntos de política exterior*”⁸⁹.

Para Kant, é insuspeita a dívida contraída para desenvolvimento do próprio país, usada para melhoria de estradas, por exemplo. Mas quando a dívida é utilizada para aquisição de equipamentos associados ao estado de beligerância, ela é um perigoso

⁸⁵ Nour, 2004, p. 31.

⁸⁶ Kant, 2002, p. 121.

⁸⁷ Bobbio, 2000, p. 256.

⁸⁸ Cavallar, 1997, p. 80.

⁸⁹ Kant, 2002, p. 122.

instrumento financeiro que desemboca com facilidade em uma guerra. Referindo-se ao sistema das dívidas públicas, Kant busca evitar o aumento indefinido da dívida que leva o Estado a adquirir uma perigosa força financeira destinada para fins bélicos porque um Estado que assim agisse, segundo Cavallar⁹⁰, adquiriria, em similitude ao que cria exércitos permanentes, uma *potentia tremenda*, ameaçando inevitavelmente seus congêneres. Em Kant, a facilidade de fazer a guerra parece ser inerente à própria natureza humana e se constitui um óbice à paz perpétua.

5. “*Nenhum Estado deve imiscuir-se pela força na constituição e no governo de outro Estado*”⁹¹.

A interferência de potências estrangeiras seria, segundo palavras de Kant, “uma violação do direito de um povo independente que combate a sua enfermidade interna”⁹². Nenhum Estado deve interferir pela violência na constituição e governo de outro Estado. Para o autor, as potências estrangeiras somente poderiam intervir em auxílio se um Estado se divide em dois e cada um pretende o domínio do todo. Kant, nesse artigo, somente repete o princípio consagrado do direito internacional da não-intervenção, segundo o qual nenhum Estado deve interferir nos negócios internos ou externos de outro Estado, a não ser que esta intervenção esteja prevista em um tratado que uma os dois Estados em questão. O filósofo alemão admite apenas uma intervenção de um Estado em outro, que é quando um Estado está dilacerado pela guerra civil e imerso em um estado de anarquia e, portanto, há a ausência de um poder político central funcionando plenamente.

6. “*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.*”⁹³.

⁹⁰ Cavallar, 1997, p. 82.

⁹¹ Kant, 2002, p. 123.

⁹² Ibidem, p. 123.

⁹³ Ibidem, p. 124.

Segundo Kant, mesmo em tempos de guerra, deveria existir um restante de confiança no inimigo, “já que, caso contrário, não se poderia negociar paz alguma e as hostilidades resultariam numa guerra de extermínio (*bellum internecinum*)”⁹⁴. Tal desconfiança contaminaria o tempo de paz e aniquilaria completamente o propósito deste. Mesmo que uma guerra venha a ocorrer, ilegitimamente, não se pode admitir o uso de hostilidades que tornariam impossível o alcance da paz, sendo condenáveis procedimentos de guerra desumanos, pois mesmo em situações limites de guerras, os Estados têm o dever de observar determinadas regras do direito e não usar meios desonestos na guerra que transformaria qualquer guerra em guerra de extermínio. Aqui fica claro o conceito de guerra justa, aplicado apenas quando um Estado quer se defender de um inimigo injusto que, segundo o filósofo alemão, é aquele cuja vontade publicamente manifesta trai uma máxima que é uma regra universal, o que impossibilita a instauração de um estado de paz entre os povos. Segundo Cavallar⁹⁵, aqui Kant parte do conceito de soberania já que dois Estados são soberanos e sua relação é pautada pela igualdade, uma eventual guerra não pode ser uma guerra punitiva e, além disso, se os dois Estados se utilizassem de estratégias ilegais estariam abandonando o estado de direito (ainda que incompleto) e por isso a guerra jamais pode abrir mão da política, que vive sob o primado do direito.

Esses artigos preliminares formulam as condições negativas para a possibilidade da paz. Com base nesses artigos, seria possível acordar uma paz provisória. Segundo Nour, os conceitos de paz e guerra têm, para Kant, caráter estrutural⁹⁶, vinculado à estrutura jurídica institucional. Assim, o conceito de violência estrutural significa que num estado não-jurídico pessoas e povos isolados não estão seguros nem contra a violência dos outros nem para fazer o que lhes parece justo e bom. Só pode haver segurança em um estado jurídico e a paz só pode ser assegurada por estruturas jurídicas institucionais, ou seja, um estado pacífico deve ser fundado por meio do direito público. Para Kant, é imprescindível que o estado de natureza deixe de existir em todos os níveis, e por isso é que ao direito do Estado se juntam o direito das gentes e o direito cosmopolita como partes integrantes do direito público. Kant avança em relação aos outros contratualistas quando vê o contrato não apenas em relação ao Estado, mas à pluralidade de Estados.

⁹⁴ Ibidem, p. 124.

⁹⁵ Cavallar, 1997, p. 82.

⁹⁶ Nour, 2004, p. 37.

Kant estabelece uma relação intrínseca entre a estrutura jurídico-política de um Estado e seu comportamento em relação a outros Estados, conferindo a essa exigência de ordem interna uma consequência externa, uma vez que constituições podem ser pacíficas ou não. Para Kant, a constituição republicana é naturalmente pacífica já que a paz depende da vontade do povo e não mais do soberano absoluto que é proprietário do Estado e não seu associado. No entanto, Kant considera que uma constituição republicana é uma condição necessária, mas não suficiente para a paz. Para que haja a paz é necessário que um povo se encontre cercado por outros povos vivendo em repúblicas. Mas isso também ainda não basta, é necessário que as repúblicas se unam em uma liga de Estados.

À idéia de que os Estados devem firmar uma aliança entre si junta-se, em Kant, a percepção que o direito das gentes de sua época coroava a inexistência de relações jurídicas entre os diversos Estados e que o eterno estado de beligerância reinante é sempre um direito do Estado mais forte. A federação de Estados é, para Kant, a única maneira de sair do estado de natureza em que se encontram todas as nações do mundo. Isso explica a acolhida positiva que a revolução francesa, a despeito de ser uma revolução, mereceu de Kant. De acordo com Volker Gerhardt, Kant escreve *A paz perpétua* com uma manifesta intenção política de ligar o Tratado de Basileia com o impulso libertário-republicano da revolução, colocando o escrito em uma perspectiva de política mundial. Este imaginou que a transformação de um povo como o francês em uma república poderia iniciar efetivamente a união federativa. A aliança de povos é a solução kantiana tendo em vista o que seria a outra alternativa: a de um Estado mundial, o qual Kant rejeita por ser impossível do ponto de vista político e inaceitável do ponto de vista moral⁹⁷. A solução encontrada por Kant, é a da federação de Estados arbitrária e dissolúvel a qualquer momento e realizadora da idéia da fundação de um direito dos povos, e interpretada por Nour⁹⁸ como a exigência de Kant para que o direito cosmopolita tenha alguma base institucional. Em meio a uma federação de povos, cada povo ou, antes, cada indivíduo, por meio do direito cosmopolita, possui direito de cidadão do mundo. Cada indivíduo ao lado de cada Estado é membro de uma sociedade

⁹⁷ Para Kant, a paz proveniente de um Estado mundial é uma paz despótica. Para ele, a paz deve decorrer da liberdade e não do despotismo. Desta forma, Kant pondera que o Estado mundial é inviável porque: primeiramente, os Estados soberanos não admitiriam nenhuma subordinação, pois num Estado há a relação de um superior com um inferior; em segundo lugar, como os Estados já possuem uma constituição jurídica interna, eles estariam livres de uma coerção da parte de terceiros; em terceiro lugar, Kant enxerga a impossibilidade na própria vontade dos Estados.

⁹⁸ Nour, 2004, p. 51.

cosmopolita e os habitantes da Terra. Desta forma, as três partes que compõem o direito público são, para Kant, as três condições positivas para a instituição da paz.

No suplemento primeiro de *A paz perpétua*, Kant faz considerações sobre a garantia da paz perpétua e se utiliza de uma filosofia da história para tanto. Segundo o filósofo alemão, a Natureza subministraria⁹⁹ tal garantia, já que através da inata discórdia dos homens a harmonia floresce. Kant trata de estabelecer que a guerra levou os homens a todas as regiões do planeta povoando-as, mas também essas mesmas guerras obrigaram os homens a entrarem em relações mais ou menos legais. A guerra arrasta os homens de sua indolência e os obriga a entrar em contato com outros povos pela possibilidade de se assentarem em regiões outras que não as de suas origens. Assim, a natureza do homem toma seu curso, quer estes queiram ou não.

Os povos aos se encontrarem nos limites de seus territórios com outros povos são coagidos a entrarem em um estado civil para assim, como potência, estar armados contra aquele¹⁰⁰. Segundo Kant, a natureza vem ao auxílio da vontade geral para que através das tendências egoístas se monte a boa organização do Estado, este sobrevivendo quando do embate entre as diversas tendências, umas detenham as outras nos seus efeitos destruidores. Para o filósofo, mesmo um povo de demônios (desde que tenham entendimento)¹⁰¹, poderiam formar um Estado e serem obrigados a se tornarem bons cidadãos, embora não necessariamente bons homens. O difícil problema do estabelecimento do Estado é formulado da seguinte forma por Kant:

Ordenar uma multidão de seres racionais que, para a sua conservação, exigem conjuntamente leis universais, às quais, porém, cada um é inclinado no seu interior a eximir-se, e estabelecer a sua constituição de um modo tal que estes, embora opondo-se uns aos outros nas suas disposições privadas, se contêm no entanto reciprocamente, de modo que o resultado da sua conduta pública é o mesmo que se não tivessem essas disposições más. (Kant, 2002, p. 147.)

Não se trata, portanto, de um aperfeiçoamento moral, mas sim de um mecanismo da natureza. O mecanismo da natureza por meio das inclinações egoístas, que se opõem entre si de modo natural, segundo Kant, pode ser utilizado pela razão como um meio de criar espaço para a regulação jurídica¹⁰². A natureza humana garantiria também a paz através do instinto natural dos homens de entrarem em contato

⁹⁹ Kant, 2002, p. 140.

¹⁰⁰ Ibidem, p. 146.

¹⁰¹ Ibidem, p. 146.

¹⁰² Ibidem, p. 147.

uns com os outros para realizarem comércio, que não pode florescer totalmente coexistindo com a guerra. Nas palavras de Kant: “entre todos os poderes (meios) subordinados ao poder do Estado, o poder do dinheiro é sem dúvida o mais fiel, os Estados vêm-se forçados a fomentar a nobre paz e afastar a guerra (...) como se estivessem por isso numa aliança estável”¹⁰³.

Em sua filosofia da história, Kant se pergunta se a satisfação dos interesses particulares de um todo de pessoas encontra-se em contradição com exigências morais. O filósofo mesmo fornece a resposta, portanto, na qual mesmo em meio aos antagonismos inerentes ao humano, em meio a ambivalência de querer-se isolar e ao mesmo tempo associar-se, encontra resistência por todos os lados e resiste também a todos e é essa resistência que desperta as suas forças. É o conceito de “insociável sociabilidade” que possibilita a realização do direito. Em suma, “o antagonismo das intenções hostis pode conduzir o ser humano a se obrigar reciprocamente a se submeter às leis jurídicas. Por analogia, o mesmo poderia acontecer com os Estados em relação ao direito das gentes”¹⁰⁴.

Kant, no suplemento segundo de *A paz perpétua*, oferece um artigo secreto para a paz perpétua, que diz que “máximas dos filósofos sobre as condições de possibilidade da paz pública devem ser tomadas em consideração pelos Estados preparados para a guerra”¹⁰⁵. O filósofo alemão aqui se refere à liberdade de que devem gozar os filósofos ao fazer uso público da razão. Essa liberdade deve interessar ao príncipe, uma vez que a filosofia possibilitaria o conhecimento dos erros em curso. Para Platão, o rei deve ser um filósofo. Kant rejeita a tese platônica, pois a paz não pode depender do aperfeiçoamento moral do rei, mas antes, deve depender de leis públicas. Segundo Nour¹⁰⁶, o discurso do filósofo não se dirige secretamente ao rei, como se dirige o discurso do conselheiro, mas o rei toma como conselho as máximas que o filósofo livre e publicamente expressa. Esse comportamento não é típico dos reis, tendo que ser adotado “secretamente” por ele. Assim, para Kant, esse é o único procedimento que pode ser secreto. Ao fazer uso público da razão o filósofo, em Kant, toma para si o papel de atuar na realidade que o cerca, a filosofia deve, pois, se realizar na práxis, devendo se tornar política. Segundo Terra¹⁰⁷, com Kant, a política cessa de ser uma

¹⁰³ Ibidem p. 149.

¹⁰⁴ Nour, 2004, p. 65.

¹⁰⁵ Kant, 2002, p. 149.

¹⁰⁶ Nour, 2004, p. 90.

¹⁰⁷ Terra, 1997, p. 224.

preocupação para os filósofos; ela se torna, ao mesmo tempo que a história, problema filosófico, agindo na, e sobre a, totalidade do pensamento. Terra chama ainda a atenção de como se dá a relação da teoria com a prática na política concluindo que para Kant “a política como doutrina executiva do direito não pode estar em conflito com a moral, considerada como a doutrina do direito”¹⁰⁸. Para Terra, a recusa de qualquer contradição entre elas é afirmada mesmo quando não se está no plano moral.

No primeiro apêndice, a questão é desenvolvida por meio do confronto das figuras do político moral e do moralista político. Este último forja princípios morais que são convenientes para os políticos. Sua justificativa é a realidade da natureza humana, que seria incapaz de realizar o bem. Para o moralista político, o problema do direito civil ou do direito das gentes ou do direito cosmopolita reduz-se ao plano da técnica. Quanto ao político moral, ele procura fazer com que a prudência de Estado, a prudência política, esteja de acordo com a moral. Este em face dos defeitos das constituições dos Estados acredita ser uma obrigação para os governantes a reforma dessas constituições tendo como modelo o direito racional. Passa a questão do direito no Estado e do direito entre os Estados não ser um problema técnico, mas um problema moral. Terra aponta¹⁰⁹ para a diferença entre o político moral e o moralista político: a diferença reside no princípio de ação de um e de outro. O moralista político toma o fim como fundamento, e por isso a política torna-se uma questão técnica relativa a melhor maneira de se atingirem os fins visados e a justificativa sempre se dá através de um imperativo hipotético; já o político moral tem como ponto de partida o princípio formal que é o princípio do direito e leva ao acordo com a filosofia prática e o imperativo categórico aponta para a unidade da filosofia prática.

É o princípio da publicidade que pode orientar a passagem da teoria para a práxis. No entender de Ricardo Terra¹¹⁰, esse princípio deve ser percebido não apenas como ético, mas também como jurídico. A moral englobaria a ética, a doutrina da virtude, que exige que o móbil seja o respeito pelas leis; e também o direito, que admite móveis que determinem o arbítrio de maneira patológica. O princípio da publicidade é também aquele que está contido em “toda pretensão jurídica, porque sem ele não haveria justiça alguma”¹¹¹. Segundo Kant, toda pretensão jurídica deve possuir a possibilidade de ser publicada e a publicidade justamente mostrará, “mediante um

¹⁰⁸ Ibidem, p. 224.

¹⁰⁹ Ibidem, p. 229.

¹¹⁰ Ibidem

¹¹¹ Kant, 2002, p. 164.

experimento da razão pura”¹¹², a falsidade da pretensão proposta. Kant formula tal princípio do direito público como: “todas as ações que se referem ao direito de outros homens, cujas máximas não se harmonizem com a publicidade são injustas”¹¹³. Pois, segundo o filósofo, uma máxima que não pode ser manifestada em voz alta para ter êxito, e que provoque resistência de todos quando declarada publicamente, certamente é injusta. Dessa forma, a exigência da publicidade para efetivar-se a ação, para que os efeitos desejados se cumpram, desencadeia um processo de esclarecimento, de formação de cidadãos e também de governantes, que passam a agir segundo as idéias político-jurídicas tendo como lastro justamente a autonomia dos indivíduos.

Kant fornece alguns exemplos no direito das gentes de máximas que, caso fossem públicas, frustrariam o objetivo da política, mostrando então que se tratam de máximas injustas, isto é, máximas que não se submetem à moral. Por exemplo, o Estado que não cumpre sua palavra por entender que mantê-la seria prejudicial à sua prosperidade, indica uma atitude que identifica o soberano que, por um lado, se encontra preso a obrigações internas para com o seu povo, e por outro lado, um chefe de Estado que atribui às relações internacionais de seu país um estatuto jurídico diverso do que ele tem por seus concidadãos. Isso leva a uma impossibilidade da paz, já que os outros Estados poderiam se unir contra ele por conta da não observância do tratado. Kant enumera outros exemplos como o dos Estados menos potentes que se uniriam para atacar, mesmo sem ofensa precedente, um potência vizinha que se encontrasse em surto de crescimento de poder, outro exemplo é o de um Estado maior subjugar um Estado menor que separe sua continuidade por julgá-la necessária para a sua conservação. Afirma Kant: “um pequeno objeto de injustiça não impede que a injustiça aí manifestada seja muito grande”¹¹⁴.

Deste modo a paz seria impossibilitada justamente por máximas que se utilizariam, nos contratos públicos, de expressões anfibológicas; de contratos calcados na probabilidade de que o outro Estado esteja mal intencionado ou que o seu crescimento seja uma ameaça para os outros; a consideração que não se constitui um problema que um Estado menor seja absorvido por um Estado maior. Ao contrário dos outros filósofos analisados anteriormente, Kant prevê o uso da lei¹¹⁵ tanto interna como

¹¹² Ibidem

¹¹³ Ibidem, p. 165.

¹¹⁴ Ibidem, p. 168.

¹¹⁵ Para Gerhardt, “a fundação de um Estado não é nada mais do que um tratado de paz. Ela deve ser apresentada como produção da paz em uma cidade ou em um país, pois a paz no interior de uma

externamente. A instituição da grande confederação de nações (*foedus Amphyctionum*¹¹⁶) conta com instruções concretas por parte de Kant para que seja perseguida sua consecução, inaugurando enfim um tempo em que a busca pela paz deixa de pertencer exclusivamente à tradição religiosa inaugurando inclusive métodos diversos dos religiosos utilizados pelos novos pacifistas na busca pela paz.

Segundo Gerhardt, o teste final do alcance histórico da teoria política kantiana contida em *A paz perpétua* aparece no fato de que ali a paz se tornou o tema central por excelência. Assim, um exame mais acurado revelaria que ao lado do libelo pacifista, Kant abre para a teoria um acesso a prática¹¹⁷.

