

POR UM *ETHOS* COSMOPOLITA SEM O RECURSO A UMA RELIGIÃO OU ESTADO GLOBAL: A RELEVÂNCIA DE KANT COMO FILÓSOFO POLÍTICO PARA O CONTEXTO WESTFALIANO

TO A COSMOPOLITAN *ETHOS* WITHOUT RESORTING TO A GLOBAL RELIGION OR A GLOBAL STATE: KANT'S RELEVANCE AS POLITICAL PHILOSOPHER TO THE WESTPHALIAN CONTEXT

Guilherme José Santini¹

Resumo: A pergunta pela possibilidade de uma justificação da experiência histórica segundo princípios exigidos pelo bom exercício da razão prática - já suposto que a História Universal deva ter um sentido ou propósito racional -, ela não aparece à toa no horizonte kantiano. Entender seu porquê requer o resgate do contexto político da era moderna. O primeiro objetivo deste artigo é esboçar os desafios políticos referentes a esse contexto e expor em seguida como a solução oferecida por Kant - a Sociedade das Nações e o direito cosmopolita - vai ao encontro da expectativa de pensar um sentido comunitário para um mundo fragmentado em Estados-nação sem ter de recorrer a uma autoridade global, fosse ela política ou religiosa. Apoiar-nos-emos em dois textos escritos da Filosofia Política de Kant: *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*, de 1784, e *À Paz Perpétua*, de 1795.

Palavras-chave: Kant. Sistema Westfaliano. Sociedade das Nações. Direito Cosmopolita. Modernidade política.

Abstract: The question about the possibility of a justification to the historical experience according to principles required for the good exercise of practical reason - alleged that Universal History should have a sense or rational purpose - it does not appear by chance in the Kantian perspective. Understand your motivation requires the rescue of a political context of the Modern Europe. The first aim of this paper is to present the political challenges that marked Modern Europe at its origins and display then how the solution offered by Kant - the League of Nations and the cosmopolitan law - is an answer to the expectation of think a communitarian sense for a humanity fragmented in national States, without resorting to a global authority, be it political or religious. We will support this paper on two texts of Kant's Political Philosophy: *Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Point of View* (1784) and *Perpetual Peace* (1795).

Keywords: Kant. Westphalian System. League of Nations. Cosmopolitan Law. Political Modernity.

1. Introdução

O historiador suíço Jacob Burckhardt reconhece três tópicos na História Universal: Estado, Religião e Cultura. Os dois primeiros, diz ele, “*que são a expressão de uma necessidade política e metafísica, pretendem ter, ao menos aos olhos de um*

¹ Professor de Filosofia do Instituto Federal de Mato Grosso; Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-SP. Bolsista CAPES. E-mail: gjsantini@gmail.com.

povo, quando não do mundo inteiro, um valor universal²”. Ou seja, para Burckhardt, o Estado³ e a Religião almejam sustentar aquilo que Droysen, na mesma época, chamou de “sentimento da eticidade”: aquilo segundo o qual os membros de uma sociedade⁴ possam reconhecer sua participação num mesmo destino - sentimento do qual a Cultura é sua manifestação multiforme -, e termos comuns para julgar a própria conduta - valores que a lei e o dogma almejam proteger. Para Burckhardt, ora é a autoridade política que mais fornece os princípios da valoração da conduta humana, para a configuração do *ethos*, ora a autoridade espiritual.

E, com efeito, a entre uma e outra autoridade pode ser observada na História da Europa como um tópico constante. Já nos primeiros séculos da nossa era, as autoridades espirituais do Cristianismo passaram a concorrer com os sacerdotes e legisladores romanos na tarefa da orientação da vida prática dos habitantes do Império romano. A mesma concorrência pode ser observada em linhas gerais ao longo da Idade Média. Ali, a Igreja católica, tendo legado o espólio institucional do Império romano, defrontar-se-ia com tentativas sucessivas de desapropriação de suas prerrogativas em liderança moral por diferentes reis europeus⁵. Mesmo durante o Renascimento podemos visualizar essa disputa pela configuração do *ethos*, quando os projetos de fundação do Estado moderno em empreendimento na França e na Inglaterra encontraram na Igreja católica obstáculos para o exercício da soberania absoluta de reis e imperadores sobre as populações de seus territórios. Enfim, o poder temporal e a autoridade espiritual não tiveram limites muito bem definidos na História da Europa, sucedânea ao Império Romano do Ocidente, ainda que no Império bizantino ou nos califados islâmicos, por exemplo, essa convivência tenha sido ainda mais problemática.

