

Filosofia & Valores

PAZ

ANTÓNIO MARQUES

PAZ

Título original:

Paz

© António Marques, 2024

Este trabalho é financiado por Fundos Nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia no âmbito do projeto UIDP/00183/2020

Revisão:

Luís Afonseca

Capa:

Joana Carvalho

Depósito Legal n.º 537916/24

ISBN

978-972-44-2885-7

Paginação:

MA

Impressão e acabamento:

Artipol

para

EDIÇÕES 70

Outubro 2024

Direitos reservados para todos os países de língua portuguesa por

EDIÇÕES 70, uma chancela de Edições Almedina, S.A.

Avenida Emídio Navarro, 81, 3D

3000-151 Coimbra

e-mail: editoras@grupoalmedina.net

Esta obra está protegida pela lei. Não pode ser reproduzida, no todo ou em parte, qualquer que seja o modo utilizado, incluindo fotocópia e xerocópia, sem prévia autorização do Editor. Qualquer transgressão à lei dos Direitos de Autor será passível de procedimento judicial.

Filosofia & Valores

PAZ

ANTÓNIO MARQUES

Coleção Filosofia & Valores

Susana Cadilha, André Santos Campos
& Helder Telo (diretores)



Índice

Introdução.	11
1. A paz como valor supremo tem uma dimensão cosmopolita.	19
2. O direito natural, fio condutor para o direito das nações. Grotius. Hobbes: da autopreservação dos indivíduos ao direito das nações (<i>jus gentium</i>)	27
3. Rousseau, o projecto de uma paz perene na Europa e o programa político de uma federação de nações. Rousseau, intérprete e editor do Abade de Saint-Pierre	37
4. Kant e a ideia racional de paz. «O que é válido em teoria é muitas vezes inválido na prática» e o problema da aplicação desta máxima à ideia de uma paz perpétua. A ideia de uma paz perpétua não é objecto de conhecimento teórico, mas sim da razão prática	51

5. Como aproximar uma ideia transcendente da realidade empírica. O uso apenas regulativo das ideias da razão no domínio da moral 59
6. Em Kant, a ideia de paz é um problema que não é resolvido no domínio da moral. Mesmo o conceito de uma «comunidade ética» não conduz à concretização da paz. A ideia de paz exige um sistema jurídico-político. 67
7. O ensaio sobre a paz perpétua e os seus artigos definitivos. 73
8. O Estado de direito como resultado da mera mecânica de forças naturais? Consequências para uma teoria da paz fundada no *Rechtsstaat*. 81
9. A ideia de paz kantiana do ponto de vista dos direitos humanos. As interpretações de Jürgen Habermas e de John Rawls 91
10. O direito dos povos em John Rawls. Proximidade e distância do modelo kantiano. Os direitos humanos como núcleo agregador de uma Sociedade dos Povos 103
11. A falência dos direitos humanos na filosofia de Hannah Arendt. Retorno à noção de comunidade 113

12. O princípio da hospitalidade e a representação do <i>outro</i> , temas centrais na discussão do problema da paz. Jacques Derrida e a interpretação da hospitalidade cosmopolita kantiana.	127
13. A paz como princípio supremo da razão prática, onde se ligam a filosofia da moral e do direito. Conclusão	137
Bibliografia	145

Introdução

O presente ensaio é uma reflexão filosófica sobre a paz enquanto *valor* irreduzível e permanente. A constelação de valores que dá sentido à nossa vida individual e colectiva tem necessariamente de incluir a paz, bastando imaginar até que ponto sem ela outros valores considerados fundamentais na vida humana se esvaziam de sentido ou ganham uma precariedade insustentável. Não é certamente pensável, por exemplo, a efectivação da justiça, a preservação da liberdade ou a cultura de direitos humanos sem ser num estado de paz.

Importa, no entanto, tecer algumas considerações sobre a pretensão de um tratamento filosófico deste valor. Deve ser desde logo uma investigação que não é confundível com uma história das ideias, embora, como se verá pela organização dos temas e dos autores, a nossa reflexão dê toda a importância à história do conceito. Neste ensaio, olhar para o passado significa seleccionar e avaliar doutrinas e autores que elaboraram pensamentos autónomos. Neste sentido, não é nossa intenção que o leitor veja na sequência das teorias apresentadas um encadeamento linear e historicista:

uma teoria não tem a sua razão de ser mediante outra que se lhe segue ou somente englobada numa totalidade da história. Por exemplo, o pensamento de Hobbes relativamente ao estabelecimento da paz não é interpretado em função do projecto kantiano que o superará ou a visão de Rousseau, na sua associação com o Abade de Saint-Pierre, não representa o anúncio de uma sociedade cosmopolita que posteriormente Kant ou Rawls vão teorizar. Gostaríamos mais de ver esta reconstrução histórica como uma genealogia do conceito de paz, no sentido das semelhanças e diferenças que ostentam alguns membros de uma mesma família. Essa família é a dos filósofos que se envolveram com o problema da paz de uma forma que o moderno racionalismo ocidental projectou até aos nossos dias.

É dos principais autores da modernidade europeia que ainda hoje retemos formulações para a solução do problema da paz. O que estes autores têm em mente não são programas para o estabelecimento da paz como ausência da guerra, mas antes de uma paz definitiva, visto que só essa noção tem valor filosófico e responde a exigências morais e políticas fundamentais das sociedades. Por exemplo, Hobbes não introduz a ideia central de um contrato original para resolver transitoriamente a insustentável situação de indivíduos que lutam constantemente pela autopreservação. O seu objectivo é que eles, enquanto agentes racionais, resolvam de *uma vez por todas* essa situação aparentemente sem esperança. Rousseau, quando subscreve as ideias do Abade de Saint-Pierre, não se satisfaz com um equilíbrio instável entre as potências europeias, mas desenha pela primeira vez

um modelo político supranacional permanente, dotado de instituições destinadas a esse propósito. Da mesma forma, Kant repete esse modelo, mas acrescenta-lhe o pressuposto dos Estados-membros serem jurídicos ou de direito. Do seu ponto de vista, só com estes e com uma relação de hospitalidade com o *outro* é possível uma confederação com vista a uma paz perpétua. E é com base nesta noção kantiana que filósofos como John Rawls ou Jürgen Habermas pensam no que pode ser a inclusão do *outro* ou um novo direito dos povos numa era de globalização dos *media* e do capitalismo. Cada um interpreta a proposta de Kant para a paz de forma diferente, mas é ainda sob a perspectiva de princípios de universalidade que ambos reformulam a proposta kantiana.

Como já foi notado, as soluções racionais do problema da paz elaboradas pelos principais filósofos da modernidade europeia dos séculos XVII e XVIII devem ser avaliadas e relacionadas fora de um quadro historicista e independentemente de pressupostos finalistas quanto à história. No entanto, a imagem que utilizámos de uma reconstrução genealógica não deixa de implicar uma opção quanto ao desenho que relaciona os diferentes conceitos de paz pertencentes a uma mesma árvore. Assim, a nossa opção foi a de estabelecer como epicentro desse desenho a filosofia prática de Kant, sobretudo a sua teoria da paz definitiva. O pressuposto é que será nesta filosofia que encontraremos exposta de forma conceptualmente mais elaborada uma proposta radicalmente diferente de um conceito de paz como mera ausência de guerra. A esta razão acrescentamos uma outra de não menor significado. Na presente realidade

internacional, caracterizada por guerras, polarizações e renascimentos de ideologias e práticas políticas surpreendentemente fortes, a análise geopolítica prevalecente nos *media* e no espaço público de modo geral é a de um realismo que remete o direito internacional e os direitos humanos para um estatuto meramente instrumental. Ora, uma reconsideração séria da filosofia de Kant conduz a uma perspectiva fundamentalmente diferente, libertando aqueles direitos do papel instrumental a que o realismo geopolítico os pretende reduzir.

Nas primeiras três secções do ensaio, são expostas linhas essenciais das argumentações de autores que desenvolvem concepções do direito natural e do direito das nações que estão na base de soluções racionais para o problema da paz. De algum modo, essas soluções não se podem desligar de outra questão maior da época moderna, ou seja, a da auto-preservação dos indivíduos e da comunidade. Em Grotius e Hobbes, essa preocupação tem resultados diferentes no sentido em que no primeiro tem como consequência uma das primeiras versões modernas de um direito das nações ou do clássico *jus gentium*, enquanto no segundo o estabelecimento da paz numa comunidade política resulta de um acordo primordial que voluntária e racionalmente os indivíduos assumem em absoluta simetria e reciprocidade.

A terceira secção é dedicada à proposta de Rousseau sobre uma relação entre povos e Estados da Europa visando a paz perpétua. É de notar que tal projecto resulta de uma revisão do famoso texto do Abade de Saint-Pierre sobre a paz perpétua com base numa arquitectura federal de Estados

européus. Em grande medida, Rousseau é co-autor do programa de que ele próprio posteriormente se distanciou ao considerá-lo «demasiado bom».

As secções 4, 5, 6, 7 e 8 são dedicadas à proposta kantiana de uma paz perpétua, justificando assim a opção de fazer do pensamento de Kant o epicentro deste ensaio. A exposição adquire aqui uma forma sistemática, devido à necessidade de interpretar a ideia racional de paz no quadro da razão prática, na sua tripla dimensão da moral, da política e do jurídico. Porém, esse tratamento desejavelmente sistemático requer ainda que se revise a teoria das ideias de Kant, exposta na primeira *Crítica*. O objectivo é o de esclarecer uma preocupação maior de Kant, sem a qual a própria ideia de paz ficaria suspensa, e que se formula na seguinte interrogação: de que forma as ideias da razão podem ter impacto no domínio empírico e servir mesmo de guia na orientação e construção de modelos da vida real? Só uma resposta convincente para esta dificuldade poderá retirar a ideia racional de paz de um plano transcendente e incomunicável e aproximá-la do mundo empírico. As secções 4 e 5 incidem, de forma particular, na parte da teoria das ideias em que estas adquirem uma *qualidade regulativa*; por outras palavras, em que se transformam em ideais da razão apenas orientadores, perdendo assim o seu estatuto metafísico e transcendente. A secção 6 questiona se, no domínio da razão prática (que se define pela acção dos indivíduos com base na liberdade), o ideal regulativo de um Reino dos Fins será a via privilegiada para a construção do modelo da paz definitiva. A resposta é negativa, porque este modelo possui

necessariamente uma dimensão político-jurídica ausente de um ideal ético.

É nas secções 7 e 8 que o projecto da paz perpétua é objecto de uma análise mais pormenorizada, com incidência nos «artigos definitivos» para a paz expostos no ensaio de 1795. A paz perpétua surge então como produto da razão prática na sua dimensão jurídico-política, sob a forma de uma confederação de Estados jurídicos republicanos com uma estrutura tripartida dos poderes. Tal arquitectura não põe em causa a soberania dos Estados e é apresentada como a antítese da ideia de um Estado de Estados, repudiada por Kant: a dimensão cosmopolita da paz kantiana não se faz à custa da soberania de qualquer deles.

As secções 9 e 10 analisam com o pormenor possível as interpretações que dois filósofos maiores das últimas décadas fazem do projecto kantiano. Qualquer uma dessas leituras coloca no centro do programa de paz o tema dos *direitos humanos*. No caso de Habermas, a refundação, ou simplesmente reformulação do projecto kantiano passa por desistir do papel dos Estados nacionais a favor da constituição de plataformas internacionais de defesa dos direitos individuais. Isso é mesmo exigido pela realidade disruptiva provocada pela globalização dos novos *media* e do dinheiro. Por sua vez, Rawls pretende restaurar o projecto kantiano, impondo-lhe a qualificação de uma «utopia realista» que renove o clássico conceito de um *jus gentium* ou direito dos povos. Assim, na sua perspectiva, os problemas relativos à globalização e à pluralidade das sociedades e das culturas devem ser resolvidos por um direito internacional, cuja

função não é a de regular univocamente essa pluralidade de culturas políticas e de sociedades. Nesse sentido, é um núcleo (talvez minimalista) de direitos humanos que vai introduzir alguma coerência no que ele chama uma verdadeira Sociedade de Povos, na qual participam tanto os que possuem uma cultura política liberal como aqueles que não partilham essa cultura.

A centralidade que os direitos humanos alcançaram nas discussões sobre a guerra e a paz, assim como o seu estatuto de fundamento de instituições globais destinadas à sua preservação, levou-nos a discutir, na secção 11, a posição crítica de Hannah Arendt. A avaliação do que considera ser a falência desses direitos, sobretudo no que respeita ao destino das minorias de refugiados e apátridas no século passado, aponta não só para o seu vazio ontológico, mas também para a incapacidade dos Estados nacionais cumprirem qualquer função de acolhimento e de reconhecimento do *outro*. É interessante que uma autora como Arendt, partilhando ela própria do destino trágico de milhões que em nenhuma instância, nacional ou internacional, viram reconhecido qualquer tipo de direitos, encontre na ideia de *comunidade* o único lugar onde esse reconhecimento seria possível. Tal significa que os direitos humanos foram esvaziados de sentido e, em consequência, as instituições são responsáveis pela implementação. Daí que, a seu ver, qualquer ideia de uma paz inspirada nos filósofos iluministas da modernidade europeia se torne obsoleta.

As secções finais 12 e 13 voltam ao tema da ideia de uma paz cosmopolita e aos princípios que, no ensaio da

paz perpétua, são denominados «artigos definitivos» da paz perpétua. É dado especial relevo ao terceiro artigo sobre a *hospitalidade*. É este que confere verdadeira dimensão cosmopolita ao direito entre nações e entre estas e os indivíduos. Importa sublinhar que este conceito deve ser compreendido precisamente como direito e não tem um significado moral. A referência à obra de Jacques Derrida sobre a hospitalidade permite explorar a sua riqueza semântica e a importância da figura do *outro* como aquele que é próximo e livre. Ao destacar o problema do *outro*, a interpretação de Derrida do texto de Kant é um contributo incontornável para a discussão do programa da paz definitiva. A última secção (13) conclui o ensaio, regressando à avaliação que a ideia de paz ocupa no sistema da razão prática kantiano.

A paz como valor supremo tem uma dimensão cosmopolita

Há uma preocupação que domina o imaginário filosófico e político da época moderna: a paz. Não será exagerado colocá-la no centro de obras filosóficas que até hoje se projectaram de forma mais evidente na nossa contemporaneidade, ainda que a maior parte das vezes de forma negativa: a paz como uma possibilidade, por contraponto com a realidade, essa sim sempre presente, da guerra. É certo que se pode argumentar que a centralidade do conceito não é perfeitamente visível na quase totalidade dos autores mais representativos dessa modernidade (séculos XVI, XVII e XVIII), mas um olhar mais atento verificará facilmente que sempre se tratou de uma motivação primordial dos autores mais importantes. Na filosofia moderna, as teorias da paz resultam em grande medida de teorias da preservação do ser individual e colectivo. Nalguns autores, como veremos, a teorização da paz parece decorrer de uma finalidade maior: explicar e demonstrar princípios de preservação da vida dos indivíduos em sociedades numa condição de guerra permanente. A solução desse problema, ou seja, encontrar

fundamentos sólidos para a erradicação da guerra no interior da cada Estado e entre os Estados, já seria um dado importante na história do pensamento filosófico e político modernos. No entanto, o que se projectou até nós da época moderna em diante é mais do que uma concepção negativa da paz, entendida como mera ausência da guerra: o significado do conceito defendido e argumentado pelos filósofos que marcaram a filosofia dessa época aponta para um conjunto de condições reais e permanentes da paz.

Apesar desta tradição e dos modelos desenhados para uma paz duradoura, a história mais recente, sobretudo a do século passado em solo europeu, parece alimentar um total cepticismo sobre a possibilidade de concretização desse valor supremo. Instituições formadas no passado século (Liga das Nações e ONU) foram respostas a guerras catastróficas com origem no continente europeu, mas que se estenderam muito além deste. Elas são outras tantas tentativas de prevenir, não apenas a eclosão de conflitos, mas sobretudo assegurar condições de paz permanente. Porém, o seu quase total falhanço, dramaticamente demonstrado nas guerras actuais, que envolvem mesmo potências nucleares, parece só deixar espaço para um cepticismo irremediável relativamente ao próprio significado de uma paz positiva, essencialmente diferente da paz como mera ausência de guerra. A criação de meras arquitecturas abstractas que desabam e se esfumam pelo retorno sisífico das paixões do ser humano e das nações parece ser o destino das instituições que conhecemos como protectoras e garantes da paz. Tudo parece concorrer de facto para o avolumar desse cepticismo.