2.1.5 A crítica de J. Habermas ao modelo kantiano.

Habermas começa o seu texto, *A idéia kantiana de paz perpétua – à distância história de 200 anos*, afirmando que Kant desenvolve as idéias contidas no opúsculo em questão segundo, naturalmente, os conceitos de direito racional e tendo em vista a própria experiência de sua época, e justamente esse horizonte tomado por Kant o afastaria de nossa própria experiência contemporânea. Habermas lembra que Kant pensava em conflitos “especialmente delimitados entre Estados e alianças em particular e não em guerras mundiais. Pensava em guerras travadas entre gabinetes e Estados, e não em guerras nacionais ou civis”¹¹⁸. Não existiria para Kant ainda o crime da guerra, mas somente o crime na guerra, uma vez que o comportamento dos Estados durante o enfrentamento reflete o livre-arbítrio concedido aos sujeitos do direito das gentes.

Para Habermas, a paz perpétua é um sintoma da condição cosmopolita. Deste modo, Kant precisa indicar a diferença entre direito cosmopolita e direito internacional clássico, pois, uma condição cosmopolita deve ser diferente da condição jurídica usual, onde cada Estado não se submete a um poder superior mantendo sua total independência. A federação de Estados se baseia não mais nos moldes do direito internacional clássico, que segundo Habermas possui uma força vinculativa débil¹¹⁹, mas em algo que leva os Estados, através de atos soberanos de vontade se unirem em

sociedade possibilita a sua garantia consciente. (...) A própria legislação é o ato originador da instauração da paz. O contrato, que concebemos como fundamento legitimador do Estado, traz a paz: *Pax et pactum convertuntur*”. Gerhardt, 1997, p. 50.

¹¹⁶ Anfitionia, palavra grega que designa uma liga ou confederação de Estados gregos para a defesa temporária contra um inimigo em comum.

¹¹⁷ Gerhardt, 1997, p. 50.

¹¹⁸ Habermas, 2002, p. 195.

¹¹⁹ Ibidem, p. 197.

um “congresso permanente de Estados”¹²⁰. Esse algo seria “sua marca de permanência”¹²¹. Habermas chama a atenção para o fato de Kant não ter explicado como se daria a permanência da federação sem uma obrigação jurídica análoga à constituição mantendo a soberania dos seus membros e sendo capaz de fomentar a paz de forma duradoura. Nas suas palavras, Kant precisa “fiar-se exclusivamente em uma união *moral* dos governos entre si”¹²² (grifo de Habermas).

Toda a perspectiva de uma constituição cosmopolita torna-se irreal, deste modo, uma vez que o horizonte do universo estatal clássico-moderno mostra-se intransponível. Para resolver este problema Kant esboça uma “filosofia da história com intenções cosmopolitas, cuja tarefa é tornar plausível a partir de uma intenção da natureza ainda oculta, a consonância entre política e moral, tão improvável em um primeiro momento”¹²³.

As três tendências naturais que vêm ao encontro da razão e que explicam de que forma uma aliança entre os povos poderia corresponder ao interesse dos Estados são: (1) a natureza pacífica própria das repúblicas; (2) a força do comércio internacional para gerar comunidades; (3) a função política da opinião pública.

Para Habermas, a primeira tendência parece ser refutada por um fenômeno que só iria se desenvolver plenamente no século XIX, a idéia de nação. Um mundo repleto de Estados nações não logrou se transformar em um mundo mais pacífico, os nacionalismos se transformaram em uma bomba relógio que finalmente explodiu na primeira guerra mundial, em 1914, embora reconheça que democracias tendem a ser menos belicistas nas relações entre si.

O desenvolvimento capitalista torna-se um entrave ao desenvolvimento da paz a partir do incremento das relações comerciais entre as nações. Este incremento aguçou o conflito de classes e o levou para o interior da política interna de cada um dos novos Estados nações e direcionou a política externa para uma relação belicosa no ímpeto da conquista de novos mercados consumidores para os produtos que saíam em velocidade cada vez maior das indústrias nascentes. Habermas, no entanto, faz questão de registrar que Kant teve razão nesse ponto de forma indireta quando do esgotamento dos nacionalismos depois da segunda guerra mundial e alguns poucos países puderam modificar suas estruturas internas e criaram um modelo de entrelaçamento econômico,

¹²⁰ Kant, 2003, p. 193.

¹²¹ Habermas, op. cit., p. 197.

¹²² Ibidem, p. 198.

¹²³ Ibidem, p. 200.

que teve um efeito pacificador dentro desse grupo de países. Tal processo é agudizado por um crescente adensamento das relações econômicas (o qual se dá no nome de globalização) ao redor de todo o mundo a ponto de minar as clássicas formas de soberania dos Estados de maneira que

Frequentemente, a influência que se exerce sobre as condições circunstantes sob as quais outros agentes tomam suas próprias decisões acaba sendo mais importante que a imposição direta dos próprios objetivos, e exercício de poder executivo ou a ameaça por meio da violência. O “*softpower*” recalca o “*hardpower*”, e priva os sujeitos – partir do quais Kant concebera a associação de Estados livres – da base de sua independência. (Habermas, 2002, p. 204.)

A situação é semelhante em relação ao terceiro argumento, proposto por Kant para minimizar a suspeita de que a projetada aliança não passasse de uma idéia fervorosa. Segundo Habermas, Kant contava com “a transparência de uma opinião pública visível em seu todo, marcada pela literatura, acessível a argumentos e sustentada por membros de uma camada de cidadãos cultos relativamente pequena”¹²⁴. Kant não teria como prever, nas palavras do filósofo, a transformação estrutural dessa opinião pública burguesa em uma outra dominada por uma rede midiática sem fronteiras. A dificuldade reside no fato de ainda hoje não existir uma opinião pública mundial, em parte devido aos problemas inerentes da estrutura de sustentação para que indivíduos tão longe no espaço possam trocar contribuições de mesma relevância sobre os mesmos temas. Não obstante, agentes não governamentais, como as organizações preservacionistas ou pacifistas, vêm logrando articular de alguma forma “algo semelhante a uma sociedade civil internacional, integrada em rede”¹²⁵.

Habermas conclui através de suas críticas que a idéia kantiana de condição cosmopolita tem de ser reformulada. A constituição da Liga das Nações logo após a primeira guerra mundial demonstra que as idéias de Kant não pertencem à simples imaginação teórica. A revisão conceitual habermasiana passa, primeiramente, pela soberania externa dos Estados e pelo novo caráter das relações interestatais; em segundo, pela soberania interna dos Estados e o enfraquecimento da forma clássica do exercício do poder; e, em terceiro, por uma estratificação da sociedade mundial e a uma globalização dos riscos.

¹²⁴ Ibidem, p. 205.

¹²⁵ Ibidem, p. 206.

No que diz respeito ao primeiro ponto, Habermas diz não ser consistente o conceito kantiano de uma aliança dos povos firmada de forma duradoura e capaz de respeitar, ao mesmo tempo, a soberania dos Estados¹²⁶. Para o filósofo de Frankfurt, O direito cosmopolita tem de ser institucionalizado de tal modo que vincule os governos em particular sob pena de sanções. Desse modo, a ONU, em alguma medida, seria um embrião dessa nova ordem jurídica quando em sua Carta contempla a proibição de guerras de agressão e autoriza o Conselho de Segurança a tomar as medidas cabíveis, incluindo ações militares, nos casos mais graves em que haja uma ameaça ou violação da paz, ou quando estiverem ocorrendo ações de ataque e por outro lado, é expressamente proibido à ONU intervir em assuntos internos de um Estado. Desta forma, o Conselho de Segurança seria imprescindível a atual arquitetura política mundial.

Sobre o segundo ponto, Habermas assevera que, por considerar intransponíveis as barreiras da soberania estatal, Kant concebeu a união cosmopolita como uma federação de Estados e não de cidadãos¹²⁷. Nesse caso, Habermas investiga a posição kantiana de considerar que todo indivíduo tem direito às mesmas liberdades segundo leis gerais e assegura que se Kant considera essa garantia de liberdade como o que há de mais essencial para se alcançar a paz perpétua, então Kant não poderia fazer com que autonomia dos cidadãos seja mediatizada pela soberania dos respectivos Estados. Isso é um problema do ponto de vista de Habermas, justamente porque a posição de defesa global dos direitos humanos fica comprometida, uma vez que a inexistência de um poder executivo que pudesse assegurar à *Declaração Universal dos Direitos Humanos* uma efetiva observância é uma barreira intransponível para uma verdadeira condição cosmopolita. Habermas antevê inclusive que seria necessário que os Direitos Humanos ou a sua defesa deveriam mesmo se impor à revelia de governos nacionais.

Sobre o terceiro ponto da revisão conceitual que Habermas aplica ao construto kantiano, “a revisão de conceitos básicos que se faz necessária em vista do caráter modificado das relações interestatais e da restrição normativa do espaço de ação de Estados soberanos traz conseqüências às concepções de aliança entre os povos e de condição cosmopolita”¹²⁸. Habermas diz que Kant imaginara a ampliação da associação

¹²⁶ Ibidem, p. 208.

¹²⁷ Ibidem, p. 210.

¹²⁸ Ibidem, p. 214.

de Estados livres de maneira o número sempre crescente de Estados viesse a cristalizar-se em volta do núcleo de uma vanguarda de repúblicas pacíficas, mas que ao invés disso a realidade mostra que uma organização como a ONU abriga em seu interior Estados que são ou não repúblicas, respeitam ou não os Direitos Humanos. Após 1989, dentro das Nações Unidas, as nações que na Assembléia Geral estão representadas com igualdade de direito apresentam diferenciações fundamentais em relação a sua capacidade de se ajustar a uma ordem cosmopolita. O terceiro mundo, para Habermas, é constituído por aquelas nações caracterizadas pela debilidade da infra-estrutura e do monopólio do poder por parte do governo; O segundo mundo é constituído por nações que se agarram, em suas relações internacionais, nas noções de soberania e não-intervenção herdadas das políticas de poder dos Estados coloniais; O primeiro mundo seria então o único grupo de nações capaz, até um certo ponto, compatibilizar os seus interesses internacionais com os pontos de vista normativos que determinam o nível de exigência quase cosmopolita das Nações Unidas.

Heck sustenta que a posição de Habermas se deve pelo fato de inserir-se logo após o término da política de condomínios de poder divididos entre os dois grandes vencedores da segunda guerra mundial¹²⁹. Após o colapso da União Soviética, o princípio de não intervenção nos negócios internos de cada Estado é, em alguns casos específicos, suavizado para que forças militares chamadas humanitárias intervenham decisivamente em nome dos direitos universais do homem. Para Heck, Habermas parte dessa nova realidade, que nasce no início da década de 1990, para “desqualificar a crítica ao universalismo ocidental e ao fundamentalismo defendido em nome dos direitos humanos”¹³⁰.

Em sua crítica à formulação da paz kantiana, Habermas parece adotar o ponto de vista de um pequeno grupo de nações que se encontra apta técnica e economicamente para promover intervenções aprovadas pelo Conselho de Segurança das Nações Unidas em nome de uma noção forjada no ocidente de direitos humanos. A audiência para o discurso habermasiano parece então diminuir acentuadamente ao hierarquizar Estados que estariam ou não aptos a se adequarem ao direito cosmopolita. Por extensão, alguns cidadãos também não se encontrariam em condição de operar direitos endereçados a cidadãos do mundo, pois estes ainda se encontrariam sob forte tutela de Estados precários e desconectados dos fluxos globalizados. Intervenções humanitárias podem se

¹²⁹ Heck, 2005, p. 242.

¹³⁰ Ibidem.

tornam imprescindíveis em tal cenário. Habermas parece se distanciar da idéia globalizadora de Kant, quando este tem por objetivo toda a humanidade, mesmo que a humanidade esteja atrelada a uma miríade de Estados soberanos. Isso fica evidente quando o filósofo de Königsberg condena o uso da força contra aqueles que se encontram em outras terras mesmo que isso signifique incorporar os selvagens à civilização¹³¹. O modelo integrador plurilateral kantiano, segundo Heck, “contém elementos de coerção baseada na manutenção da paz internacional, tendo em vista as transferências parciais e consensuais dos direitos de soberania por parte dos Estados membros”¹³²

2.2 As duas faces de Jano.

Fica evidente, ao se observar o caminhar da tradição do pensamento político ocidental, o enraizamento profundo das duas faces do Estado, assim como o deus romano Jano: uma voltada para dentro – preocupada com os assuntos internos do Estado – e outra voltada para fora – preocupada com a relação do Estado com os outros Estados.

Os quatro sistemas filosófico-políticos apresentados fornecem quatro modelos para a relação entre política interna e política externa. Todos se utilizam dos dois meios de ação à disposição do Estado, descritos pela filosofia política moderna: a força, que impele à guerra, e as leis, que imprimem a paz. Podemos perceber que todos os modelos dizem respeito à paz ou às condições para a execução da paz, inclusive em relação às ameaças que se originam fora das fronteiras estatais.

Pode-se avaliar todos os modelos filosófico-políticos arrolados aqui com base em diversas perspectivas, cada uma sendo importante segundo a pretensão daquele que avalia: se se quer saber qual é a lógica interna de um determinado modelo, o que preceitua moralmente ou qual a sua validade histórica.

A lógica interna de cada um dos modelos arrolados neste trabalho já foi exposta, do ponto de vista da moral ou do ponto de vista normativo poder-se-ia escalonar os quatro modelos numa ordem que partiria do modelo kantiano e chegaria ao modelo proposto por Maquiavel, pois, dos quatro modelos elencados, o modelo legado por Kant é aquele mais consorte com a moral, sendo seu próprio fundamento uma

¹³¹ Kant, 2003, p. 195.

¹³² Heck, 2007, p. 183.

máxima puramente moral, que encerra, sem nenhuma exceção toda e qualquer de suas proposições políticas. Segundo Fábio Konder Comparato, “ao iniciar sua exposição, afirma que só a virtude, isto é, a vontade moralmente boa, nos torna dignos de ser felizes. Os homens podem alcançar a felicidade por vários caminhos, mas o único moralmente digno é o caminho da virtude”¹³³. Ainda segundo Comparato, a idéia central das reflexões propostas por Kant, em matéria de relações internacionais, é enfática: “a política deve sempre submeter-se à ética, isto é, aos ditames da moral e do direito. Este por sua vez, não existe, se estiver separado da justiça. É a refutação cabal das propostas maquiavélicas e hobbesianas”¹³⁴.

Hobbes, por sua vez, adjunja a moral à instituição do Estado, dado que no estado de natureza não há quem possa ser juiz, do que decorre que, se internamente, onde se instituiu o Estado, a moral também procede, externamente, onde prevalece o reino da força, a moral é letra morta. Já Maquiavel é lembrado por haver separado, inapelavelmente, a política da moral.

Nos termos de uma escala normativa, a ação é mais bem acolhida quanto mais se distancia da força e se aproxima da lei: do esquema força-força concebido por Maquiavel, que pode ser normativamente deplorado, até o esquema leis-leis concebido por Kant, onde a política trata os homens como fins e não como meios, o homem moral não teria dúvidas ao escolher. A dúvida fica quando se pensa em um homem histórico, ou seja, aquele que julga a partir do critério histórico. Tal critério é fundamental para o estudo empírico, pelo qual se pode avaliar a efetividade de qualquer modelo.

Na política interna, é bastante simples constatar que a era do uso da força desmedida pelos governantes foi, por excelência, o medieval. A própria fundação do Estado moderno, nesse sentido, é um passo decisivo na superação do modelo força-força.

Desta forma, a instituição do Estado absolutista significou a submissão da livre iniciativa medieval da força pelo monopólio da força. Mas a circunscrição da violência *inter* homens avança com a revolução liberal do século XVIII, em torno da instituição do parlamento; e a ascensão democrática, no século XIX em torno do sufrágio. As revoluções: Gloriosa, em 1688, Americana, em 1776, e a Francesa, em 1789, exemplificam a revolução liberal que começa a liquidar os Estados absolutistas e transformam súditos em cidadãos. A irrupção da democracia liberal representou a

¹³³ Comparato, 2006, p. 290.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 301.

distribuição do poder político aos vencedores das revoluções liberais agora chamados cidadãos.

O processo interno de cada Estado na construção da relativa pacificação das relações *inter* homens conhece desenvolvimentos díspares, mas é possível traçar linha de sucessão ligando a conquista de direitos civis e direitos políticos à ascensão das revoluções liberais e dos movimentos democráticos liberais, ficando a conquista dos direitos sociais ligada às lutas socialistas. De fato, é patente que a fórmula absolutista *L'état c'est moi* deu espaço para uma configuração interna onde a lei regula grande parte da vida entre os homens. Embora o espectro de Carl Schmitt ronde o interior dos Estados assentados em constituições e insista em nos lembrar que a história já demonstrou que “o soberano é quem decide sobre o estado de exceção”¹³⁵, ou seja, embora a exceção seja o caso que não cabe no âmbito da normalidade abrangido pela lei geral, as normas só valem para situações normais.

Na política externa, observamos o contrário. Todos os movimentos que a história moderna assistiu na tentativa de superação da livre concorrência da força pelos Estados entre si resultou de pouco alcance, fazendo-se passar de uma situação de livre concorrência da força para a situação de equilíbrio de poder. O direito internacional de inspiração kantiana preconiza a negação aos Estados do direito de guerrear, mas, desde o final da guerra-fria, “a proibição estrita do entremetimento mútuo do direito internacional está sendo progressivamente enfraquecido”¹³⁶. Passamos a conviver com as intervenções humanitárias, que para Kersting:

[A qualificação “humanitário”] deve assegurar o sentido de que essas intervenções militares servem para a realização dos direitos humanos e podem exigir legitimidade para si mesmas. Mas não nos deixemos enganar pela autoridade moral reivindicada: por meio dessa intervenção militar com fins de proteção dos direitos humanos, a guerra ofensiva está de volta ao direito internacional. (Kersting, 2004, p. 30.)

Kersting se pergunta se o “o direito internacional abandonou o caminho kantiano”¹³⁷ e se a intervenção humanitária não seria a nova guerra justa. Kersting ensina que Kant acrescentou ao inimigo justo – *hostis iustus* –, previsto no direito

¹³⁵ Schmitt, 2006, p. 7.

¹³⁶ Kersting, 2004, p. 37.

¹³⁷ Ibidem

internacional tradicional, a figura do inimigo injusto¹³⁸ – *hostis iniustus* –, que é aquele que arruína o estado civil em um determinado estado regressando-o ao estado natural “sem regulamentos jurídicos a partir da plenitude do poder estatal, utilizando o monopólio do poder estatal para produzir uma violência assassina e desregrada”¹³⁹. A afronta aos direitos humanos chancelam a flexibilização da soberania do Estado infrator e parece ser nesse sentido que a aprovação de Habermas às missões humanitárias o afasta de Kant e nas palavras de Heck:

Impede (Habermas), por um lado, de distinguir entre senhorios políticos justos e injustos e, por outro lado, de separar a violência da ordem jurídica. O direito moderno está contraposto de maneira assimétrica à violência e à injustiça. O Estado no qual a justiça não está realizada de todo ou ainda deixa a desejar não continua situado no estado de violência. A assimetria entre violência e injustiça consiste na prioridade que a diferença entre violência e direito adquire, na Modernidade, em relação à diferença entre injustiça e justiça. De acordo com tal prioridade, tarefa exímia e primordial do direito não é garantir a justiça, mas sustar a violência. (Heck, 2005, p. 243.)

