

consciência e segurança de grupos étnicos perante assassinios em massa e genocídios), outros direitos igualmente fundamentais serem excluídos por necessidade de acomodação de povos hierarquicamente diferenciados dificilmente poderá equivaler ao conceito kantiano de confederação de Estados jurídicos. Esse é, no entanto, o preço a pagar pela proposta de Rawls de uma «utopia realista». Pretende assim resolver uma dificuldade estrutural que representaria a ideia de paz efectivada pela

80 Cf. *ibidem*, 72.

arquitectura político-jurídica kantiana. O que ele considera a utopia da paz perpétua passa a ser realista em função da visão alargada de uma Sociedade dos Povos estruturada pelo *jus gentium* com base nalguns direitos humanos e que acomoda determinado tipo de organizações que visam a paz.

«Algumas destas organizações (tais como as Nações Unidas idealmente concebidas) podem ter a autoridade para exprimir à sociedade de povos bem ordenados a sua condenação de instituições domésticas injustas noutros países e de casos claros de violação de direitos humanos.»⁸¹

Deste modo, o papel dos direitos humanos na interpretação de Habermas e de Rawls do projecto kantiano é central, mas, na verdade, revela entre ambos diferenças muito significativas. Em Habermas, eles constituem a razão de ser da actuação de organismos internacionais, seja as Nações Unidas, sejam tribunais (como o de Haia). Num mundo globalizado pelo dinheiro e pelos novos *media*, já não tem de se contar com o Estado nacional, mas sim apenas com organizações que protejam e tornem efectivos aqueles direitos. Tal implica

certamente a sua profunda reformulação, como é manifesto, por exemplo, nos casos daquelas organizações. Compreende-se como uma visão deste tipo implicará, como se verificou, uma ampla revisão do projecto kantiano. Por sua vez, em Rawls, foi suficientemente definido o papel desses direitos fundamentais na «utopia realista» e numa Sociedade dos Povos. Qualquer das propostas, ao destacar o papel dos direitos humanos num programa para a paz,

81 *Ibidem*, 72.

parece evidenciar um elemento que encontra uma formulação diferente na filosofia de Kant.

Porém, se retomarmos o conjunto dos «Três Artigos Definitivos» para a paz perpétua e sobretudo o *terceiro princípio*, o *princípio da hospitalidade*, é possível compreender este como um direito humano verdadeiramente cosmopolita. Os três princípios funcionam em bloco e, se assumirmos todo o significado da hospitalidade (o terceiro), é a própria ideia de paz por eles configurada que se amplia e ganha substância. É realmente aquele que introduz uma dimensão cosmopolita no projecto para a paz e, além disso, é o que parece acrescentar ao modelo kantiano uma qualidade moral, além da político-jurídica, apesar de essa qualidade moral ser controversa, como se verificará no próximo capítulo. Assim sendo, o elemento cosmopolita que parecia faltar ao modelo da paz e que aparentemente o aproximava das filosofias de inspiração hobbesiana (a paz que os indivíduos obtêm enquanto súbditos do Estado com vista à autopreservação) é trazido para o sistema da razão prática que culmina na ideia de paz. *Devemos sair do estado natural é*

a divisa de Hobbes. Em parte, repete-se aqui o problema já anteriormente tratado: *Será que, então, o modelo político-*

-jurídico, representado na confederação de Estados soberanos, adquire além disso uma característica moral ou ética? A resposta não é simples, mas conduz-nos certamente a aprofundar a natureza do modelo kantiano para a paz.

Consideremos então o estatuto da hospitalidade como designação de um direito cosmopolita e adoptemos como conceito chave no seu tratamento a figura do *outro*. A filosofia

contemporânea desenvolveu com maior ou menor impacto diferentes figuras do *outro* e no próximo capítulo daremos especial atenção à argumentação de Hannah Arendt (1906–1975) e de Jacques Derrida (1930–2004). Faremos breves referências às figuras que o *outro* pode assumir na filosofia política em filosofias como a de Carl Schmitt (1888–1985). Esta é claramente uma temática cujo tratamento mais por- menorizado nos levaria a digressões que não cabem neste texto. No entanto, ao escolhermos este autor, é possível identificar algumas figuras do outro que ajudam a esclarecer, por contraste, a importância do princípio kantiano da hospitalidade como elemento indissociável da proposta de paz definitiva.

A falência dos direitos humanos na
filosofia de Hannah Arendt. Retorno
à noção de comunidade

Encarado numa perspectiva contemporânea, sobretudo à luz dos actuais problemas de migração em massa, o terceiro princípio kantiano da paz definitiva abarca um significado político e moral de grande importância. Como princípio definitivo para a paz, a *hospitalidade*, tal como é apresentada no texto de Kant, constitui um direito com dimensão transnacional e cosmopolita (mais à frente, voltaremos à importância sistemática deste princípio). Como ele diz, trata-se de um direito e não de filantropia e assim coloca-o claramente num registo do que chamamos hoje o direito internacional, o direito das gentes, numa terminologia clássica. Lembremo-nos de que «fala-se aqui, como nos artigos anteriores, não de filantropia, mas de um direito, e *hospitalidade* significa aqui o direito de um estrangeiro a não ser tratado

com hostilidade em virtude da sua vinda ao território de outro»⁸². Acrescenta que não é um direito de *hóspede*, mas «um direito de *visita* que assiste todos os homens para

⁸² Kant, «Paz Perpétua», AA 8: 358.

se apresentar à sociedade, em virtude do direito de propriedade comum da superfície da Terra, sobre a qual, enquanto superfície esférica, os homens não podem estender-se até ao infinito, mas devem finalmente suportar-se uns aos outros, pois originariamente ninguém tem mais direito do que outro a estar num determinado lugar da Terra»⁸³. Dois aspectos ressaltam do argumento de Kant: a *hospitalidade* é um direito que nasce da forma de representação do *outro* e a sua universalidade define-a como direito da humanidade. Direitos da humanidade nascem como os traços políticos e morais mais característicos da Revolução Americana e da Revolução Francesa e foram expostos em declarações fundadoras de uma nova era que se definia por toda a legitimidade provir dos homens e não de qualquer autoridade religiosa. Importa relembrar que o destino e o estatuto desses direitos, desde as suas primeiras expressões literais do final do século XVIII até hoje, seguiram linhas sinuosas, momentos de relevância e de esquecimento: sendo universais, além da sua mera definição transnacional, não deixam de

ser instrumentais, ainda que frequentemente ao serviço de estratégias nacionais. Mas por muito complicada que seja a forma como evoluiu a sua interpretação, oscilando entre o cepticismo sobre a sua utilidade e a sua necessidade, digamos, ontológica, a verdade é que a reafirmação de um núcleo de direitos humanos inalienáveis, por motivo dos acontecimentos trágicos do século XX vividos no espaço europeu, relançaram a discussão sobre a sua natureza.

83 *Ibidem*, AA 8: 359.