No entanto, se é verdade que a paz é um valor supremo, se encontramos na tradição filosófica de que somos herdeiros tratamentos profundos do conceito e se achamos que o essencial do que foi pensado por esses filósofos se projecta nos nossos dias sem cairmos em anacronismos, então é razoável e necessário voltar reflectidamente ao problema da paz. Por outras palavras, o que nos interessa é a discussão dos princípios de uma paz positiva, o que de algum modo pressupõe que a discussão da paz como mera ausência da guerra não tem verdadeiramente valor filosófico. Também não é objectivo deste livro uma apresentação da história institucional que, sobretudo no século passado, se relacionou directamente com a promoção da paz, ainda que ao longo do texto essas referências necessariamente ocorram. Regressamos aos pressupostos de uma filosofia política, na tradição já referida, que não se interessa tanto ou apenas pela prevenção ou solução de conflitos entre indivíduos e Estados, mas pelas condições em que a instituição da paz é definitiva. Sem dúvida que a diferença entre os dois conceitos, negativo e positivo, de paz sempre suscitou dúvidas e alguma zona cinzenta subsistiu nas diversas teorias. Veremos como a tensão entre os dois conceitos se exprime na filosofia política, desde Grotius (1583–1645) até Kant (1724–1804), gerando alguma ambiguidade que culmina na filosofia deste último. Mas é sempre a procura de algo que subsista além da mera ausência de guerra que atravessa a modernidade.

O tratamento filosófico da paz foi certamente um tema da filosofia desde os autores clássicos gregos e nesse sentido parecerá estranho a identificação do conceito como uma

«invenção» da modernidade. Na verdade, podemos considerar tanto *A República* de Platão como a *Política* de Aristóteles tratados sobre a paz, no sentido da constituição de uma *polis* completamente estável (no caso de Platão, imutável mesmo), governada ou pelos mais sábios ou mais virtuosos. Trata-se, no entanto, sempre de uma característica da cidade perfeita em que se espelha no mais alto grau o indivíduo sábio ou virtuoso. Em Platão, a perfeição da *polis* justa espelha-se em cada um dos indivíduos, a tal ponto que estes sentem, gozam ou sofrem em unísono e sincronicamente, ao passo que qualquer desarmonia tem como preço a divisão e consequente destruição da *polis* justa. A unidade desta não pode deixar de espelhar essa ligação sincrónica. Pergunta Platão: «Mas aquilo que a ligação une não é a comunidade das alegrias e dos sofrimentos, quando todos os cidadãos se alegram ou sofrem por aquilo que lhes acontece de forma semelhante, se possível quase ao mesmo tempo? Na verdade, aquilo que os divide não é a individualização desses estados, quando certas pessoas sentem a dor mais viva e outros a maior das alegrias a respeito dos mesmos acontecimentos?»¹ Afinal é a falta de simultaneidade de sentimentos no interior da cidade que se encontra na origem da sua implosão.

Aristóteles não é tão drástico no que toca à unidade da cidade. Na sua perspectiva, os membros da *polis* não têm de sentir em unísono e sincronicamente, pelo que, na sua filosofia política, não encontramos o efeito de *quase fusão* que caracteriza a relação Estado-indivíduo em Platão.

¹ Platão, *A República*, 462b.

Não será preciso ir tão longe para definir a cidade justa dos cidadãos, que não deixa de ser uma felicidade holística, mas partilhada. A Aristóteles basta que essa relação seja antes de mais regida pela prioridade do todo sobre as partes individuais e tenha como objectivo a felicidade (*eudaimonia*). Esta pertence primeiramente ao todo e, desse modo, às partes. É notável que Aristóteles, se é verdade que partilha a visão platónica da necessidade de uma união da *polis* que seja mais do que um mero agregado dos seus membros, sublinhe igualmente que «é claro que se o processo de unificação avançar além de um certo ponto, a cidade deixa de ser de todo uma cidade»². Toda a crítica de Aristóteles ao processo de unificação fusional do programa platónico revela-se, sem anacronismo, de grande interesse para os nossos dias: a defesa da prioridade do todo, além de certos limites, torna, nas suas palavras, a sociedade política numa espécie de família e, por sua vez, esta num pseudo-indivíduo. É assinalável a forma como Aristóteles, especialmente no Livro 2 da *Política*, ao criticar Platão, identifica algumas formas essenciais do que poderíamos chamar totalitarismo político. Pese um certo anacronismo, não estamos longe de um imaginário totalitário, especialmente vivido no século xx. No entanto, a filosofia política aristotélica não deixa de colocar a *polis* como a fonte de onde provém a ação virtuosa dos indivíduos: estes são virtuosos na medida em que a cidade é virtuosa, são felizes na medida em que a *polis* é feliz. No pensamento ético e político clássico grego, os indivíduos retiram a sua

² Aristóteles, *Política* II, 1261a20.

experiência de justiça e felicidade da cidade que, como um todo, é feliz ou justa. Não é possível aí encontrar a dimensão «construtiva» a partir da multiplicidade individual, tão característica dos modernos.

No que respeita ao nosso tema, o que se retira das referências anteriores às duas grandes filosofias políticas da antiguidade clássica é que o tema da paz, presente implicitamente nas respectivas teorias da sociedade justa e virtuosa, supõe, como se viu, por um lado, a prioridade da *polis* sobre o indivíduo e, por outro, circunscreve-se a uma cidade determinada, à cidade estruturada de uma forma e não doutra, à *polis* com uma constituição, ela própria, justa ou virtuosa. A paz em ambos os sistemas (platónico e aristotélico), apesar das notáveis diferenças, é a *paz local da cidade perfeita*, a paz num só Estado. É importante reter este ponto, porque o conceito de paz num só Estado ou comunidade política voltará a ser a principal motivação da modernidade europeia, mas também representa o limite que a consciência filosófica moderna vai ter de ultrapassar. Tal significa que a paz positiva não pode ser, por definição, circunscrita e local, mas terá de incluir um *elemento cosmopolita*.

É na filosofia estóica que a característica cosmopolita da paz aparece na antiguidade clássica com maior nitidez. Cícero, transmissor da doutrina estóica, ele próprio seu representante, apresenta a sua versão estóica:

O mundo, segundo a doutrina dos estóicos, é regido pela providência dos deuses; ele é como a residência comum (*communem urbem*), como a cidade dos deuses

e dos homens, e cada um de nós é uma parte deste mundo.³

Aos estóicos devemos talvez a primeira visão cosmopolita da filosofia ocidental. A cidade é afinal o cosmos e não as cidades particulares a que a filosofia impõe regras de justiça e de virtude. A cidade cosmopolita é antes uma «residência comum» planetária, alicerçada na providência dos deuses e na vontade de união de todos na comunidade que é o universo. Acrescenta Cícero, «como, por outro lado, ninguém desejaria viver na solidão, mesmo no meio de uma profusão infinita de prazeres, facilmente se compreende que somos feitos para nos associarmos como homens, para formar uma comunidade natural (de todo o género humano)».⁴

Não é relevante para a nossa temática aduzir aspectos históricos que mostram como este cosmopolitismo não se projectou em qualquer programa político ou formação de poder moderno, até porque, não por acaso, o solo em que cresceu foi o dos impérios (alexandrino, romano) que se viam a si próprios como a «residência comum» de que Cícero fala. O que interessa sublinhar é que, na sua primeira aparição na filosofia ocidental, esse ideal se sustenta em dois pilares, a providência divina e o natural desejo de associação dos homens como partes de um todo natural. O ideal assim pensado relaciona indivíduos que não se representam a si mesmos como partes em conflito, circunstância que os obrigaria a construir formas de convívio, quer numa nova

³ Cícero, *De finibus*, III, secção 64.

⁴ *Ibidem*, secção 65.

comunidade política, quer em formas mais alargadas, além desta ou daquela comunidade singular. *No cosmopolitismo antigo cada «cidadão do mundo» não tem como problema inicial a relação com o outro, seu próximo, porque este é igualmente governado pelas forças da providência e do instinto natural.* A residência comum é tão amplamente universal que não tem de ser construída pelos indivíduos, sejam eles entre si cooperantes ou hostis. Ela é da ordem do dado e não do construído. É, pois, fácil entender como o cosmopolitismo ideal estóico, se atrativo para o pensamento humanista que se define no renascimento europeu⁵, não tem a natureza de um programa político para os autores da modernidade, pelo menos de Grotius em diante, que vai transpor as questões da paz e da guerra para o plano do que hoje podemos chamar o direito entre nações. É certamente uma solução minimalista se comparada com a ideia da residência comum cosmopolita dos estóicos, mas a análise crítica da guerra na perspectiva do direito (natural) cria os conceitos que tornam possíveis programas filosóficos para a paz na Europa.

⁵ É curiosa, por exemplo, a seguinte referência de Montaigne, apesar do seu cepticismo antidogmático (onde se incluiriam os estóicos): «Dizem justamente os Estóicos que há uma tão grande interligação e uma relação tão estreita entre os sábios que aquele que almoça em França nutre o seu companheiro no Egipto, e que basta que um deles, seja onde for, levante um só dedo para que todos os sábios à face habitável da Terra sintam a sua ajuda.» (*Ensaio*, tradução de Rui Bertrand Romão) Para uma apresentação histórica do legado histórico nos autores do renascimento humanista, ver, de A. A. Cançado Trindade e V. F. Drummond Cançado Trindade, *A Pré-História do Princípio de Humanidade Consagrado no Direito das Gentes: O Legado Perene do Pensamento Estoico*, 69–71.

O direito natural, fio condutor para o direito das nações. Grotius. Hobbes: da autopreservação dos indivíduos ao direito das nações (*jus gentium*)

A gênese e solidificação do direito natural na modernidade europeia é o critério pelo qual é possível aferir a mudança tectónica ocorrida no pensamento da época, sobretudo nas questões relativas à formação e legitimidade do poder e nas questões da paz. Trata-se de um tema complexo e impossível de esclarecer neste livro, ainda que sumariamente. Basta, por enquanto, verificar como Grotius, comumente considerado o pai do direito natural moderno, define um novo começo no pensamento moral e político da modernidade. Que começo é esse e de que descontinuidade estamos a falar? O que o novo começo significa é que a ideia de continuidade e interdependência dos homens e Deus termina irrevogavelmente e, por consequência, deixa de ser possível o retorno a formas de legitimidade jurídica e moral próprias da escolástica.⁶

⁶ Por exemplo, Knud Haakonsen: «Grotius sugere que as pessoas sem a ajuda da religião podem usar os seus direitos perfeitos — ou mesmo imperfeitos — para estabelecerem obrigações contratuais e quase-contratuais

Esta nova forma de compreender a desconexão entre os indivíduos e as anteriores formas de legitimidade ocorre nas dimensões religiosa, moral e política, pelo que doravante cada indivíduo apenas pode contar com a sua esfera de autonomia e faculdades racionais. Sem dúvida essa desconexão produz uma diferente concepção do ser humano e uma representação do indivíduo que parece desabrigado, aparentemente isolado no mundo destituído do sistema de legitimidades da tradição. O centro de gravidade das acções e das faculdades humanas desloca-se, em Grotius, da relação dos homens com Deus para o que ele chama o *jus naturale*, que passa a governar toda a relação social. Como se verá a seguir, a centralidade deste *jus* deve-se não apenas ao conceito em si, mas também à sua valia como um fio condutor que leva à definição de um outro direito, o direito internacional, entre nações ou, na sua designação clássica, o *jus gentium*. Este é o que particularmente aqui nos interessa.

Afinal, mesmo que não existisse Deus, bastaria a luz interna da mente para captar a realidade desse *jus* num sentido mais estrito, ou seja, o que relaciona os indivíduos com a sua propriedade, com o cumprimento das promessas,

sobre as quais assenta a vida social [...]» (*Natural Law and Moral Philosophy*, 29). O mesmo autor acrescenta: «A separação do direito natural da religião cristã é sublinhada de diversas formas. Por exemplo, ele nega firmemente que a lei natural possa ser identificada, seja com o Antigo, seja com o Novo Testamento, em contraste nítido com Suarez, que via o Decálogo como contendo a lei natural.»

a compensação pelos danos causados, etc.⁷ Mais ainda, tal deslocação não apenas rompe com a tradição escolástica (mesmo a mais tardia representada, por exemplo, por Suarez), mas também com a dos grandes filósofos da antiguidade clássica, Platão e Aristóteles, que apesar de grandes diferenças partilham, como já vimos, o pressuposto de uma certa inclusão holística dos indivíduos no todo da *polis*.

Consideremos com algum pormenor a doutrina do *jus naturale* de Grotius, no sentido de verificar a forma como ele se relaciona com o conceito de paz. Na sua obra maior, *De Jure Belli ac Pacis* (1625), começa por identificar a sua motivação principal, ao desviá-la da linha dos tradicionais comentários sobre direito civil, seja no âmbito do direito romano, seja do direito das nações. O que lhe interessa verdadeiramente são as leis que os países estabelecem entre si. Muitos terão comentado «leis civis, mas poucos trataram do direito que fazia a mediação entre diferentes países ou entre os seus governantes»⁸. Em primeiro lugar, numa atitude quase contratualista, Grotius vê os indivíduos formarem uma sociedade comum (*societatem mutuum*), sujeitando-se ao poder de um ou mais homens. «Entre as coisas que são únicas ao homem encontra-se o apetite de sociedade (*appetitus societatis*), isto é, de comunidade com aqueles que pertencem à sua espécie — ainda não uma comunidade

⁷ Grotius: «Os princípios do direito natural são claros e por si evidentes, num grau muito mais alto do que as coisas que percebemos com os nossos sentidos externos.» (*De Jure Belli ac Pacis, Prolegomena*, 1756)

⁸ Grotius, *De Jure Belli ac Pacis* III, 1745.

qualquer, mas uma com *paz* e ordem racional.»⁹ Mas não se trata de uma sujeição cega, já que, expressa ou tacitamente, eles prometem que «aceitarão seja o que for que a maioria da sociedade, ou os que nela detêm a autoridade, decidem»¹⁰. Governado pelo direito natural, do qual nasce esse acordo, a que se associa a *utilidade*, cada sujeito tem nos recursos oferecidos pela sociedade comum a satisfação dos seus interesses. Mas o que interessa sobretudo a Grotius é alargar a comunidade de paz de um povo ou de uma nação para a visão de um conjunto de povos ou de nações. É nesse movimento dirigido a uma relação mais ampla que se funda o programa de um projecto de paz além da comunidade de um só povo.

Mas precisamente como as leis de cada Estado (*civitas*) são informadas pela utilidade desse Estado, assim haverá leis (e de facto parece haver) entre Estados — ou entre todos ou entre alguns deles — que são informadas pela utilidade, não das sociedades individualmente consideradas, mas pela sua totalidade. Isto é o que é designado por «direito das nações», na medida em que distinguimos esse direito do direito da natureza.¹¹

Assim surge uma analogia clara entre as obrigações do indivíduo perante o direito civil do Estado a que pertence

⁹ *Ibidem*, 1747 (itálico nosso).

¹⁰ *Ibidem*, 1749.

¹¹ Grotius, *De Jure Belli ac Pacis* III, 1750.

e as obrigações de uma nação que frequentemente viola as leis da sua relação com as outras. A emergência de um direito que vá além das nações individualmente consideradas estende a comunidade de paz a uma relação muito mais extensa, na verdade a um tipo de relação que exige um novo direito, por definição internacional. A analogia será clara, mas a distinção que Grotius faz dos dois direitos introduz no conceito de «direito das nações» uma certa especificidade, já que não deriva simplesmente dos princípios da nossa natureza. É assim que, nos seus termos, «constantemente me esforcei por distinguir estes dois direitos, assim como distinguir ambos do direito civil»¹². Interessa notar que o direito das nações é instituído entre as comunidades que já por si mesmas se instituíram como comunidades com uma ordem racional assente no direito natural. Este é um *jus* no sentido estrito que conduz àquele outro de que, como lembra Grotius nas primeiras linhas do *De Jure Belli ac Pacis*, poucos trataram e que é mediador entre os Estados.

O que há sobretudo a reter de Grotius é que a filosofia do direito natural requer a instituição de um outro direito, talvez de categoria diferente daquele e até então pouco ou nada teorizado pelos filósofos. É sua convicção que existe um *jus* entre nações que urge expor e prescrever, e que a razão para tal urgência está na guerra, que o filósofo considera mais vergonhosa entre a cristandade do que entre os povos bárbaros. Por vezes, aparecem alguns «homens de paz» como João Ferus ou Erasmo, que se dedicaram a trabalhar

¹² *Ibidem*, 1756.

pela paz, mas sem resultado. Afinal, verdadeiramente importante será desenvolver uma jurisprudência que as nações aceitem, sem porem em causa o que cada sociedade civil conquista ao seguir a orientação do direito natural.