Dessa forma, ainda segundo Kersting, “a injustiça não pode legitimar o uso da força”¹⁴⁰. Apenas quando o inimigo destrói o próprio direito é que a intervenção se justificaria. Assim, podemos dividir as operações militares entre aquelas que poderiam ser aceitas pelo direito internacional de inspiração kantiana, como aquela patrocinada pela ONU no Kósovo, e operações ilegítimas, como a invasão do Iraque pelos Estados Unidos. À luz da história, é necessário fazer as devidas distinções antes de se abandonar o modelo kantiano na lata de lixo da história. Segundo Heck, “não mais se trata, pois, de confabular se a paz perpétua constitui ou não um disparate; tampouco importa saber se nos iríamos enganar caso fôssemos opinar ou ela é ou não algo consistente e possível na realidade”¹⁴¹. Assim, mesmo que a paz perpétua se demonstre inexequível, é necessário que se persiga o seu ideal rumo ao que Bobbio chamou de uma era dos direito.

¹³⁸ Sobre essa questão, Kant afirma: “Não há limites para os direitos de um Estado contra um inimigo injusto – Pode usar os meios que são permissíveis a qualquer grau que esteja capacitado, visando conservar o que lhe pertence. Mas o que é um inimigo injusto? É um inimigo cuja vontade publicamente expressa revela uma máxima segundo a qual, se fosse constituída uma regra universal, qualquer condição de paz entre as nações seria impossível e, pelo contrário, seria perpetuado um estado de natureza” (Kant, 2003)

¹³⁹ Ibidem

¹⁴⁰ Ibidem

¹⁴¹ Heck, 2005, p. 249.

No terceiro capítulo, procurar-se-á desenvolver a contribuição dos escritos políticos e jurídicos de Immanuel Kant para tessitura contemporânea da articulação entre democracia e direitos humanos no âmbito das sociedades nacionais criando, assim, condições para a possibilidade de paz no plano mundial.

3. A CONSTRUÇÃO CONTEMPORÂNEA DA “PAZ PERPÉTUA”.

Pela primeira vez na história da humanidade, há uma única forma de Estado claramente dominante – a república democrática, constitucional, representativa e moderna. Assim, na oratória política de nosso tempo, os termos democracia e república, que contemporaneamente aparecem como termos praticamente intercambiáveis, tem como significado esse modelo padrão de Estado; e isso significa um Estado constitucional, que oferece a garantia do império da lei e de vários direitos e liberdades civis e políticas e é governado por autoridades, que devem necessariamente incluir assembleias representativas, eleitas por sufrágio universal e por maiorias numéricas entre todos os cidadãos, em eleições realizadas em intervalos regulares entre candidatos e ou organizações que competem entre si. Tanto a noção de democracia quanto a de república foram assumindo, a partir do término do Ano II da Revolução Francesa, a feição que damos atualmente aos dois conceitos. Hoje a diferença parece ser irrelevante. A democracia liberal é o que nos confronta, uma vez que embora sejam conceitualmente diferentes os conceitos de democracia e república, ambas são tratadas como gêmeas siamesas na retórica política de nosso tempo.

A democracia liberal requer a construção jurídica das “regras do jogo”, o que começou a ser feito, em 1789, com a revolução burguesa na França e a tomada do poder político por parte dos antigos financiadores dos Estados absolutistas, a ponto de em 1914 praticamente não mais haver monarquias em países importantes do ocidente e finalmente, por volta de meados da década de 1960, um imenso contingente de nações miseráveis dos continentes africano e asiático formularem constituições e abraçarem a democracia.

A partir de 1948, a construção jurídica da democracia em sua vertente liberal após o desafio fascista passou a incluir a Declaração Universal dos Direitos Humanos¹⁴² marcando uma mudança no interior dos diversos Estados quando da internalização dos princípios da declaração por parte dos respectivos parlamentos. Para Norberto Bobbio, “o reconhecimento e a proteção dos direitos dos homens estão na base das Constituições democráticas modernas”¹⁴³. Em conseqüência, para o filósofo italiano, os direitos dos

¹⁴² Nenhum dos Estados membros votou contra a aprovação do documento e somente alguns países como a Arábia Saudita, África do Sul e países ligados à União Soviética abstiveram-se das votações.

¹⁴³ **Bobbio**, 2004, p. 21.

homens, a democracia e a paz são três momentos necessários do mesmo movimento histórico: “sem direitos do homem reconhecidos e protegidos, não há democracia; sem democracia, não existem condições mínimas para a solução pacífica dos conflitos”¹⁴⁴.

A Declaração de 1948 pode ser interpretada como a emergência, embora débil, tênue e obstaculizada, do indivíduo no interior de um espaço antes reservado exclusivamente aos Estados soberanos; não obstante ser patente que direitos humanos, por mais fundamentais que eles possam parecer, são históricos e, portanto, nascidos de condições particulares de lutas e não dados pela natureza pelo simples fato de nossa condição humana. Não nascem todos ao mesmo tempo e nem de uma vez por todas.

Ainda para Bobbio, o reconhecimento e a proteção dos direitos do homem estão na base das Constituições democráticas modernas. A paz, por sua vez é o pressuposto necessário para o reconhecimento e a efetiva proteção dos direitos do homem em cada Estado e no sistema internacional. Ao mesmo tempo, o processo de democratização do sistema internacional, que é o caminho obrigatório para a busca do ideal da “paz perpétua”, no sentido kantiano da expressão, não pode avançar sem uma gradativa ampliação do reconhecimento e da proteção dos direitos do homem, acima de cada Estado¹⁴⁵.

3.1 Uma introdução aos direitos humanos.

Com a Revolução Francesa, entrou firmemente na imaginação dos homens a idéia de um evento político extraordinário que, rompendo a continuidade do curso histórico, assinala o fim último de uma época e o início primeiro de outra. Duas datas muito próximas entre si, podem ser elevadas a símbolo desses dois momentos: 4 de agosto de 1789, quando a renúncia dos nobres aos seus privilégios assinala o fim do regime feudal; 26 de agosto, do mesmo ano, quando a aprovação da *Déclaration des droits de l’homme et du citoyen*, segundo a qual “os homens nascem e são livres em direitos. As distinções só podem fundar-se na utilidade comum”¹⁴⁶ marca o princípio de uma nova era. A força do símbolo não desvaneceu com o tempo.

Com efeito, a declaração de 26 de agosto fora precedida por duas outras ocorridas em momentos e circunstâncias diferentes: o *Bill of Rights*, de 1689, na

¹⁴⁴ Idem

¹⁴⁵ Idem

¹⁴⁶ Art. 1º, Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, 1789.

Inglaterra, que consagrou o que passou para a história como a Revolução Gloriosa; e o *Bill of Rights*, de 1776, no que viria a ser futuramente os Estados Unidos, que marca a rebeldia dos colonos em relação à metrópole inglesa.

O *Bill* da nova nação americana influenciará todo o continente americano na adoção dos princípios republicanos, influenciará mais imediatamente a própria Revolução Francesa através de personagens como Lafayette, por exemplo, mas a tradição inaugurada pela Revolução Gloriosa ecoa por todas elas devido a novidade que introduz no pensamento político ocidental. Embora nascida de um conjunto muito particular de fatores característicos da Inglaterra suas conseqüências serão tremendas.

O *Bill of Rights* inglês nasce dos intensos conflitos entre o rei e o parlamento. Quatro reis da dinastia Stuart tentam afirmar o seu poder contra os representantes do povo na Câmara dos Comuns – desde 1265, os reis ingleses reuniam parlamentos -, isso levará a algumas décadas de instabilidade até que uma agitação violenta expulsa Jaime II do trono e coroa sua filha, Maria, e seu genro, Guilherme, como reis constitucionais.

A novidade desses conflitos é que o poder do rei, que não conhece limites, não consegue sobrepujar os antigos direitos do povo inglês¹⁴⁷ e, mais importante, os representantes do povo com seus costumes e tradições.

O argumento do parlamento inglês contra os Stuart é o “direito do inglês que nasceu livre”, o que na opinião de Renato Janine Ribeiro “é o princípio, que terá grande importância, do direito natural”¹⁴⁸. Para evitar a radicalização do povo, a elite local decide pela expulsão de Jaime II, seu genro deixa claro que não será mero consorte, mas como não há base legal o parlamento vota a coroação de Guilherme solapando pelas bases o direito divino que garante a hereditariedade da coroa. A lei que confere a coroa a Guilherme e Maria estipula princípios que a monarquia, doravante, terá de respeitar. São direitos dos cidadãos contra decisões arbitrárias do rei. Portanto no entender de Ribeiro, os direitos humanos não nascem com a democracia liberal moderna, no século XVIII ou XIX, mas antes dela, já no século XVII, para limitarem o poder monárquico.

Um século mais tarde, a Declaração francesa avança ao invocar o ser humano como um todo, e não apenas um povo em particular. Segundo Ribeiro, “uma assembléia *decreta* pelo voto; normalmente a lei deve sua eficácia a essa aprovação do órgão legislativo, mas, quando a assembléia *declara*, ela reconhece uma lei independente da

¹⁴⁷ Direitos tão antigos que seriam anteriores à invasão normanda de 1066

¹⁴⁸ Ribeiro, 2005, p. 16.

sua vontade”¹⁴⁹ (grifos do autor), indicando que tais direitos existem e que são maiores que a própria política.

Ainda segundo Ribeiro, “a questão crucial dos direitos humanos é *limitar o poder do governante*”¹⁵⁰ (grifo do autor). Enfatiza-se o poder do ponto de vista do cidadão, do governado, protegendo-o de abusos do governante. Os Direitos Humanos nasceram na monarquia absoluta justamente para limitar o poder do rei, mas tornaram-se parte fundamental das democracias inclusive limitando o poder dos representantes do povo quando uma decisão, mesmo que democrática, fere os direitos do homem. Para contornar tal problema, uma vez que os Direitos Humanos não podem ser abolidos, as Cartas Constitucionais instituíram as cláusulas pétreas, que não podem sequer ser reexaminadas, admitindo-se sua ampliação, jamais sua diminuição.

Para explicar o contra-senso entre aquilo que nasce para proteger o povo do poder monárquico e que acaba por restringir a jurisdição da própria Assembléia popular é necessário que estabeleçamos que as modernas democracias são liberais em sua essência e primam pelas garantias às liberdades consagradas pelas revoluções burguesas dos séculos XVII, XVIII e XIX. É lapidar a lição de Benjamin Constant diferenciando a liberdade antiga e a moderna. Esta última, Ribeiro, em *A Democracia (apud Constant, Benjamin, 2005, p.23)*, apresenta como sendo para cada um:

o direito de não se submeter senão às leis, de não poder ser preso, nem detido, nem condenado, nem maltratado de nenhuma maneira, pelo efeito da vontade arbitrária de um ou de vários indivíduos. É para cada um o direito de dizer sua opinião, de escolher seu trabalho e de exercê-lo; de dispor de sua propriedade, até de abusar dela; de ir e vir sem necessitar de permissão e sem ter que prestar contas de seus motivos ou de seus passos.

Deste modo, parece claro o motivo pelo qual as modernas democracias liberais têm como essência os Direitos Humanos, uma vez que se pode adotar o endosso aos direitos humanos por parte das modernas democracias liberais como um critério ou uma baliza para distinguir hodiernamente aqueles, considerados pelos seus pares, que são democracias ou não. Embora seja necessário ressaltar que os direitos aos quais se refere Constant sejam aqueles que ficaram consagrados como sendo os direitos humanos de primeira geração ou de ordem civil ou relativos à liberdade ou ainda direitos negativos. Esses são direitos que protegem a vida, o ir e o vir, a liberdade de imprensa, a opinião, o

¹⁴⁹ Ibidem, p. 19.

¹⁵⁰ Ibidem, p. 22.

pensamento e a fé, a inviolabilidade do lar, a privacidade, o sigilo das comunicações, a propriedade, a celebração de contratos válidos, o direito à justiça e ao devido processo legal, ao asilo em face às perseguições. Já os de segunda geração ou direitos positivos não parecem configurar no rol de direitos preconizados por Constant já que só aparecem no século XX após intensas lutas dos movimentos socialistas e são aqueles que conferem certa dose de igualdade uma vez que primam pela preocupação social através da intervenção direta dos Estados assegurando a segurança social, o trabalho, a proteção contra o desemprego, o repouso e o lazer, a associação e sindicalização, a educação, a saúde, a participação no exercício do poder como membro de um organismo investido de tal autoridade ou, ao menos, como eleitor. Surgem mais recentemente aqueles chamados de terceira geração. Somente a partir da década de 1990 é que a idéia de direitos que transcendem os indivíduos como, por exemplo, direito à paz e ao desenvolvimento sustentável vem sendo defendida. São considerados direitos coletivos e nasceram da constatação de novos problemas gerados como o processo de industrialização e degradação do meio ambiente e da necessidade de defender comunidades inteiras ameaçadas, principalmente, por conflitos étnicos e intra-estatais

151

3.2 A construção contemporânea da paz democrática.

Norberto Bobbio pergunta se Kant teve ou não razão ao indicar o evento da Revolução Francesa como o evento revelador da tendência da humanidade para o melhor; logo em seguida nos diz que a resposta hoje pouco importa porque, para o filósofo italiano, o nosso interesse de pósteros é o fato de Kant ter captado na Revolução Francesa o extraordinário acontecimento de onde extraiu o seu presságio¹⁵²

¹⁵¹ É interessante notar que o aparecimento dos direitos humanos de terceira geração surge logo após o desaparecimento da União Soviética e, conseqüentemente, com o término da Guerra Fria e seu paradigma do equilíbrio de poder entre URSS e EUA. A década de 1990 foi marcada por uma incontida euforia traduzida na teoria que a história teria conhecido seu fim com a vitória do capitalismo, e com a formulação de conceitos como o de governança global fermentados pela crescente confiança na globalização desregulamentada a partir do consenso de Washington. Ainda não configurava tão claramente no horizonte político mundial a ameaça, ao ocidente, do fundamentalismo muçulmano.

¹⁵² Bobbio nos adverte que hoje, depois do esgotamento da idéia de progresso, a ambigüidade da história é maior do que nunca. Mesmo no âmbito de um pensamento fragmentado como o que caracteriza a filosofia contemporânea – desconfiada de idéias gerais – não se pode excluir que se façam conjeturas sobre o curso de uma história (mas seria ilusório e, portanto, inútil reconstruir toda a história da humanidade com base em conjeturas). Bobbio continua dizendo que, para Kant, diversa da história conjetural é a história profética, que tem um fim mais ambicioso – o de descobrir a tendência de desenvolvimento da história humana, se essa é estacionária, ou se vai do mal ao pior, ou do bem ao melhor (e, para Kant, a resposta justa é a última) -, mas não tem a menor pretensão de verdade, ao contrário da história conjetural. Diferente da história dos historiadores, a história profética (a história dos

sobre o futuro da humanidade, a fé no progresso indefinido da humanidade, na racionalidade imanente à história, no triunfo final da liberdade e da paz com justiça. Tal presságio não foi abalado nem mesmo pelas desordens ocorridas na França, pelas contínuas guerras que tiveram lugar naquele tempo, pelo pessimismo difundido e alimentado pelos juristas e pelos homens de Estado. Infere-se de Kant que somente o filósofo fosse capaz de entender as vozes ocultas da história, de medir o grau de desenvolvimento a que chegara a humanidade, de entrever o curso futuro dos eventos, de indicar as diretivas para as reformas civis e políticas¹⁵³.

Bobbio quer chamar a atenção para o que ele considera como a idéia central da tese kantiana sobre a disposição moral que se manifesta na afirmação do direito que tem um povo a não ser impedido por outras forças de se dar a Constituição civil que creia ser boa. Para Kant, é absolutamente necessário que a Constituição seja republicana, uma vez que ela é a única capaz de evitar por princípio a guerra e para tanto afirma:

A constituição fundada, em primeiro lugar, segundo os princípios de liberdade dos membros de uma sociedade (enquanto homens); em segundo lugar, em conformidade com os princípios da dependência de todos em relação a uma única legislação comum (enquanto súditos); e, em terceiro lugar, segundo a lei da igualdade dos membros (enquanto cidadãos) é a única que deriva da idéia do contrato originário, em que se deve fundar toda a legislação jurídica de um povo – é a constituição republicana (Kant, 2002)

Desta forma, para Kant, a força e a moral da Revolução Francesa residem na afirmação desse direito do povo de se dar livremente uma Constituição em harmonia com os direitos naturais dos indivíduos singulares, de tal modo que aqueles que obedecem às leis devem também se reunir para legislar. Kant compreendera que, embora o conflito e não a calma seja a mola propulsora do progresso, existe um limite para além do qual o antagonismo se faz demasiadamente destrutivo, tornando-se necessário um autodisciplinamento do conflito, que possa chegar até a constituição de um ordenamento civil universal.

filósofos) não procede por causas, mas busca descobrir num evento extraordinário, não tanto a causa de um evento sucessivo, mas antes um indício, um signo de uma tendência da humanidade considerada em sua totalidade. Somente a história profética pode desafiar a ambigüidade do movimento histórico, dando uma resposta à questão de se a humanidade está ou não em constante progresso para o melhor. O que a história profética pode fazer é pressagiar o que poderá ocorrer, não prevê-lo, e, assim, ela não é capaz de estabelecer com certeza se irão ou não se verificar as condições das quais deveriam necessariamente derivar certas conseqüências.

¹⁵³ Bobbio, 2004, p. 142-144.

Um mês após a queda da Bastilha, os franceses reconhecem a existência de direitos que são universais, colocando-se no diapasão da humanidade permitindo a exportação dos ideais da revolução mundo afora e o estabelecimento de ideal a ser atingido pouco levando em conta a história particular de cada país ou povo justamente devido a erupção de sua racionalidade universal.

Como dito anteriormente, para vários autores Kant é antes um pensador liberal do que um pensador atrelado à tradição democrática. Parece-nos que o pensador alemão se afasta de uma certa tradição democrática, claramente menosprezada em nossos dias, entendida nos moldes da tradição ligada a Jean-Jacques Rousseau¹⁵⁴, mas, por outro lado, Kant é um pensador ligado fortemente à tradição do pensamento republicano¹⁵⁵, o que acaba por aproximar o alemão da democracia. Não da democracia rousseauiana, mas da democracia liberal – essencialmente ligada ao republicanismo – que começa a ser erigida quando da queda de Robespierre e seus jacobinos incendiários.