O que nos interessa, com essas passagens, é introduzir o leitor no contexto histórico-político da Europa moderna, pós-renascentista.

Os princípios que serviram para valorar e amalgamar a conduta humana, extraídos desde o início da Alta Idade Média da doutrina cristã, expressa minimamente

² BURCKHARDT, 2001, p. 29.

³ Entenda-se “Estado” em sentido lato, tal como Burckhardt usa esse termo, designando assim uma organização básica das coisas públicas e não necessariamente o Estado moderno.

⁴ Seja uma sociedade nacional, seja a sociedade internacional, formada pelos Estados e pelas organizações internacionais, poderíamos pensar também.

⁵ Fenômeno conhecido como *translatio imperii*, identificado pelo historiador francês Jacques le Goff como um tópico na História da Europa medieval. Esses projetos políticos sempre estiveram nutridos pelo pressuposto, teológico-político e contrário à doutrina oficial da Igreja, de uma coincidência entre a autoridade civil e a autoridade espiritual, como se toda a autoridade, inclusive a política, proviesse imediatamente de Deus.

nos Evangelhos e no ensino dos Apóstolos e Papas, e cujos valores vinham sendo garantidos pela Igreja católica não pôde coincidir com os interesses daqueles soberanos que almejavam para si poderes absolutos, seja tomando para si o direito de compor a lista de bispos, como foi o caso de Francisco I da França, seja tomando para si a própria autoridade espiritual, como foi o caso, mais famoso, de Henrique VIII, da Inglaterra.

Além desses casos em que houve conflito direto entre Religião e Política, fatores de ordem sociológica e cultural como a difusão do protestantismo no Norte da Europa já a partir do final do século XV; a confusão entre a política interna da Igreja católica e as disputas familiares nos principados italianos; a adoção do Estado-nação como modelo de organização política nos reinos europeus ocidentais; as Descobertas, que implicavam numa relativização da visão de mundo partilhada pelas elites culturais europeias, defrontadas com novas civilizações e costumes, enfim, esses acontecimentos também conduziram a um mal-estar geral pertinente ao sentimento da eticidade no espaço europeu.

Desse mal-estar, descrito como tal por Paul Hazard em *La Crise de la Conscience Européenne*, resultou uma crise cultural para a qual a Filosofia Política moderna, principalmente, pretende ser uma resposta ético-política - crise assim definida porquanto, entre outros conceitos, a própria ideia de humanidade como natureza humana se esvaziara, na sequência à segregação do antigo ordo europeu medieval em diferentes Estados-nação.

Uma apresentação do cenário cultural do século XVI, que preparou a nova organização europeia em Estados-nação autônomos, é oferecida por Haydn em *The Counter-Renaissance*, com fartura de citações de autores da época, e que nós acompanhamos de perto. Segundo Haydn, na medida em que o reconhecimento de conteúdos universais na Cultura sob o modo de valores e fins, principalmente a partir da noção clássica de lei natural, foi perdendo força na Filosofia a partir do século XV em virtude dos fatores acima mencionados tanto de natureza política quanto sociológica, a tese que defende haver uma sabedoria prática universalmente acessível, uma eticidade universal compartilhável por toda a humanidade, começou a ser mais e mais contestada. Arrefeceu-se o compartilhamento efetivo de um patrimônio material e espiritual comum a despeito das fronteiras geográficas e culturais no território europeu. Como consequência, se dissolve o sentimento de haver princípios diretivos da experiência

histórica como um todo, comum a todos os povos, mediante os qual a ação política, por exemplo, o governo, devesse respeito.

No panorama do Iluminismo haverá assim o empreendimento de estudos em História Universal e Filosofia da História que serão ora uma consequência desse mal-estar da consciência histórica europeia - como dão exemplos as obras históricas de Hume e Montesquieu, por exemplo -, ora, no mais das vezes, uma tentativa de responder a essa crise com a posição de um novo direcionamento comum da História, sendo exemplos desta atitude as obras de Condorcet, aventando a noção de *progresso* da natureza e do espírito humano em geral, e de Rousseau, com uma pedagogia humanista e universal que viesse a educar a *vontade geral* no amor a um Bem universal de tal sorte que a humanidade fosse consumada como uma fraternidade de fato e de direito.