Thomas Hobbes (1588–1679) trabalha com conceitos semelhantes a Grotius e até certo ponto as preocupações que o move são também idênticas às do filósofo dos Países Baixos. Os pressupostos de que ele parte distinguem para sempre a perspectiva moderna do ser humano, um ser natural, mas também suficientemente racional para encontrar a melhor estratégia de autopreservação. Esse é precisamente o seu grande problema, como já havia sido para Grotius: na ausência de uma autoridade legitimada tradicional, como é possível aos homens contarem apenas com as próprias forças para sobreviver em sociedades em que a destruição do outro é a regra? A posição de Hobbes, alimentada por um cepticismo antropológico (ou talvez realismo!) amplamente reconhecido, assenta numa estratégia plenamente racional e que, a seu ver, não dá qualquer margem à persistência de relações de destruição mútua. Na sua perspectiva, a cessação de relações sociais desse tipo só se efectiva numa comunidade política, pelo que a instalação plena da paz não exige em Hobbes um direito específico que regule as relações internacionais como acontece com Grotius. Assim, aquilo que em Grotius acaba por ser central na sua filosofia da paz, o direito entre nações, não é um motivo com significado filosófico e político para Hobbes.

Vejam os com alguma atenção os grandes traços da visão antropológica de Hobbes e aquilo a que chamámos a sua

estratégia racional de solução plena da guerra intracomunitária. Na sua obra mais influente sobre filosofia política, *Leviatã* (1651), são expostos elementos teóricos da formação e da natureza do Estado que hoje estão bem presentes na discussão filosófica e política¹³.

Só é possível compreender as relações que os homens são obrigados a estabelecer entre si e, desse modo, a criação de uma comunidade política se conseguirmos identificar os dois princípios originais que governam os indivíduos e as sociedades: o *direito de natureza* (*jus naturale*) e a *lei da natureza* (*lex naturalis*). O primeiro é definido por Hobbes como «a liberdade que cada homem possui de usar o seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação da sua própria natureza, ou seja a sua vida»¹⁴ e, logo, fazer o que estiver ao seu alcance para usar os melhores meios para esse fim. O segundo, a *lei da natureza*, «é um preceito ou regra geral, estabelecido pela razão, mediante o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir a sua vida ou privá-lo dos meios necessários para a preservar»¹⁵.

¹³ Ver, por exemplo, o recente livro de John Gray, *The New Leviathans — Thoughts After Liberalism* em que defende um inesperado liberalismo na filosofia de Hobbes, contrariando a ideia mais comum, segundo a qual o *Leviatã* contém uma filosofia política fundadora de um poder político autocrático, se não mesmo totalitário. Na verdade, para Gray, Hobbes é um filósofo liberal que vê a emergência do Estado em função dos interesses dos indivíduos. Nessa medida, é o último dos liberais.

¹⁴ Thomas Hobbes, *Leviatã*, XIV, 115.

¹⁵ *Ibidem*.

Estes são princípios sem dúvida reconhecíveis na filosofia de Grotius. No entanto, além da diferença já mencionada, quanto ao interesse pela paz entre nações ou comunidades políticas, deve atribuir-se a Hobbes um dramático acentuar do mecanismo de autopreservação dos indivíduos. Esta condição antropológica é definida, nas conhecidas palavras do filósofo, como uma condição de guerra de todos contra todos, condição que sempre acompanha um imaginário impossível de erradicar da nossa espécie: «[...] todo o homem tem direito a todas as coisas, incluindo os corpos uns dos outros»¹⁶. O jogo entre os dois princípios primordiais, *direito de natureza* e *lei da natureza*, é incessante e fundamentalmente antagónico. O que está em causa é o combate sem fim entre o uso da liberdade natural e a proibição desse uso. O conflito, crua e recorrentemente exposto, não deixaria qualquer tipo de saída, se os mecanismos de autopreservação descritos por Hobbes não contivessem simultaneamente uma capacidade racional que se introduz nesse jogo de morte e sobrevivência. É que essa condição humana, aparentemente sem esperança, acaba por conter um princípio geral de autopreservação, que é simultaneamente uma regra racional. Sem pretender explorar o tema que levaria muito longe na discussão do sistema de Hobbes, deve aqui observar-se que os mecanismos de autopreservação individual, no caso dos humanos, são, eles mesmos, preceitos ou regras racionais, de forma que

¹⁶ *Ibidem.*

Todo o homem se deve esforçar pela paz, na medida em que tenha esperança de a conseguir, e caso não a consiga pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra.¹⁷.

O «esforço pela paz» introduz nesse jogo de radical conflito a necessidade de uma estratégia que manifesta toda a sua racionalidade quando Hobbes apresenta a ideia de um *pacto* ou *contrato original* entre todos e em que cada um transfere mutuamente os seus direitos. O que aparentemente parece resultar num aumento da insegurança dos que assim actuam, já que abdicam dos respectivos direitos, para os transferir para um poder supra-individual, revela-se no presente e no futuro a maior garantia de segurança e paz. «A transferência mútua de direitos é aquilo a que se chama contrato»¹⁸ e, na verdade, tudo se joga na própria essência do contrato, naquilo que ele mais originalmente significa: um compromisso plenamente voluntário da parte de cada um, na expectativa que o outro cumpra o prometido. Por outro lado, também é verdade que há um fundo de direito natural de que não é racional abdicar ou que não é racional transferir para outrem: por exemplo, renunciar ao direito de resistir a quem nos ataca.¹⁹

A solução que Hobbes propõe para conseguir a paz é, pois, concretizada numa estratégia plenamente racional, o

¹⁷ *Ibidem*, XIV, 116

¹⁸ *Ibidem*, XIV, 117

¹⁹ *Ibidem*.

que significa que a própria força de autopreservação (que nunca desaparece) tem, por assim dizer, um *modus operandi* com uma racionalidade singular. Esta espelha-se nessa capacidade, detida apenas pelos humanos, de celebrar pactos e desde logo um pacto original com vista à segurança de todos e de cada um. É verdade que a paz nascente de tal pacto é mantida pelo temor da retaliação de um poder supra-individual, um poder soberano, aquando da violação das leis do Estado. Mas é fácil reconhecer que afinal esse temor não é o mesmo de alguém que obedece a um assaltante por medo de perder a vida. Trata-se antes do reconhecimento de que houve para a criação da *civitas* um compromisso voluntário e mútuo para a paz. Ao longo da sua obra maior, o *Leviatã*, Hobbes deixa bem claro que na base de qualquer estratégia de autoconservação e de qualquer pacto para a constituição do Estado (*civitas*) protector está a celebração voluntária do contrato original que melhor traduz aquele esforço pela paz definitiva. A instituição do poder soberano ou do Estado não faz mais do que obedecer a uma lei natural que pode ser definida nos seguintes termos: «[...] que todo o homem se deve esforçar pela paz na medida em que tenha esperança de a conseguir». Esta é, para Hobbes, a inspiração e também o motor da formação e manutenção do corpo político.

Rousseau, o projecto de uma paz perene
na Europa e o programa político
de uma federação de nações.
Rousseau, intérprete e editor
do Abade de Saint-Pierre

Pela primeira vez no pensamento filosófico europeu, é possível encontrar em Hobbes e Grotius um tratamento do tema da paz e da guerra assente em princípios que apenas recorrem à razão natural e aos mecanismos de autopreservação dos homens, individualmente considerados. Porém, ainda não é reconhecível em qualquer dos casos uma noção de paz enquanto programa político autónomo, pensado além do direito de cada *civitas* e com dimensão autenticamente supranacional. É verdade que Grotius expôs uma outra espécie de direito, um *jus gentium*, que prescrevesse relações estáveis entre nações, mas, como se verificou, os princípios jurídicos expostos são antes de mais regras que devem ser observadas para uma profunda revisão da prática da guerra. No fundo, no seu *De Jure Belli ac Pacis*, Grotius procura acima de tudo introduzir justiça numa prática que, por definição, é propensa à desumanidade e a toda a espécie de violação das bases elementares do direito natural. Foi preciso esperar por meados do século seguinte para que

um programa explícito de uma paz definitiva entre nações tivesse um autor que, por sinal, era e continua a ser um filósofo menor na história da filosofia política, o Abade de Saint-Pierre (1658–1743). Sendo um filósofo menor, o seu *Projet de Paix Perpétuelle* foi lido e popularizado entre os grandes autores do Iluminismo, desde logo Rousseau e Kant, o que só por si lhe confere um lugar à parte no desenvolvimento da ideia de paz até aos nossos dias. Tem grande interesse avaliar, para já, como Rousseau se apropria do texto de Abade para expor simultaneamente um projecto que aparentemente coincide de forma plena com aquele.

É do encontro pessoal e filosófico dos dois que nasce uma espécie de absorção e duplicação das ideias do Abade por parte de Rousseau, de tal modo que aquilo que é apresentado como sendo do autor Jean-Jacques Rousseau, *Citoyen de Genève* (a pedido de próprio Rousseau ao editor), é um *Extrait du Projet de Paix Perpétuelle de Monsieur l'abbé de Saint-Pierre*, editado em 1761. Significa isto que o que Rousseau produz é uma espécie de resumo crítico da obra original do Abade, com vista à edição das obras completas deste. Trata-se, pois, de um texto de autoria híbrida, escrito postumamente a quatro mãos. Desfaçamos a dúvida sobre possíveis práticas ilícitas de autoria: Rousseau preparou a edição das obras do Abade, entre as quais se incluía o projecto sobre a paz, e, ao tornar este mais legível, elegante e conciso, introduziu no texto opiniões e correções que levam a qualificar o próprio Rousseau como um autêntico revisor/ /autor. Trata-se de uma prática reconhecida e consentida na época e acolhida de bom grado pelo editor M. de Bastide,

que, no prefácio da edição, escreve: «Pela simplicidade do texto pareceria em primeiro lugar a muita gente que M. Rousseau não teve aqui senão o mérito de ter feito um bom *extracto* (*extrait*). Que ninguém se engane, o Analista é aqui o criador a partir de muitos pontos de vista. Senti que uma parte do Público se poderia aí enganar e teria desejado um outro título.»²⁰ Rousseau, cheio de respeito escrupuloso pela verdade e pela «memória de um dos mais virtuosos Cidadãos que jamais existiram», respondeu que o título do texto não devia trair a autoria, embora não negasse que o seu resumo crítico exprimia um outro ponto de vista, em muitos assuntos diferente do Abade²¹. De qualquer forma, o papel de Rousseau na projecção do ensaio do Abade foi historicamente determinante, de tal modo que, na opinião de Stelling-Michaud, «se o nome do apóstolo da paz perpétua foi universalmente difundido no século XVIII e serviu de fermento para as teorias internacionalistas e pacifistas, tal se deve antes de mais ao autor d' *O Contrato Social*»²².

²⁰ Jean-Jacques Rousseau, *Oeuvres Complètes* III, 1542. Para uma informação mais pormenorizada acerca da relação entre Rousseau e o Abade de Saint-Pierre, assim como sobre a teia de acontecimentos e relações com terceiros que levaram Rousseau ao empreendimento de coligir e preparar a edição da obra daquele, leia-se a introdução, nas *Oeuvres Complètes* III, de Sven Stelling-Michaud, CXX-CLVIII. Relativamente ao trabalho sobre o texto do *Projecto*: «Rousseau reservou-se o direito de dar a sua opinião e de proceder com uma certa liberdade de pensamento e de expressão, o que lhe ia permitir introduzir as suas próprias ideias na exposição do abade [...]»

²¹ *Ibidem*.

²² Rousseau, *Oeuvres Complètes*, III, CXXXI.

Assim, no que se segue é pressuposto que o projecto com o título *Extrait du Projet de Paix Perpétuelle de Monsieur l'abbé de Saint-Pierre* é do revisor/autor Rousseau e, dessa forma, exprime originalmente os pontos de vista de si próprio. Sendo anterior à proposta kantiana, merece ser estudado, porque as soluções quanto ao modelo político-jurídico parecem, à primeira vista, não se afastar muito do modelo de Kant. De facto, o projecto de Rousseau para uma paz definitiva europeia contém nas suas intenções, e mesmo em parte importante do seu conteúdo, uma proximidade não surpreendente com o projecto kantiano.

Ao olhar para o equilíbrio das grandes e pequenas potências europeias, Rousseau não pode deixar de sublinhar o desequilíbrio entre as nações quanto ao poder e à influência. O contexto é o de uma Europa após tratados da Westfália (1648), que reorganizou o mapa político europeu na base de Estados-nação. No entanto, o que esse mapa indica é que as diferenças entre os poderes em jogo eram de tal forma díspares que mais uma vez a paz na Europa ameaça desintegrar-se. A razão é que a realidade europeia é indesmentivelmente mais próxima de um estado de guerra do que um estado de paz, «uma ordem em que os tratados entre potências são bem mais tréguas passageiras do que paz verdadeira»²³. De maneira que se impõe, no caso das nações soberanas, criar uma espécie de contrato, não propriamente o «contrato social» já exposto pelo próprio Rousseau para cada um dos Estados, mas uma configuração

²³ *Ibidem*, 568.

que introduza uma radical mudança, sobretudo no plano dos desequilíbrios entre povos soberanos. A sua proposta é que se olhe reflectidamente para a real situação da Europa. O que se verifica é que, nesse mundo westfaliano, se as duas ou três potências maiores se quiserem unir para instalarem um núcleo de paz, a outra metade de nações mais pequenas unir-se-á contra as primeiras. Uma aliança entre os mais fortes, que em princípio seria a base para a ausência de guerra a longo prazo, depressa revelará os seus limites. É verdade que o autor nota que a existência do corpo germânico, entretanto tornado central na Europa pós-Westfália, é o que tem permitido a estabilidade no continente. É reconhecido que «o direito público que os alemães estudam com tanto cuidado é ainda mais importante do que eles pensam e não é apenas o direito público germânico, mas sob muitos pontos de vista o de toda a Europa»²⁴. Mas ainda que o equilíbrio e a segurança entre nações se possam dever ao efeito estabilizador de uma grande potência e do seu sistema jurídico público, trata-se ainda de um equilíbrio instável. À primeira vista, o sistema (uma grande potência no centro europeu) é inabalável, «mas é por isso mesmo que ele é mais tempestuoso, porque existe entre as Potências Europeias uma acção e uma reacção, que sem as deslocar completamente, as mantém numa agitação contínua»²⁵.

A alternativa para as diferentes configurações, equilíbrios e desequilíbrios só pode ser encontrado num remédio

²⁴ *Ibidem*, 572.

²⁵ *Ibidem*.

arrojado e ainda não experimentado: a instituição de um corpo político, com uma forma *federativa*. Assim se obrigará cada nação, seja grande ou pequena, a incluir-se numa organização política verdadeiramente estável.

Mas para isso é preciso que esta confederação seja de tal forma geral que nenhuma potência considerável se recuse a pertencer-lhe; que tenha um tribunal judicial, que possa estabelecer as leis e os regulamentos que obrigam todos os membros, que possua uma força coactiva e coerciva para constranger cada Estado a submeter-se às deliberações comuns, seja para agir, seja para se abster, enfim que seja firme e durável para a impedir que os membros se desliguem consoante a sua vontade.²⁶

É notável como o passo para a concretização de uma figura política, a federação de Estados ou nações, está associado à criação de instituições supranacionais que parecem superar em minúcia a proposta de Kant de que trataremos do próximo capítulo em diante. Acrescente-se ainda no projecto em causa a definição de um conjunto de artigos de natureza tipicamente constitucional, os quais, de igual modo, antecipam os famosos «Artigos Definitivos» que Kant apresenta no ensaio sobre a paz perpétua. São eles cinco: 1. As soberanias contraentes estabelecem entre si uma aliança perpétua e irrevogável, nomeando represen-

²⁶ *Ibidem*, 574.

tantes para congregar uma Dieta ou Congresso Permanente, 2. O número de soberanias, cujos representantes têm voz na Dieta, será especificado, 3. A confederação garantirá a cada um dos membros a posse e o governo de todos os Estados que possui, 4. Serão identificados os casos em que cada aliado infractor do Tratado será excluído da Europa confederada, 5. Será imposta uma regra de maioria nas decisões mais importantes da Dieta (3/4 dos votos) para a dotar a «República Europeia» das leis mais importantes para todos os membros.

Assim tenho por demonstrado que a Dieta Europeia, uma vez estabelecida, não terá nunca mais qualquer rebelião a temer e, ainda que nela se possa introduzir algum abuso, não se vai nunca ao ponto de iludir o objecto da instituição.²⁷

Trata-se de uma arquitectura que cumpre essencialmente o objectivo da paz, embora surja uma dificuldade impossível de descartar e que, mais tarde, se colocará a Kant: o problema da soberania de cada Estado. Esta é um pressuposto da federação entre nações que não pode ser posto em causa por um poder supranacional. A proposta de Rousseau quer resolver essa enorme dificuldade, ou seja, como institucionalizar a paz na forma de uma federação, sem retirar às nações o que as define como nações: a soberania. Os remédios que o projecto de Abade de Saint-Pierre/Rousseau apresenta

²⁷ *Ibidem*, III, 578.

são múltiplos, desde a criação de um Tribunal da federação, passando por um exército partilhado, mas sem absorver totalmente os exércitos de cada membro, até à presidência rotativa na Dieta europeia. Tem um significado especial para os dias de hoje a afirmação de que «um corpo tão temível[,] como é a República europeia, retiraria aos Estrangeiros a vontade de atacar qualquer dos seus membros»²⁸.