¹⁵⁴ A grande diferença entre Rousseau e outros autores da democracia de seu tempo é que para o genebrino não há lugar para o interesse egoísta por parte do indivíduo – noção cara aos liberais – e que esse é fundamental para a promoção do bem generalizado da sociedade. Rousseau claramente contrapõe essa vontade individual inclinada ao mais puro individualismo à vontade geral e a sua capacidade de separar o certo do errado. Sua defesa obstinada da participação direta do povo nos destinos da sociedade introduz no pensamento político moderno a novidade da coletividade passar a ter uma efetiva responsabilidade sobre seus próprios destinos com todas as conseqüências advindas dessa situação. Rousseau não estabelece qualquer tipo de impedimento a qualquer indivíduo, de forma que a sua vontade não possa constituir a vontade geral. Não há o problema da representação e isso se torna fundamental para resolver o problema de falta de igualdade entre os membros do pacto social legítimo. Como condições fundamentais para a democracia, a igualdade e a liberdade são garantidas no momento exato do contrato, uma vez que o corpo soberano que surge após este é o único a determinar o modo de funcionamento da máquina política, chegando até mesmo a ponto de poder determinar a forma de distribuição da propriedade, já que a alienação da propriedade de cada parte contratante foi total e sem reservas. Desta feita, estariam disponíveis todas as condições para a realização plena da igualdade e da liberdade civis, pois o povo soberano, sendo ao mesmo tempo legislador e legislado, tem todas as condições para se constituir como ser autônomo, agindo por si mesmo. Nestas condições, haveria um sincronismo entre a liberdade e a obediência. Obedecer à lei que se prescreve a si mesmo é um ato de verdadeira liberdade. Para Rousseau, um povo só poderá ser livre quando tiver todas as condições de elaborar suas leis em clima de igualdade, de tal modo que a obediência a essas mesmas leis signifique, na verdade, uma submissão à deliberação de si mesmo e de todos os cidadãos, como parte do poder soberano. Portanto, uma submissão à vontade geral e não à vontade de um indivíduo em particular ou a um grupo restrito de indivíduos. Para Rousseau, não basta que tenha havido um momento inicial de legitimidade. É necessário que ela permaneça ou então que se refaça a cada instante. Para que o corpo político se desenvolva, não basta o ato de vontade fundador da associação, é preciso que essa vontade se realize. Os fins da constituição da comunidade política precisam ser realizados. Daí a necessidade de se criarem os mecanismos adequados para a realização desses fins. Essa tarefa caberá ao corpo administrativo do Estado. Para o genebrino, o que realmente importa é que o corpo administrativo seja funcionário submisso ao soberano, com seu poder limitado pelo poder do povo, desprovido sua autonomia.

¹⁵⁵ Afirma Kant: “Ao modo de governo que deve ser conforme à idéia de direito pertence o sistema representativo, o único em que é possível um modo de governo republicano e sem o qual todo governo é despótico e violento (seja qual for a sua constituição).” (Kant, 2002)

Segundo Ribeiro¹⁵⁶, na renúncia ao desejo particular em prol do bem comum está o cerne do pensamento republicano. É imperioso que, em uma república, conte-se com o virtuoso desapego dos grupos aos seus desejos particulares. Tanto o grupo dos governantes, para que não sejam corruptos, quanto os dos governados, para que não exijam tudo de imediato, “o que acabaria com a vida social”¹⁵⁷. Talvez possamos perceber aqui que os governados tenham que ser ensinados sobre o que seria conveniente exigir no espaço público.

Contemporaneamente, torna-se impraticável pensar a democracia liberal sem a república – ou o contrário. A *res publica* nos força a dar o máximo de peso ao bem comum e isso corresponde a exigir do cidadão a virtude. A república é uma invenção romana e essencialmente não democrática – os plebeus nunca foram chamados a fazer parte da política -, apenas os *aristoi* ou os homens de maior excelência tem lugar dentro da república romana; o pensamento republicano que se desenvolve no correr do tempo¹⁵⁸ conserva, no seu ideal, esse elemento aristocrático, pois, segundo Ribeiro¹⁵⁹, “para ser republicano de verdade, respeitando o bem comum e poupando-o de nossa avidez, é preciso ter uma nobreza de alma, uma elevação moral que poucos demonstram”. Ainda segundo Ribeiro, na democracia – onde todos mandam e todos obedecem – a prática republicana é ainda mais necessária, pois é a maneira encontrada para que exista respeito com o que é de todos quando todos tomam parte na decisão. Dentro desse diapasão republicano de virtude dentro do espaço público que é de todos, possibilitando a existência da democracia de corte liberal é possível corroborar com a proposição sustentada por autores como, por exemplo, Cardim, para quem “o filósofo

¹⁵⁶ Ribeiro, 2005, p. 75.

¹⁵⁷ Idem

¹⁵⁸ “Foi Cícero, sobretudo, quem definiu conceitualmente o significado da *res publica* ao acentuar como elemento distintivo desta o interesse comum e, principalmente, a conformidade com uma lei comum, o único direito pelo qual uma comunidade afirma sua justiça. (...) O conceito de república como forma concreta de organização do poder passa, após Roma, pelo *regnum*, pelo *civitas*, pelo *communitas*, pelo *populus*, significando, em geral, as pequenas repúblicas medievais, (...) Nas soleiras da modernidade, o termo se seculariza e passa a se contrapor genericamente aos regimes na violência, separando estes daqueles possuidores de um *droit gouvernement*. Com Montesquieu, a república assume um significado diferente com a criação de uma nova tipologia de formas de governo baseada na tríade: monarquia, república (aristocrática e democrática) e despotismo. A diferença se dá baseada num critério qualitativo. (...) Com a revolução americana, o significado da palavra república assume um novo sentido: os estadunidenses (John Adams, Alexander Hamilton) chamaram, aos Estados e à federação, repúblicas, não só porque não existia a instituição monárquica, mas porque também sua democracia era uma democracia representativa, baseada na separação dos poderes e num sistema de pesos e contrapesos entre os vários órgãos do Estado. A república passa, então, a designar uma democracia liberal, contraposta a uma democracia direta e popular. Uma democracia liberal só é possível num grande espaço, que relaxa todas as tensões e conflitos que levaram à ruína as pequenas repúblicas dos antigos.” Mateucci, 2004, p. 1007-1009.

¹⁵⁹ Ribeiro, 2005, p. 75.

de Königsberg utilizava o vocábulo República para designar os regimes políticos que, atualmente, poderiam ser denominados democráticos liberais”¹⁶⁰. Pode-se dizer que a idéia de paz nos moldes da hipótese kantiana passa no debate contemporâneo pelo que se convencionou chamar na academia de “paz democrática”¹⁶¹.

3.3 A pacificidade da República na construção da paz democrática

A primeira exigência de Kant para que haja paz¹⁶² é que os Estados sejam Repúblicas. Para Nour, isso equivale dizer que o povo dê a si próprio suas leis e ainda que, na recepção da filosofia política de Kant, tal comportamento é identificado com a concepção contemporânea de democracia¹⁶³ e que aqui nesse trabalho chamamos de democracia liberal. O discurso contemporâneo interliga fundamentalmente os temas da democracia liberal, da paz e dos direitos humanos tecendo conceitualmente a interação entre a face interna dos Estados e a proteção dos direitos humanos, democracia liberal e paz – interação essa necessária para que determinado país seja reconhecido por seus pares como nação sincronizada aos novos tempos do império da lei – com a face externa da vida internacional e a defesa oficial, nos mais diversos fóruns, dos mesmos temas.

Os romanos criaram uma nova forma de organização do poder com a sua *res publica* – o equivalente romano de uma das acepções da *politeia* grega -, a acepção adotada pelos romanos se concentra na república como sendo o bem comum ou aquilo que pertence a todos, indicando o próprio interesse público. Essencialmente, a novidade política da república reside no fato de seus cargos não serem vitalícios, pois estes são preenchidos, periodicamente, conforme a vontade do povo, mediante eleições. A articulação dos temas da paz, da democracia liberal e dos direitos humanos se dá, contemporaneamente, pela república. As análises hodiernas buscam recuperar o vínculo kantiano entre república e paz – fundamento da moderna democracia liberal: as decisões políticas devem atender às exigências sociais, refletindo, portanto, a aversão do cidadão à violência. Para Kant, “qualquer república genuína é e só pode ser um sistema

¹⁶⁰ Cardim 2004, p. 13.

¹⁶¹ A “paz democrática” seria uma suposta ausência de conflitos bélicos entre democracias liberais. Tal concepção subjaz a corrente de pensamento, dentro da ciência política, intitulada de “idealismo”.

¹⁶² Kant afirma categoricamente: “A constituição republicana (...) tem ainda em vista o resultado desejado, a saber, a paz perpétua; daquela esta é o fundamento. Se se exige o consentimento dos cidadãos para decidir se deve ou não haver guerra, então nada é mais natural do que deliberar muito em começarem um jogo tão maligno, pois têm de decidir para si próprios todos os sofrimentos da guerra (...) e torna tão amarga a paz.” (Kant, 2002)

¹⁶³ Nour, 2004, p. 157.

representativo do povo, visando proteger seus direitos em seu nome, pela união de todos os cidadãos e atuando através de seus delegados.”¹⁶⁴.

Embora Maquiavel já notara a tendência das repúblicas para a paz; Kant foi o primeiro a fundamentar e tematizar o nexos entre república e a paz ou, mais precisamente, o nexos entre república e a desistência do recurso à violência na política externa no âmbito de uma federação de repúblicas. A esse respeito, afirma o filósofo:

Tem, portanto, de existir uma federação de tipo especial, a que se pode dar o nome de federação da paz (*foedus pacificum*), que se distinguiria do pacto de paz (*pactum pacis*), uma vez que este procuraria acabar com uma guerra, ao passo que aquele procuraria pôr fim a todas as guerras e para sempre. 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 homens no estado de natureza) submeter-se a leis públicas e á sua coação. (Kant, 2002)

Obviamente, a política externa ainda conhece as agruras da violência interestatal. A grande baliza diferenciadora das nações: a adoção ou não de constituições democráticas –preferencialmente liberais - onde impera a lei parece não dar conta da explicação do nosso tempo ter sido, em grande medida, mais violento do que o mundo encerrado pela Revolução Francesa. Poderia causar espanto se lembrássemos que foi o nosso mundo que criou conceitos como a da “guerra total”, que persegue a aniquilação total do inimigo, ou que o século XX, que assistiu a duas guerras mundiais¹⁶⁵, foi o mais mortífero de toda a história documentada; estima-se que o número de mortes causadas pelas guerras do século ou associadas a elas foi de cerca de em 187 milhões de pessoas. Desta forma, parece evidente que as democracias se envolvem tanto quanto as não democracias em guerras, embora estatisticamente fique evidente que as democracias liberais não declaram guerras entre si. Segundo Czempiel¹⁶⁶, dever-se-ia determinar com maior precisão quais são os critérios definidores de uma distinção entre democracias e não democracias. Para Kant, o mais importante é a co-gestão dos cidadãos.

Portanto, dentro do diapasão estabelecido pelo filósofo de Königsberg, nenhum país do século XIX satisfaz plenamente sua exigência republicana; assim como

¹⁶⁴ Kant, 2003, p. 184.

¹⁶⁵ Embora a primeira tenha conhecido campos de batalhas eminentemente europeus, suas conseqüências foram sentidas politicamente e economicamente no mundo inteiro; a segunda realmente conheceu batalhas espalhadas por várias partes do mundo.

¹⁶⁶ Czempiel, 1997, p. 127.

em todo o século XX, a exigência kantiana permaneceu apenas como um ideal mesmo nas democracias ocidentais¹⁶⁷. O povo, que é quem suporta o ônus da guerra, não participa da decisão da guerra e os grupos particulares interessados na perpetuação das hostilidades não sofrem os reveses provenientes dos campos de batalha. A co-gestão do povo ainda é uma mera figura de retórica. Ainda segundo Czempiel, Kant aponta a camarilha que aconselha o governante e “assim se explica o colonialismo, assim se explica hoje ainda o apoio do serviço secreto norte-americano à derrubada do presidente chileno Salvador Allende.”¹⁶⁸.

Kant é categórico: “ora, a razão moralmente prática pronuncia em nós seu veto irresistível: não deve haver guerra alguma, nem guerra entre tu e eu no estado de natureza, nem guerra entre nós como Estados”¹⁶⁹. E ainda para o filósofo alemão:

Assim a questão não é mais se a paz perpétua é algo real ou uma ficção, e se não estamos enganando a nós mesmos em nosso julgamento teórico quando supomos que é real. Ao contrário, temos que agir como se fosse algo real, a despeito de talvez não o ser; temos que trabalhar no sentido de estabelecer a paz perpétua e tipo de constituição que nos pareça a que mais abra caminho para ela (digamos, um republicanismo de todos os Estados conjunta e 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. (Kant, 2003, p. 196.)

Mesmo sendo tão somente ainda uma idéia a ser perseguida, para o filósofo alemão é fundamental que o Estado que se torne uma república impila os outros Estados a aderirem ao republicanismo de forma a assegurar a paz duradoura, conforme a idéia do direito internacional. A partir da existência de um federalismo, Kant aceita a idéia de pluralismo jurídico e político na ordem internacional, embora não exija a convergência dos fins políticos, pois isso seria o mesmo a outros povos provenientes de outras realidades uma concepção particular de bem baseada em princípios empíricos e estes

¹⁶⁷ Para Ernst-Otto Czempiel, “o acesso privilegiado de grupos de interesses particulares ao monopólio da violência dos sistema político, que continua caracterizando todas as democracias ocidentais hoje como no passado, infelizmente não pode ser compreendido como resíduo de uma carga histórica, que desaparece sozinha com o passar do tempo. Muito pelo contrário, ele sugere que as democracias ocidentais já atingiram um grau de desenvolvimento digno de menção, mas nada suficiente. É apenas um ligeiro exagero denomina-las monarquias coletivizadas, pois elas conservaram a centralização do poder e a influência graduada sobre as decisões do sistema político, que tinha caracterizado o sistema feudal-monárquico. Seja como for, essas duas características não foram eliminadas pelo sistema da democracia representativa pelo país governado por partidos políticos e/ou pela democracia presidencialista. Czempiel, 1997, p. 127.

¹⁶⁸ Idem

¹⁶⁹ Kant, 2003, p. 196.

Jamais servem para que sobre eles sejam fundadas leis morais. Pois a universalidade com que elas devem valer indistintamente para todos os seres racionais, a necessidade prática incondicional que isso lhes é imposta, desaparecem quando o seu fundamento deriva da peculiar constituição da natureza humana ou das circunstâncias contingentes em que está colocada”(Kant, 2005, p. 72.)

Norberto Bobbio diz que a república kantiana não somente se constituiria como a melhor forma de governo, no que diz respeito às relações entre o Estado e os cidadãos, mas também no que diz respeito às relações entre os próprios Estados. Isso porque, para ele, um federalismo republicano garantiria “melhor do que qualquer outro, internamente, a liberdade, e externamente a paz, como condição principal daquela coexistência pacífica na liberdade, que constitui a ideal moral da espécie humana”¹⁷⁰. Ainda segundo o italiano, a filosofia da paz nasceu quando a filosofia da guerra esgotou suas possibilidades e mostrou sua impotência ante o aumento quantitativo e qualitativo das guerras. Já não se trata mais de encontrar justificativas sempre novas e mais engenhosas para a guerra, mas de eliminá-la para sempre; desta forma, o significado da Paz perpétua de Immanuel Kant “não é tanto a idéia de paz, mas o projeto de perpetuá-la, isto é de tornar possível pela primeira vez, um mundo em que a guerra seja abandonada para sempre como forma de resolver as controvérsias entre os Estados.”¹⁷¹

Ainda segundo o filósofo italiano:

(...) já Voltaire escrevera que a guerra, um dos flagelos mais terríveis da humanidade, é obra “da fantasia de trezentas ou quatrocentas pessoas espalhadas pela superfície do orbe terráqueo, com o nome de príncipes ou governantes”. Que a guerra era devida ao “capricho dos príncipes” e, portanto, a causas essencialmente políticas, e que, por conseguinte, a única esperança de eliminar a guerra estava no abandono do despotismo pela democracia, foi também, como se viu, a idéia de Kant. Esta forma de pacifismo, que se pode chamar de pacifismo político pela sua causa ou democrático pelo remédio, esteve em voga, sobretudo, nos movimentos democráticos do século XIX. Mazzini, no estatuto da Nova Europa, proclamava que “a humanidade não estará verdadeiramente constituída senão quando todos os povos que a compõem, havendo alcançado o livre exercício da sua soberania se associarem numa federação republicana (art. 1). (Bobbio, 2004, p. 876.)

¹⁷⁰ Bobbio, 1997, p. 162.

¹⁷¹ Bobbio, 2003, p. 331.

Para Bobbio¹⁷², a república se distingue em Kant por se tratar de um certo método de exercer o poder. Nesse sentido, é fundamental para Kant a separação de poderes como remédio contra o despotismo, ou seja, contra o arbítrio de quem detém a autoridade suprema no Estado e para tanto afirma:

Qualquer república genuína é e só pode ser um sistema representativo do povo, visando a proteger seus direitos em seu nome, pela união de todos os cidadãos e atuando através de seus delegados (deputados). (...) uma república, uma vez estabelecida, não precisa mais deixar as rédeas do governo saírem de suas mãos e devolve-las àqueles que antes as empunharam e poderiam, novamente, anular todas as novas instituições através de escolha absoluta (Kant, 2003).

A separação dos poderes é elemento característico do Estado republicano¹⁷³. Dentro do diapasão liberal, é possível falar em um progresso da democracia quando este é medido em aumento quantitativo da participação política dos indivíduos, uma vez que não interessa o aumento qualitativo de tal participação. O pensamento iluminista marca o início da trajetória dos cidadãos em direção a uma participação cada vez mais intensa e, conseqüentemente, menos tutelada como podemos inferir das palavras do filósofo: “o iluminismo é a saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de se servir do entendimento sem orientação de outrem.”¹⁷⁴. Ainda assim, tal progresso se deu lentamente e muitas vezes a contragosto – uma vez que foi fruto das lutas promovidas pelos movimentos sociais em sua grande parte socialistas -, com o alargamento lento do direito ao voto rumo ao sufrágio universal, cumprindo cada vez mais plenamente o princípio-limite liberal da soberania popular no momento do escrutínio. Fica claro, então, que a universalização do voto é o ponto limite dentro de uma concepção liberal da democracia e aquela corresponde à saída do indivíduo da menoridade de que nos fala Kant.

Nosso tempo presencia, nos países ocidentais mais integrados aos fluxos globalizados de capitais, a chegada ao ápice da universalização da participação política

¹⁷² Bobbio, 2000, p. 224.