Foram atrás descritas as interpretações de Rawls e de Habermas do programa kantiano. Qualquer deles acentuou a importância desses direitos, mas a forma como os separaram de um modelo confederativo que integrasse *apenas* Estados jurídicos no sentido kantiano produziu o desencontro de ambos com esse programa. Recordemos que, nos dois casos, ainda que por razões diferentes, a associação alargada e sempre em expansão de Estados de direito do projecto kantiano não é claramente viável nas actuais condições do capitalismo e *media* globais. Sobretudo para Rawls, não é viável, pois, para que aquela ideia possa ser uma «utopia realista», só pode ser na forma de uma associação ou liga de povos que terá de incorporar Estados apenas «decentes», longe por isso da forma dos Estados de direito ou das repúblicas constitucionais de Kant.

Como já foi observado, será especialmente motivante retomarmos os artigos definitivos expostos no texto da «Paz Perpétua» com especial foco no terceiro princípio, com vista a esclarecer o significado do modelo jurídico-político kantiano da paz.⁸⁴ Traduzido para a nossa experiência política e moral, este é um

princípio que desde logo nos expõe à realidade do *outro*, entendido como realidade constante e inultrapassável, considerada local e globalmente. Sabemos como a relação com o outro pode adquirir formas ou repre-

84 Recentemente, tem vindo a ser discutido o significado do conceito kantiano de hospitalidade no contexto actual das migrações. Ver, por exemplo, os ensaios de Karoline Reinhardt, «A Right to Migrate on the Virtue of Productive Disharmony», e de David Miller, «What Kant Might Have Said About Immigration: An Alternative View», 177–186.

sentações situadas em limites opostos: ao longo da história, foi possível ver o *outro* ora como aquele com quem se partilha uma identidade comunitária, ora como aquele que vive com os demais numa condição de inimigo. Qualquer destes modos de relação com o *outro* foi argumentado e defendido por figuras centrais da filosofia do passado século, quer dentro, quer fora da academia, como veremos com mais pormenor. O pensamento de Hannah Arendt é a este respeito exemplar.

Para Arendt, o tratamento da categoria política do *outro*, antes e depois das duas guerras do século passado, decorre da total falência dos direitos humanos ao longo desse período. Esse processo, que atinge a sua expressão mais chocante nos regimes totalitários nazi e estalinista, é afinal o resultado de políticas nacionalistas de Estados-nação que acabaram por eliminar no solo europeu minorias consideradas inabsorvíveis, inintegráveis e por isso necessariamente elimináveis. O *outro* eliminável foi o judeu, o arménio ou o cigano, privados de um Estado protector, ainda que só parcialmente. Nesta realidade, o que se verificou

não foi apenas a falência da clássica ideia protectora do Estado-nação, pensada como *civitas*, e que a modernidade iluminista havia constituído como salvaguarda de cada indivíduo contra a força destrutiva do outro no estado de natureza. Além disso, desvaneceu-se o que funcionava como património civilizacional representado pelo último reduto e núcleo da segurança dos indivíduos, ou seja, os direitos humanos universais. A representação do *outro* como apátrida em solo europeu, sem lugar nem direitos, revelou ainda algo mais profundo:

a sua substância ontológica era apenas um mito vácuo e historicamente instrumental.

Na perspectiva de Arendt, os totalitarismos do século XX encarregaram-se de revelar como o vazio ontológico desses direitos não foi preenchido por coisa nenhuma, por nenhuma outra alternativa. Arendt observa como, para a massa de deslocados, «o que era sem precedentes não era a perda do lar, mas a impossibilidade de um novo lar»⁸⁵. A forma como a mitologia dos direitos humanos foi destruída, não de forma abstracta e só teórica, mas de uma forma bem palpável e trágica no século passado, é exposta por Arendt, nomeadamente na sua obra política mais importante, *As Origens do Totalitarismo* (1951).

A situação paradoxal é que os apátridas expulsos e perseguidos, que, em princípio, poderiam achar protecção na simples noção da sua humanidade com os direitos a esta inerentes, acabaram por procurar a sua sobrevivência na entidade muito menos abstracta e mais real do Estado. De que serviu, pois, a invocação de direitos de humanidade que afinal ninguém verdadeiramente reconhecia, até mesmo os

que, em nações democráticas, seriam os plausíveis protectores? Arendt lembra como o crítico da Revolução Francesa Edmund Burke (1729–1797) denunciou o abstraccionismo da Declaração dos Direitos da Revolução Francesa, ao sustentar que foi precisamente esse excesso de abstracção que conduziu à destruição de quaisquer direitos. Agora, a condição desesperada das multidões de apátridas

85 H. Arendt, *O Sistema Totalitário*, 378.

e de minorias sem território nem Estado parece dar razão à crítica do filósofo britânico: a detenção de supostos direitos universais decorrentes da simples humanidade de pouco ou nada valeram em situações de abandono absoluto. Arendt nota como

Os sobreviventes dos campos de extermínio, os internados nos campos de concentração e de refugiados e até os relativamente afortunados apátridas puderam ver, mesmo sem os argumentos de Burke, que a nudez abstracta de serem unicamente humanos era o maior risco que corriam [...]. A sua desconfiança em relação aos direitos naturais, a sua preferência pelos direitos nacionais, advêm precisamente da sua compreensão de que os direitos naturais são concedidos até aos selvagens.⁸⁶

A forma como Arendt descreve o falhanço das teorias dos direitos humanos no século XX não pode deixar de ser confrontada com a forma

como o *outro* foi colocado seja como aquele que é estranho, seja até mesmo como o inimigo. No entanto, o facto de esses direitos se terem esvaziado de sentido e terem revelado a sua inutilidade numa altura de absoluta necessidade não a conduz à inevitabilidade de uma época prévia a Hobbes. A diferença da proposta de Arendt

⁸⁶ *Ibidem*, 385.

em relação a outros filósofos que na mesma época também não se interessam pela questão e até se opõem a qualquer tipo de direitos universais está na valorização da *comunidade*. Invalidados todos os lugares de acolhimento possíveis, desde um imaginário Estado de Estados fundado em direitos universais até ao simples Estado nacional, é a comunidade que resta como lugar de resgate de direitos. Só aí o outro passa a ser o *outro-próximo*⁸⁷.

Aparentemente, o remédio para a massa de deslocados e de minorias sem Estado poderia resolver-se facilmente pelo repatriamento ou pela naturalização. Nessa impossibilidade, apenas pelo regresso a um sentido de comunidade e ao seu espaço público, é possível transformar o *outro* estranho ou inimigo no *outro-próximo* com direitos. A verdade, diz Arendt, é que «não nascemos iguais; tornamo-nos iguais como membros de um grupo por força da decisão de nos garantirmos direitos reciprocamente iguais»⁸⁸. O seu conceito de comunidade é relativamente fluido, mas torna-se mais nítido quando é pensado como o espaço político em que precisamente nos tornamos iguais enquanto membros de um grupo em que

os indivíduos garantem «direitos reciprocamente iguais». Por isso, o «grande perigo advém da existência de pessoas forçadas a viver fora do mundo comum e que são devolvidas, em plena civilização, à sua

87 Para uma exploração da relação entre os conceitos de comunidade e de espaço público em Hannah Arendt, cf. o conjunto de contribuições em *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*.