Este *Projecto* é, como vimos, assumido por Rousseau, que modifica o texto original ao acrescentar opiniões próprias: a mudança foi de estilo, mas também de conteúdo. De qualquer forma, o que permanece é um ensaio de que Rousseau não se distancia a ponto de se poder afirmar que partilha a autoria. Mas a sua última posição não é tão simples. O mesmo Rousseau terá ocasião de avaliar criticamente o *Projecto*, colocando então reticências e dúvidas insanáveis. É o que se pode ler no seu *Juízo sobre o Projecto de Paz Perpétua*, publicado postumamente (1782). Aí não deixa de manifestar a sua posição crítica de avaliação do programa do Abade como sendo uma proposta irrealista, embora excelentemente intencionada. A ideia da confederação não podia ser melhor, mas, na prática e no terreno, as forças presentes trabalhavam exclusivamente pelos seus interesses. Rousseau assume-se nesta derradeira avaliação como aquele que, de forma cruel, desconstrói a paz do Abade e da arquitectura política por este proposta. A verdade é que a ambição do projecto será desmesurada tendo em conta a realidade prática no terreno. «Que não se diga pois que, se o seu sistema não foi

²⁸ *Ibidem*, III, 585.

adoptado, é porque não era bom», observa Rousseau, diga-se ao contrário «que era demasiado bom para ser adoptado.»²⁹ Por último, aparece o «verdadeiro» Rousseau, aquele que terá resolvido o problema da tirania e da guerra por outros meios expostos na filosofia do contrato social. Aí, os fundamentos da paz são desenhados com conceitos universais (por exemplo, o da existência de uma vontade geral), mas dizem respeito a este ou aquele povo particular. O domínio em que o contrato social se efectiva corresponde ao corpo político da *civitas* e não a um conjunto de sociedades, ou Estados, tomem estes a forma política que tomarem. Daí estas palavras de Rousseau na sua última avaliação do projecto da paz definitiva:

Não se vê em nenhum caso que Ligas federativas se estabeleçam de outra forma senão através de revoluções, e desse modo quem ousaria dizer se esta Liga Europeia é desejável ou de temer? Talvez de repente fizesse mais mal do que aquele que pudesse ser prevenido por séculos.³⁰

A verdadeira posição do autor d' *O Contrato Social* acaba por ser claramente *céptica*. O que lhe interessa é fundar os princípios políticos de uma sociedade que, de uma vez por todas, salvasse o verdadeiro sentido da liberdade dos indivíduos no corpo político. Como já havia sido proposto por Hobbes e outros filósofos contratualistas, o aspecto

²⁹ *Ibidem*, III, 599.

³⁰ *Ibidem*, III, 600.

central é perceber como ganham os homens a sua liberdade civil, enquanto perdem a liberdade natural. A troca é simples de avaliar:

O que o homem perde pelo contrato social é a liberdade natural e um direito ilimitado a tudo quanto deseja e pode alcançar; o que ele ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo o que possui.³¹

O cepticismo em relação ao projecto do Abade não contraria a grande admiração que Rousseau nutria por este e a exposição do projecto é justamente expressão da sua convicção, fruto da admiração do filósofo pelo primeiro programa de uma confederação europeia para a paz. Recorrentemente, em várias passagens dos seus escritos, promete prosseguir o projecto de paz, como por exemplo nestas linhas do *Émile*, nas quais essa ideia permanece viva:

Examinaremos enfim a espécie de remédios que foram procurados para estes inconvenientes, através das ligas e de confederações, que, deixando cada Estado ser seu dono no seu interior, arma-se exteriormente contra todo o agressor injusto. Investigaremos de que modo se pode estabelecer uma boa associação federativa, o que a pode tornar durável, e a que ponto é possível estender o direito da confederação sem prejudicar o da soberania.³²

³¹ Rousseau, *O Contrato Social*, 26.

³² Rousseau, *Principes du Droit de la Guerre*, 72.

O cerne do problema fica claramente identificado para as tentativas posteriores, nomeadamente a de Kant: de que forma a boa associação federativa é compatível com a soberania de cada Estado particular? No caso dos indivíduos da mesma *civitas*, cada um perde aparentemente a sua liberdade natural para um poder superior, mas essa perda é na verdade ilusória, já que a recupera enquanto cidadão. Mas, no caso dos Estados, essa transferência é um problema mais complicado, já que a submissão a um outro poder só pode significar a perda real de liberdade que uma outra soberania supranacional não pode ou não quer devolver. Assim, o projecto de paz definitiva na Europa, escrito pelo Abade de Saint-Pierre e subscrito por Rousseau, acaba por se projectar como um *modelo utópico* para a paz, o exemplo de um bom programa que promete em teoria o que não pode cumprir na prática, «demasiado bom para ser adoptado», na avaliação final de Rousseau. Como se verá a seguir, é a Kant que cabe redefinir esse modelo, mas antes de o apresentarmos com algum pormenor, é de todo o interesse destacar algumas diferenças que revelam a descontinuidade introduzida pelo filósofo de Königsberg.

Rousseau não coloca a condição, a colocar por Kant, de que todos os Estados-membros da confederação sejam repúblicas ou Estados de direito, no sentido próprio que este lhe dá. Outro aspecto fulcral é a presença inalienável do indivíduo e a sua participação, tanto nos Estado particulares, como na estrutura federativa em que estes se associam. Este é um aspecto a merecer particular discussão e por agora fiquemos apenas com a noção de que, no contrato social

de Rousseau, a perda de soberania individual é bem mais significativa do que a que acontece na concepção contratualista de Kant. Haverá aqui lugar para afirmar uma maior tendência «liberal» no pensamento político de Kant, uma menor legitimidade do poder soberano do Estado perante o indivíduo? Talvez não seja esse o bom caminho para esclarecer as diferenças entre as duas filosofias. A resposta deverá incidir antes no conceito de Estado de direito kantiano, sobretudo a inevitável tripartição de poderes, assim como uma diferença no estatuto da *Vontade Geral*, central nos dois sistemas filosóficos de organização do corpo político. Não cabe aqui explorar esta diferença que nos levaria a uma análise autónoma. Fiquemo-nos com as elucidativas palavras d' *O Contrato Social*:

Assim como a natureza dá a cada homem um poder absoluto sobre todos os seus membros, o pacto social dá ao corpo político um poder absoluto sobre todos os seus e é esse mesmo poder que, dirigido pela vontade geral, recebe, como ficou dito, o nome de soberania.³³

A relação entre indivíduo e Estado é claramente orgânica e a analogia do corpo político com o corpo físico é iniludível. A vontade geral é o princípio que em Rousseau modela esse tipo de relação, adquirindo assim um ser próprio e uma característica claramente substancialista. Mas em Kant a relação entre membros da *civitas* e o próprio Estado não

³³ Rousseau, *O Contrato Social*, 39.

obedece a uma estrutura organicista e é interessante verificar como, já no plano de uma crítica a um finalismo do todo, Kant retém uma autonomia das partes perante qualquer estrutura holística.³⁴ A análise do projecto de paz perpétua de Kant retoma estes problemas, mas importa primeiro esclarecer com algum desenvolvimento os pressupostos e preocupações com que o seu sistema de razão prática se defronta. Esse é o objectivo dos próximos capítulos.

³⁴ Ver Kant, *Crítica da Faculdade do Juízo*, AA 5: 289–299, Secções 65 e 66. Cf. nosso *Organismo e Sistema em Kant*. Daqui em diante, citações e referências a Kant são da edição das *Obras Completas*, a edição da Academia das Ciências de Berlim, com a indicação do volume e número da(s) página(s). Citações da *Crítica da Razão Pura* seguem a usual referência às edições A e B. Sempre que possível, utilizamos as traduções portuguesas constantes da Bibliografia.

Kant e a ideia racional de paz. «O que é válido em teoria é muitas vezes inválido na prática» e o problema da aplicação desta máxima à ideia de uma paz perpétua. A ideia de uma paz perpétua não é objecto de conhecimento teórico, mas sim da razão prática

«Para a Paz Perpétua — Um Projecto Filosófico» é um ensaio relativamente curto, publicado em 1795, rapidamente esgotado e reeditado no ano seguinte.³⁵ É curiosa a coincidência com a emissão de um despacho régio, por meio do senado académico de Königsberg, que proibia a leccionação do seu livro sobre religião, *A Religião nos Limites da Simples Razão*, publicado três anos antes. A filosofia kantiana, que ocupava já um lugar preeminente no meio académico da

³⁵ Grande parte dos comentadores sugere que o acontecimento mais próximo que terá estimulado Kant a escrever o ensaio de 1795 foi o tratado de Paz da Basileia, assinado entre a França e a Prússia, nesse mesmo ano. Poderá ser a causa próxima, mas reflexões e escritos preparatórios sobre o problema da paz são anteriores. Cf. a Introdução a *Lectures and Drafts on Political Philosophy*, «Drafts for Perpetual Peace», 205. A mais longínqua inspiração para Kant, como para vários outros autores, encontra-se, no entanto, na obra do Abade de St. Pierre que tratámos.

década de 90 e na vida intelectual dos países europeus de língua alemã, acaba por se confrontar com a restauração censória na Prússia que sucede ao «iluminado» Frederico II. Os últimos anos da carreira do filósofo Kant traduzem afinal o carácter «perigoso» dos seus livros em matéria política e religiosa, ou pelo menos sentido como tal pelas autoridades prussianas. De qualquer forma, essas foram obras que culminam uma concepção de *racionalidade prática* que começa a ganhar forma desde a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785).³⁶ Daí até à publicação, dez anos depois, da «Paz Perpétua», foram produzidos textos fundamentais que sistematizam uma filosofia moral e política, sempre no sentido de um sistema aberto, enquanto aprofundam a relação entre o ideal e o empírico. Aquilo que sempre caracteriza o seu pensamento é justamente a existência de movimentos de ligação e diferenciação, de síntese e de análise, de passagem do local para o global e deste para aquele. Veremos como a «Paz Perpétua» é fundamentalmente um movimento decisivo e derradeiro de passagem do local para o global, que Kant entende como um verdadeiro culminar

³⁶ Neste contexto, convém esclarecer o significado do conceito de *razão prática*. Opõe-se ao de *razão teórica*, já que esta se ocupa da natureza e limites do conhecimento, enquanto a razão prática estabelece os princípios da acção com base na liberdade. «É prático tudo o que é possível pela liberdade», declara Kant na *Crítica da Razão Pura* (*Crítica da Razão Pura*, A 800/B 828). Esta é uma dicotomia perfeitamente decisiva e estável ao longo da obra de Kant e que diversas filosofias posteriores, tanto de cariz neo-aristotélico, como hegeliano, atacaram em nome da restauração de uma unidade perdida do indivíduo e da sua relação com o mundo.

da sua concepção racional do triângulo: moral, direito e política.

Importa, pois, demonstrar que a «Paz Perpétua» é não apenas um projecto ideal ao qual é possível dar uma forma empiricamente reconhecível, mas sobretudo uma necessária organização racional, tão necessária como o direito nas sociedades que saíram do estado natural. É-se conduzido aqui a um dos temas recorrentes da filosofia kantiana, ou seja, de que forma uma ideia da razão, que representa o maior grau de abstracção do conhecimento humano, tem consequências no mundo real? Que tipo de relações, se é que existem, é possível estabelecer entre o meramente ideal e o mundo empírico? Sendo um ideal racional, ele é concretizável ou não passa de uma simples quimera? No fundo, cabe dentro daquelas ideias que podem ser boas em teoria, mas de nada valem na prática? Para responder a estas interrogações torna-se necessário um breve excuro pela teoria das ideias, exposta de forma mais elaborada na parte da *Crítica da Razão Pura* (1781) com o título «Dialéctica Transcendental».

Na perspectiva de Kant, os fenómenos do mundo empírico, na sua diversidade ilimitada, são conhecidos segundo conceitos do entendimento, sobretudo os que funcionam como estrutura básica do conhecimento do mundo empírico, também designados categorias *a priori* do entendimento. Qualquer conhecimento de fenómenos no mundo pressupõe o uso dessas categorias, cujo destino é o de serem aplicadas no mundo empírico. De certa forma, poderá dizer-se que esses conceitos primários são *imanescentes* à

experiência cognitiva. Mas este é ainda um conhecimento parcial do mundo, e a verdade é que a razão humana sente necessidade de alcançar a totalidade dos fenômenos, ou seja, alcançar a totalidade da série dos fenômenos, muito além do conhecimento produzido por aqueles conceitos fundamentais. Porém, essa mesma razão revela-se incapaz de percorrer ao infinito tal série, para chegar a um ponto incondicionado, por outras palavras, à sua origem. Neste excuro pela teoria kantiana das ideias da razão, exposta basicamente na parte da sua *Crítica da Razão Pura*, na divisão com o nome «Dialéctica Transcendental», apenas elementos essenciais para a nossa temática serão sucintamente expostos.

A origem absoluta da totalidade dos fenômenos do mundo é e permanecerá imperscrutável, e por isso a sua investigação acaba sempre numa retórica da origem, destinada a produzir não mais do que ilusão. Sem nos envolvermos na argumentação complexa da teoria das ideias da primeira *Crítica*, o que interessa sublinhar para os nossos propósitos é que a afirmação ou negação de tais ideias não conduz a qualquer conhecimento específico: os contendores que afirmam ou negam o conhecimento de um eu essencial, ou do início do mundo, ou da existência de um fundamento último do universo, não são capazes de provar as suas teses e correspondentes antíteses. As ideias da razão são, pois, uma classe de representações que se dirigem à total unidade do mundo, ainda que uma visão crítica (a do próprio Kant) reconheça que essa pretensão, sendo racional, não produz qualquer conhecimento que prove que algum dos adversários tenha razão. Na verdade, afirma Kant, «o todo absoluto

dos fenômenos — podemos dizê-lo — é *apenas uma ideia*; na medida em que não a podemos representar numa imagem, permanece um *problema* para o qual não há solução»³⁷. A definição mais impressiva do que é uma ideia da razão é a que a caracteriza como *transcendente*, ou seja, separada e sem influência no respeitante ao mundo empírico. Esta qualidade transcendente das ideias não apenas não acrescenta conhecimento ao que os conceitos já haviam adquirido pela aplicação destes à diversidade das intuições, mas também não exerce qualquer tipo de influência no mundo real.

Deste modo, uma espécie de espaço vazio interpõe-se entre o puro domínio das ideias e o da experiência empírica. Será esta a última consequência de um sistema que obriga racionalmente à admissão de representações unitárias da totalidade de acontecimentos, mas que ao mesmo tempo recusa a possibilidade do seu conhecimento? Na passagem seguinte, Kant, ainda na *Crítica da Razão Pura*, resume a maior dificuldade que a sua filosofia coloca ao leitor a quem foi prometido um sistema completo do conhecimento racional humano. O problema é que «tudo no mundo sensível tem uma existência empiricamente condicionada e que, não existe nele, relativamente a qualquer propriedade, uma necessidade incondicionada [...]»³⁸. Assim sendo, aparentemente, não é possível sair da série das condições empíricas, pelo que a atitude racional de identificar algo, um incondicionado, uma origem, que sustenta a série converte-se

³⁷ Kant, *Crítica da Razão Pura*, A 328/B 385.

³⁸ *Ibidem*, A 561/B 589.

num desejo inconsequente de saltar da série das condições para um *ilusório começo* de série dos fenómenos no mundo. A impossibilidade de alcançar a totalidade das coisas no mundo revela a transcendência dessa ideia, assim como a sua incomunicabilidade com a ordem empírica.

No entanto, como já foi notado, uma preocupação, por assim dizer, sempre cultivada por Kant é precisamente a de preservar as ligações entre as mais abstractas ideias da razão, as que parecem nunca alterar a sua qualidade *transcendente*, e o mundo empírico, a realidade por nós experimentada. Se o conhecimento da totalidade da série dos acontecimentos é inalcançável e causa de ilusão entre contendores que defendem tanto esse conhecimento como o seu contrário, de que forma então tornar essas ideias «influentes» no mundo? Que tipo de eficácia é possível atribuir-lhes na exploração do domínio empírico? A solução de Kant vai ser atribuir uma função às ideias que lhes permita «salvarem-se» dessa transcendência paralisante e, nesse movimento, simultaneamente determinar de forma positiva a série ilimitada de fenómenos. Tal significa que as ideias têm de adquirir uma qualidade que não era visível enquanto permanecessem transcendentemente ou separadas do mundo, ou seja, na designação do próprio Kant, devem ser *regulativas*.