¹⁷³ A respeito da república, Kant afirma: “Os três poderes num Estado, procedente do conceito de coisa pública em lato sentido (*res publica latius dicta*), são apenas as três relações da vontade unida do povo, que deriva a priori da razão. Constituem uma idéia pura de um chefe de Estado (o soberano), que possui realidade prática objetiva. Mas esse chefe de Estado (o soberano) é somente uma entidade-de-pensamento (para representar todo o povo) enquanto não há pessoa física para representar a suprema autoridade no Estado e efetivar essa idéia na vontade do povo. (Kant, 2003)

¹⁷⁴ Kant, 2002, p. 11.

fazendo da democracia liberal o meio encontrado por esses países para limitar o poder dos governantes.

Na democracia, os indivíduos participam da criação da ordem jurídica e, desta forma, a harmonia entre vontades e ordem é garantida. Para Kant:

Somente a vontade concorrente e unida de todos, na medida em que cada um decide o mesmo para todos e todos para cada um e assim somente a vontade geral unida do povo pode legislar. Os membros dessa sociedade, que se acham unidos para legislar são chamados cidadãos (cives) e dos ponto de vista dos direitos, seus atributos são: liberdade legal, igualdade civil, independência civil. (Kant, 2003)

Ordem significa compromissos: “O Estado é uma ordem social por meio da qual indivíduos são obrigados a uma certa conduta”¹⁷⁵. A liberdade natural encontrada no estado de natureza se converte em liberdade política. Essa metamorfose da liberdade é de extrema importância para se observar o pensamento político, principalmente no que diz respeito às condições para a paz perpétua entre as nações. Que os Estados abram mão da liberdade irrestrita do estado de natureza, no qual vivem no sistema internacional, e adotem a liberdade política segundo a qual agiriam em plenitude no cenário mundial.

A república torna-se o antídoto contra a guerra, desde que surja de uma comunidade, de uma co-participação de todos os membros de uma coletividade nos valores comuns¹⁷⁶. A república implica em compromisso e, portanto, discussão livre no sistema internacional é essencial para sua existência, porque este é o modo de criar uma atmosfera necessária e favorável a um relacionamento pacífico entre os países. Compromisso, aqui, significa a resolução de um conflito pela norma jurídica que não se conforma inteiramente ao interesse de uma parte e não contradiz inteiramente os interesses da outra, mas visa o bem de todos.

Análises contemporâneas buscam recuperar o vínculo estabelecido por Kant entre paz e república. Tem-se uma nova visão, que consiste no fundamento da democracia liberal moderna, na qual as decisões políticas deveriam atender às exigências sociais, refletindo no combate à violência o anseio de cada cidadão. Nesse sentido, a tese do caráter pacífico das nações democráticas encontraria respaldo nesse

¹⁷⁵ Kelsen, 2000, p. 407.

¹⁷⁶ Infranca, 1997, p. 169.

nexo sócio-político¹⁷⁷. Há uma rigorosa distinção entre nações democráticas e não democráticas, de maneira explícita e clara: a diferença entre nações democráticas e não democráticas estaria no conceito de co-gestão dos cidadãos.

Se tomarmos como exemplo os Estados Unidos percebemos que o país se apresenta como uma democracia liberal, mas muitos de seus governantes não resistiram à tentação de respaldar as suas administrações tomando por base a existência – não importando se real ou fabricada – de ameaças externas criando as condições materiais para o conflito a ponto de seus teóricos políticos recentes conceberem uma teoria endossando o “ataque peremptivo”¹⁷⁸. Esbarramos novamente no que podemos efetivamente chamar de democracia, conforme ensina Czempiel:

Se as democracias se comportam diante das não democracias do mesmo modo das não democracias, o resultado robusto só pode reclamar para si uma plausibilidade limitada. Uma tentativa de salvamento empenha-se em aduzir a seguinte desculpa: no confronto com regimes autoritários/ditatoriais, as democracias se vêem forçadas a usar também as estratégias, os meios e os instrumentos destes. Isso não convence, pois se a política exterior de regimes democráticos é controlada por meio das suas normas e dos seus processos decisórios, ela deve atuar independentemente do seu contexto. Naturalmente ela deve defender a sua pele e fazer, no caso emergencial, uma guerra de defesa, quando ela se defronta com um oponente agressivo. Mas mesmo então as orientações normativas e as barreiras estruturais deveriam se fazer notar. Se aquilo, que as análises estatísticas evidenciam [as democracias são mais pacíficas que as não democracias], não for o caso, o nexo demonstrado de democracia e paz se tornará muito frágil. Se as democracias não têm sempre uma aversão contra a violência, ou a hipótese não confere ou as democracias (ainda) não são democracias. Aqui o teorema de Kant poderia ter ajudado. Ele remete à causa propriamente dita da paz, à co-gestão democrática. Diante dela, as análises estatísticas provavelmente chegaram ao seu limite. (Czempiel, 1997, p. 124.)

No período que se seguiu às duas grandes guerras, predominou o pensamento de que a violência no sistema internacional surgiria da própria estrutura do sistema e não por causa da estrutura interna dos países. Ao contrário do que Kant afirmava, as estruturas de dominação existentes dentro de cada país não poderia determinar suas relações externas.

O direito do Estado parece não se relacionar com a teoria da paz internacional, mas em Kant, segundo Nour: “há uma relação intrínseca entre a estrutura jurídico

¹⁷⁷ Nour, 2004, p. 160.

¹⁷⁸ Um dos pontos da chamada “doutrina Bush”.

política de um Estado e seu comportamento em relação a outros Estados, conferindo a esta exigência de ordem interna uma consequência no âmbito externo”¹⁷⁹.

A paz perpétua pressupõe certa homogeneidade dos Estados contratantes do pacto federativo, respeitando os regimes internos de cada nação, embora Kant dê preferência ao republicanismo. Isso porque, segundo Bobbio:

O que Kant quis afirmar, ou pelo menos o que pode ser obtido de sua proposta, é que os Estados democráticos, ou em todo caso homogêneos quanto a sua forma de governo, ingressam mais facilmente, em suas relações, a um estado de guerra do que os Estados despóticos ou não homogêneos. (Bobbio, 1997, p. 328.)

Conforme as idéias discutidas anteriormente, Kant reafirma a aproximação entre república e democracia sob o viés liberal. Kant enxerga a importância de um regime constitucional para a solidificação da paz mundial e, assim, como no artigo 1º do pacto da Liga das Nações, indica que a existência de um regime constitucional é uma exigência para seus membros e o controle da política exterior é uma garantia da paz.

Como dito anteriormente, o caráter pacífico da democracia permitiu o debate acerca da íntima associação entre democracia liberal e os direitos humanos em nossos dias. O reconhecimento e a proteção dos direitos do homem estão na base das constituições democráticas modernas com o seu reconhecimento e efetivação dependendo, segundo Bobbio, da existência da paz¹⁸⁰. Ainda segundo Bobbio¹⁸¹, Kant julgou haver uma disposição do gênero humano para o constante progresso para o melhor baseando-se no apoio popular que a Revolução Francesa conheceu; isso se deu devido o caráter puramente moral e não individual de um povo não ser impedido, por forças exteriores, de dar a si mesmo uma constituição civil que julga boa. A constituição, para Kant, só pode ser republicana já que:

A constituição fundada, em primeiro lugar, segundo os princípios da liberdade dos membros de uma sociedade (enquanto homens); em segundo lugar, em conformidade com os princípios da dependência de todos em relação a uma única legislação comum (enquanto súditos); e, em terceiro lugar, segundo a lei da igualdade dos mesmos (enquanto cidadãos) é a única que deriva da idéia do contrato originário, em que se deve fundar toda a legislação jurídica de um povo

¹⁷⁹ Nour, 2004, p. 42.

¹⁸⁰ Bobbio, 2004, p. 21.

¹⁸¹ Ibidem, p. 68.

– é a constituição republicana. Esta é, pois, no tocante ao direito, a que em si mesma subjaz a todos os tipos de constituição civil. (Kant, 2002, p. 128.)

Bobbio prossegue afirmando que, para o filósofo alemão, a constituição civil só pode ser aquela que está em harmonia com os direitos naturais do homem, ou seja, uma constituição segundo a qual os que obedecem à lei devem também, reunidos, legislar¹⁸².

O pensador italiano prossegue dizendo que definindo o direito natural como o direito que todo homem tem de obedecer apenas à lei de que ele mesmo é legislador, Kant dava uma definição de liberdade como autonomia, como poder de legislar para si mesmo; da mesma forma, tendo Kant entendido o direito como a faculdade moral de obrigar outros, o homem tem direitos inatos e adquiridos; e o único direito inato, ou seja, transmitido ao homem pela natureza e não por uma autoridade constituída, é justamente a liberdade, isto é, a independência em face de qualquer constrangimento imposto pela vontade do outro, ou, mais uma vez, a liberdade como autonomia. Bobbio vê nesse encadeamento que o atual debate sobre os direitos do homem “cada vez mais amplo, cada vez mais intenso, tão amplo que agora envolveu todos os povos da Terra, tão intenso que foi posto na ordem do dia pelas mais autorizadas assembleias internacionais”¹⁸³ pode sim ser interpretado como um sinal do progresso moral da humanidade, deixando claro que a história humana é ambígua e que se deve “escrutar os sinais que os eventos nos oferecem, tal como Kant o fez quando propôs a questão de saber se o gênero humano estava em constante progresso para o melhor”¹⁸⁴.

A relação íntima entre paz, democracia e os direitos do homem permite, ainda segundo o pensador político italiano, estabelecer que, a despeito do conceito de moral ser problemático e que ninguém encontrou maneira de aferir o progresso moral de uma nação ou da própria humanidade, intermitentemente.

Uma face clara apareceu de tempos em tempos, ainda que com breve duração. Mesmo hoje, quando o inteiro decurso histórico da humanidade parece ameaçado de morte, há zonas de luz que até o mais convicto dos pessimistas não pode ignorar: a abolição da escravidão, a supressão em muitos países dos suplícios que outrora acompanhavam a pena de morte e da própria pena de morte. É nessa zona de luz que coloco, em primeiro lugar, juntamente com os movimentos ecológicos e pacifistas, o interesse

¹⁸² Ibidem, p. 69.

¹⁸³ Idem

¹⁸⁴ Ibidem, p. 70.

crescente de movimentos, partidos e governos pela afirmação, reconhecimento e proteção dos direitos do homem. (Bobbio, 2004, p. 71.)

3.4 Direito cosmopolita, democracia e esclarecimento.

Immanuel Kant coloca a existência de um direito cosmopolita como uma das três proposições positivas para possibilitar a paz perpétua, já que “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.”¹⁸⁵. Tal direito é acrescido às outras duas dimensões que o direito conhece à época de Kant: o direito estatal – o direito dentro de cada Estado – e o direito das gentes – o direito existente entre os diversos Estados e dos indivíduos de um Estado com os dos outros.

O direito cosmopolita é o direito de um pretense cidadão do mundo, que considera cada indivíduo não como membro de um Estado específico, mas, ao lado desse mesmo Estado, de uma sociedade cosmopolita.

Kant parece aqui antecipar uma condição constitutiva do nosso tempo: o incremento das interações entre as diversas culturas espalhadas pelo globo terrestre, “uma vez que a natureza circunscreveu a todas conjuntamente dentro de certos limites (pelo formato esférico do lugar onde vivem)”¹⁸⁶. É certo que no tempo de Kant tais interações já eram antigas, mas entre os anos de 1815 e 1871 opera-se a construção do mundo liberal com a instalação de uma sociedade internacional européia. Primeiramente, consolidada dentro das próprias fronteiras; depois da Revolução Francesa ganha o mundo¹⁸⁷. Um direito cosmopolita passa a ser importante com os novos tempos justamente porque as interações tornam-se cada vez mais frequentes e potencialmente cada vez mais danosas àqueles que se encontram na periferia do sistema que se forma; como o filósofo alemão está aqui pensando em termos de um sistema a

¹⁸⁵ Kant, 2003, p. 194.

¹⁸⁶ Ibidem.

¹⁸⁷ Pode-se afirmar que duas categorias de elementos qualificariam a sociedade internacional: os elementos derivados de princípios e práticas específicos de política internacional e a cultura comum que lhes dá unidade orgânica. A sociedade internacional espelharia, portanto, a densa trama de interações entre comunidades e Estados que se comportam segundo regras e valores específicos. Desde a revolução industrial, constituiu-se, na Europa, uma sociedade internacional que fez novos adeptos, contaminou estruturas internas, as relações entre Estados, as normas jurídicas, os modos de viver e de pensar bem como os modos de produzir e comercializar. Essa sociedade internacional européia ampliou-se ao ponto de converter-se num sistema internacional de escala planetária. Ao se considerar essa dimensão planetária é forçoso dizer que nada comparável ocorrera antes.

englobar toda a humanidade “a violação do direito num lugar da Terra se sente em todos os outros”¹⁸⁸.

Ao insistir que se trata “não de filantropia, mas de direito”¹⁸⁹, Kant transfere o princípio de uma convivência pacífica com o outro do reino da ética para o do direito. Nas palavras de Kant: “Esta idéia racional de uma comunidade universal pacífica, ainda que não amigável, de todas as nações da Terra que possam entreter relações que as afeta mutuamente, não é um princípio filantrópico (ético), mas um princípio jurídico”¹⁹⁰. Para Kant, “o direito cosmopolita deve limitar-se às condições da hospitalidade universal”¹⁹¹, uma vez que “ninguém tem mais direito do que outro a estar num determinado lugar da Terra”¹⁹². Segundo Nour: “o direito sobre o solo não é um direito adquirido, como o que se pode ter sobre as coisas, e de que trata o Direito privado de Kant, mas sim um direito decorrente do direito à liberdade, um direito originário”¹⁹³. Segue Nour mostrando que do direito à liberdade decorre um direito sobre o próprio corpo e, como este não pode existir sem um espaço que garanta sua própria subsistência, ocasionando uma propriedade inicial coletiva do solo, o que garantiria o que Kant chama de “direito de visita”¹⁹⁴ e o “direito de hospitalidade”¹⁹⁵.

Para o filósofo de Königsberg, ao não observar as condições do pretense direito cosmopolita as nações, que hoje chamaríamos de ocidentais ou ocidentalizadas, acabam por tornar a relação entre as pessoas impossível, pois acaba por negar ao outro a condição de igualdade na posse comum de toda a superfície do planeta. Em suas palavras:

Todas as nações originalmente se acham em uma 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 provável interação física (*commercium*) (...). Esses direitos, uma vez 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 (*ius cosmopoliticum*). (Kant, 2003)

¹⁸⁸ Kant, 2002, p. 140.

¹⁸⁹ Ibidem, p. 137.

¹⁹⁰ Kant, 2003, p. 194

¹⁹¹ Kant, 2002, p. 137.

¹⁹² Idem

¹⁹³ Nour, 2004, p. 56.

¹⁹⁴ Kant, 2004, p. 137.

¹⁹⁵ Idem

Nesse ponto a argumentação do filósofo é de extrema atualidade, haja vista a preocupação dos diversos governos com a questão da difícil convivência na seara internacional. O problema da instituição da paz torna-se uma questão internacional de fundo com o término da II Guerra Mundial em 1945 e a eclosão da Guerra da Coreia menos de quinze anos depois. Mas não só a paz passa a se constituir como meta programática oficial das diversas nações e organismos internacionais; os direitos humanos passam a ser considerados como elemento legitimador¹⁹⁶ das modernas democracias liberais. A atualidade de Kant, ao conceber um direito que considera o indivíduo como membro de uma sociedade de dimensão planetária e estabelecendo que “originalmente ninguém tem mais direito do que outro a estar num determinado lugar”¹⁹⁷, foi, segundo Soraya Nour¹⁹⁸, reconstituída politicamente na década de 1990 como uma política cosmopolita dos direitos humanos¹⁹⁹. Ainda segundo a autora, a

¹⁹⁶ É interessante notar sobre o conceito político de “legitimação” que, segundo Habermas, A necessidade de legitimação de ordens, caracterizadas pela organização do poder estatal pode ser explicada já a partir do conceito de potência política. Porque esse *medium* [palavra usada por Habermas] da potência estatal se constitui sob a forma de direito, as ordens políticas alimentam-se da reivindicação de legitimidade do direito. O direito reclama não apenas aceitação; ele demanda dos seus endereçados não apenas um reconhecimento fático, mas antes reivindica merecer o reconhecimento. Daí pertencerem à legitimação de uma ordem estatal constituída na forma do direito todas as instituições públicas e construções que devem dar uma base a essa reivindicação a “ser digno de ser reconhecido”. (Habermas, 2001, p.144)

¹⁹⁷ Kant, 2002, p. 137.

¹⁹⁸ Nour, 2004, p. 168.

¹⁹⁹ Os anos 1990 pareceram vislumbrar aos vários países, mormente aqueles identificados anteriormente sob a nomenclatura de terceiro mundo, a oportunidade de novo remodelamento global – agora sob a égide da díade político-econômico das democracias de corte neoliberal –, que poderia ocorrer nas organizações internacionais e por meio delas. Posta a termo a bipolaridade político-militar, ascenderia junto às organizações internacionais a necessidade de debater temas outrora objeto de tradicional regulamentação nacional. Não apenas representantes dos Estados participariam, como também militantes de organizações não-governamentais, as quais, embora de modo limitado, ensejariam influenciar tanto a opinião pública como o teor dos acordos e ajustes provenientes dos encontros. Os direitos humanos conheceram, em 1993, nova discussão global oficial um quarto de século após a primeira conferência, ocorrida em Teerã. 171 países e mais de mil ONG`s discutiram os direitos humanos em Viena. A declaração final se firmou como o primeiro atestado mundial a outorgar concordância planetária à validade transcultural teórica dos direitos humanos, antes postulada sem consenso e sem a participação representativa de todas as culturas pela Declaração de 1948. Juntamente com o tema dos direitos humanos vários temas, que jamais haviam constado de qualquer articulação conjunta de intenções por parte dos diversos países, tiveram espaço na chamada “década das conferências”, como por exemplo: as conferências de Nova Iorque sobre a criança, em 1990; a do Rio de Janeiro sobre o meio ambiente, em 1992; a do Cairo sobre a população, em 1994; a de Copenhague sobre desenvolvimento social, em 1995; a de Pequim sobre a mulher, em 1994; a de Istambul sobre os assentamentos humanos, em 1996; a de Durban sobre o racismo, em 2001. A título de ilustração, a política exterior brasileira em relação aos direitos humanos, na década de 1990, ilustra bastante o período, por se tratar, o Brasil, de um país com aspirações de *global player* e com crescentes interesses em participar dos grandes fluxos internacionais do capital: em 1992, consumou-se a adesão brasileira aos três tratados gerais de proteção, os dois da ONU e a Convenção da OEA. Conjugou-se essa iniciativa com a adesão às convenções internacionais específicas contra a discriminação racial e da mulher, contra a tortura, sobre os direitos da criança e do refugiado. Em 1997, o Brasil reconheceu a jurisdição obrigatória da Corte Interamericana de Direitos Humanos. No mesmo ano, aprovou lei sobre os refugiados e entrou na rota do abrigo, particularmente para africanos. O Congresso exerceu a prerrogativa de adaptar sob todos os ângulos a lei brasileira, alinhada, aos avanços normativos internacionais. (Cervo, 2002, p.467.)

manipulação do conceito de direitos humanos por parte de alguns Estados “degenera em uma moralização autodestrutiva da política”²⁰⁰. Isso corresponde a uma instrumentalização do discurso que se quer universal o que acaba por gerar uma anteposição, no entender de Nour, entre um pretensão defensor dos valores universais associados à paz, democracia, direitos humanos, império da lei em relação ao outro, que encarna a negação de todos esses valores.