88 H. Arendt, *O Sistema Totalitário*, 387.

elementaridade natural, à sua mera diferenciação. Falta-lhe aquela tremenda equalização de diferenças que advém de serem cidadãos de alguma comunidade...»⁸⁹

Neste sentido, é interessante verificar como Arendt é manifestamente crítica em relação à fundação do Estado de Israel na Palestina: também nesse caso, o mais adequado seria pensar em matéria de comunidade política e não tanto no plano da criação de um Estado nacional⁹⁰.

De qualquer modo, se é verdade que a comunidade é o espaço político certo em que cada um pode garantir os seus direitos e em que pode viver com o *outro-próximo*, nesse caso não é possível atribuir-lhe qualquer significado cosmo-polita. O esvaziamento ontológico dos direitos humanos na tradição iluminista tem, em Arendt, a sua compensação nas garantias devolvidas por esta ou aquela comunidade específica, a que ela não pode atribuir qualquer dimensão universalizante. Ao mesmo tempo, é a comunidade que reactiva no ser humano uma dimensão da existência que ele constantemente se encontra em risco de perder. O que é sobretudo ameaçador, tal

como foi tragicamente demonstrado pelo destino das minorias na Europa, é que os

89 *Ibidem.*

90 Na verdade, Arendt ajudou o movimento de regresso de judeus à Palestina, embora se tenha oposto à criação de um Estado. Do seu ponto de vista, «a solução da questão judaica produziu apenas uma nova categoria de refugiados, os árabes, aumentando assim o número de apátridas e de desprovidos de direitos com mais de 700 000 a 800 000 pessoas» (Arendt, *op. cit.*, 373–4). Ver o nosso *A Filosofia e o Mal – Banalidade e Radicalidade do Mal de Hannah Arendt a Kant*, 40.

Estados-nações não sabem, ou não querem, encarar a realidade do outro como «estranho». O ser humano destituído de nacionalidade ou de qualquer tipo de comunidade com direitos reconhecidos fica, por assim dizer, apenas detentor da sua individualidade inevitavelmente desenraizada. Mas esta condição, observa Arendt, é assustadora precisamente por «a diferença em si, da individualidade em si, evocar essa esfera em que o homem não pode actuar nem mudar e na qual tem, portanto, uma definida tendência para destruir».⁹¹ O resultado dessa rejeição da diferença da parte dos modernos Estados-nações só pode conduzir à perda de qualquer qualidade política distinta e assim se tornam «seres humanos e nada mais».

Se em Arendt a única entidade capaz de salvar os direitos, tanto dos indivíduos, como das populações apátridas, é a comunidade política, parte importante da filosofia do século XX seguiu vias completamente diferentes de compreensão do *outro*. Neste texto, apenas é possível aludir a este tema, sem pretensões de uma exploração que

merece um tratamento autónomo.⁹² Vale a pena, no entanto, lembrar como filósofos com grande influência ao longo do passado século (e ainda hoje, sobretudo nos meios académicos)

⁹¹ H. Arendt, *O Sistema Totalitário*, 387.

⁹² Seria, por exemplo, importante explorar, ainda que de forma sumária, o tratamento filosófico do *outro* no pensamento de Martin Heidegger, em que o outro é reflectido em função da estrutura da existência, enquanto *existência-com* (*Mitdasein*). Cf. *Sein und Zeit* (*Ser e Tempo*), Capítulo 4. Ver estudo sobre este núcleo do pensamento de Heidegger em Irene Borges-Duarte, *Cuidado e Afectividade em Heidegger*.

pensaram o outro nos antípodas da hospitalidade kantiana e a grande distância do outro tornado próximo pela inclusão comunitária de Arendt. Tal é o caso de Carl Schmitt e do seu conceito de *político* tipicamente definido como a relação *amigo/inimigo*.

Em Carl Schmitt, é famosa a dicotomia *amigo/inimigo* enquanto definidora do político. É ela que preserva o seu significado e o separa de outras esferas da existência humana como a religião, a ética, a estética ou a economia.⁹³ Trata-se de uma relação absoluta e abstracta, no sentido em que não depende de circunstancialismos históricos ou de pessoas individuais. Sendo a relação com o outro o primeiro e último motivo da esfera política, poderia pensar-se que ela apenas seria concretizável no domínio de um Estado ou de uma comunidade política como partilha cultural e territorial. No entanto, a relação com o outro perderia a sua substância política, se tivesse de ser mediada por entidades complexas, resultado de construções jurídicas e administrativas. O outro deve antes aparecer-nos sob a forma de uma relação imediata, concretamente uma relação *amigo/inimigo*.

Só esta relação pode dar conta do significado primordial do político, ou seja, «o mais intenso e extremo antagonismo e qualquer antagonismo concreto se torna tanto mais político, quanto mais se aproxima do ponto extremo que é o agrupamento inimigo-amigo»⁹⁴. Aqui, o outro pode continuar a ser o estranho, mas esse aspecto é secundário, assim como

⁹³ Cf. Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, 20.

⁹⁴ Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, 29.

outros pertencentes à fenomenologia do estranho, como por exemplo o que é diferente ou indiferente. A antítese amigo-inimigo é independente e é anterior a todas as outras que podem qualificar a relação com o outro.⁹⁵

Interessam-nos algumas consequências desta relação primordial com outro. Desde logo, é importante esclarecer que ela não afecta apenas, nem sobretudo, as relações privadas. A questão decisiva são as consequências no plano da relação entre seres colectivos e não tanto entre indivíduos, por isso entre Estados e não entre pessoas particulares. Neste aspecto, a intenção de Schmitt pareceria ter o simples objectivo da justificação da guerra. No entanto, numa leitura mais atenta, a irreduzível antítese amigo-inimigo tem igualmente o papel instrumental de prevenir a guerra. Para Schmitt, a guerra não é a finalidade da política, tal como é definida por aquela antítese fundamental: «A guerra não é nem o objectivo, nem a finalidade, nem mesmo o conteúdo

95 À primeira vista, pareceria que Schmitt

regressa, com esta antítese, ao *status naturalis* de Hobbes, por isso ao estado de guerra de todos contra todos. No entanto, como se viu atrás, o movimento fundamental da filosofia política de Hobbes define-se pela superação daquele estado e consequente fundação da sociedade civil: trata-se de um movimento com vista à paz definitiva no âmbito de uma comunidade política. A divisa de Hobbes (assim como de grande parte do pensamento político da modernidade europeia) é: «deve sair-se do estado de natureza» (*exeundem e statu naturali*). Por contraste, a antítese primordial de Schmitt não é superável para dar lugar a qualquer tipo de paz, seja no interior do Estado, seja entre Estados. Como seria de prever, a relação entre Hobbes e Schmitt tem sido discutida amplamente. Cf. por exemplo, as notas de Leo Strauss sobre *O Conceito do Político*, na edição aqui utilizada do livro de Schmitt.