Nós pretendemos mostrar, ao longo das próximas páginas, que entender esse contexto será de grande ajuda para interpretar a contento a importância histórica de teses presentes em dois textos de Filosofia Política de Kant - *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita* e *À Paz Perpétua* - os quais têm sido objetos de muitos estudos em língua portuguesa, mas poucas vezes situados em seu contexto histórico. Pressupomos que o resgate do horizonte histórico no qual se encontra esse texto proporcionará a seus estudiosos recursos para interpretações mais produtivas dos textos de filosofia da história do mesmo autor. Este mesmo artigo pretende ser um exemplo de como uma interpretação não-ingênua historicamente de um texto filosófico pode ajudar a mensurar a importância de algumas teses para além do próprio texto.

2. Os desafios políticos da Europa de Kant

2.1. O esvaziamento do sentido comunitário do commonwealth europeu

Aquilo que a historiografia medieval chamou de “Cristandade medieval” era, em outras palavras, o *commonwealth* europeu um patrimônio comum, material e espiritual, compartilhado pelos povos cristãos da Europa, herdeiros também de Roma e Atenas. Sua eticidade se fundamentava, basicamente, sobre a doutrina estóica do direito natural, quer dizer, sobre um conceito greco-latino de natureza humana ontologicamente estável, portadora de uma *ratio* inteligível, e sobre os valores da doutrina moral cristã, disciplinados pela autoridade espiritual dos Papas.

A partir do Renascimento, uma vez alterados em certa medida os instrumentos de interpretação dos fundamentos daquela eticidade em virtude da ocorrência de uma variedade de novas teses filosóficas nas universidades e à margem delas, o estatuto universal dos princípios extraídos desses fundamentos seria contestado. A despeito das disputas intelectuais pertinentes à interpretação desses fundamentos - com a contestação, para não dar senão um exemplo, dos postulados da doutrina tradicional do direito natural -, o *commonwealth* europeu medieval passaria a ser objeto de disputas políticas e religiosas incontornáveis.

Muito embora as obras do Humanismo cristão como o *Discurso sobre a Dignidade do Homem* de Pico della Mirandola, a *Utopia* de Thomas More, a *Querela Pacis* de Erasmo, entre outras, pretendessem demonstrar a suficiência do bom exercício da razão, isto é, de uma sabedoria prática universalmente praticável, para que as elites europeias pudessem reconhecer denominadores mínimos comuns com os quais se pudesse agir na esfera pública e valorar esses atos, ou, em outras palavras, muito embora o Humanismo renascentista tenha procurado exaustivamente oferecer, pela divulgação de doutrinas da Antiguidade clássica - entre os quais, textos fundamentais da doutrina tradicional do direito natural -, ferramentas com as quais se interpretasse o patrimônio cultural europeu numa chave única, viabilizando a visualização e o compartilhamento de objetos de interesse público universal sem a exigência de uma mediação dogmático-religiosa, mesmo assim, por causa de diversas circunstâncias históricas cuja descrição não interessa aqui, a trajetória europeia caminhou na direção oposta. Por efeito da invenção do Estado moderno, diga-se por ora, a Europa se encaminharia a uma divisão radical em centros heterônomos de produção axiológica e normativa, culminando na apropriação da Cultura não pela Religião, mas pelo Estado.

De um lado, a Religião perdera, com a Reforma, sua unidade no território europeu. De outra parte, o projeto de edificação do Estado-nação exigia de cada rei ou imperador a configuração de um determinado padrão psicológico para os habitantes de seus territórios, como uma consequência necessária do conceito moderno de “nação”. Deu-se a preponderância da identidade nacional, a ser forjada, ao conceito de humanidade segundo uma orientação ontológica.

As chamadas “guerras de religião” no século XVI foram talvez o efeito mais visível dessa degradação do sentimento da eticidade europeia. Esvaziado de significados universais, esse sentimento, do qual a efetivação de uma sabedoria prática universalmente acessível pela razão natural exige, foi sendo interpretado regionalmente

em nome da “razão de Estado”. O *ethos* e o direito foram sendo encampados pela vontade de *Alguém* - no caso, o príncipe - como seu produtor e intérprete absoluto.

Como descrevem Friedrich Heer e Rémi Brague, cujas posições temos acompanhado em grande medida nesta parte do trabalho, era como se a História, a partir do século XVI, estivesse sendo fragmentada em destinos irredutivelmente diferentes. O patrimônio material e espiritual que se entendia pertencer a todos os povos europeus, herdeiros comuns de Atenas, Jerusalém e Roma, viria a ser interpretado segundo escalas nacionais.