Nour²⁰¹ demonstra que uma possível saída de tal dilema contemporâneo é o proposto por Jürgen Habermas, quando esse propõe a diferenciação entre a natureza jurídica do conceito de direitos humanos e o uso deturpado do mesmo. Nas palavras de Habermas:

Deve-se perseverar no fato de que a idéia de direitos humanos – o direito fundamental kantiano sobre as mesmas liberdades subjetivas da ação – nem se impõe simplesmente ao legislador soberano como um limite externo, nem deve ser instrumentalizada como um requisito funcional para os seus objetivos. (Habermas, 2001, p. 147.)

Desta forma, o que “confere aos direitos humanos uma aparência de direitos morais é que sua validade ultrapassa a ordem jurídica dos Estados-nações”²⁰² justamente porque sua criação visava, desde sempre, limitar o poder do governante, daí os direitos do homem ser inicialmente colocados como inatos²⁰³ pelas constituições oriundas ou diretamente influenciadas pelas revoluções burguesas dos séculos XVIII e XIX assumindo a forma de declarações. Segundo Ribeiro²⁰⁴, uma assembleia, normalmente, decreta pelo voto a lei e esta tem sua eficácia devido a aprovação do órgão legislativo, representante da vontade do povo. No entanto, quando uma assembleia declara, ela reconhece uma lei independentemente de sua vontade ou da vontade de seus representados ou mesmo da vontade do governante. Nesse caso, o voto

²⁰⁰ Nour, 2004, p. 168.

²⁰¹ Idem

²⁰² Ibidem, p. 169.

²⁰³ Em uma nota de rodapé, da segunda seção, Immanuel Kant diz que: “a minha liberdade exterior (jurídica) deve antes explicar-se assim: é a faculdade de não obedecer a quaisquer leis externas senão enquanto lhes pude dar o meu consentimento. Igualmente, a igualdade exterior (jurídica) num Estado é a relação entre os cidadãos segundo a qual nenhum pode vincular juridicamente outro sem que ele se submeta ao mesmo tempo à lei e poder ser reciprocamente também de igual modo vinculado a ela. (Não é necessária nenhuma explicação a propósito do princípio de dependência jurídica, já que este está implícito no conceito de uma constituição política). – A validade dos direitos inatos inalienáveis e que pertencem necessariamente à humanidade é confirmada e elevada pelo princípio das relações jurídicas do próprio homem com entidades mais altas (quando ele as imagina), ao representar-se a si mesmo segundo esses mesmos princípios também como cidadão de um mundo supra-sensível.” (Kant, 2002, p.128).

²⁰⁴ Ribeiro, 2001, p. 19.

é reconhecimento, não causa, da lei. Portanto, nenhuma assembléia estaria apta a dar direitos humanos e tudo o que ela pode fazer é dizer que eles existem, sendo, enfim, maiores que ela e maiores do que a própria política.

Contudo, no entendimento de Habermas, tal modo de justificação não transforma os direitos fundamentais do homem em normas éticas²⁰⁵. O filósofo de Frankfurt ensina que “os direitos humanos possuem uma cabeça de Janus voltada ao mesmo tempo para a moral e para o direito”²⁰⁶. No entanto, independentemente do seu conteúdo moral, eles possuem a forma de direitos jurídicos. Relacionam-se como normas morais com tudo “que porta o rosto humano”²⁰⁷, mas como normas jurídicas protegem as pessoas individualmente apenas à medida que elas pertencem a uma comunidade jurídica - via de regra, são cidadãos de um Estado nacional. Enquanto normas jurídicas – direito positivado – conservam sua forma jurídica por meio de sua estrutura e não de seu conteúdo. Para Habermas:

Segundo sua estrutura, os direitos fundamentais são direitos subjetivos exigíveis tendo precisamente a função de liberar os sujeitos de direito de comandos éticos, concedendo aos atores margens legais de uma ação fundada sobre as preferências de cada um. Os direitos éticos se fundam sobre obrigações que vinculam a vontade livre das pessoas autônomas; as obrigações jurídicas, ao contrário, resultam unicamente das autorizações dadas para agir em função de seu próprio arbítrio, e isto em virtude da restrição legal imposta a estas liberdades subjetivas (...). É por isso que Kant define o direito como “o conjunto das condições pelas quais o arbítrio de um pode concordar com o arbítrio do outro segundo uma lei universal da liberdade” (Habermas, J. Apud **Nour**, Soraya. *À paz perpétua de Kant*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 169.)

Desta forma, Habermas sustenta que em Kant os direitos do homem encontram seu lugar no quadro da doutrina do direito pelo fato do estabelecimento de um estado cosmopolita significar que as infrações aos direitos humanos não serão diretamente julgadas e combatidas segundo critérios éticos, mas perseguidas, no quadro de uma

²⁰⁵ Para Habermas, As ordens jurídicas modernas constroem-se essencialmente sobre direitos subjetivos. Esses direitos concedem a uma pessoa jurídica individual âmbitos legais para uma ação guiada sempre pelas suas preferências próprias. Assim, eles desligam de modo claro a pessoa legítima dos mandamentos morais ou das prescrições de outro gênero. Em todo caso, dentro das fronteiras do que é permitido pela lei, ninguém é juridicamente obrigado a uma justificação pública dos seus atos. Com a introdução de liberdades subjetivas, o direito moderno, diferentemente das ordens jurídicas tradicionais, faz valer o princípio hobbesiano segundo o qual é permitido fazer tudo aquilo que não é explicitamente proibido. Deste modo, ocorre uma separação entre o direito e a moral. Enquanto a moral inicialmente não diz a que somos obrigados, resulta da estrutura do direito um primado das autorizações. (Habermas, 2001, p. 144.)

²⁰⁶ Habermas, 2001, p. 149.

²⁰⁷ Ibidem, p. 150.

ordem jurídica estatal, segundo procedimentos judiciais institucionalizados, como ações criminais.

Nour sustenta²⁰⁸ que, para Habermas, a jurisdicionalização do estado de natureza garante contra uma não-diferenciação entre ética e direito, assegurando ao acusado uma proteção contra uma discriminação ética. Assim, a diferença entre direito e ética significaria que, como Kant vira, uma parte do comportamento, isto é as disposições do espírito e os móveis, é subtraída a qualquer regulamentação jurídica. Nour prossegue argumentando que para que a política não sofra uma moralização direta, que acabe por transformar as divergências em questões tão simplesmente de bem e mal, não é necessário que a concepção de direitos do homem seja abandonada; o que se faz necessário é que lhe seja dada um quadro jurídico. Nour afiança²⁰⁹ que Habermas entende que isso pode ser alcançado, em nossa contemporaneidade, através do conceito kantiano de direito cosmopolita, daí toda a força e atualidade do construto teórico de Kant, em seu diálogo com a nossa atual democracia de corte liberal.

Os ataques aos Estados Unidos ocorridos em 11 de setembro de 2001 parecem tornar o pensamento de Kant sobre nossa modernidade ainda mais atual uma vez que traz a tona se é possível a existência de um espaço internacional sob o império da lei. Aparentemente, a decisão unilateral tomada pelos Estados Unidos ao invadir o Afeganistão sob a idéia de combate ao terrorismo e lançar um ataque preventivo contra o Iraque coloca em xeque qualquer esperança em um direito internacional efetivo.

Uma chave importante para se entender a modernidade, a partir do pensamento kantiano, é o repúdio à tutela. Os Estados Unidos se lançaram em uma cruzada contra um pretense terror não sem antes consultarem o Conselho de Segurança – se alguma vez pretenderam ou não seguir a recomendação de não conduzir uma guerra unilateral é algo que fica no reino da especulação -, mas o fato é que a autorização não foi dada e aqui podemos sentir os ecos do pensamento iluminista de fundo kantiano no sentido o apoio incondicional demandado pelos Estados Unidos não se concretiza. O Iluminismo kantiano marca a libertação humana das amarras da obediência cega à autoridade do mais poderoso.

O desafio de uma pretensa ameaça terrorista coloca o debate sobre a necessidade de uma transformação da lei internacional clássica em algum tipo de ordem

²⁰⁸ Nour, 2004, p. 169.

²⁰⁹ Ibidem, p. 170.

cosmopolita em escala mundial ou a manutenção dos instrumentos clássicos da soberania estatal.

Uma ordem cosmopolita parece ser, no entender de filósofos como Jürgen Habermas, a saída natural, uma vez que a clássica forma estatal não consegue escapar da ontologização da relação amigo-inimigo na seara internacional. Habermas associa tal maneira danosa de se pensar a política ao jurista alemão Carl Schmitt. Habermas considera Schmitt um pensador emblemático da política como “auto afirmação de uma identidade coletiva acima de outras identidades coletivas”²¹⁰.

A proeminência de uma identidade coletiva, segundo Borradori²¹¹, estabelece para Schmitt, no entender de Habermas, as fronteiras do domínio político que são estabelecidas pela auto-defesa daquela diante de uma outra identidade coletiva. Desta forma, uma nação soberana não se basearia na autodeterminação das liberdades cívicas, mas sim na singularidade de uma nacionalidade étnica contra todas as outras; daí a ontologização, no entender de Habermas, da relação amigo-inimigo e a partir dessa premissa que Schmitt desenvolveu a desconfiança de que a lei internacional pudesse estar a serviço dos interesses expansionistas de atores mais forte. Pode-se perceber que a lógica realista do equilíbrio de poder – baseada na anarquia inerente ao sistema, no aumento de diferencial de poder e preponderância absoluta do ator estatal – permanece um entrave ao desenvolvimento efetivo de uma ordem cosmopolita.

Segundo afirma Borradori, “desde os primeiros dias, Habermas tem buscado uma teoria positiva e construtiva da modernidade. A patologia da modernidade (...) pode ser lida como a existência de traços doentios na modernidade”²¹². Tais traços patológicos contidos na modernidade poderiam ser separados do todo, mais saudável. Por isso, Habermas endossa intransigentemente o programa da modernidade iluminista – o discurso da modernidade – e defende a idéia de completar tal discurso deixado por ser terminado.

A realização do ideal cosmopolita passaria pelo desmonte dos entraves da realização da modernidade iluminista. Para tanto, constitui-se como fundamental a superação do fundamentalismo de cunho religioso, por exemplo, que é anti-moderno por excelência. Habermas insiste na tolerância como chave privilegiada para tal tarefa.

²¹⁰ Habermas, 2004, p. 50.

²¹¹ Borradori, 2004, p. 65.

²¹² Ibidem, p. 82.

Giovanna Borradori²¹³ descreve o itinerário intelectual de Habermas em direção à defesa da tolerância como elemento privilegiado na realização de um ideal cosmopolita kantiano. Habermas conecta elementos teóricos dos trabalhos de Max Weber²¹⁴ sobre a patologia da modernidade com elementos teóricos dos trabalhos de Karl Marx²¹⁵ sobre a reificação. A expansão descontrolada das forças econômicas, impessoais por excelência, e dos processos de administração burocraticamente organizados compõem o cenário enxergado por Habermas. Contudo, ao contrário de Weber, ele não vê que o triunfo da razão seja um entrave à liberdade – ao contrário, seria sua última chance. Habermas endossa de maneira incondicional o programa iluminista e as sociedades pós-industriais deveriam se colocar a completar o programa iniciado pelo Iluminismo.

A interpretação habermasiana de Weber acabar por oferecer um prisma singular para a interpretação do fundamentalismo religioso. Este seria então uma reação moderna ao desencantamento do mundo promovido pelo ideal iluminista, desenraizando as formas tradicionais de vida, homogeneizando as culturas minando a existência milenar da identidade cultural e moral dos povos.

A ortodoxia típica do pensamento religioso transforma-se em fundamentalista quando aqueles que se derrogam a defesa dos dogmas ignoram a existência de uma sociedade plural, insistindo, inclusive com o uso de violência, no caráter universal de sua verdade revelada impondo-a ao mundo político. Segundo Borradori, “ver a nós mesmos pelos olhos dos outros foi o que a modernidade pediu à religião”²¹⁶. E ainda:

²¹³ Ibidem, p. 81-86.

²¹⁴ “Max Weber expôs claramente a hipótese de que a cultura do Iluminismo comportava sementes autodestrutivas. O argumento de Weber move-se em torno da possibilidade de que a secularização do conhecimento comandada pelo Iluminismo tenha dado margem a um *desencanto do mundo* que corrói as fundações dos modos tradicionais de vida. Tal desencanto deixa o sujeito humano sozinho: com todos os ideais de harmonia cósmica afastados, o mundo acaba percebido como um objeto externo de que se pode lançar mão para fins utilitários. O desencanto é assim o terreno fértil para uma concepção instrumental da racionalidade, a que Weber chama se refere como *Zweckrationalität*, cujo programa se resume aos termos causais de meios e fins. A razão, entendida dessa maneira, representa a pura e simples promoção do controle – o controle dos seres humanos sobre o mundo e de seres humanos individuais sobre outros” (Borradori, 2004, p. 81)

²¹⁵ “A reificação indica a maneira como as relações sociais têm se deformado, ou até desfigurado, no modo capitalista de produção. O capitalismo, segundo o diagnóstico marxista, impõe sobre a classe trabalhadora o peso insuportável da alienação, que reduz a força de trabalho a apenas mais um tipo de mercadoria. Na modernidade capitalista, prossegue o argumento, a vida da classe operária é entendida como um meio para alcançar lucro. Esse mecanismo impede o trabalhador de se apropriar do significado de seu próprio trabalho. Ao final, se a alienação é o resultado de sua atividade, nega-se ao trabalhador também uma relação autônoma com o ambiente que o cerca” (Borradori, 2004, p. 82).

²¹⁶ Borradori, 2004, p. 84.

Habermas acrescentou: “as sociedades pluralistas modernas são normativamente compatíveis apenas com um universalismo estrito, em que o mesmo respeito é exigido para todo mundo – sejam católicos, protestantes, muçulmanos, judeus, hindus ou budistas, crentes ou descrentes”. Esse universalismo é “estrito” porque se aplica à maneira como cada religião se relaciona com as outras e com a sua própria fé. Um universalismo puro é o terreno sobre o qual Habermas defende com firmeza a noção de tolerância. A tolerância descreve a coerção do universalismo estrito exigido pelas sociedades pluralistas modernas. (**Borradori**, 2004, p. 84.)

Habermas defende a noção de tolerância das acusações de paternalismo²¹⁷ utilizando-se do argumento de que a democracia pode ser uma forma de governo culturalmente específica e, assim, não universalmente preferível “²¹⁸, nas seguintes palavras:

No interior de uma comunidade democrática, cujos cidadãos concedem reciprocamente direitos iguais uns aos outros, não sobra espaço para que uma autoridade determine unilateralmente as fronteiras do que deve ser tolerado. Na base dos direitos iguais dos cidadãos e do respeito recíproco de um pelo outro, ninguém possui o privilégio de estabelecer as fronteiras da tolerância, do ponto de vista de suas próprias preferências e orientações segundo valores. (**Habermas**, J. Apud **Borradori**, Giovanna. *Filosofia em tempo de terror*. São Paulo: Jorge Zahar Editor, 2004, p. 85.)

Entende-se então que a tolerância é defensável quando praticada no contexto de uma comunidade democrática liberal, do ponto de vista de Habermas, e a constituição, enquanto encarnação política do ideal de uma comunidade moral cujas normas e práticas sejam plenamente aceitas por seus membros, determina o padrão comum acerca da tolerância.

Ao colocar-se a tolerância no âmbito da democracia volta-se a Kant e ao primeiro artigo definitivo para a paz perpétua, “a constituição civil em cada Estado deve ser republicana”²¹⁹. Aceitando-se que o Estado republicano de Kant é análogo ao nosso Estado democrático liberal e que uma condição fundamental para sua realização é a autonomia como princípio da dignidade humana, A discussão pode ser travada na

²¹⁷ “Habermas lembrou o Édito de Nantes (1598), em que Henrique IV, rei da França, permitiu aos huguenotes, uma minoria religiosa, professar suas crenças e observar seus rituais sob a condição de que não questionassem a autoridade do trono ou a supremacia do catolicismo. A minoria protestante foi assim tolerada, contanto que renunciasse a qualquer reivindicação de poder político ou antagonismo contra a maioria católica. Habermas facilmente reconheceu que estas são condições paternalistas e cuja aceitação da outra tem o caráter de um ato de misericórdia” (**Borradori**, 2004, p. 84).

²¹⁸ **Borradori**, 2004, p. 84.

²¹⁹ **Kant**, 2002, p. 126.

possibilidade de realização do projeto iluminista, que culminaria no ideal cosmopolita assentado no Estado democrático.

A realização do ideal iluminista kantiano passa inequivocavelmente pelo Esclarecimento²²⁰, que é “a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado”²²¹. Kant entende a minoridade como a “incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo”²²². Para conseguir escapar da condição de tutelado o homem deve “servir-se de si mesmo sem a direção de outrem. *Sapere aude!*”²²³ ou “ouse saber”, brada o filósofo alemão e é justamente essa nova atitude em relação ao mundo que irá possibilitar o surgimento de uma nova era na vida dos homens, mormente os ocidentais. No texto *Resposta à pergunta: Que é Esclarecimento?*, Kant admite as dificuldades inerentes ao processo de abandono da tutela por parte daqueles que se assenhoram dos aspectos que muitos consideram espinhosos ou enfadonhos da vida humana. Rouanet²²⁴ diz que este ensaio, escrito em 1784, deve ser lido em conjunto com outro ensaio, de 1789, em que Kant tenta responder à questão da existência ou não de um progresso constante do gênero humano e o filósofo responde a questão de forma afirmativa e recorre, como prova, “não à Revolução Francesa, mas ao entusiasmo provocado pela Revolução: não a Revolução como fato político, mas como espetáculo, como algo que é visto, sentido e aplaudido por toda uma geração, inclusive aqueles que não participaram diretamente”²²⁵ Logo no segundo parágrafo de seu *Resposta à pergunta: Que é Esclarecimento?*, Kant nos diz:

A imensa maioria da humanidade (incluindo todo o belo sexo) considera a passagem à maioridade difícil e além do mais perigosa, porque aqueles tutores de bom grado tomaram a seu

²²⁰ Os tradutores concordam ser problemático fazer a tradução exata do termo filosófico alemão *Aufklärung*, devido a multiplicidade de sentidos pertencentes nesta noção. Utilizam-se comumente versões tais como “Iluminismo”, “Ilustração”, “Filosofia das Luzes”, etc., mas nenhum desses termos esgota o vocábulo alemão. Diversos especialistas concordam que a transcrição de *Aufklärung* para “Esclarecimento”, embora sem ser perfeita, é possivelmente a melhor de todas as traduções justamente por acentuar o aspecto essencial da *Aufklärung*, o de ser um processo e não uma condição ou uma corrente filosófica ou literária, que a razão humana efetua por si mesma para sair do estado que Kant chama de menoridade, a submissão do pensamento individual ou de um povo a um poder tutelar alheio.