próprio da política. Mas enquanto possibilidade sempre presente ela é a pressuposição orientadora que determina de um modo característico a acção e o pensamento humanos e dessa forma cria um comportamento específico.»⁹⁶ Se a guerra não é a finalidade da política, também não o será a paz, já que a relação amigo-inimigo não desaparece e é absolutamente determinante das diferentes fenomenologias do outro. A verdade é que não existe um mundo sem política, nem esta sem aquela relação, ou seja, um mundo sem a possibilidade de guerra, completamente pacífico, é impensável. De tal forma que um grupo, Estado ou associação pacifistas, ao combater outros grupos ou associações hostis, negará logicamente, nessa mesma luta, a sua natureza pacifista: a realidade da antítese primordial amigo-inimigo é inescapável. A argumentação schmittiana sobre a relação com o outro conduz pois a conclusões tipicamente antipacifistas e anti-humanistas, não porque se pretenda exaltar a guerra, mas simplesmente por demonstrar que esta é uma possibilidade sempre em aberto.⁹⁷

O chamado realismo, que em grande parte

domina hoje a teoria das relações internacionais e as análises de geoestratégia política, é certamente devedor da filosofia política de Carl Schmitt. O que o distingue é olhar para a dinâmica movediça dessas relações como o combate sem fim

96 Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, 34.

97 É assim que Schmitt declara o seguinte: «O conceito de humanidade é um instrumento de expansão imperialista especialmente útil ideo- logicamente e na sua forma ético-humanista é o veículo específico do imperialismo económico [...]» (*The Concept of the Political*, 54).

de forças movidas pela dicotomia amigo/inimigo. Para essa visão, qualquer tipo de normatividade prescrita pelo direito internacional é secundária e possui valor, quando muito, instrumental.⁹⁸

⁹⁸ Próxima do realismo em teoria das relações internacionais, ainda que aparentemente sem o seu cunho ideológico, tem vindo a desenvolver-se a análise geopolítica. Esta ganhou importância,

sobretudo após a eclosão da actual guerra na Ucrânia e, de algum modo, ressuscita as posições sobre paz e guerra de Clausewitz (1780–1831). Para este tipo de análises, a paz kantiana perdeu, no mundo global e multipolarizado como o nosso, qualquer força explicativa. Isto apesar de ser uma forte inspiração para a formação de instituições globais como a ONU e a União Europeia. Cf. o recente livro de José Pedro Teixeira Fernandes, em que o autor pergunta qual será a melhor grelha de leitura para o nosso século, se «o panfleto idealista e normativo» de Immanuel Kant, se a teorização da estratégia militar feita por Carl von Clausewitz (J. P. Teixeira Fernandes, *O Fim da Paz Perpétua – Geopolítica de um Mundo em Metamorfose*, 29–30).

O princípio da hospitalidade e a representação do *outro*, temas centrais na discussão do problema da paz.

Jacques Derrida e a interpretação da hospitalidade cosmopolita kantiana

Quando, na «Paz Perpétua», Kant qualifica o princípio da hospitalidade como direito e não como virtude moral (por exemplo, filantropia), torna-se necessário esclarecer o significado do uso do termo «direito». Na verdade, o que Kant tem em mente é uma compreensão da hospitalidade que inclui essencialmente os conceitos de liberdade e de regra ou norma jurídica. Lembremo-nos da definição canónica de direito em Kant como *a coexistência de livres-arbítrios segundo regras universalmente válidas*.⁹⁹ Tal como os outros dois princípios ou Artigos Definitivos para a paz perpétua, a hospitalidade é o nome para um conjunto de regras que tornam possível a acção livre tanto dos que

99 A seguinte definição de direito de Kant pode considerar-se de algum modo canónica na sua obra: «O Direito é, pois, o conjunto das condições sob as quais o arbítrio de cada um pode conciliar-se com o arbítrio de outrem segundo uma lei universal de liberdade [...]» (*Metafísica dos Costumes*, AA 6: 230).

visitam, como dos que recebem. Os dois primeiros Artigos Definitivos estipulam regras para a coexistência de Estados (repúblicas) necessariamente constituídos por cidadãos livres. Agora, a hospitalidade define a relação directa dos indivíduos com outros Estados e as respectivas populações. Dir-se-ia que estamos a mudar a qualidade do que se considerou ser apenas da ordem do direito para uma relação tipicamente moral: aquele que recebe, o que é visitado ou acolhe, obedece a um sentimento moral, a um dever de compaixão ou de empatia. Mas se verificarmos com atenção, o que Kant propõe é que a regra da hospitalidade, tanto do ponto de vista do que acolhe como do que é acolhido, não pode depender da esfera dos sentimentos, por mais nobres ou positivos que sejam. Imaginemos que essa relação com o outro estrangeiro dependia da moral vigente nesta ou naquela sociedade (a famosa moral objectiva ou *Sittlichkeit* de Hegel) ou das virtudes morais de cada indivíduo. Nesse caso, o que é de direito passaria a depender da convergência certamente circunstancial de pessoas mais ou menos empáticas, ou generosas,

tolerantes, etc. Mas o que a hospitalidade requer e, ao mesmo tempo, promove é a liberdade, isto é, a liberdade *externa*, um conceito que Kant repetidamente coloca como a condição *a priori* de todo o direito. Isso significa que o outro da hospitalidade é o outro livre, aquele outro que se submete às regras da hospitalidade. O que então se revela é um processo, uma evolução no significado cosmopolita da hospitalidade: «Deste modo, partes afastadas do mundo podem entre si estabelecer relações pacíficas, as quais por fim se tornarão legais e públicas, podendo assim

aproximar cada vez mais o género humano de uma consti- tuição cosmopolita.»¹⁰⁰

A filosofia contemporânea deve a Jacques Derrida uma reflexão importante sobre a hospitalidade kantiana, o que justifica uma referência mais demorada ao conjunto de transcrições do seminário por ele conduzido em 1995–7, editadas com o título *Hospitalité*. Surpreendentemente, esse termo que hoje parece ter um sentido relativamente pobre e de difícil aplicação aos nossos problemas revela perspecti- vas que o texto kantiano enunciava, mas ao mesmo tempo ocultava. A hospitalidade, nota Derrida, é um conceito *double bind*, um duplo movimento (o que recebe e o que é recebido) e nessa bifurcação revela-se uma dificuldade, até mesmo uma contradição: o que acolhe impõe, ele próprio, um limite (*seuil*) ou fronteiras, palavra mais próxima das nossas preocupações, de tal forma que o *outro*, acolhido ou visitante, terá de reconhecer os limites da hospitalidade. O primeiro problema é então o de saber se a hospitalidade que se quer cosmopolita afinal é limitada. A maior parte da interpretação de Derrida do texto de Kant consiste na

exploração desta contradição, talvez aparente, mas enun- ciável: a hospitalidade universal parece também ser limitada pela natureza da própria relação. Se nos quisermos manter próximos do texto kantiano, o limite enquanto fronteira é de facto estrutural, visto que é pressuposto que as regras da hospitalidade sejam necessariamente impostas pelo que acolhe. O potencial surpreendentemente rico dessa ideia