A passagem das ideias da razão de transcendentemente para regulativas é sem dúvida *um passo decisivo* na teoria racional do conhecimento, precisamente porque conecta dois domínios separados na metafísica tradicional: o ideal e o empírico. Com esta base, é possível utilizar a representação ideal de um todo incondicionado da série dos fenómenos

com um intuito mais modesto, que desiste da ilusão do conhecimento da origem incondicionada. Será um intuito mais modesto, sem dúvida, mas revela grande utilidade num uso meramente regulativo até então esquecido pela disputa sem fim sobre uma origem incondicionada que afinal era só uma ilusão.³⁹

Neste excurso pela teoria das ideias, exposta por Kant na *Crítica da Razão Pura*, é importante reter a sua preocupação em não deixar instalar uma espécie de espaço vazio entre o carácter abstracto das ideias e o mundo empírico. Essa atitude permanente deve ser valorizada, como mais à frente explicitaremos, na discussão sobre a ideia de uma paz perpétua. Mas importa já sublinhar que tal preocupação seria vã, se esse espaço não pudesse ser preenchido por qualquer tipo de articulação entre esses dois mundos (ideal e real) ou noutros termos por algum tipo de influência entre si. A solução kantiana neste capítulo vai ter continuidade na solução de problemas associados à ideia de paz. Veremos como os problemas que assolam a Dialéctica Transcendental são posteriormente traduzidos numa diferente linguagem

³⁹ Se o que é pretendido é aplicar a ideia da razão ao mundo da experiência empírica, então a atenção deve dirigir-se ao seu *uso*, que pode ser transcendente, isto é, separado do mundo, ou então *imane*nte, ou seja, operando no interior da ilimitada diversidade dos fenómenos. Por isso, nota Kant: «[...] não é a ideia em si, mas apenas o seu uso, que pode ser ou transcendente ou imanente» (A 643/B 671) que tem de ser avaliado. No primeiro caso, usamos a ideia sem qualquer operacionalidade no mundo real empírico; no segundo, a ideia tem uma aplicação possível a esse mundo.

político-jurídica, já no plano da problemática da ideia racional de paz. Para já, retenhamos o reconhecimento de uma ilusão sempre que a ideia transcende toda a experiência possível. É esse mesmo reconhecimento que vamos encontrar na «Paz Perpétua», a propósito da paz num Estado Universal. Este corresponde a uma ideia sem relação possível com o mundo real, talvez válida em teoria, mas sem valor prático.

Como aproximar uma ideia
transcendente da realidade empírica.
O uso apenas regulativo das ideias
da razão no domínio da moral

Retomemos então a teoria das ideias da razão na primeira *Crítica*. Um conhecimento do mundo que consista na representação da totalidade completa dos fenômenos do mundo pode não ser possível. Porém, se soubermos abandonar pretensões ilusórias a esse respeito e soubermos usar aquelas como instrumentos de conhecimento progressivo, então desaparece o que era uma distância intransponível em relação ao mundo empírico. Esta qualidade «progressiva» das ideias no seu uso regulativo é outra descoberta tão decisiva como o próprio reconhecimento desse tipo de uso que salva a ideia da razão da sua queda na transcendência. No final da parte da Dialéctica Transcendental da *CRP*, sobre «O Uso Regulativo das Ideias da Razão Pura», a qualidade progressiva e temporal desse emprego é apresentada sob a forma de um esquema, de uma imagem possível, negada por definição a ideias transcendentais, sem conexão possível com o mundo real. Nas palavras de Kant, «na verdade, elas têm um emprego regulativo, excelente e necessário, nomeadamente o de dirigir o entendimento para um certo objectivo,

em vista do qual as linhas directrizes de todas as suas regras convergem num ponto, ainda que este não seja mais do que uma ideia (um *focus imaginarius*)» (A 644/B 672)⁴⁰.

A progressão no conhecimento dos fenómenos em direcção a esse *focus imaginarius* implica um nível de conhecimentos obtidos e reinterpretados tendo por base a ciência física newtoniana. Na sua obra de 1786, *Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza*, Kant organiza os conceitos e fenómenos empíricos segundo os grandes princípios das leis da gravitação universal. Todavia, se as leis de Newton já implicam um nível de sistematização da diversidade dos fenómenos, será ainda necessário progredir na unidade sistemática mais alargada do conhecimento da natureza. É essa unidade que é representada por um *focus imaginarius*. Em Kant, encontramos mais tarde na sua obra, concretamente na *Crítica da Faculdade do Juízo* (1789), uma capacidade racional que trabalha como mediadora entre o entendimento e a razão e que desempenha justamente a função regulativa descrita: o juízo reflexivo. No entanto, é um tema controverso, na interpretação da filosofia de Kant, o problema da relação da função reguladora desta forma de juízo e os princípios da natureza newtonianos que Kant transforma em princípios *a priori* da natureza.⁴¹ Afinal, a razão é só uma, embora o uso que dela se faz possa ser diferente, segundo a dupla

⁴⁰ Kant, *Crítica da Razão Pura*, A 644/B 672.

⁴¹ Sobre este problema, ver os importantes trabalhos de Michael Friedmann, sobretudo *Kant and the Exact Sciences*, particularmente o capítulo 5.

perspectiva, teórica e prática. Nas palavras de Kant, no fim de contas, trata-se sempre de uma só razão, que apenas se deve diferenciar na aplicação.

Assim são certificadas as ideias da razão como objectivos a atingir, pontos imaginários para onde convergem todos os conhecimentos e conceitos parcelares. Por exemplo, o conhecimento de uma origem do mundo é algo inatingível, mas ao mesmo tempo serve como fio condutor para progredirmos na investigação empírica própria das ciências. Aquele *focus imaginarius*, uma metáfora pictórica perspectivista, é aqui introduzida para sublinhar a unidade do todo dada numa imagem. Unidade e sistematização do conhecimento que não se hão-de confundir com o conhecimento de uma totalidade metafísica originária, fora (transcendente) da experiência possível. Agora, o que o uso regulativo proporciona é talvez algo mais modesto, não um conhecimento do todo, de uma origem metafísica incondicionada, mas a perspectiva da *unidade e da extensão progressiva dos conhecimentos* já constituídos pelas categorias. Será então altura de deixar a solução encontrada para as ilusões da razão, já que estas foram extirpadas pela análise crítica kantiana às ideias que vão além de toda a experiência possível? Não, porque se pretendemos verificar como a operacionalidade de ideias como a paz perpétua é não só possível como necessária, torna-se fundamental explorar esse mesmo problema no domínio prático-moral.

Até agora, ocupámo-nos das ideias da razão do ponto de vista teórico, ou seja, do conhecimento. O resultado foi que o emprego regulativo não apenas é permitido, como

necessário para as salvar da queda na transcendência e oferecer uma operacionalidade no domínio real empírico. Porém, o que distingue o estatuto regulativo das ideias de um ponto de vista teórico aplica-se às ideias no campo da razão prática, ou seja, da ética⁴². A ideia da razão no seu uso regulativo é um foco imaginário que permite alargar a diversidade de conhecimentos e conceitos empíricos. Mas no domínio prático e moral, não é a diversidade empírica que está em causa; estamos sim a falar de ideias da razão que não se aplicam às coisas enquanto fenómenos, e que, no entanto, podem ter um uso regulativo. *Precisamos de esclarecer em que sentido o valor regulativo das ideias opera no domínio da ética.*

Kant identifica aí uma ideia de fundamental importância, que é um verdadeiro culminar do relacionamento ético humano. Na obra que estabelece os princípios da ética, escrita quatro anos depois da primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785), Kant identifica uma ideia moral de grande utilidade a que chamou «Reino dos Fins». Esta não sofre das dificuldades das ideias que tratámos, porque não se ocupa do conhecimento da origem incondicionada da totalidade do universo. A ideia de um Reino dos Fins surge antes como a conclusão necessária da descoberta de uma fórmula do imperativo moral categórico, a qual exige que cada ser humano considere o outro sempre como um fim e nunca como um meio.

⁴² Nas palavras de Kant, «[...] no fim de contas trata-se sempre de uma só e mesma razão, que só na aplicação se deve diferenciar [...]» (*Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, AA 4: 392).

O que é notável é que, neste plano, a consideração do outro como fim em si mesmo, capaz de se determinar como expressão máxima da liberdade individual, gera uma rede de relações recíprocas entre as pessoas. Na verdade, cada um deve considerar todos os outros na base de um imperativo prático que muitos intérpretes da filosofia kantiana defendem ser a fórmula definitiva do imperativo categórico: «Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio.» Ao que ele prudentemente acrescenta, «vamos ver se é possível cumprir isto»⁴³.

Na verdade, o cumprimento desse mandamento ético não cria dificuldades de um ponto de vista da acção individual: cada sujeito possui a capacidade moral prática de considerar o outro como um fim e, por isso, como uma dignidade absoluta⁴⁴. Ora, justamente na medida em que cada um possui essa capacidade, é imediatamente gerada a ideia racional de uma totalidade dos sujeitos numa relação de reciprocidade: todos são fins para todos. Esta é uma estrutura que representa verdadeiramente um Reino dos Fins, afinal a mera consequência do imperativo moral que cada um experimenta em relação ao outro, ao considerá-lo com um fim. Nas palavras de Kant, «desta maneira é possível um mundo de seres racionais (*mundus intelligibilis*) como

⁴³ Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, AA 4: 429.

⁴⁴ Cf. Christine M. Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, capítulo 4: «Kant's Formula of Humanity».

reino dos fins», pelo que é possível «conceber um todo do conjunto dos fins [...] em ligação sistemática, quer dizer um reino dos fins que seja possível segundo os princípios já expostos»⁴⁵. Tal relação é uma ideia racionalmente exigida, mas certamente de improvável concretização: ela é, na qualificação do próprio Kant, um *ideal*.

Uma rede de relações recíprocas em que todos sejam fins para todos não pode deixar de ser uma ideia da razão, desta vez não dirigida a qualquer tipo de conhecimento da totalidade das coisas como fenómenos, mas ao *pleno relacionamento ético de todos os sujeitos que actuam sob a ordem do imperativo acima exposto*. Mas agora que tipo de ilusão é aqui formada? Será do mesmo teor da ilusão já descrita no plano teórico, a qual provinha da ultrapassagem de toda a experiência possível no intuito de identificar uma origem absoluta? A resposta é negativa, porque, no domínio da ética, não está em causa o conhecimento da totalidade dos fenómenos. O que está em causa, sim, é a capacidade de qualquer pessoa actuar na base da própria sujeição plena a uma norma interior, ou seja, actuar necessariamente por motivo de um imperativo como aquele mencionado acima («considera sempre o outro como fim e não como meio»). De que ilusão é então possível falar neste campo da ética? A resposta só pode ser: agora, a *ilusão consiste em pensar que é possível tornar efectivo, real, o Reino dos Fins*. Por outras palavras, é ilusório atribuir uma realidade à ideia de uma totalidade de sujeitos morais, actuando reciprocamente e apenas motivados por essa lei

⁴⁵ Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, AA 4: 433

ética interna que obriga a considerar o outro como fim e não como meio.

Sendo de impossível concretização, essa é uma ideia muito útil no campo da ética, declara Kant. Basta que a consideremos como um *ideal* que cada um, enquanto membro desse reino, coloca como um horizonte possível, um outro foco imaginário, em cuja direcção avançamos num movimento individual e colectivo. Nesse caso, figurar no espaço e no tempo de tal reino não seria inútil ou pernicioso. Não reivindicar a realidade da ideia em si é suficiente. A utilidade moral dessa estrutura não é de facto compatível com a sua efectivação espaço-temporal e reivindicar essa concretização significaria não compreender a própria natureza das normas éticas.⁴⁶ Repetindo a fórmula já exemplificada desse imperativo ético que me obriga a considerar os outros como fins e dignidades absolutas, não é nada plausível que eu possa *coagir* os outros a agir na base do imperativo

⁴⁶ A «utilidade» da ideia de um Reino dos Fins não provém de um possível conhecimento teórico daquele. Nas últimas linhas da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant é bastante claro quanto à esfera em que devemos situar aquele reino, uma autêntica «fronteira» onde acaba a razão no seu uso teórico. «De resto a ideia de um mundo inteligível puro, como um conjunto de todas as inteligências, ao qual pertencemos nós mesmos como seres racionais (posto que, por outro lado, sejamos ao mesmo tempo membros do mundo sensível) continua a ser uma ideia utilizável e lícita em vista de uma crença racional, ainda que todo o saber acabe na fronteira deste mundo para, por meio do magnífico ideal de um reino universal dos *fins em si mesmos*, ao qual podemos pertencer como membros logo que nos conduzamos cuidadosamente segundo máximas da liberdade [...]» AA 4: 462.

que estabeleço para mim: não posso coagir os outros a olhar para os demais como fins e não como meios. Apenas já num plano jurídico os posso obrigar a tal, mas essa é uma situação que ocorre noutra esfera, diferente da ética e que não vamos aqui introduzir. Na verdade, as normas éticas, formuladas como imperativos categóricos, obrigam somente o sujeito que as produz. Por outras palavras, o imperativo a que eu próprio me sujeito, necessária e voluntariamente, não afecta de modo simétrico a vontade dos outros. Sei que não devo mentir ou faltar a uma promessa nesta e naquela circunstância, mas não tenho a possibilidade de coagir outra pessoa a não mentir, faltar à promessa, etc. Essa simetria funcionaria idealmente num Reino dos Fins, no qual todas as vontades sincronicamente se determinariam, sem que assim cada um tivesse sequer de obrigar as restantes vontades. Mas estamos então a falar aí de uma simetria ideal e não concretizável na história real. A consequência iniludível do ponto de vista da razão prática é que a solução para a ideia de paz não se encontra no domínio ético ou moral, por muito útil que seja a própria ideia de um reino dos fins.⁴⁷

De facto, a tentação de identificar o ideal de um Reino dos Fins com a ideia de paz perpétua não encontra justificação na filosofia de Kant. Esta é uma afirmação que precisa de ser esclarecida na secção seguinte.

⁴⁷ Acerca desta temática, no cerne da filosofia moral kantiana, cf. o conjunto de ensaios em *Kant's Metaphysics of Morals – Morals – Interpretative Essays*, ed. M. Timmons.

Em Kant, a ideia de paz é um problema que não é resolvido no domínio da moral. Mesmo o conceito de uma «comunidade ética» não conduz à concretização da paz. A ideia de paz exige um sistema jurídico-político

Parecemos ter-nos desviado da interpretação dos textos kantianos sobre a paz perpétua, ao embrenharmo-nos na discussão das ideias da razão e da respectiva dialéctica produtora de ilusão. No entanto, era importante afastar a noção de que uma ideia racional como a paz podia ser objecto de conhecimento teórico. Na verdade, só será possível dar-lhe alguma realidade se a tratarmos num plano prático, fundado nos imperativos morais e na liberdade. Contudo, ainda é necessário progredir no esclarecimento da relação entre a ideia de paz e o domínio da moral. Se o conhecimento teórico dessa ideia não é possível, a pergunta é qual a via real para tornar efectiva a ideia racional de paz? Estamos a falar de uma via essencialmente moral, ou seja, é o uso da razão prática moral, assente nas fórmulas do imperativo categórico, o que pode levar a um modelo de paz?

Da fórmula desse imperativo que obriga a ver o outro como um fim e nunca como um meio poderá surgir uma

ideia real de paz na sua dimensão universal? O ideal de um Reino dos Fins e a ideia de uma comunidade ética surgem, como se viu, com base na formulação do imperativo ético que *ordena considerar o outro sempre como um fim e nunca como um meio*.

Exploremos um pouco mais o estatuto desse reino, quando este é pensado ilusoriamente como algo concretizável no espaço e no tempo. A pergunta será então: sendo ilusório pensar nessa ideia de um Reino dos Fins como algo concretizável, como se compreende que Kant insista na sua grande utilidade? Deparamo-nos mais uma vez com uma ideia que parece transcender a real condição humana que sabemos de experiência própria evoluir num constante conflito entre *fazer por dever* e *fazer por interesse próprio*. A proposta de Kant para a solução da ilusão que o Reino dos Fins é realizável no mundo da vida é semelhante à que encontrou para as ideias da razão no domínio da razão teórica. Também agora a ideia desse reino, igualmente com a forma de uma totalidade incondicionada (a totalidade das relações de reciprocidade entre pessoas sob o mesmo imperativo categórico individual) terá de ser transformada em ideia regulativa.