²²¹ Kant, 2005, p. 63.

²²² Idem.

²²³ Idem.

²²⁴ Para Rouanet, Kant inaugura a modernidade justamente por conta das suas questões que ele se propõe a responder: sobre o que é o Esclarecimento e sobre o progresso constante do gênero humano. Na primeira, “ele (Kant) fundou o direito da filosofia de abandonar as verdades eternas, debruçando-se sobre o aqui e o agora da atualidade; na segunda, leu na atualidade seu tema mais candente – o da revolução – e deduziu da reação a esse tema a existência de um futuro incrustado nesse presente, de uma tendência universal que se tornou legível nessa atualidade, e em nenhuma outra, em direção ao aperfeiçoamento das instituições políticas, nacionais e internacionais.” (Rouanet, 2005, p. 223)

²²⁵ Rouanet, 2005, p. 222.

cargo a supervisão dela. Depois de terem primeiramente embrutecido seu gado doméstico e preservado cuidadosamente estas tranqüilas criaturas a fim de não ousarem dar um passo fora do carrinho para aprender a andar, no qual as encerraram, mostram-lhes em seguida o perigo que as ameaça se tentarem andar sozinhas. Ora, este perigo na verdade não é tão grande, pois aprenderiam muito bem a andar finalmente, depois de algumas quedas. Basta um exemplo desse tipo para tornar tímido o indivíduo e atemoriza-lo em geral para não fazer outras tentativas no futuro. (Kant, 2005, p. 64.)

A liberdade é para o filósofo alemão a chave para o Esclarecimento, pois uma vez o indivíduo exposto a ela seria praticamente inevitável que transformasse a si próprio e emergisse da menoridade. A liberdade de que fala Kant é “a mais inofensiva entre tudo aquilo que se possa chamar liberdade, a saber: a de fazer um uso público de sua razão em todas as questões”²²⁶. Por certo se encontram em toda parte limitações à liberdade do homem de se utilizar publicamente da razão, mas Kant diz que algumas delas impedem e outras até favorecem o Esclarecimento.

Sobre o Esclarecimento iluminista, Michel Foucault escreve um pequeno ensaio sobre o que seria o seu significado; para o filósofo francês, Kant define condições essenciais para que o indivíduo saia da sua menoridade e essas condições “são simultaneamente espirituais e institucionais, éticas e políticas”²²⁷. A primeira dessas condições seria o que decorre da obediência e o que decorre do uso da razão. Kant se utiliza da expressão “não raciocineis!”²²⁸ e essa é a forma pela qual se exerce a tutela militar, política ou religiosa. Para Foucault, a humanidade terá adquirido maioria não quando não tiver mais que obedecer, “mas quando se disser a ela: obedecem e vocês poderão raciocinar tanto quanto quiserem”²²⁹. O filósofo francês chama a atenção para a palavra alemã que Kant utilizou: *räzonieren*, o que significa raciocinar por raciocinar e, portanto, não estaria distante do que se entende por liberdade de consciência desde o século XVI, “o direito de pensar como se queira, desde que se obedeça como é preciso”²³⁰. A diferença, segundo Foucault, é que Kant se utiliza da distinção da razão em seu uso público e em seu uso privado, distanciando-se, portanto, radicalmente do que chama de liberdade de consciência.

²²⁶ Ibidem, p. 65.

²²⁷ Foucault, 2005, p. 338.

²²⁸ Kant, 2005, p. 65.

²²⁹ Foucault, 2005, p. 339.

²³⁰ Idem.

Foucault ensina que Kant entende por uso privado da razão quando o indivíduo é uma parte de uma máquina, ou seja, quando ele tem funções dentro da sociedade como, por exemplo, ser soldado, ter impostos a pagar, dirigir uma paróquia, ser funcionário do governo. Deve seguir aplicar regras e perseguir fins particulares, mas não necessariamente obedecer tomente e sim fazer um uso da razão adaptado a contingências particulares; desta forma, “a razão deve submeter-se então a esses fins particulares. Não pode haver portanto, aí, uso livre da razão”²³¹. No entanto, quando se raciocina com membro da humanidade racional, então o uso da razão deve ser livre e público. Assim, o Esclarecimento não poderia ser somente o processo pelo qual os homens procurariam garantir sua liberdade pessoal de pensamento. O Esclarecimento tem lugar quando existe “sobreposição do uso universal, do uso livre e do uso da razão”²³². É interessante notar que para Foucault:

É preciso enfatizar a ligação existente entre esse pequeno artigo [Resposta à pergunta: Que é Esclarecimento?] e as três *Critiques*. Ele descreve de fato a *Aufklärung* como o momento em que a humanidade fará uso de sua própria razão, sem se submeter a nenhuma autoridade; ora, é precisamente neste momento que a Crítica é necessária, já que ela tem o papel de definir as condições nas quais o uso da razão é legítimo para determinar o que se pode conhecer, o que é preciso fazer e o que é permitido esperar. É um uso ilegítimo da razão que faz nascer, com a ilusão, o dogmatismo e a heteronomia; ao contrário, é quando o uso legítimo da razão foi claramente definido em seus princípios que sua autonomia pode ser assegurada. A Crítica é, de qualquer maneira, o livro de bordo da razão tornada maior na *Aufklärung*; e, inversamente, a *Aufklärung* é a era da Crítica. (Foucault, 2005, p. 340.)

Para o pensador francês, o texto de Kant sobre o Esclarecimento é uma reflexão desse sobre a atualidade do próprio trabalho e constituiria um esboço do que o francês chama de “atitude de modernidade”²³³. Para Rouanet, o ensaio de Kant “substitui a relação *longitudinal* com a Antiguidade por uma relação *sagital* com o presente: a atualidade é interrogada em si mesma, como objeto próprio de investigação filosófica, e a própria filosofia é interrogada como parte dessa atualidade”²³⁴ (grifos do autor) e juntamente com o ensaio sobre o progresso constante da humanidade o filósofo alemão inaugura uma segunda tradição crítica, além da primeira grande tradição criada

²³¹ Idem.

²³² Ibidem, p. 340.

²³³ Ibidem, p. 341.

²³⁴ Rouanet, 2005, p. 222.

por ele, essa segunda tradição não pergunta sob que condições o conhecimento é possível, mas o que é a nossa atualidade e qual o campo das nossas experiências possíveis.

Foucault se pergunta se a modernidade constitui a consequência do Esclarecimento e seu desenvolvimento, ou se é preciso ver nela uma ruptura em relação aos princípios fundamentais do século XVIII. Foucault adianta-se dizendo que se pode encarar a modernidade mais como uma atitude do que como período da história; “uma escolha voluntária que é feita por alguns; enfim, uma maneira de pensar e de sentir, uma maneira também de agir e de se conduzir que, tudo ao mesmo tempo, marca uma pertinência e se apresenta como uma tarefa”²³⁵. Foucault nota que, a partir dessa leitura da obra de Kant, mais do que querer distinguir o período moderno de épocas “pré” ou “pós-modernas”, é melhor procurar entender como tal atitude de modernidade, desde que se formou, pôs-se em luta com as atitudes de “contramodernidade”²³⁶. Em seu ensaio, Kant nos adverte que:

um homem sem dúvida pode, no que respeita à sua pessoa, e mesmo assim só por algum tempo, na parte que lhe incumbe, adiar o Esclarecimento. Mas renunciar a ele, quer para si mesmo quer ainda mais para sua descendência, significa ferir e calcar aos pés os sagrados direitos da humanidade. (Kant, 2005, p. 69.)

Ao final de seu ensaio, Kant se pergunta se viveria em uma época esclarecida para logo responder se viveria, então, em uma época de esclarecimento, faltando certamente muito para que os homens se encontrassem, quando tomados em conjunto, “já numa situação, (...) na qual em matéria religiosa sejam capazes de fazer uso seguro e bom de seu próprio entendimento sem serem dirigidos por outrem”²³⁷. A questão passa a orbitar se, em nosso tempo, nos tornamos maiores; a resposta também seria negativa, pois muitos acontecimentos advindos de nossas experiências parecem nos convencer que o acontecimento histórico do Esclarecimento não nos tornou maiores. Mas, do mesmo modo do que à época de Kant, o Esclarecimento é um valor limite, e que é necessário persegui-lo obstinadamente.

Kant dá grande importância, em seu texto, à matéria religiosa no que tange ao Esclarecimento justamente porque “no que se refere às artes e ciências nossos senhores

²³⁵ Ibidem, p. 342.

²³⁶ Idem.

²³⁷ Kant, 2005, p. 69.

não têm nenhum interesse em exercer a tutela sobre seus súditos, além de que também aquela minoridade é de todas a mais prejudicial e a mais desonrosa”²³⁸. Em seu tempo, Kant conhecia os registros históricos das mazelas que anos de lutas religiosas havia infligido à Europa e a capacidade da religião de mobilizar os fiéis incapazes de renunciar à tutela de seus líderes.

Embora acontecimentos marcantes deste início de século estejam inevitavelmente atrelados às religiões ou, melhor dizendo, a um fundamentalismo religioso, os elementos geradores de tensão e desequilíbrio no mundo vão além da retórica religiosa. Uma das questões mais prementes do nosso tempo é - ao lado de outras como o desequilíbrio ecológico, a pobreza crônica de populações inteiras, entre outras - a questão do terrorismo e em mesma medida da “guerra ao terror”. Quando o presidente dos Estados Unidos fala em “guerra ao terror”, é impossível evitar a confusão que o termo carrega em si uma vez que se é incapaz de identificar o inimigo contra o qual fazer a guerra já que não se pode dizer que, inicialmente, a população civil do Afeganistão ou seu exército oficial sejam inimigos dos EUA; da mesma forma que não se pode dizer toda a população da Faixa de Gaza seja inimiga do Estado de Israel. Nenhuma geografia, nenhum *locus* é ainda apropriado para localizar a sede dessas novas maneiras de agredir ou reproduzir células terroristas. Aqueles que ameaçam e são identificados como terroristas são anônimos e não se relacionam oficialmente a qualquer Estado.

Mesmo em meio a todas essas novas tecnologias de agressão e mesmo levando-se em conta os muitos fracassos nas tentativas de construir uma lei internacional bem como organismos internacionais eficazes, a busca pelos ideais da política, da democracia, da lei internacional deve continuar ainda que hoje seja somente uma intenção ou um compromisso retórico. Certamente tal tarefa passa por um Conselho de Segurança modificado com força efetiva a fim de poder inclusive impor sanções dissuasivas a Estados poderosos, como Estados Unidos e Israel, que hoje são imunes a qualquer prescrição internacional.

Fica evidente que no mundo contemporâneo aqueles identificados pela retórica ocidental como terroristas são aqueles cuja referência encontra-se fora do nosso âmbito ocidental, tornando-se indefinido e contraposto ao que entendemos como nossos

²³⁸ Ibidem, p. 70.

referenciais claramente definidos. Em suma, eles são o outro, que nós não conseguimos mais entender.

O fenômeno religioso desempenha nesse contexto um estranho papel. No entender de Jacques Derrida, estaríamos falando de uma guerra sem guerra, que assume a forma, ao menos na superfície, de um confronto entre dois grupos com forte identificação religiosa. Em suas palavras:

De um lado, a única grande potência “democrática” ao estilo europeu no mundo que ainda admite a pena de morte em seu sistema judicial; e, apesar da separação em princípio entre Igreja e Estado, numa referência bíblica fundamental (e primordialmente cristã) de seu discurso político oficial e do discurso de seus líderes políticos é: “Deus salve a América”, a referência a “agentes malignos” ou ao “eixo do mal”, que seriam apenas uns poucos sinais entre muitos outros. De outro lado, enfrentando essa potência, um “inimigo” que se identifica como islâmico, islâmico extremista ou fundamentalista, ainda que isso não represente necessariamente o autêntico islã e que todos os muçulmanos estejam longe de se identificar com ele. Não mais do que todos os cristãos do mundo se identificam com as profissões de fé cristãs fundamentalistas dos Estados Unidos. (Derrida, 2004, p. 127.)

Para o filósofo argelino, haveria um enfrentamento de duas “teologias políticas”²³⁹, ambas derivadas do mesmo solo, que ele chama de “revelação abraâmica”²⁴⁰. Seria ainda altamente sugestivo que o epicentro, ao menos “metonimicamente”²⁴¹, de todas essas guerras seja a confrontação entre o Estado de Israel – uma democracia liberal, que não cortou o cordão umbilical com a autoridade etno-religiosa, apoiada fortemente pelos Estados Unidos – e um virtual Estado palestino – que, ao preparar sua constituição, ainda não foi capaz de abrir mão de declarar o islã a religião oficial e é apoiado, de várias maneiras diferentes, pelos Estados árabes muçulmanos. Derrida aponta suas esperanças em uma Europa, ou em uma certa tradição moderna da Europa como uma saída para o programa duplo teológico-político, por conta da possibilidade do discurso político.

Derrida vê que é justamente para acompanhar um certo “retorno do religioso”²⁴² – termos que ele considera simplista e confuso – que o termo e o tema da tolerância volta. Ele se pergunta se o conceito de tolerância, considerando tudo o que

²³⁹ Derrida, 2004, p. 127.

²⁴⁰ Idem.

²⁴¹ Idem.

²⁴² Ibidem, p. 134.

marcou o conceito historicamente, seria “suficiente para inspirar, iluminar e guiar nossa resistência à violência que está desencadeada por todo o mundo hoje, em condições que são em parte sem precedentes, contra todos aqueles que não respeitam incondicionalmente certas ortodoxias”²⁴³. Para ele, trata-se novamente de uma questão do Iluminismo, ou seja, “de acesso à Razão em um certo espaço público”²⁴⁴, mas desta vez em um contexto absolutamente transformado pelo o que ele chama de tecnociência. “Um terremoto transformou completamente a paisagem em que o ideal de tolerância assumiu sua primeira forma alguns séculos atrás”²⁴⁵. Citando Derrida:

O artigo “Tolerância” do *Dictionnaire philosophique* é um *tour de force*, uma espécie de fax para o século XVIII. Contém tamanha riqueza de exemplos históricos e análises, tanto axiomáticas e princípios, que exigem hoje reflexão, palavra por palavra. No entanto, essa mensagem, por sua vez, levanta muitas perguntas. Teríamos de ser extremamente vigilantes, parece-me, ao interpretar essa herança. Eu ficaria tentado a dizer “sim e não” a cada frase, “sim, mas não”, “sim, embora talvez”, prestando juramento sob uma forma que não é outra senão aquelas dos apóstolos cristãos, dos discípulos, ou dos quacres: “Os apóstolos e os discípulos”, escreve Voltaire, “juravam por sem e não; os quacres não irão jurar de outra forma”. A palavra “Tolerância” é antes de mais nada marcada por uma guerra religiosa entre cristãos, ou entre cristãos e não-cristãos. A tolerância é uma virtude cristã ou, por isso mesmo, católica. O cristão deve tolerar o não-cristão, porém, ainda mais do que isso, o católico deve deixar o protestante existir. (Derrida, 2004, p. 136.)

O recurso à palavra tolerância encontraria morada justamente devido ao conteúdo religioso no cerne de alguns dos graves problemas de nossa atualidade. A paz seria, portanto, a coabitação tolerante, apoiada na razão do mais forte. Derrida a entende como “a boa face da soberania, que fala ao outro sobre a posição elevada do poder, estou deixando que você exista, você não é inaceitável, estou lhe deixando um lugar em meu lar, mas você não se esqueça de que este é o meu lar...”²⁴⁶. Em contrapartida, o filósofo argelino considera a hospitalidade como o oposto da tolerância, ou ao menos o seu limite. Embora a tolerância seja obviamente melhor do que a intolerância, esta permanece como uma hospitalidade fiscalizada, sempre sob vigilância. A hospitalidade, em si, encontra-se aberta previamente para alguém que não é esperado nem convidado, para quem quer que chegue como um visitante absolutamente estrangeiro, como um

²⁴³ Idem.

²⁴⁴ Idem.

²⁴⁵ Idem.

²⁴⁶ Ibidem, p. 137.

recém-chegado imprevisível, ou o totalmente-outro. Derrida aceita que o conceito de hospitalidade pura não pode ter qualquer status legal ou político e Estado algum poderia redigi-lo em sua Constituição, mas também reconhece que sem o conceito puro de hospitalidade não seria possível ter conceito geral algum, e sequer seríamos capazes de determinar qualquer regra para a hospitalidade condicional – aquela com rituais, regras, convenções nacionais ou internacionais. A hospitalidade aparentemente se dá como um desenvolvimento do domínio da razão que reconhece a posse compartilhada da superfície sobre a tutela de determinadas visões de mundo nascidas dentro das religiões e incapazes de lidar com pluralidade do mundo contemporâneo.

Kant tem bastante claro a impossibilidade de um direito de hóspede, mas afiança o de um direito de visita e para tanto afirma:

Não existe nenhum direito de hóspede sobre o qual se possa basear essa pretensão, mas em um direito de visita, que assiste todos os homens para se apresentar à sociedade, em virtude do direito de propriedade comum da superfície da Terra (...) pois originalmente ninguém tem mais direito do que outro a estar num determinado lugar da Terra. (**Kant**, 2002)

Terra²⁴⁷ se pergunta se o direito de visita, “que assiste todos os homens para se apresentar à sociedade, em virtude do direito de propriedade comum da superfície da Terra”²⁴⁸, é a redução necessária do direito cosmopolita. Segundo Terra²⁴⁹, alguns filósofos interpretam o terceiro artigo da *Paz perpétua* como sendo, em verdade, Kant estabelecendo o direito cosmopolita como limitador do direito de visita. Mario Caimi defende tal hipótese da seguinte forma:

Nós já apontamos que Kant não pretende instituir o direito de hospitalidade, mas restringi-lo. O aspecto negativo da limitação é o mais importante; Kant enfatiza a posição desse aspecto negativo da limitação ao direito de hospitalidade quando escreve (imediatamente depois de mencionar exemplos): “Tal direito de hospitalidade não ultrapassa a possibilidade de tentativa de estabelecer relação com os habitantes que ali estavam”. A ênfase de Kant nos diz que o viajante que chega a uma região habitada qualquer do mundo não pode compelir estes a estabelecer contato mais próximo com ele. O viajante não pode exigir nada além da possibilidade da tentativa de

²⁴⁷ Terra, 2004, p. 51.