100 Kant, «Paz Perpétua», AA 8: 358.

de hospitalidade transposta para os nossos dias parece aqui denotar, por assim dizer, um excesso de unilateralidade empobrecedora. Recordemos o enunciado kantiano do princípio da hospitalidade, atrás transcrito: «Fala-se aqui, como nos artigos anteriores, não de filantropia, mas de direito, e hospitalidade significa aqui o direito de um estrangeiro a não ser tratado com hostilidade em virtude da sua vinda ao território do outro. Este 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.» Ao que Kant acrescenta:

Não existe nenhum direito de hóspede sobre o qual se possa basear esta pretensão (para isso seria necessário um contrato especialmente generoso para dele fazer um hóspede por certo tempo), mas um direito de visita que assiste todos os homens para se apresentar à sociedade, em virtude do direito da propriedade comum da superfície da terra sobre a qual, enquanto superfície esférica, os

homens não podem estender-se até ao infinito, mas devem finalmente suportar-se uns aos outros, pois originariamente ninguém tem mais direito do que outro a estar num determinado lugar da terra.¹⁰¹

O problema é que a hospitalidade cosmopolita não se pode desembaraçar desse movimento duplo que o pró- prio significado do termo encerra. Como desfazer essa

¹⁰¹ *Ibidem*, AA: 357.

contradição inscrita no conceito e gerada pela existência de um *limite* na relação das partes envolvidas? Derrida observa que é fácil antever uma consequência, uma analogia perturbadora na origem comum entre *hostis* como hospedeiro (o inglês *host*, o alemão *Gastgeber*) e *hostis* como inimigo.¹⁰² O aspecto talvez mais central parece ser aquele em que Kant inclui na hospitalidade, para não a destruir, o poder do que acolhe de reenviar o estrangeiro visitante além das fronteiras, ou seja, reconduzi-lo ao seu país ou a outros. A relação de hospitalidade não exclui afinal essa manifestação extrema da *ipseidade* do dono e de alteridade experimentada tanto pelo que acolhe, como pelo que procura acolhimento ou refúgio. Não nos esqueçamos, porém, de que o reenvio do estrangeiro só é legítimo (isto é, de acordo com a *lex*) na medida em que a vida deste não incorra em perigo mortal.¹⁰³ Derrida lê o problema da hospitalidade enquanto limite como contradição insolúvel, até mesmo do ponto vista da

102 Derrida, *L'Hospitalité* I, 48. Derrida atribui ao princípio kantiano da hospitalidade da paz perpétua um significado do maior relevo, expresso nas seguintes linhas: «Se Kant, de um certo ponto de vista, está atrasado em relação a uma certa modernidade técnica, ele é também verdadeiramente o pensador da nossa época, do direito internacional, dos problemas actuais do direito internacional [...]» (*L'Hospitalité* I, 95).

103 Esse é um princípio consagrado hoje nas constituições dos países democráticos com Estado de direito, como por exemplo a Constituição portuguesa, que, no seu art.º 33, 6, estabelece o seguinte: «Não é admitida a extradição, nem a entrega a qualquer título, por motivos políticos ou por crimes a que corresponda, segundo o direito do Estado requisitante, pena de morte ou outra de que resulte lesão irreversível da integridade física [...]».

linguagem como uma contradição performativa, segundo a pragmática linguística, já que o próprio acto de dizer que se acolhe é contrariado pela imposição de um limite inscrito nesse acto. Assim, é fácil ver que «uma tal hospitalidade é sem dúvida determinada, por isso aparentemente concreta e efectiva, mas ela é tão bem limitada pela sua determinação que acaba no ponto em que começa; pode dizer-se que a sua efectividade a arruina»¹⁰⁴. E se mudássemos radicalmente de perspectiva? Se, para cortar o *double bind* dessa ligação limitada e regradada, praticássemos um salto mortal que simplesmente passasse por cima de todas as representações de *limites* e *regras* de hospitalidade para definir um novo território de hospitalidade? Essa possibilidade é formulada por Derrida como uma «hospitalidade absoluta», além de qualquer normatividade.¹⁰⁵ Falaríamos então de uma hospitalidade talvez impossível, de uma natureza diferente da hospitalidade de direito, e que seria infinita, porque renuncia, perante a singularidade de todo aquele que é acolhido (talvez refugiado), a qualquer prerrogativa, a

qualquer inviolabilidade da *ipseidade* do que acolhe. Não estará essa hospitalidade absoluta mais próxima da que Kant propõe como cosmopolita? A verdade é que, reconhece Derrida, esta não é a hospitalidade do Terceiro Artigo definitivo, já que este guarda a sua escala cosmopolita precisamente por ser direito e não filantropia: um desencontro, mais uma vez, entre direito e moral. Tal é consistente com a perspectiva

104 Derrida, *L'Hospitalité*, 86–7.

105 *Ibidem*, 87.

anteriormente desenvolvida: a via real para a paz definitiva não é moral (ética), mas sim jurídico-política. Nesta questão, a escolha é entre manter a proximidade do texto kantiano e avaliar o seu realismo baseado no direito natural ou avançar para a zona de uma hospitalidade infinita que corre também o risco de se destruir. Na verdade, não é aqui possível abdicar da noção de limite.

É por isso que entre a «hospitalidade incondicional» e a «hospitalidade condicional» não existe simplesmente oposição, não são dois termos, existe uma estranha implicação de um no outro, uma co-implicação, porque se existe simplesmente a hospitalidade incondicionada, tal arrisca-se a dar lugar a não importa o quê: às perversões, à barbárie, à inorganização e finalmente à destruição da hospitalidade efectiva¹⁰⁶

Curiosamente, a seguir a estas linhas, Derrida lembra as teses de Hannah Arendt atrás descritas: a falência dos direitos humanos e do

Estado-nação como lugares de acolhimento. Sem o dizer, Arendt, no fundo, não deixa de pensar numa outra hospitalidade, não cosmopolita, mas comunitária, no sentido atrás mencionado de comunidade.

Já havíamos referido que o mais perigoso para o terceiro princípio da paz perpétua seria ser confundido com uma constelação de sentimentos morais, por exemplo, a filantropia, a empatia, a generosidade, etc., e sublinhámos que

106 *Ibidem*, 182.

aquilo que sustenta esse princípio é o direito entendido no sentido da coexistência de liberdades sob regras universais. A hospitalidade não é uma virtude moral e não se funda num imperativo categórico, o que a iria transferir totalmente para o domínio da moral. Nesse caso, rapidamente se tornaria em algo da ordem de uma comunidade moral, de uma espécie de igreja invisível sem normas externas. De qualquer modo, a pergunta subsiste: será um dado a completa desvinculação recíproca destes campos, ou seja, a completa desconexão entre direito e moral, quando pensamos a hospitalidade por referência a Kant? A resposta poderá ser que a separação dos dois domínios é real se quisermos permanecer na esfera da sua argumentação, mas há razões para reflectirmos sobre essa desconexão e reconhecer a existência de pontes, de uma espécie de influência mútua. Do nosso ponto de vista, tem sentido argumentar que a hospitalidade em si não é um imperativo categórico, ela não é um princípio da ética e, no entanto, não seria possível sem o pano de fundo (*back-ground, Hintergrund*) da fórmula do imperativo ético que obriga a que cada um trate o outro sempre como um fim e não como

um meio. É possível então defender que, de certo modo, a hospitalidade *não é* esse imperativo, justamente porque *é* direito, pelo qual cada um é uma liberdade para o outro.