A verdade é que do uso regulativo da ideia de um Reino dos Fins e por isso da sua «grande utilidade» pouco ou nada ficamos a saber na *Fundamentação*. Traduzimos a transcendência dessa ideia na representação de uma totalidade de pessoas morais que sincronicamente, mas sem qualquer legislação externa coerciva, se obriguem a si próprias ao cumprimento do imperativo categórico. Como vimos, nem

se pode falar de uma reciprocidade real, já que se é verdade que posso exigir do outro que ele me considere como um fim e não como um meio, *não o posso obrigar* a ter ou promover essa atitude ética. Para tal, seria necessário que, entre os sujeitos, vigorasse uma norma ou lei *externa* e de igual modo uma coerção externa, mas, na verdade, neste Reino de Fins apenas existem leis *internas* pelas quais cada um se coage a si mesmo, mas não aos outros (por exemplo, sei que não devo usar o outro como um meio, mas não o posso coagir a ter a mesma atitude em relação a mim). Por isso, é impossível a coacção recíproca de vontades no domínio ético. Essa é uma situação bem traduzida na frase «isto pode bem ser correcto em teoria, mas de nada vale na prática». Note-se que Kant contesta essa afirmação ao propor um método de transformação prática do que se apresenta como mera teoria.⁴⁸

O problema persiste. Como usar então de forma regulativa esse ideal moral, configurando-o como uma progressão em direção a si próprio, ainda que nunca alcançável? Será na obra tardia, *A Religião nos Limites da Simples Razão* (1793), escrita pouco antes da «Paz Perpétua», que Kant apresenta um conceito que corresponderá a uma concretização efectiva dos Reino dos Fins e que poderá funcionar como ideal regulador no sentido de uma progressão na temporalidade: *a comunidade ética*.⁴⁹ Vamos interpretar esta como uma outra

⁴⁸ Cf. o ensaio de Kant de 1793 com o título «Sobre a expressão corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática» (AA 8), in *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*.

⁴⁹ Cf. Kant, AA: 6; *A Religião nos Limites da Simples Razão*, Terceira Parte.

designação para o que foi descrito como Reino dos Fins? Não exatamente, porque se é verdade que essa comunidade, se pensada universalmente, é inalcançável, tal comunidade não deixa de se apresentar como um ideal que suscita a percepção de um progresso no tempo da história. Ao contrário da ideia de um Reino dos Fins, é possível pensar o conceito de comunidade ética num processo de alargamento, de evolução qualitativa ou enraizamento nos hábitos e comportamentos de uma sociedade, enquanto, no caso do Reino dos Fins, a sua idealidade é, por assim dizer, imóvel, dada de uma vez por todas, com a forma de uma reciprocidade perfeita e sincrónica de todos os seus membros. De facto, tendo por base a existência em sociedade de sujeitos morais habitados pelo constante antagonismo (tipicamente kantiano) entre a lei moral interna e o domínio das paixões, não se via como seria possível uma gradual aproximação àquele «ideal de um reino universal dos *fins em si mesmos*». Porém, agora a comunidade ética permite cidadãos-membros de uma sociedade civil ou política pensar não apenas que interagem no interior de um sistema de leis jurídicas, mas que igualmente se relacionam segundo aquilo a que Kant chama *leis da virtude*. Estas últimas correspondem a comportamentos motivados pelo simples dever (lei interna) em permanente conflito com a pressão do amor-próprio⁵⁰.

⁵⁰ A virtude é um conceito antigo da ética e que mereceu certamente o seu tratamento decisivo nas obras éticas de Aristóteles. De modo geral, a virtude é dos membros da *polis*, assim como da comunidade, na qual aqueles desenvolvem os melhores hábitos, conducentes à felicidade individual e colectiva. A avaliação aristotélica do valor das virtudes é bastante holística,

É assim que o conceito de comunidade ética permite pensar cidadãos que, existindo já numa sociedade política, poderão alargar uma interacção tipicamente de carácter ético. Kant associa a este conceito diversas outras questões, tais como saber se existe progresso moral, além ou de forma diferente do progresso moral individual, se uma sociedade civil, sujeita a leis jurídicas, deve exigir dos cidadãos comportamentos éticos, ou se o Estado jurídico se basta a si próprio sem qualquer sustentação de tipo moral. Estas são algumas interrogações suscitadas pelo próprio conceito de comunidade ética e a que ele procurará dar resposta, sobretudo nalgumas das suas obras da década de 90 em diante. Voltaremos a estes temas, ligados à paz perpétua, mas, por agora, limitemo-nos a verificar que a comunidade ética é apresentada como «uma associação dos homens sob simples leis de virtude»⁵¹, ou como um «*Estado ético*, i. é., um *reino* da virtude (do princípio bom), cuja ideia tem na razão humana a sua realidade objectiva inteiramente bem fundada, embora subjectivamente jamais se pudesse esperar da boa vontade dos homens que eles se decidiriam a trabalhar em concórdia em ordem a tal fim». Uma comunidade deste tipo, lembra Kant, não obriga nenhum cidadão a entrar nela, coexistindo com a sociedade jurídica.

ou seja, não é possível considerar o desenvolvimento e a sustentação das virtudes, separando o prisma individual do prisma colectivo. A recuperação moderna da virtude é diferente, sobretudo no sentido em que as virtudes são dos indivíduos e não da *polis*. Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Livro 2.

⁵¹ Kant, AA 6: 100 (*Religião...*). Acerca das relações entre comunidade ética e sociedade política, ver Cristoph Horn, *Nichtideale Normativität*, 57–9.

O que importa sublinhar nesta ideia regulativa de uma comunidade ética é que ela existe no interior do Estado jurídico, não apenas como conjunto de cidadãos que obedecem à legislação por este emanada, mas também como associação de sujeitos morais submetidos ao dever de virtude. Mas não é com base neste conceito de comunidade ética, definida nestes moldes, que nos aproximamos da concretização da ideia de paz cosmopolita, que é, por definição, uma paz entre Estados.

O ensaio sobre a paz perpétua e os seus artigos definitivos

Nos últimos anos da sua actividade filosófica, Kant escreveu textos fundamentais sobre ética, direito e política: os ensaios «Sobre a expressão corrente: isto pode ser correcto na teoria mas nada vale na prática» (1793), «A Paz Perpétua — Um Projecto Filosófico» (1795) e o livro *Metafísica dos Costumes* (1797), que expõe o mais tardio sistema da razão prática em duas partes, uma dedicada aos princípios do direito, outra sobre os princípios da ética. Considerando esta produção em bloco, ressaltam pelo menos dois problemas principais. Primeiramente, o que diz respeito à diferença e conexão entre ética e direito, problema que hoje se apresenta, diria intuitivamente, na nossa experiência social. Em segundo lugar, o problema de identificar qual ou quais os conceitos que dão unidade a diferentes princípios, de forma que possamos falar ainda *num* sistema da razão prática. Lembremo-nos que, desde a *Crítica da Razão Pura*, Kant separa os princípios da razão pura teórica dos princípios da razão pura prática, esta última tendo como objecto tudo o que é possível pela liberdade.

De forma algo surpreendente, e que carece de esclarecimento, Kant declara, no ensaio sobre a paz perpétua e na *Metafísica dos Costumes*, que é a ideia de paz que preenche essa função unificadora. «Pode dizer-se que a instituição duradoura da paz não constitui apenas uma parte, mas o fim último na sua globalidade da doutrina do Direito nos limites da simples razão [...]. Pois o que pode ser metafisicamente mais sublime do que precisamente esta ideia, que, não obstante o que alguns afirmam, tem a mais sólida realidade objectiva [...].»⁵².

Kant vai mais longe do que a proclamação abstracta desse fim supremo, ao representá-lo jurídica e politicamente. Num passo, entre outros, da «Paz Perpétua», afirma que tal ideia deve ser representada como uma «federação de povos que, no entanto, não deveria ser um Estado de povos...»⁵³, acrescentando que, neste caso, «haveria uma contradição, porque todo o Estado implica uma relação de um superior (legislador) com um inferior (o que obedece, a saber, o povo) e muitos povos num só Estado viriam a constituir um só povo». Ora se o que está em causa é a relação entre Estados numa relação recíproca, Estados diferentes não se devem fundir num só.

Note-se já que a preocupação de Kant foi precisamente a de passar do global para o universal, da paz positiva num só Estado para a paz positiva no conjunto de Estados, sem ter de abandonar a soberania ou a autonomia de cada um.

⁵² Kant, *Metafísica dos Costumes*, AA 6: 355.

⁵³ Kant, «Paz Perpétua», AA 8: 354.

De facto, cada Estado civil é, nas suas palavras, uma «pessoa moral» que, à semelhança dos indivíduos, é soberano precisamente do ponto de vista da racionalidade prática, isto é, obriga-se a dar leis a si mesmo. Esse Estado distingue-se de todos os outros, visto que supõe que uma multidão de homens se religue numa constituição civil, numa comunidade jurídica assente nos seguintes princípios a priori expostos no ensaio «Teoria e Prática»: 1. «A liberdade de cada membro da sociedade, como homem»; 2. «A igualdade deste com todos os outros como súbdito»; e 3. «A independência de cada membro de uma comunidade (*gemeines Wesen*), como cidadão»⁵⁴. Sobre estes três princípios do direito natural, funda-se o conceito de sociedade civil, o Estado-nação com a forma republicana de direito, a qual possui uma natureza tendencialmente *expansiva*, diríamos: tende a ultrapassar os limites de um só Estado, para ir constituindo 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»⁵⁵. Apenas uma associação desse tipo pode assegurar uma paz perpétua que não signifique a simples ausência de guerra. É no ensaio «A Paz Perpétua» que Kant dá uma forma a essa união de Estados republicanos. Nesse movimento, constrói uma forma jurídico-política para aquela ideia, a paz, que pareceria pairar num registo

⁵⁴ Kant, «Teoria e Prática», AA 8: 290.

⁵⁵ Kant, «Paz Perpétua», AA 8: 356.

transcendente como mera ideia da razão. Essa forma efectiva de associação de Estados de governo republicano resolve, em princípio, o problema de um abismo intransponível entre teoria e prática, entre a mera ideia de paz e a paz como realidade efectiva. A enunciação do que ele chama os «três artigos definitivos para a paz perpétua entre Estados» é já uma representação razoavelmente perceptível que parece preencher o vazio entre a mera ideia e a sua concretização no plano de uma racionalidade prática:

Primeiro Artigo definitivo para a Paz Perpétua —
A constituição civil em cada Estado deve ser republicana⁵⁶.

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

⁵⁶ A caracterização do Estado republicano é, em Kant, relativamente simples: nele os cidadãos são iguais e legisladores activos, visto que possuem direito de voto e é tripartido, ou seja, contém em si três poderes. Isso quer dizer que a vontade geral unificada se ramifica em três pessoas (*trias politica*). Temos, pois, «o poder soberano (soberania) na pessoa do legislador, o poder executivo (na pessoa do governante, em observância à lei) e o judicial (que atribui a cada um o seu acordo com a lei na pessoa do juiz» (*Metafísica dos Costumes*, AA 6: 313). Note-se que «o poder legislativo só pode caber à vontade unida do povo». Acrescente-se apenas que o Estado republicano se funda num pacto originário entre os indivíduos, segundo o qual todos, no povo, renunciam à sua liberdade exterior, para a recuperar em seguida como membros de uma comunidade. A distância para o *Leviatã* de Hobbes é manifesta, assim como a proximidade com Rousseau.

de todos em relação a uma única legislação comum (enquanto súbditos); e em terceiro lugar, segundo a lei da igualdade dos mesmos (enquanto cidadãos) é a única que deriva da ideia de contrato originário, em que se deve fundar toda a legislação jurídica de um povo — é a constituição republicana [...].

Segundo artigo definitivo — O direito das gentes deve fundar-se numa federação de estados livres.

Os povos podem, enquanto Estados, considerar-se como homens singulares que no seu estado de natureza (isto é, na independência de leis externas) se prejudicam uns aos outros já pela sua simples coexistência e cada um, em vista da sua segurança, pode e deve exigir do outro que entre com ele numa constituição semelhante à constituição civil, na qual se possa garantir a cada um o seu direito. Isto seria uma federação de povos que, no entanto, não deveria ser um Estado de povos.

Terceiro artigo definitivo — «O direito cosmopolita deve limitar-se às condições da hospitalidade universal».

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 [...].⁵⁷

⁵⁷ Kant, «Paz Perpétua», AA 8: 349-358.

Sem comentar, para já, o conteúdo e as consequências destes artigos definitivos, sublinhamos apenas três aspectos. O *primeiro artigo* sobre a constituição civil assenta nos princípios universais já explícitos no texto «Teoria e Prática». É fácil identificar nestes uma concepção universalista dos direitos humanos, ou até a base sobre a qual as listas contemporâneas destes têm sido construídas. A discussão sobre a fundamentação kantiana dos direitos humanos tem ganhado novos contornos, que não é aqui ocasião de tratar, mas parece fácil reconhecer naqueles princípios (considerados em bloco) uma estrutura primária jurídico-política na base da qual se têm vindo a construir listas de direitos fundamentais.

O *segundo artigo* estabelece uma analogia entre o direito de uma constituição civil que permita a cada indivíduo sair do estado de natureza para entrar num estado civil e o direito estabelecido entre Estados livres federados que permitirá a cada um deles, visto como «homem singular», sair igualmente do estado de natureza para entrar numa «constituição semelhante à constituição civil». Tal analogia tem os seus limites precisamente no que respeita à normatividade coerciva que tem de existir num Estado relativamente aos seus súbditos/cidadãos. A seus olhos, tal não pode acontecer na associação de Estados republicanos proposta no modelo da paz perpétua: cada um é soberano e por isso não é concebível que um Estado possa coagir normativamente os outros que consigo se encontra, digamos, em modo confederal. O *terceiro artigo*, de que se tratará mais demoradamente, introduz, talvez de forma inesperada, um *direito de hospitalidade*

(Kant distingue-o da mera filantropia) e abre para uma concepção cosmopolita do *outro* como condição para a paz perpétua.

O Estado de direito como resultado
da mera mecânica de forças naturais?
Consequências para uma teoria da paz
fundada no *Rechtsstaat*

Propomos agora a seguinte reflexão suscitada pela própria argumentação de Kant na sua dedução/justificação destes princípios da paz perpétua. Desde logo eles traduzem, na sua qualidade de títulos definitivos para a paz, o culminar do desenvolvimento da razão prática, num registo essencialmente jurídico-político. Se avançarmos na análise da argumentação de Kant no estabelecimento destes artigos, somos conduzidos ao problema da própria natureza da razão prática (entendendo esta como a capacidade do ser humano de colocar a si mesmo normas determinantes da ação, ou seja, normas que o qualificam como ser autónomo). Mas precisamente o problema que agora se nos coloca é se devemos olhar para esta arquitectura como o resultado de uma racionalidade que obedece apenas ao simples mecanismo da natureza, mais concretamente à autopreservação do indivíduo.

Vale a pena explorar esta questão, porque coloca uma questão filosófica central: a constituição de um Estado de direito (*Rechtsstaat*), além da promoção da segurança e

de direitos próprios dos indivíduos na sociedade civil, tem ainda a sua base noutros princípios de ordem moral? Será que essa forma de Estado promove a moralidade dos cidadãos nos termos de uma comunidade ética, ou é a mera força de autopreservação que opera nessa arquitectura que está em jogo? Em certos passos da «Paz Perpétua», Kant parece conceber os Estados de constituição republicana como uma produção da natureza, ou seja, como o resultado de forças de autopreservação, quer dos indivíduos, quer dos Estados, repetindo assim os pressupostos de algumas das principais filosofias políticas da modernidade que o antecedem, nomeadamente Hobbes e Espinosa. Estas filosofias reivindicaram essa força da autopreservação como o princípio decisivo que está na base do pacto original. *Assumir tais pressupostos significa poder excluir o argumento moral da formação dos Estados jurídicos e da associação federativa entre estes.* E, de facto, a leitura de passagens do ensaio sobre a paz sugere que Kant se debateu com essa possibilidade de exclusão, o que aproximaria a sua teoria do Estado republicano do conceito hobbesiano, em que os sujeitos voluntariamente abdicam dos seus direitos naturais a favor de um soberano (um homem ou uma assembleia de homens, como é dito no *Leviatã*). Em Hobbes, o pacto fundador da sociedade é efectivado, mas unicamente por causa do medo de aniquilação sempre próximo e possível, num conflito sem fim de todos contra todos. Claro que não entra aí o argumento moral ou a expectativa de qualquer progresso no domínio da moralidade, já que basta aos homens serem racionais para definirem com mais ou menos dificuldade uma organização

político-jurídica que maximize as forças de autopreservação. E Kant parece, como já notámos, coincidir com o argumento de Hobbes, se considerarmos certos trechos da «Paz Perpétua»:

Mesmo se um povo não fosse compelido por discórdias internas a submeter-se a leis públicas, fá-lo-ia, no entanto, a guerra a partir de fora, pois, segundo a disposição natural antes mencionada, todo o povo encontra diante de si um outro povo que se impõe como vizinho e contra o qual ele deve constituir-se internamente num Estado para assim como potência estar armado contra aquele.⁵⁸

Kant parece ver então a formação do Estado como uma necessidade em função do perigo externo sempre presente. A força motora na constituição do Estado jurídico será mais da ordem de preservação contra a permanente ameaça externa do que da ordem de uma racionalidade pura. Daí que esse Estado seja o mais difícil empreendimento e a suprema dificuldade. Nas palavras de Kant, «a constituição republicana é a única perfeitamente adequada ao direito dos homens, mas é também a mais difícil de estabelecer, e mais ainda de conservar e a tal ponto que muitos afirmam que deve ser um Estado de *anjos* porque os homens, com as suas tendências egoístas, não estão capacitados para uma constituição de tão sublime forma (*von so sublimer Form*)»⁵⁹.