²⁴⁸ Kant, 2002, p. 137.

²⁴⁹ Terra, 2004, p. 52.

aproximação. Isto implica que deve permanecer prerrogativa dos habitantes decidir se aceitam ou não (pacificamente) tal tentativa. (Caimi, 1997, p. 202.)²⁵⁰

Dessa forma, o direito de visita deve ser controlado para que não acabe se transformando em invasão, embora ele tenha direito ao compartilhamento da superfície terrena. Um cidadão do mundo tem o direito de “tentar estabelecer relacionamento com qualquer outro habitante do planeta, ele, contudo, não pode, por meio desse direito, não observar a relação de propriedade que o habitante original do lugar tem, uma vez que ele se encontrava ali antes”²⁵¹. Dessa forma, é vedada a qualquer visitante a conquista de qualquer nação bem como a posse de qualquer superfície mediante violência; do mesmo modo, o morador originário dessa mesma superfície “pode rejeitar o estrangeiro, se isso puder ocorrer sem a ruína dele, mas enquanto o estrangeiro se comportar amistosamente no seu lugar, o outro não o deve confrontar com hostilidade”²⁵².

Nour atesta que “o direito, até Kant, tinha duas dimensões: o direito estatal, isto é, o direito interno de cada Estado, e o direito das gentes, isto é, o direito das relações entre os Estados entre si, (...) Kant acrescenta uma terceira dimensão: o direito cosmopolita, direitos dos cidadãos do mundo”²⁵³; e que a relação do direito cosmopolita com os outros, como dito anteriormente, “segue a tábua das Categorias da Crítica da razão pura”²⁵⁴: da categoria da unidade, levando-se em conta um Estado somente, até a categoria da totalidade sistemática, que uniria o direito estatal e o direito das gentes, identificado com o direito cosmopolita. Direito esse que para se realizar necessita, além do direito estatal e do direito das gentes, da democracia e de uma confederação de Estados livres – meta para a qual devemos direcionar nossas ações. A intenção de Kant é clara quanto ao fato que a humanidade ainda tem que caminhar em

²⁵⁰ We have also already pointed out that Kant does not intend to state the right of hospitality, but to restrict it. The negative aspect of the limitation is the important one ; Kant emphasizes the bearing of this negative aspect of the limitation of the right of hospitality when he writes (immediately after the mentioned examples): “But such right to hospitality does not go beyond the conditions of the possibility of attempting to get into relationship with the former inhabitants”. Kant`s emphasis tells us that the traveller, in arriving at na inhabited region of the world, cannot compel its inhabitants to get into relationship with him. The traveller cannot demand anything more than the possibility of making the attempt to approach them. This implies that it must remain in the power of the former inhabitants to decide whether to accept of refuse (pacifically) that attempt.

²⁵¹ attempt to get into relationship with any other habitant of the earth, he nevertheless cannot, on the ground of this right, disregard the proprietorship that the former inhabitant of the country have, since they settled down first. (Caimi, 1997, p. 204).

²⁵² Kant, 2002, p. 137.

²⁵³ Nour, 2004, p. 54.

²⁵⁴ Ibidem, p. 55.

direção à união dos Estados em uma confederação para então poder sair do Estado de miséria que se encontra.

Sustentando tal possibilidade temos a história, da maneira como ela é entendida por Kant, que se mostra como uma aposta na idéia de progresso das instituições do direito, o qual assume uma posição de veículo do desenvolvimento do potencial ou da disposição racional da humanidade ressaltada na acolhida à revolução de 1789. Para Kant, desde que a efetivação da confederação possa ser esperada, é possível conceber o momento em que os homens realizarão completamente todas as suas disposições. Além disso, o filósofo alemão entende que embora se trate do último degrau que a humanidade ainda tem de galgar, sua história já aponta para a formação da confederação de nações.

Desta forma, a união dos Estados em uma confederação, é ao mesmo tempo, a meta final do progresso histórico e algo que já está sendo realizado. A miséria e os males que os Estados causam a si mesmos por meio da guerra, a prontidão constante para a guerra e o próprio fato de que, dada a ligação entre todos os Estados por meio da economia, o abalo em um Estado se faz sentir em todos os outros, levam estes a pensar mais seriamente em arranjos políticos internacionais. Kant sabe que ainda é um esboço, mas trata-se de apostar nos progressos que a humanidade pode proporcionar a si mesma, desde que se engaje em tal empreitada.

CONCLUSÃO

Esta dissertação procurou mostrar que o ideal cosmopolita de Kant ainda ecoa incompleto em nosso mundo político contemporâneo tal qual já se encontrava incompleto à época de sua morte, em 1804.

O ponto de partida desse trabalho foi mostrar que, desde *a Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant abre caminho para o ingresso dos imperativos categóricos na vida prática das nações que começam a surgir a partir da influência das idéias iluministas. Desta forma, se é possível encadear o pensamento ético kantiano com o seu posterior pensamento político, não parece adequada a tese segundo a qual Kant não possuiria uma filosofia política²⁵⁵. Nesse sentido, toda a sua produção intelectual no campo da ética é política²⁵⁶, uma vez que visa a atuação daquele que se utiliza publicamente da razão na prática. A filosofia deve se realizar na práxis, ou seja, tornar-se política.

Valendo-se da perspectiva ética contida na Fundamentação e podendo ser representada nas palavras de Kant: “age só segundo máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal”²⁵⁷, o filósofo alemão abre caminho para o desenvolvimento posterior para o que ele chamará de “leis da liberdade”, que envolvem a ética e o direito. O mundo que começa a se descortinar a partir da Revolução Francesa é percebido teleologicamente como aquele possível somente com o uso efetivo da razão e é justamente por tal exigência que Kant articula teleologia e história ou o cumprimento das prerrogativas do Esclarecimento.

O uso público da razão é a chave privilegiada para o Esclarecimento, que leva à superação da tutela que mantém o homem apartado das grandes questões do seu tempo, e o leva a participar da esfera pública como ser autônomo (capaz de por fins a si mesmo, livre dos impulsos naturais) e capaz de suportar viver em uma república. Essa é uma condição que precisa ser desenvolvida já que não se vive em uma época Esclarecida, mas em uma época de Esclarecimento. Nesse sentido, é possível conceber,

²⁵⁵ To talk about and inquire into Kant's political philosophy has its difficulties. Unlike so many other philosophers – Plato, Aristotle, Augustine, Thomas, Spinoza, Hegel, and others – he never wrote a political philosophy. (Arendt, 1989, p.7)

²⁵⁶ Entendendo aqui política em seu sentido clássico e moderno, segundo Bobbio, derivado do adjetivo originado de *polis* (*politikós*), que significa tudo o que se refere à cidade e, conseqüentemente, o que é urbano, civil, público, e até mesmo sociável, social. (Bobbio, 2004, p.954)

²⁵⁷ Kant, 2005, p.51

em Kant, um momento futuro no qual a humanidade alcançará o desenvolvimento completo de suas disposições. Tentou-se ilustrar tal posição no segundo capítulo que tratou do problema da paz, para o filósofo de Königsberg, da paz perpétua, como ideal a ser buscado constantemente e, embora possa não ser factível, exige dos homens a incansável labuta na sua construção.

Buscou-se explicitar que a idéia de um direito universal cosmopolita é o fio condutor racional que orienta a realização das premissas iluministas kantianas e por isso tal idéia é lançada, pelo filósofo, para permitir a plena realização das disposições humanas. A constituição civil perfeita, considerada por Kant como o único Estado no qual os homens podem desenvolver completamente a sua humanidade é o critério adotado para a averiguação dos progressos possíveis e alcançados e, como sempre é aperfeiçoado em decorrência do processo de *Aufklärung*, é também meta em direção à qual os homens devem orientar os seus esforços; não nos esquecendo, conforme nos lembra Terra:

A disposição moral voltada para a realização do direito pode ser a causa de um progresso constante, mas isso não significa que o desenvolvimento seja necessário. Há indícios do caráter de universalidade e moralidade do gênero humano, mas são disposições que em certos casos podem se realizar e indicar uma “tendência” da humanidade: Para Kant, Razão e História só se entrecruzam muito raramente. A Revolução Francesa, tal como é apresentada no escrito sobre O Conflito das Faculdades, ilustra um desses entrecruzamentos, tão feliz quanto fortuito. Os acontecimentos de 89 marcam, todavia, menos uma reviravolta na história do mundo, que a ocasião privilegiada de uma meditação moral. (Terra, 1995, p.158)

Na introdução, a pergunta que se entendia como a principal a ser respondida era: se o construto teórico de Immanuel Kant, a paz perpétua, ainda tem o que contribuir com as modernas democracias liberais no que tange ao aperfeiçoamento dessa mesma democracia liberal e na sua relação com o tema dos direitos humanos. Depois do exposto, neste trabalho, a resposta pode ser considerada como afirmativa. Kant ainda tem o que dizer às modernas democracias liberais, uma vez que seu edifício teórico político visa, no limite, um eterno e constante aperfeiçoamento de um sistema baseado na díade lei-lei. No limite, esse parece ser o ideal das modernas democracias liberais a

julgar pelos seus esforços institucionais, embora até o presente momento não passem, em grande medida, de uma peça de ficção escorada na retórica.

No entendimento desse trabalho, tão importante quanto o entendimento que Kant dá à maneira que os indivíduos poderão alcançar a plenitude do desenvolvimento de suas disposições é perceber o recebimento por parte da contemporaneidade no entendimento do nosso tempo. Um tempo marcado por cisões profundas que a modernidade não soube encaminhas. Aí talvez resida a força de um pensador perene a ponto de seus escritos políticos ainda servirem de baliza aos nossos dias.

Entendemos que antes de querer ser uma exegese do pensamento kantiano, o trabalho pretendeu ser uma forma de mostrar a força do modelo kantiano quando colocado em diálogo com pensadores das mais variadas cepas, no encaminhamento de algumas das questões mais prementes de nosso tempo.

Para Kant, ao se observar a história dos povos, desde os gregos até o (seu) presente, percebe-se claramente um curso regular de aperfeiçoamento da constituição política. Desse modo, engajados na tarefa de aperfeiçoamento do direito, os homens podem esperar um momento de desenvolvimento completo de suas disposições. Em nosso tempo, tais disposições ainda continuam insatisfeitas e as tensões mais pronunciadas justamente pelo fato da modernidade não ter conseguido cumprir suas promessas de emancipação. Dentro do diapasão do iluminismo kantiano, uma das condições para o cumprimento da promessa iluminista em nosso tempo seria alcançar o delicado equilíbrio entre o direito de visita e a hospitalidade, através de um direito cosmopolita funcionando como um condutor das ações humanas já que é imperioso estabelecer regras jurídicas e procedimentos comuns de pacificação. Em Kant, uma paz positiva é finalmente possível como realização plena de uma filosofia da história balizada irremediavelmente pela força da razão e do direito levando a uma lenta reforma, ruma à continuada aproximação do sumo bem político – à paz perpétua.

BIBLIOGRAFIA.

Obras de Kant:

KANT, Immanuel. *A Paz Perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2002.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Leopoldo Holzbach. São Paulo: Martin Claret, 2005.

_____. *Metafísica dos costumes*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2003.

_____. *Crítica da razão prática*. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Resposta à pergunta: Que é esclarecimento?* In: *Immanuel Kant: textos seletos*. Tradução de Floriano de Souza Fernandes. 3º edição. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.

Bibliografia de apoio:

ANDRADE, Regis de Castro. “*Kant: a liberdade, o indivíduo e a república*”. In: *Os Clássicos da Política*, organização de Francisco Weffort. São Paulo: Editora Ática, 2003.v.2.

ARENDT, Hannah. *Lectures on kant`s political philosophy*. The Univestity of Chicago Press, 1989.

ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de Therezinha Monteiro Deutsch, In: *Os pensadores*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2004.

BOBBIO, Norberto. *Direito e estado no pensamento de Emanuel Kant*. Tradução de Alfredo Fait. São Paulo: Editora Mandarim, 2000.

_____. *A Era dos direitos*. Tradução de Regina Lyra. Rio de Janeiro: Editora Campus, 2004.

_____. *Liberalismo e democracia*. 6º edição, Tradução de Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Editora Brasiliense, 1997.

_____. *Norberto Bobbio: o filósofo e a política - antologia*. Tradução de Veras Ribeiro; César Benjamin. Organização de José Fernández Santillán Rio de Janeiro: Contraponto editora, 2003.

_____. “*Pacifismo*”, In **BOBBIO**, Norberto, *et all. Dicionário de política*. Brasília: EdUnB, 2004.

_____. “*Política*”, In **BOBBIO**, Norberto, *et all. Dicionário de política*. Brasília: EdUnB, 2004.

_____. *O futuro da democracia*. 9º edição, Tradução de Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Paz e terra, 2004.

BORRADORI, Giovanna. *Filosofia em tempo de terror – diálogos com Habermas e Derrida*. Tradução de Roberto Muggiati. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2004.

CAIMI, Mario. *On the interpretation of the third definitive article of Kant`s essay zum ewigen frieden*, Tradução de Peter Naumann. In: *Kant e a instituição da paz*. Porto Alegre: Editora da universidade/UFRGS, Instituto Goethe, 1997.

CARDIM, Carlos Henrique. “*Aproximando Kant do leitor brasileiro*”. In: **NOUR**, Soraya. *À paz perpétua de Kant: Filosofia do direito internacional e das relações internacionais*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

CAVALLAR, Georg. *A sistemática da parte jusfilosófica do projeto kantiano à paz perpétua*, Tradução de Peter Naumann. In: *Kant e a instituição da paz*. Porto Alegre: Editora da universidade/UFRGS, Instituto Goethe, 1997.

CERVO, Amado Luis; **BUENO**, Clodoaldo. *História da política exterior do Brasil*, 2ª edição. Brasília: Edunb, 2002.

COMPARATO, Fábio Konder. *Ética - direito, moral e religião no mundo moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

CZEMPIEL, Ernst-Otto. *O teorema de Kant e a discussão atual sobre a relação entre democracia e paz*, Tradução de Peter Naumann. In: *Kant e a instituição da paz*. Porto Alegre: Editora da universidade/UFRGS, Instituto Goethe, 1997.

DERRIDA, Jacques. *Auto-imunidade: suicídios reais e simbólicos – um diálogo com Jacques Derrida*, Tradução de Roberto Muggiati. In **BORRADORI**, Giovanna. *Filosofia em tempo de terror – diálogos com Habermas e Derrida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2004.

DELEUZE, Gilles. *A filosofia crítica de Kant*. Tradução de Germiniano Franco. Lisboa: Edições 70, 2000.

FOUCAULT, Michel. *O que são as luzes?*, Tradução de Elisa Monteiro. In: *Michel Foucault – coleção ditos & escritos*. Organização e seleção de textos da edição brasileira de Manuel Barros da Motta. 2ª edição. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2005. v. 2.

GERHARDT, Volker. *Uma teoria crítica da política sobre o projeto kantiano à paz perpétua*, Tradução de Peter Naumann. In: *Kant e a instituição da paz*. Porto Alegre: Editora da universidade/UFRGS, Instituto Goethe, 1997.

GRAMSCI, Antonio. *Maquiavel, a política e o Estado moderno*. Tradução de Luciano Gazzaneo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. Tradução de Paulo Astor Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

_____. *A constelação pós-nacional: ensaios políticos*. Tradução de Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Littera Mundi, 2001.

_____. *Fundamentalismo e terror – um diálogo com Jürgen Habermas*, Tradução de Roberto Muggiati. In **BORRADORI**, Giovanna. *Filosofia em tempo de terror – diálogos com Habermas e Derrida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2004.

HECK, José Nicolau. *Globalização e cosmopolitismo: controvérsias kantianas do direito dos povos*. Síntese –Revista de Filosofia, n°103. Belo Horizonte – vol. 32, 2005.

_____. *Contratualismo e sumo bem político: a paz perpétua*. Kant e-prints, volume 2, n° 6, 2003. Disponível em: < <http://www.jnh.com.br>>. Acessado em 10/08/2008.

_____. *Da razão prática ao Kant tardio*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007.

HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva, In: *Os pensadores*: São Paulo: Editora Nova Cultura, 2004.

_____. *Do cidadão*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

INFRANCA, Antonino. *Os paradoxos da paz perpétua de Kant*. *Idéias*, ano 4, n° ½, pp. 159-186. São Paulo, Campinas: Editora Unicamp, janeiro-dezembro de 1997.

KELSEN, Hans. *Teoria geral do direito e do Estado*. Tradução de Luis Carlos Borges, 3° edição. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

KERSTING, Wolfgang. *Hobbes, Kant, a paz universal e a guerra contra o Iraque*. Tradução de Ralph Gniss. Kant e-prints – vol. 3 n. 2, 2004.

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

MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. Tradução de Olívia Bauduh, In: *Os pensadores*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2004.

_____. *Discurso sobre a primeira década de Tito Lívio*. Tradução de Sérgio Bath. Brasília: Edunb, 2000.

MATEUCCI, Nicola. “*República*”, In **BOBBIO**, Norberto, *et all. Dicionário de Política*. Brasília: EdUnB, 2004.

PLATÃO. *Político*. Tradução de José Paleikat, In: *Os pensadores*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1987.

RIBEIRO, Renato, J. *A Democracia*. São Paulo: Publifolha, 2005.

ROUANET, Sergio, P. *As razões do iluminismo*. 2º edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*. Tradução de Lourdes Santos Machado, In: *Os pensadores*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2004.

_____. *Extrato e julgamento do projeto de paz perpétua de Abbé de Saint-Pierre*. Tradução de Sérgio Bath, In: *Rousseau e as relações internacionais*. Brasília: Edunb, 2003.

_____. *Projeto de constituição para a Córsega*. Tradução de Sérgio Bath, In: *Rousseau e as relações internacionais*. Brasília: Edunb, 2003.

_____. *Considerações sobre o governo da Polônia e sua projetada reforma*, Tradução de Sérgio Bath, In: *Rousseau e as relações internacionais*. Brasília: Edunb, 2003.

SCHMITT, Carl. *Teologia política*. Tradução de Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

TERRA, Ricardo. *Kant & o direito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2004.

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

_____. *Passagens. Estudos sobre a filosofia de Kant*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2000.

_____. *Juízo político e prudência em à paz perpétua*, In: *Kant e a instituição da paz*. Porto Alegre: Editora da universidade/UFRGS, Instituto Goethe, 1997.

TILLY, Charles. *Coerção, capital e Estados europeus – 900-1992*. Tradução de Gustavo. Souza. São Paulo: Edusp, 1996.

WEBER, Max. *Ciência e política – Duas vocações*. Tradução de Luis Hegenberg. São Paulo: Cultrix, 1972.

_____. *Economia e sociedade – Fundamentos da sociologia compreensiva*, vol.1. Tradução de Ricardo Barbosa. Brasília, Edunb, São Paulo, Imprensa Oficial, 2004.