A hospitalidade, como princípio da paz definitiva, é o que dá verdadeira dimensão cosmopolita ao direito e o transforma em direito cosmopolita, um direito público da humanidade que Kant expõe nas últimas linhas na «Paz Perpétua»:

Ora, como se avançou tanto no estabelecimento de uma comunidade (mais ou menos estreita) entre os povos da terra que a violação do direito num lugar da terra se sente em todos os outros, a ideia de um direito cosmopolita não é nenhuma representação fantástica e extravagante do direito, mas uma complementação necessária de código não escrito, tanto do direito público do Estado, como do direito das gentes, num direito público da humanidade em geral e, assim, uma complementação de toda a paz perpétua, em cuja contínua aproximação é possível encontrar-se só sob esta condição.¹⁰⁷

¹⁰⁷ Kant, «Paz Perpétua», AA 8: 360.

A paz como princípio supremo da razão prática,
onde se ligam a filosofia
da moral e do direito. Conclusão

Ao longo deste ensaio, a paz apareceu-nos com diferentes faces sobrepostas, mas a sobreposição das fisionomias não escondeu traços comuns, uma espécie de semelhanças de família. Lembremo-nos de alguns desses rostos. A paz como a solução política racional, mediante a constituição de um Estado, para a necessidade da autopreservação dos indivíduos. A paz como ideal cosmopolita, um foco imaginário, a que é possível fazer corresponder uma arquitetura jurídica e política, já com a assinatura de Kant. A paz como utopia realista que institucionaliza núcleos de direitos humanos com vista a uma sociedade dos povos. A paz como relação com o *outro*, além das antíteses tipicamente prevalecentes, seja na guerra, seja na paz entendida apenas como ausência de guerra. Finalmente, a paz que supõe o direito da hospitalidade que lhe dá um rosto

cosmopolita.

O nosso inquérito sobre o valor primordial da paz escolheu como epicentro a filosofia prática de Kant, sobretudo o projecto de Kant de uma paz perpétua. As razões para tal escolha tornaram-se claras ao longo do texto: o modelo aí proposto da paz definitiva não apenas inspirou a criação de

instituições globais na era contemporânea, como estimulou filósofos de grande relevo a reconsiderarem essa ideia nas suas filosofias políticas. Verificámos como a interpretação do modelo kantiano proposta por filósofos como Habermas ou Rawls, ainda que representem outros tantos desvios e avaliações críticas, retomam o seu espírito, talvez até alguma da sua letra. É com base nesse epicentro que nos permitimos reconstruir uma espécie de genealogia da ideia filosófica de paz, começando em Grotius e passando por Rousseau.

Em conclusão, um projecto para a paz definitiva de ins- piração kantiana supõe a não-utopia de uma arquitectura confederativa de Estados de direito, complementada pela consideração normativa do *outro como ser livre*, descrita no princípio da hospitalidade. As questões levantadas por Derrida à hospitalidade e à sua qualidade de conceito *double-bind* podem ser resolvidas, na medida em que se introduza, na relação binária acolhido/aquele que acolhe, a liberdade com o significado jurídico de coexistência de liberdades. Desta perspectiva, o «direito de visita» da hospitalidade sofre absoluto ultraje nos exemplos de conquista e invasão colo-

nial. Por exemplo, a injustiça colonial dos Estados civilizados advém precisamente da substituição de um direito de visita por um falso direito à conquista. São duras, a este propósito, as seguintes palavras de Kant: «[...] tudo isto para potências que *querem* fazer muitas coisas por piedade e pretendem considerar-se como eleitas dentro da ortodoxia, enquanto bebem a injustiça como água»¹⁰⁸.

¹⁰⁸ Kant, «Paz Perpétua», AA: 358. Cf. A. Ripstein, *Force and Freedom, Kant's Legal and Political Philosophy*, 296.

O argumentário fundamental para um projecto de paz encontra-se na justificação dos três Artigos Definitivos do ensaio de 1795. Quando reflectimos sobre estes, somos reconduzidos a um ponto divisório e fundador: é necessário, é mesmo um dever, sair do estado de natureza (*exeundum e statu naturali*), para entrar numa sociedade civil com uma forma de governo comumente designada hoje por Estado de direito (*Rechtsstaat*). Apenas com esta qualificação é possível identificar a novidade de Kant, não apenas em relação, por exemplo, à solução de Hobbes. Também só dessa forma é possível avaliar a capacidade da sua projecção na nossa contemporaneidade. Só abandonando irreversivelmente esse estado de natureza, no fundo um estado de injustiça, é possível representar um modelo jurídico-político, uma espécie de esquema para a ideia de paz definitiva. Esse trajecto começa, como se viu, desde logo em Hobbes, com a ideia racional de um pacto ou contrato original, voluntariamente assumido por todos os sujeitos pertencentes a uma mesma *commonwealth*. Entre os filósofos da modernidade europeia que colocam no centro da teoria política contratualista o radical corte com o estado de

natureza, Kant desenvolve uma proposta alinhada com esse pressuposto, mas fá-lo com a intenção clara de fundar, ao mesmo tempo, o Estado jurí- dico e a confederação formada com base neste, segundo as regras do *direito das gentes*.

Vimos suficientemente como a maior dificuldade de um projecto para a paz como o kantiano se encontra na necessidade de superar a natureza utópica de projectos anteriores como os do Abade de Saint-Pierre e de Rousseau.

Alguns anos antes do ensaio de 1795, no ensaio com o título «Ideia de uma História Universal com um Propósito Cosmopolita» (1784), já é definida a necessidade de uma liga de povos, «onde cada Estado, inclusive o mais pequeno, poderia guardar a sua segurança e o seu direito, não do seu próprio poder ou da própria decisão jurídica, mas apenas dessa grande federação de nações (*Foedus Amphictyonum*) de uma potência unificada e da decisão segundo leis da vontade unida»¹⁰⁹. Já nesse texto, Kant encara seriamente a teoria «fantasiosa» daqueles filósofos, tão imaginária como realmente necessária:

Embora esta ideia pareça ser fantasiosa e tenha sido objecto de escárnio num Abbé de St. Pierre ou num Rousseau (talvez porque acreditaram na sua iminente realização), nem por isso deixa de ser inevitável a saída da necessidade em que os homens se colocam reciprocamente, que deve forçar os Estados à decisão (por muito duro que lhes seja consentir), à qual também o homem-selvagem se viu de

malgrado compelido, a saber: renunciar à sua liberdade brutal e buscar a tranquilidade e a segurança numa constituição legal.¹¹⁰

E numa das proposições principais daquele texto, Kant declara que

¹⁰⁹ Kant, *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, 30.