⁵⁸ Kant, «Paz Perpétua», AA 8: 365–6.

⁵⁹ *Ibidem*, 366.

É como se o Estado jurídico fosse a solução política mais adequada ao «direito dos homens», a mais sofisticada concretização da capacidade racional humana de eliminação de conflitos e, no entanto, «tão sublime forma» é também extremamente frágil.

Esta argumentação suscita, no entanto, uma dúvida que funciona também como hipótese: é de supor que tal fragilidade se deva a se tratar de uma organização política que emerge e subsiste apenas contando com as forças da razão, considerada unicamente na sua dimensão jurídica e política. Mas que outra força, interesse ou motivação seriam necessários para que os fundamentos do Estado de direito adquiram uma solidez que se situa para lá das forças de autopreservação? Supomos que encontramos nestes textos a ultrapassagem da solução hobbesiana para a saída do estado de natureza. Todavia, esse é um movimento que apenas se efectiva se reconhecermos, tanto nos artigos definitivos atrás expostos, como nos textos sobre direito das gentes, sobretudo na *Metafísica dos Costumes*, uma nova concepção de direito produzido por Estados de um determinado tipo jurídico-político. Lembremo-nos que o paradigma hobbesiano aponta para a existência de um direito pós-estado de natureza *num* Estado ou numa só *civitas* e que, por conseguinte, não contempla o direito estatuído *entre* Estados. Mas o que está em causa em Kant não é apenas a solução da saída dos indivíduos do estado de natureza e da guerra permanente, mediante um acordo (contrato) original que define *uma civitas*, para se associarem com vista a um verdadeiro direito da paz. Importa sublinhar que a

motivação filosófica de Kant é diferente: a saída do estado de natureza não se pode restringir à criação do direito *num só Estado*, antes deve corresponder a um processo que vise a efectivação de um direito da paz entre nações. Assim Kant esclarece, na *Metafísica dos Costumes*, o que entende por esse direito:

Uma vez que o estado de natureza dos povos, tal como o das pessoas individuais, é um estado do qual se deve sair para entrar num estado legal, então, anteriormente a este acontecimento, qualquer direito dos povos e todo o meu e o teu exteriores dos Estados, que se adquire e conserva por via da guerra, é meramente provisório, e somente no quadro de uma associação universal de Estados (análoga àquela mediante a qual um povo se torna Estado) podem os direitos valer peremptoriamente e ser alcançado um verdadeiro estado de paz.⁶⁰

O que significa que, fora de uma «associação universal de Estados», os direitos de cada indivíduo são sempre provisórios, embora aparentemente não corram esse risco no interior do Estado jurídico particular de que são cidadãos. Uma espécie de sobredeterminação do direito dos indivíduos pelo direito emergente daquela associação é inevitável, ou seja, apenas «um verdadeiro estado de paz» assegura a segurança dos direitos individuais em cada Estado.

⁶⁰ Kant, *Metafísica dos Costumes*, AA 6: 350.

Ainda nos excertos acima citados pareceria que algo mais do que a simples vontade racional de cada indivíduo seria necessário para a subsistência do Estado jurídico, um outro enraizamento na vida dos cidadãos. Nesse Estado, nota Kant, cada sujeito é obrigado a ser bom cidadão, «embora não seja obrigado a ser moralmente bom». Será o simples exercício da razão prática jurídico-política que produz essa arquitetura, ao mesmo tempo sublime e frágil, sem a necessidade de recorrer à moral, a qualquer figura do cidadão virtuoso. É assim que se deve compreender a célebre passagem sobre «o povo de demónios» no texto da «Paz Perpétua»: «o problema do estabelecimento do Estado, por mais áspero que soe, tem solução, inclusive para um povo de demónios (contando que tenham entendimento)». E Kant prossegue no esclarecimento do que está aí em jogo:

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.⁶¹

⁶¹ Kant, «Paz Perpétua», AA 8: 366–7 (itálico nosso).

O problema da constituição do Estado de direito em Kant, a que fomos conduzidos pela definição dos princípios de uma paz definitiva, parece poder ter uma solução que prescindir dos valores morais que a sociedade deveria acolher. A constituição de um Estado com essa forma, a republicana para Kant, apresenta-se como um problema com uma solução que aparentemente inverte o que se poderia prever do que se sabe do seu sistema da razão prática, no qual o princípio supremo é a figura moral do indivíduo autónomo e apenas autodeterminado pela lei moral. Agora, nos seus textos mais tardios, somos colocados perante uma quase inversão no interior do próprio sistema, traduzida na *primazia da razão jurídico-política sobre a razão prática fundada na lei moral*. A palavra «primazia» não será talvez aqui bem empregue, pois não se trata de submeter a moral ao direito, mas marca a divisão de uma só razão em dois domínios separados e autónomos, o moral e o jurídico, que parece ser agora a posição do último Kant. Sublinhe-se que ainda no texto da «Paz Perpétua», Kant chega a sugerir que a causa da boa constituição do Estado não se encontra na moralidade. «Antes pelo contrário, da boa constituição do Estado é que se deve esperar acima de tudo, a boa formação moral de um povo.»⁶² Sem grande anacronismo, este tema não perde pertinência nos nossos dias. Ele é ainda *o nosso problema*. Será que a função do elemento moral no Estado de direito é negligenciável, ou simplesmente a instituição e bom funcionamento deste nada deve às normas morais prevaletentes

⁶² *Ibidem*, 366.

na sociedade, sendo estas remetidas simplesmente para o domínio de uma ética do privado?⁶³

Chegados a esta questão, crucial para grande parte da actual interpretação da filosofia política de Kant, torna-se necessário reconsiderar o significado dos Três Artigos para a paz expostos atrás. Os dois primeiros, quando apontam os princípios *a priori* da *liberdade, independência e igualdade* dos súbditos ou cidadãos no governo republicano, repetem o que Kant havia definido dois anos antes da publicação da «Paz Perpétua», ou seja, no ensaio «Teoria e Prática». Estes são expostos como princípios da constituição jurídica, «do estado civil, considerado simplesmente como situação jurídica». Tal estatuto parece confirmar a sua exclusiva qualidade jurídica, afastando um possível significado moral. No entanto, o que é notável é que eles não são aplicáveis a este ou àquele Estado republicano, não aparecem como meros instrumentos da instituição da paz definitiva numa sociedade civil. Pelo contrário, são sua *condição de possibilidade* e o seu alcance é *universal*. A sua validade, diz Kant é a dos «direitos inatos inalienáveis e que pertencem necessariamente à humanidade»⁶⁴. Assim, encontramos nestes princípios definitivos da paz perpétua uma validade que está presente, como se verá a seguir, nas diversas formulações contemporâneas de direitos humanos. Trata-se de um tema

⁶³ Cf. a este propósito os textos de Paul Guyer em *Kant's Metaphysics of Morals*, 23–4, e de Markus Willascheck, 66–87. Cf. igualmente, acerca da separação entre moral e direito, José Lamego, *Filosofia do Direito*, 117–126.

⁶⁴ Kant, *Metafísica dos Costumes*, AA 8: 350, nota.

de grande amplitude que vai merecer a nossa atenção apenas no quadro das interpretações contemporâneas da filosofia política de Kant, por parte de filósofos como Habermas e Rawls.

A ideia de paz kantiana do ponto de vista dos direitos humanos. As interpretações de Jürgen Habermas e de John Rawls

Em grande medida, o projecto kantiano, modelado pela arquitectura político-jurídica que temos vindo a descrever, com a forma de uma confederação de Estados de direito republicanos, representa a proposta mais inspiradora e desafiante para a época contemporânea, desde logo no plano das organizações internacionais criadas depois das duas guerras mundiais do século xx. A proposta de Kant para uma paz definitiva foi determinante nesse plano das novas ligas ou uniões de nações, que procuraram ultrapassar a utopia de uma paz apenas ideal. Porém, o interesse que os princípios definidos por Kant despertam na filosofia política das últimas décadas não se manifesta tanto no aspecto das formas institucionais daquelas organizações do passado século, mas sobretudo no papel que os direitos humanos desempenham em programas de uma paz entre Estados. Tal não se deve a, em Kant, se encontrar explicitamente uma lista desses direitos ou uma teoria sobre uma qualquer hierarquia entre eles. O que antes se encontra perfeitamente explícito, nos textos de Kant, por exemplo no «Artigos Definitivos» para

a paz perpétua, é um bloco de direitos da humanidade, originários e universais, que as vicissitudes da história contemporânea relançaram na esfera pública. A ressurgência do *jusnaturalismo* no pós-Segunda Guerra Mundial, assim como o debate entre filósofos desta tradição e filósofos positivistas do direito, é um domínio tão vasto como fascinante, mas que é só possível aqui mencionar. Seria interessante verificar como a filosofia política e do direito de Kant fornece argumentos para as duas grandes posições, embora o recurso aos seus textos seja mais evidente no caso do *jusnaturalismo*⁶⁵.

No sentido moderno, os direitos humanos têm a sua primeira expressão jurídica no *Virginia Bill of Rights*, na Declaração Americana de Independência de 1776 e na *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789. Foram textos inspirados na filosofia política dos grandes filósofos iluministas do direito natural, sobretudo Locke e Rousseau. É notável que, desde o início, os direitos estatuídos nessas declarações tenham a dupla característica de serem produzidos num contexto nacional e de simultaneamente serem direitos com alcance universal.

⁶⁵ Recorde-se o que foi visto atrás a propósito da divisão entre direito e ética na actual interpretação de Kant. Filósofos do direito como Ronald Dworkin ou Robert Alexy, por exemplo, relançaram nas suas obras o interesse por uma concepção não positivista do direito. Este último defende a tese de uma conexão conceptualmente necessária entre direito e moral. A seu ver, existem argumentos normativos para incluir elementos morais no conceito de direito, argumentos que em parte fortalecem e em parte vão além da conexão conceptualmente necessária (Robert Alexy, *The Argument from Injustice*, 23).

Deixemos de lado para já a discussão acerca do estatuto destes direitos, da sua dependência de circunstancialismos históricos e de acontecimentos políticos que, pelo seu carácter extraordinário, levaram à sua reactualização (os crimes do Holocausto, genocídios recentes), ou o problema da sua aplicabilidade por instituições formadas elas próprias por Estados que os violam. Deixemos de lado ainda saber de que forma tais direitos inalienáveis foram contestados, relativizados ou simplesmente apagados por filósofos no século xx, curiosamente ainda com grande impacto na academia, particularmente na filosofia política. Mesmo admitindo uma certa ambiguidade que os caracteriza, seja como mandamentos éticos, seja como detentores de normatividade jurídica, é verdade que os direitos humanos adquiriram um valor institucional no pós-guerra, particularmente na Carta das Nações Unidas de Junho de 1945, que impõe aos países-membros a sua defesa e promoção, acompanhadas da criação de tribunais internacionais visando esse fim. Em 1948, as mesmas Nações Unidas aprovaram uma Declaração Universal de Direitos Humanos que não deixa aos Estados só por si a respectiva protecção, precisamente por se tratar de direitos universais ou cosmopolitas. Sem dúvida que a sua reformulação e validação no pós-guerra não se pode desligar da devastação moral europeia e dos acontecimentos trágicos ocorridos no continente, no século xx, mas, para muitos filósofos, o seu regime é ou deve ser da ordem do jurídico, mais do que da ordem da moral. Por exemplo, Habermas, num texto sobre o ensaio kantiano da «Paz Perpétua», escrito por ocasião da celebração dos

duzentos anos da primeira publicação, escreve: «O conceito de direitos humanos não tem as suas origens na moralidade, mas sobretudo expõe a marca do conceito moderno das liberdades individuais, por isso a marca de um conceito especificamente jurídico. Os direitos humanos são jurídicos *pela sua própria natureza*. O que lhes empresta a aparência de direitos morais não é o seu conteúdo, nem mais especificamente a sua estrutura, mas o seu modo de validação, que aponta além das ordens legais dos Estados-nação.»⁶⁶

Esta interpretação apenas, ou sobretudo, jurídica desses direitos supõe que o *alcance cosmopolita* que lhes dá Kant, considerando os três princípios atrás definidos (liberdade, igualdade e independência), podem e devem ser desligados do projecto da formação de uma confederação de Estados, mesmo que essa seja uma associação de Estados jurídicos. Habermas louva a previsão de grande alcance de Kant, base inspiradora das próprias Nações Unidas, mas sublinha criticamente o que são para si as limitações do modelo de uma federação de Estados soberanos.

Desde logo, estes não deixarão de pôr os seus direitos domésticos à frente do próprio conceito de uma federação permanente de Estados para uma paz perpétua, o que faz dele um projecto inconsistente. A presunção kantiana de que as relações internacionais perdem a sua natureza beligerante desde que os Estados assumam a forma de repúblicas constitucionais acabará, salienta Habermas, por ser infirmada pela entrada em cena dos nacionalismos: o Estado

⁶⁶ J. Habermas, *The Inclusion of the Other*, 190 (itálico nosso).

nacional não se revelou mais propenso à paz, pelo contrário. Além disso, o complexo criado ao longo do século XIX e na primeira metade do XX que integra o nacionalismo, o capitalismo e as redes mediáticas são para Habermas realidades incontornáveis que implicam que a ideia kantiana de uma ordem cosmopolita, para ser verdadeira, tenha de ser reformulada. Esta reformulação passará por criar o direito cosmopolita com entidades diferentes do Estado-nação e a sua base não pode ser os Estados, mas o indivíduo detentor de direitos fundamentais protegidos por instituições globais, com destaque para a Carta das Nações Unidas e para os tribunais penais internacionais, do tipo do Tribunal da Justiça de Haia. É por isso que, como lembra Habermas, «as Nações Unidas não deixam a protecção dos direitos humanos somente aos Estados-nação; tem mecanismos próprios que estabelecem que violações de direitos humanos ocorreram»⁶⁷. E, no entanto, o mesmo Habermas reconhece que essa protecção é pouco mais do que aparente perante a crua realidade das recentes guerras e violações de direitos a que as Nações Unidas não puderam responder. «Na realidade, a presente organização mundial une virtualmente *todos* os Estados sob o seu tecto, independentemente de já possuírem ou não constituições republicanas e respeito pelos direitos humanos. A unidade política mundial encontra a sua expressão na Assembleia Geral das Nações Unidas, na qual todos os governos têm um instituições republicanas

⁶⁷ *Ibidem*, 181.

e respeito pelos direitos humanos.»⁶⁸ Esta caracterização da actual instituição cosmopolita *par excellence* mostra em que medida ela está longe de poder cumprir eficazmente os desígnios da protecção dos direitos da humanidade e da paz, ainda por cima se somarmos as decisões sobre guerra e paz serem decididas por um grupo restrito de grandes potências que constituem o Conselho de Segurança das Nações Unidas.

Dir-se-á que, na crítica de Habermas ao projecto kantiano, é possível identificar um dilema: por um lado, a associação federativa de Estados de direito (repúblicas), núcleo e garante da paz definitiva, na perspectiva de Kant, não resiste às incontroláveis forças disruptivas dos nacionalismos e da globalização do dinheiro e das redes mediáticas. Mas, por outro lado, apenas essa globalização permite identificar certos direitos com o estatuto de direitos humanos universais. Nesse sentido, importa confiar as questões da paz e da justiça internacional a instituições globais que intercedam *directamente* pelos indivíduos (por exemplo, tribunais internacionais e as diferentes agências das Nações Unidas). Por isso, Habermas lembra que «desde o fim da segunda guerra mundial, a ideia de paz perpétua tomou uma forma mais tangível nas instituições, declarações e políticas das Nações Unidas (assim como de outras relações internacionais)»⁶⁹.

Por isso, a seus olhos, é importante reconsiderar o valor e a exequibilidade da proposta de Kant, a qual promete

⁶⁸ *Ibidem*, 183.

⁶⁹ *Ibidem*, 78.

conjugar a associação confederativa da associação de Estados republicanos com a ideia de paz definitiva mediante o desenho de uma correcta arquitectura jurídica e constitucional. No entanto, se o pilar dessa arquitectura é o *Rechtsstaat*, então para Habermas a ideia kantiana não resiste à fragilidade que os Estados de direito, ainda que numa estrutura jurídica comum, demonstram, no contexto de uma realidade de capitalismo desenvolvido e de *media* disruptivos.

A interpretação crítica habermasiana do projecto de Kant é evidentemente profunda e não cede à tentação de o valorizar apenas no contexto histórico em que Kant escreve. Nesse sentido, a sua interpretação dos duzentos anos do ensaio sobre a «Paz Perpétua» não cede a um relativismo histórico fácil: a suposta ultrapassagem desse modelo pela realidade dos nossos dias não impede, pelo contrário, que o reconsideremos à luz dos nossos problemas. Daí que o que ele proponha seja mais da ordem da reconstrução da proposta de Kant do que da ordem da declaração da sua invalidade.