¹¹⁰ *Ibidem*, 30.

O problema da instituição de uma constituição civil perfeita depende, por sua vez, do problema de uma relação externa legal entre os Estados e não pode resolver-se sem esta última.¹¹¹

Verificámos atrás, com algum pormenor, como as ideias da razão podem ser transpostas para o mundo real e adquirir aí alguma efectividade. Esse é um processo descrito, como vimos, na *Crítica da Razão Pura* (Dialéctica Transcendental) no plano teórico, mas que é possível transferir para o plano racional prático, especificamente na ordem jurídico-política. É assim que o tratamento filosófico dessa «sublime ideia» de paz positiva e permanente entre Estados deve usar um método regulativo como guia para a construção real de uma união que a represente, não apenas simbolicamente. Na verdade, uma representação ou esquema sensível da paz, que permita que esta tenha a sua tradução no mundo empírico, não pode ter uma qualidade meramente simbólica.¹¹²

A ideia de paz deve ser submetida a um uso regulativo, sob pena de não ter qualquer

impacto no mundo real. Só assim é possível encontrar a boa forma ou o bom esquema que a represente e afaste definitivamente das objecções cépticas quanto à sua natureza irremediavelmente transcendente

111 *Ibidem.*

112 Acerca da distinção entre representação simbólica e representação esquemática de um conceito ou ideia em Kant, ver na *Crítica da Faculdade do Juízo*, AA 5: 419–20.

e abstracta. A associação universal dos Estados, «análoga àquela mediante a qual um povo se torna Estado», é esse *esquema regulativo* da ideia de paz. Mas para que a função regulativa se cumpra devidamente, ou a sua aplicação possível ao mundo empírico se efective, torna-se necessário dar uma forma a essa «associação universal». Tal forma só pode ser a de uma federação (confederação será uma designação aqui mais adequada) de Estados republicanos constitucionais. Assim, mesmo que a paz perpétua seja uma ideia irrealizável, enquanto existência factual dessa «associação universal», «os princípios políticos que apontam nesse sentido, de entrar nessas associações de Estados, como meios de aproximação contínua a essa ideia, não o são, sendo ao invés perfeitamente realizáveis»¹¹³.

Por outras palavras, a ideia de paz, a que corresponde uma associação universal de Estados, pode não ter lugar no mundo empírico, mesmo num tempo longínquo, mas se essa ideia adoptar o estatuto regulativo de um foco imaginário orientador, com um esquema apropriado, então ela pode e deve perfeitamente concretizar-se de modo gradual.

Kant, na *Metafísica dos Costumes*, é capaz de apontar como exemplo dessa arquitectura a Europa inteira como único Estado federal. O que Kant tem em mente é mesmo um Congresso permanente como seu órgão máximo, ou seja, nas suas palavras, «uma reunião voluntária de diferentes Estados, susceptível de ser dissolvida a qualquer momento, e não uma união (como a dos Estados americanos) que esteja

113 Kant, *Metafísica dos Costumes*, AA 6: 350, 238.

baseada numa Constituição política, e que seja, portanto, indissolúvel»¹¹⁴.

A contínua aproximação a esse bem supremo e sublime

— a paz — gera hoje facilmente um cepticismo sem espe- rança. Basta apontar para as guerras catastróficas do século passado, para a facilidade com que os povos, mesmo os supostamente mais «civilizados», podem, sobretudo em con- textos de crise económica, ser manipulados por grotescas figuras carismáticas. Ou apontar ainda para a falência de organizações internacionais, cuja finalidade é precisamente promover a paz na base dos direitos humanos e do direito internacional. No entanto, a nossa opção, neste livro, não foi a de confrontar os argumentos empiricamente fortes desse cepticismo, mas a de mostrar como essa ideia mobilizou a filosofia, desde a modernidade até hoje, nas vozes de autores fundamentais. O projecto kantiano da paz perpétua foi a referência que nos guiou nessa espécie de genealogia da paz que aqui se pretendeu desenhar.

¹¹⁴ *Ibidem*, AA 6: 350, 239.

Bibliografia

Alexy, Robert, *The Argument from Injustice – A Reply to Legal Positivism*, tradução do alemão de B. Litscheweski e Stan Stanley L. Paulson, Oxford, Oxford University Press, 2002.

Arendt, Hannah, *O Sistema Totalitário*, tradução de *The Origins of Totalitarianism*, por Roberto Raposo, Lisboa, Dom Quixote, 1978.

Arendt, Hannah, *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1958.

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, tradução de António de Castro Caeiro, Lisboa, Quetzal, 2004.

Aristóteles, *Política*, tradução de António Capelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes, Lisboa, Vega, 1996.

Aurélio, Marco, *Meditações*, Lisboa, Ensaios de

Ler, 2021. Bohman, James, Lutz-Bachmann, M. (eds.), *Perpetual Peace* –

Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal,
Cambridge, MA, MIT Press, 1997.

Borges-Duarte, Irene, *Cuidado e Afetividade em
Heidegger e na Análise Existencial
Fenomenológica*, Rio de Janeiro, Editora PUC
– Rio, 2021.

Cançado A. A., Trindade e V. F. Drummond: *A Pré-História do Princípio de Humanidade Consagrado no Direito das Gentes: O Legado Perene do Pensamento Estoico* (Belo Horizonte: Rev. Fac. Direito, 69, 2016).

Caranti, Luigi, *Kant's Political Legacy, Human Rights, Peace and Progress*, Cardiff, University of Wales Press, 2017.

Carta dos Direitos Fundamentais da União Europeia, com textos de apresentação de Ana Luísa Riquito, Catarina Sampaio Ventura, J. C. Canotilho, Miguel Gorjão Henriques, R. M. Moura Ramos e Vital Moreira, Coimbra, Coimbra Editora, 2001.

Cícero, *De Finibus* III, Paris, Belles Lettres, 2002.

Corradetti, C., *Global Politics and Cosmopolitan Law, The World Republic as a Regulative Idea of Reason*, Londres, Routledge, 2020.

Derrida, Jacques, *L' Hospitalité*, Vol. I, Paris, Seuil, 2021. Derrida, Jacques, *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994.

Durand, Marion, Simon Shogry, and Dirk Baltzly, «Stoicism», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Spring 2023

Edition), ed. Edward N. Zalta & Uri Nodelman.

Dworkin, Ronald, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Harvard, Harvard University Press, 2000.

Flikschuh, Katrin, «Kant's kingdom of ends: metaphysical, not political», *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals – A Critical Guide*, ed. Jens Timmermann, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

Gray, John, *The New Leviathans – Thoughts After Liberalism*, Londres, Allen Lane, 2014.

Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, 3 Vols., tradução de Richard Tuck, Indianapolis, Liberty Fund, 2005.

Guyer, Paul, *Kant's System of Nature and Freedom*, Oxford, Clarendon Press, 2005.

Guyer, Paul, *Kant*, Nova Iorque, Routledge, 2014.

Fernandes, José Pedro Teixeira, *O Fim da Paz Perpétua – Geopolítica de um Mundo em Metamorfose*, Lisboa, Zigurate, 2024

Freeman, Samuel, *Rawls*, Londres/Nova Iorque, Routledge, 2007.

Freud, Sigmund, «Carta de Freud sobre a Paz e a Guerra», <https://en.unesco.org/courier/marzo-1993/why-war-letter-freud-einstein>. Friedmann, Michael, *Kant and the Exact Sciences*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1992.

Gibney, Mark (ed.), *Open Borders? Closed Societies? The Ethical and Political Issues*, Westport, Greenwood Press, 1998.

Habermas, Jürgen, *The Crisis of the European Union: A Response*, Cambridge, Polity, 2012.

Habermas, Jürgen «Kant's Idea of Perpetual Peace, with the Benefit of Two Hundred Years's Hindsight», *Perpetual Peace – Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*, ed. James Bohman & Mathias Lutz-

-Bachmann, Cambridge, MA, MIT Press, 1997, pp. 113–153. Habermas, Jürgen, *The*

Inclusion of the Other, Studies in Political Theory, ed. Cíaran Gronín, Pablo De Greiff, MA, MIT, 1998.

Habermas, Jürgen, «Remarks on Dieter Grimm's 'Does Europe Need a Constitution?'», *European Law Journal*, vol. 1, n. 3, 1995.

Habermas, Jürgen, *O Discurso Filosófico da Modernidade*, Lisboa, Dom Quixote, tradução portuguesa de Ana Maria + 6, Lisboa,

Dom Quixote, 1990.

Haakonssen, Knud, *Natural Law and Moral Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

Heidegger, Martin, *Sein und Zeit, Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1977.

Hill, Melvyn, A. (ed.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, Nova Iorque, 1979.

Hobbes, *Leviatã*, tradução de João Paulo Monteiro/Maria Beatriz Nizza da Silva, Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1995.

Horn, Christopher, *Nichtideale Normativität – Ein neuer Blick auf Kant's politische Philosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2012.

Kant, *Kant's Gesammelte Schriften*, editados pela Academia Real das Ciências Prussiana, mais tarde Alemã e agora Academia das Ciências Berlin-Brandenburg, 29 vols. (Berlim, Georg Reimer, agora Walter de Gruyter, 1900-)

Kant, *Crítica da Razão Pura*, tradução de Alexandre Morujão, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2005 (6.^a edição) (1781).

Kant, *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, tradução de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1988.

Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, tradução de Paulo Quintela, Lisboa, Edições 70, 2011 (1785).

Kant, *Crítica da Razão Prática*, tradução de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1996

(1788).

Kant, *Crítica da Faculdade do Juízo*, tradução de António Marques/

/Valério Rohden, Lisboa, 1990 (1789).

Kant, *A Religião nos Limites da Simples Razão* tradução de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 2008 (1793).

Kant, *A Metafísica dos Costumes*, tradução de José Lamego, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2005 (1797).

Kant, *Lectures and Drafts on Political Philosophy, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*, ed. Paul Guyer, Allen W. Wood, Cambridge, Cambridge University Press, 2016.

Kelsen, Hans, *Peace Through Law*, Clark, New Jersey, 2008 (1944). Kersting, Wolfgang, *Wohlgeordnete Freiheit Immanuel Kant's Rechts- und Staatsphilosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1993.

Kleingeld, Pauline, *Kant and Cosmopolitanism – The Philosophical Ideal of World Citizenship*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

Kleingeld, Pauline, «Approaching Perpetual Peace: Kant’s Defence of a League of States and His Ideal of a World Federation», *European Journal of Philosophy*, 2004, vol. 12, 304–325.

Korsgaard, Christine M., *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

Korsgaard, Christine, *The Sources of Normativity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.

Lamego, José, *Filosofia do Direito*, Coimbra, Almedina, 2021. Locke, John, *Segundo Tratado do Governo*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.

Marques, António, *A Filosofia e o Mal – Banalidade e Radicalidade do Mal de Hannah*, Lisboa, Relógio D’Água, 2015.

Marques, António, «Unity and Diversity of the Transcendental Reflection in Kant», in *Recht und Frieden in der Philosophie Kants*, Akten

des X. Internationalen Kant-Kongress, Berlin, Walter de Gruyter, 2007.

Marques, António, «The Critical Value of the Concept of Reflection in Kant, *Terror, Peace and Universalism – Essays on the Philosophy of Immanuel Kant*, Nova Deli, Oxford University Press, 2007.

Marques, António, *Organismo e Sistema em Kant – Ensaio sobre o sistema crítico kantiano*, Lisboa, Presença, 1987.

Messina, J. P., «Resistance at the Border. Kant Political Theory and the Refugee Crisis», *Journal of Applied Philosophy*, XXXVIII, 2021, 702–718.

Miller, David, «What Kant Might Have Said About Immigration: An Alternative View», *Studi Kantiani*, XXXV, 2023, 177–186.

Montaigne, *Ensaaios*, tradução de Rui Bertrand Romão, Lisboa, Relógio D'Água, 1998.

Moran, Kate A., *Community and Progress in Kant's Moral Philosophy*, Washington DC, Catholic University of America Press, 2012.

Platão, *A República*, tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa, Fundação Gulbenkian, 2005.

Rawls, John, *A Theory of Justice*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1971.

Rawls, John, *The Law of Peoples*, Harvard: Harvard University Press, 2002 (1999).

Rawls, John, *Uma Teoria da Justiça*, Lisboa, Presença, 1971.

Rawls, John, *Political Liberalism*, Nova Iorque, Columbia University Press, 1999.

Reinhardt, Karoline, «A Right to Migrate on the Virtue of Productive Disharmony», *Studi Kantiani*, XXXV, 2023, 167–176. Ripstein, A., *Force and Freedom – Kant's Legal and Political Philosophy*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2009.

Rousseau, Jean-Jacques, *Oeuvres Complètes*,

Paris, Ed. Pléiade, 2014.

Rousseau, Jean-Jacques, *Principes du Droit et de la Guerre*, ed.

B. Bernardi/Gabriella Silvestrini, Paris, Vrin, 2014.

Rousseau, Jean-Jacques, *O Contrato Social*, São Paulo, Martins Fontes, 1999.

Schmitt, Carl, *The Concept of Political*, Chicago, The University of Chicago Press, 1996.

Schonrich, G, Kato, Yasushi (eds.), *Kant in der Diskussion der Moderne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996.

Timmons, M. (ed.), *Kant's Metaphysics of Morals – Interpretative Essays*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

Tuck, Richard, *The Rights of War and Peace: Political Thought and the International Order from Grotius to Kant*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

Wood, Allen, *Kant's Ethical Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