Porém, contra Habermas, ou seja, contra a sua avaliação do projecto kantiano pode objectar-se que a sua crítica não discute com o desenvolvimento exigível a real possibilidade do modelo jurídico-político kantiano. Na verdade, a confederação kantiana para a paz ser construída apenas com Estados de direito de soberanias intocáveis parece curiosamente mais promissor do que uma liga de Estados que congrega Estados republicanos e não republicanos, Estados de direito e Estados autocráticos, sujeitos ainda por cima às estratégias circunstanciais do que é hoje o mencionado Conselho de Segurança.

Habermas pretende demonstrar que uma associação de Estados de direito não é o remédio para os nossos dias ou, pelo menos, não significa o início de uma organização com vista a uma paz global e permanente. É só preciso observar as crises múltiplas provocadas pela globalização para verificar como os nacionalismos têm vindo a reforçar o seu papel, em detrimento de experiências de associação de Estados de direito. No entanto (*pace* Habermas), na história política da Europa do pós-Segunda Guerra Mundial, tem vindo a construir-se uma nova forma de associação entre Estados, uma forma até então desconhecida entre diferentes Estados soberanos e que Habermas praticamente não menciona no seu texto sobre a «Paz Perpétua». ⁷⁰ Não é um acontecimento de pouca monta a construção institucional, sem precedentes, que é a União Europeia, independentemente da possibilidade sempre aberta do seu desmantelamento. Sem entrar noutras considerações que nos levariam para outro tipo de discussão, a evolução da forma institucional da União que decorre do Tratado de Maastricht (criação da moeda única, 1992) até ao Tratado de Lisboa (2007, com a segunda proclamação da Carta dos Direitos Fundamentais) traduz uma experiência singular de sentido confederativo entre Estados de direito soberanos. Sem forçar a nota, não é difícil aproximar a experiência de organização política que tem sido e é

⁷⁰ Não significa que Habermas não tenha escrito sobre o estatuto e futuro da União Europeia, como quando discute o problema de uma possível constituição para a Europa. Ver, por exemplo, «Remarks on Peter Grimm' Does Europe Need a Constitution?», 303–307.

a UE ao modelo confederativo de Estados de direito do projecto de Kant. A avaliação desta experiência é permanente e sabemos como nuvens escuras, a começar pela presente guerra na Europa, se adensam no horizonte próximo. Mas, nesta perspectiva, o problema que hoje geralmente se põe neste âmbito de discussão não é apenas a viabilidade da estrutura institucional que é a União Europeia. É igualmente fundamental o estatuto, protecção e efectivação dos direitos humanos dos cidadãos da União, tal como se torna explícito no Preâmbulo da Carta, ao basear a União nos «valores indivisíveis e universais da dignidade do ser humano, da liberdade, da igualdade e da solidariedade»⁷¹.

Antes de virarmos a nossa atenção para outra das interpretações contemporâneas mais importantes da proposta kantiana, a de John Rawls, é conveniente retomar a linha da nossa exposição e tornar o mais clara possível a conexão entre o Estado de direito kantiano e a ideia racional de paz. É importante sublinhar, em contraste com os projectos assaz diferentes entre si de Habermas e de Rawls, que a paz cosmopolita de Kant não admite soluções político-jurídicas que prescindam da figura política do Estado soberano.

⁷¹ *Carta dos Direitos Fundamentais da União Europeia*, Preâmbulo. É importante notar que esta Carta não tem o estatuto de uma Constituição, o que, a ser o caso, aproximaria a União de um Estado de Estados, com prejuízo da soberania de cada um. Quem conheça as vicissitudes da formação da União sabe que o problema da soberania dos Estados tem sido um dos principais, talvez até o principal, tema de discussão.

«Um Estado (*civitas*) é a união de um conjunto de pessoa sob leis jurídicas»⁷², na definição de Kant na *Metafísica dos Costumes*. Apenas essa associação voluntária (que reconduz à ideia de uma base constitucional da sociedade) dos indivíduos lhes permite encontrar uma saída do estado de natureza, que é fundamentalmente uma interacção sem lei, por definição injusta. *Exeundum e statu naturali* (devemos sair do estado natural) – tal é o mandamento político e moral que Kant partilha com as filosofias políticas da modernidade. E o que é obrigatório para as sociedades, singularmente consideradas, é-o igualmente para os Estados na sua relação entre si. No primeiro caso, a solução encontra-se na «união (voluntária) das pessoas sob leis jurídicas» e na sujeição dos indivíduos (cidadãos) a um poder soberano. Porém, no caso da associação entre Estados, não pode ocorrer uma semelhante sujeição, já que *retirar aos Estados que entram na confederação a sua soberania é contraditório com eles serem pessoas morais singulares*. Seria o mesmo que os incluir, como já se verificou, num Estado de Estados, conceito rejeitado por Kant por apenas conduzir ao despotismo. No cerne da filosofia política de Kant, está a firme convicção de que existe uma *assimetria* entre os deveres de obediência dos sujeitos às leis do Estado a que pertencem por contrato constitucional e os deveres de cada Estado em relação aos outros na figura de um Estado de Estados. Neste último caso, essa subordinação não se coloca. Na verdade, a ideia de um Estado universal que apagasse, ou pelo menos limitasse, a soberania de

⁷² Kant, *Metafísica dos Costumes*, AA 6: 315.

cada um dos outros merece da parte de Kant uma rejeição total. Por isso, a assimetria entre a obediência do indivíduo relativamente ao Estado de que é membro e a obediência dos Estados em relação a outros Estados é completa.

Mas a inexistência de uma subordinação desse tipo não impede a paulatina emergência do chamado direito das gentes ou direito dos Estados. Se é verdade que a ideia de um Estado universal que apagasse ou pelo menos limitasse a soberania de cada um dos outros aparece naturalmente como candidata à fórmula da paz universal, ela é também a representação política que merece da parte de Kant a mais decidida rejeição. *A sua proposta é antes a de uma progressiva expansão de um direito entre Estados que se alarga com base no seu modelo confederativo. Esse será o único modo de dar forma real à ideia de paz*⁷³.

⁷³ Após a Segunda Guerra Mundial, a necessidade de uma União ou Liga de Nações colocou-se como uma necessidade urgente que frequentemente se traduziu em propostas fortemente apoiadas num direito internacional que, sendo bem estruturado e robustecido, seria o principal factor para a paz. Por isso, uma paz assente no direito. Uma das mais interessantes contribuições para esta perspectiva vem de um filósofo do direito com uma singular atitude positivista: Hans Kelsen (1881–1973). Em *Peace Through Law*, Kelsen defende a constituição de uma liga abrangente, que proteja os membros contra a agressão externa e que «deveria tentar estabelecer a garantia mais forte possível de manter a paz na liga, isto é a obrigação dos Estados de submeterem todas as suas disputas sem excepção à jurisdição compulsória de um tribunal internacional [...]. A organização do tribunal torna-se o problema central da organização da paz» (Hans Kelsen, *Peace Through Law*, 56–7)

O direito dos povos em John Rawls.
Proximidade e distância do modelo
kantiano. Os direitos humanos
como núcleo agregador de uma
Sociedade dos Povos

«A existência do Holocausto e o nosso conhecimento que a sociedade humana admite esta possibilidade demoníaca não afecta, contudo, as nossas esperanças tal como as exprimimos pela ideia de uma utopia realista e do *foedus pacificum* de Kant.»⁷⁴ Esta afirmação de Rawls é muito significativa, porque recupera o valor da proposta kantiana, *apesar* das mais do que justificadas dúvidas sobre o progresso moral da humanidade, suscitadas por acontecimentos catastróficos, dos quais o Holocausto é o mais impressionante. Como se sabe, muitos acrescentam outras catástrofes como Hiroxima, ou genocídios recentes, conhecidos por muitos de nós.

A interpretação de John Rawls (1921–2002), o filósofo da teoria da justiça e um dos principais intérpretes contemporâneos de Kant, desenvolvida no livro *The Law of Peoples* (1999), teve nas últimas décadas grande influência

⁷⁴ Rawls, *The Law of Peoples*, 21.

na filosofia política e na teoria das relações internacionais. A sua interpretação das propostas de Kant relativas à paz para lá dos limites dos Estados particulares é também uma reatualização das teses e mesmo da linguagem de Kant. O que é interessante é que Rawls reintroduz na discussão académica o conceito do nosso já conhecido *jus gentium*, que destacámos a propósito de Grotius. Mas mais do que reactivar a discussão académica, interessa sublinhar que aquela obra produziu enorme impacto nas teorias dos direitos humanos e das relações internacionais. A clássica designação *jus gentium* é em Rawls o «direito dos povos», que identifica os princípios políticos que regulam as relações entre aqueles. Rawls pretende alargar este direito à relação entre povos e não propriamente Estados, como ele explica no capítulo 2 do livro.

A preferência por esta designação é importante, porque aponta para uma reinterpretação do projecto kantiano, o qual concebe o *jus gentium* e o modelo federativo para a paz como uma associação de Estados-nação com a forma de repúblicas. No entanto, esse programa é visto por Rawls com algum cepticismo, com resultados diferentes de Habermas, sem dúvida, mas sempre com uma linha argumentativa que não perde de vista os textos de Kant.

Na verdade, retoma, apenas em parte, o programa kantiano para a paz quando valoriza o papel do direito internacional ou *jus gentium* como fundamento de uma associação de povos, ainda que estes tenham formas de organização e culturas políticas diferentes. Neste sentido, considera duas categorias de organização política dos povos

candidatos a integrar uma Sociedade de Povos⁷⁵. A sua ideia básica

é seguir a orientação de Kant esboçada por ele na *Paz Perpétua* (1795) e a sua ideia de um *foedus pacificum*. Interpreto esta ideia como significando que devemos começar com a ideia de um contrato social de concepção política liberal de um regime constitucionalmente democrático e, depois, ampliamos este ao introduzir uma segunda posição original no segundo nível, por assim dizer, no qual os representantes de povos liberais entram em acordo com outros povos liberais.⁷⁶

De uma certa perspectiva, a proximidade em relação a Kant é óbvia, quando este aponta o contrato original, último fundamento filosófico de um regime constitucional, como o ponto de partida para a construção de um segundo nível de acordo entre regimes do mesmo tipo. Este nível de acordo inclui apenas povos de organização constitucional e, neste sentido, Rawls está mais próximo do projecto kantiano do que Habermas. Como se viu, este não considerava promissora qualquer associação entre Estados, mesmo constitucionais ou de direito, já que os nacionalismos

⁷⁵ Rawls prefere o termo «povo» a «Estado», o que é significativo já que assim pretende «enfatizar essas características singulares dos povos, distintas das dos Estados tal como foram tradicionalmente concebidos, e sublinhar o seu carácter moral e a natureza razoavelmente justa ou decente dos seus regimes» (*ibidem*, 27).

⁷⁶ *Ibidem*, 10.

destruíram irremediavelmente essa base para a paz global. Mas a diferença entre os dois filósofos também se manifesta no objectivo de Rawls de criação do que ele chama uma Sociedade dos Povos, pressupondo desse modo que cada povo conserva a sua autonomia, desde que sujeito ao mesmo direito político, ao mesmo *jus gentium*.⁷⁷

No entanto, a posição de Rawls só aparentemente segue a proposta kantiana, quando, num segundo momento, se propõe incluir nessa sociedade aquilo a que ele chama povos «decentes». Estes são hierarquicamente diferenciados e possuem uma cultura política e moral que não coincide nos seus princípios com os dos povos liberais. Condição de possibilidade dessa associação de povos liberal-constitucionais e de povos simplesmente «decentes» é precisamente o conceito de *povo* não coincidir com o conceito de Estados jurídicos. Rawls quis assim preservar a ideia de uma associação cosmopolita, sem as exclusões que inevitavelmente ocorreriam num mundo com larga presença de povos de culturas jurídico-políticas muito diferentes. A este propósito, diz Rawls que «outra razão pela qual uso o termo “povos” é para distinguir o meu pensamento no que respeita aos Estados políticos tal como são tradicionalmente considerados, com os seus poderes de soberania incluídos no direito internacional (positivo) dos três séculos que se seguiram à

⁷⁷ Importa esclarecer que, logo no início do livro, Rawls explica o que entende por esse *jus*. Este não equivale simplesmente a *direito* no sentido estrito, mas mais a «uma concepção política particular de direito e de justiça que se aplica aos princípios e normas do direito e da prática internacionais» (*ibidem* 3, nota).

Guerra dos Trinta Anos (1618–1648) [...]. Os poderes de soberania também garantem a um Estado uma certa autonomia (discutida atrás) ao tratar do seu próprio povo. Do meu ponto de vista esta autonomia está errada»⁷⁸. De tal forma que Rawls afirma claramente que «temos de reformular os poderes de soberania à luz de um razoável Direito dos Povos e negar aos Estados os tradicionais direitos à guerra e à autonomia interna irrestrita». É importante sublinhar como o programa rawlsiano é declaradamente pós-westfaliano, no sentido em que abandona, ou pelo menos não lhe interessa, o conceito de soberania do Estado particular, mas sim a ideia de uma associação de povos, sujeitos a um mesmo *jus gentium*. A consequência, no entanto, é que esse movimento o obriga a distanciar-se do projecto de um *foedus pacificum*, no sentido da paz kantiana, o qual, como verificámos, supõe uma arquitectura confederativa de Estados soberanos. Neste sentido, é compreensível que, na perspectiva de Rawls, a saída de uma estrutura westfaliana seja a condição para o seu programa de um direito dos povos.

Voltando ao tema do papel dos direitos humanos na interpretação que Rawls faz com base no projecto de um *foedus pacificum* kantiano, interessa reconsiderar qual o factor que une, na Sociedade dos Povos, quer os liberal-constitucionais, quer os hierárquicos. Esse factor só pode ser o direito das gentes, reconhecido por Rawls como direito dos povos, na sua relação recíproca. Tal direito seria facilmente definido se se tratasse apenas de uma união entre aqueles primeiros

⁷⁸ *Ibidem*, 25.

povos (os liberais-constitucionais), mas, na medida em que o que está em causa é uma Sociedade dos Povos que inclui igualmente Estados hierárquicos não constitucionais, então a própria concepção de *jus gentium* deverá incluir princípios morais e normativos que acomodem igualmente povos hierarquizados de diferente cultura política. Esse elemento de inclusão só pode ser os direitos humanos, ou melhor, um conjunto de direitos humanos.

A verdade é que a própria estrutura das chamadas sociedades decentes, na terminologia de Rawls, coloca ao leitor do livro certos problemas de difícil solução. Tais sociedades podem supostamente participar no Direito dos Povos, porque são acomodáveis àqueles direitos, mas a forma como Rawls as descreve em pontos essenciais coloca-as, por definição, fora do amplo círculo desses direitos. Por exemplo, quando refere o tipo de consulta política existente nas sociedades decentes.

Ainda que todas as pessoas numa sociedade hierarquizada decente não sejam consideradas como cidadãos livres e iguais, nem como merecedoras de igual representação (de acordo com a máxima: um cidadão, um voto), elas são vistas como decentes e racionais e capazes de aprendizagem moral como é reconhecida na respectiva sociedade.⁷⁹

Verificamos assim que *alguns* dos direitos que pertencem à categoria de direitos humanos são o elemento agregador

⁷⁹ *Ibidem*, 71.

dos povos da Sociedade dos Povos, o que nos leva a pensar que, para que esta seja efectiva, se torna necessário abdicar de outros direitos que pertencem à lista dos que encontramos nas sociedades constitucionais liberais. Assim, por um lado, esses direitos são o «cimento» da Sociedade dos Povos, mas, por outro, a formação desta obriga a um trabalho selectivo sobre o conjunto da clássica lista de direitos fundamentais geralmente reconhecidos. Não é difícil imaginar direitos fundamentais excluídos numa sociedade hierarquicamente diferenciada, tais como as declinações do valor da igualdade e da independência dos indivíduos no interior de sistemas legais que são ordenados precisamente pela hierarquia.⁸⁰

Este trabalho selectivo de *alguns* direitos para acomodar sociedades fora da categoria constitucional-liberal não deixa de considerar a sua força política e moral: eles continuam a ter valor universal e são intrínsecos ao direito dos povos que governa a Sociedade dos Povos. No entanto, apesar desse universalismo (por exemplo, a liberdade da escravatura e servidão, a liberdade de consciência e segurança de grupos étnicos perante assassínios 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 efectiva 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 pormenorizado 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 cosmológico. 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 ideologicamente 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 constituição 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 perspectivas 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 enunciável: 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 próprio 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 (*background, 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 da «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 arquitectura 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 prevaletentes, 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 inspiração 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 colonial. 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 jurídico 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 esperança. Basta apontar para as guerras catastróficas do século passado, para a facilidade com que os povos, mesmo os supostamente mais «civilizados», podem, sobretudo em contextos 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 Afectividade 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.