As teses, inéditas, que defendiam o poder absoluto dos reis, visualizavam também fundamentar a dependência total dos interesses públicos à “razão de Estado”. Pelas teses do absolutismo político, ao defenderem que o príncipe está habilitado por Deus a exercer seu poder arbitrariamente, os interesses políticos nacionais identificar-se-iam, em tese, ao interesse público universal, haja vista que a vontade do rei ou imperador é interpretada como concessionária da vontade de Deus - a qual, diga-se de passagem, se manifesta, segundo as doutrinas protestantes, arbitrariamente. Interpretava-se a vontade do rei ou imperador como o exercício de um mandato divino. Mas, na prática, embora fosse senhor exclusivo do destino de sua população e do território nacional, o direito nacional, expressão da vontade de Deus por meio da vontade do príncipe, era restrito temporal e geograficamente: não alcançava toda a História nem todo o *orbis* terrestre.

Um impasse se impunha a partir de então. Como garantir que após a experiência das guerras de religião, da fragmentação do *commonwealth* europeu, e no sucedâneo à vigência das teses do absolutismo político, não se seguisse uma disputa infundável pelo domínio de um só homem sobre todo o *orbis* terrestre⁶? Dito de outro modo, o problema com o qual se depara a Europa ocidental no início da era moderna, já no século XVI, era a disputa pela organização do *ethos* entre Estado e Religião.

Ora, não havendo um anteparo religioso ou político universal global, como garantir que objetos de interesse público universal, qual seja, que uma eticidade universal pudesse ser reconhecida, perseguida como tal e vigorar em diferentes nações?

Como, sem o apelo a uma potestade mundial, seja ela política ou religiosa, pode haver algum reconhecimento e o compartilhamento responsável de objetos de interesse comum a toda a espécie humana, persistindo suas divisões políticas e religiosas?

⁶ O que, de fato, ocorreu na Europa até o século XX.

Houve desde o fim da Baixa Idade Média um esforço de desprender a Cultura da Religião, a eticidade do dogma; sem que, no entanto, houvesse sido formulada em seu lugar alguma eticidade universal compatível com a invenção do Estado-nação e a divisão religiosa da Europa.

O Direito Internacional Público é uma consequência desse contexto que gostaríamos de destacar, para chegar a Kant. Almejando fundar um sistema de regulação mútua que os protegesse de eventuais apetites imperialistas de alguma das nações européias, os Estados europeus, na sequência às guerras de religião, tendo algumas das quais se estendido por outros motivos até o século XVII, celebraram os tratados pertinentes à chamada Paz de Westfália, constituindo aquilo que se tornou conhecido como o “sistema westfaliano”.

2.2. A Paz de Westfália: a fragmentação da Europa em centros normativos absolutamente autônomos

O “sistema westfaliano” é um modelo de organização das relações internacionais vigente, em certa medida, até hoje. Instituído pelos tratados de Münster e Osnabrück, que deram fim às guerras entre os Estados europeus, por esse instrumento os signatários reconheceram: i. a soberania interna absoluta de cada Estado-nação; ii. a igualdade entre os mesmos Estados em suas relações externas; iii. a liberdade de cada Estado celebrar tratados uns com os outros.

Um dos princípios fundamentais da Paz de Westfália foi o princípio “*cuius regio, eius religio*”. Ele significava, em tese, que um rei ou imperador passaria a ter o poder de subtrair do papa a autoridade deste em assuntos de matéria moral dentro de seus domínios territoriais. A postulação desse princípio era imprescindível para que se estabelecesse institucionalmente a neutralidade política entre Estados com religiões oficiais diferentes entre si, no contexto pós-Reforma.

Doravante, a custódia do patrimônio espiritual e material europeu passaria a ser um encargo mais político do que religioso. Consolidado institucionalmente o absolutismo político por meio desse princípio prático, cumpriria aos reis e príncipes revestir definitivamente os valores que possibilitam a eticidade, que dão sentido ao *ethos*, de roupagens nacionais, o que equivalia a reforçar seu poder em seus domínios.

A Cultura se torna, por causa disso, com a invenção do Estado moderno e o novo direito público europeu, um assunto de interesse sumamente nacional.

À guisa de exemplo, segundo Marc Fumaroli, as instituições culturais tipicamente modernas, como a Académie Française e a Royal Society, por exemplo, bem como a própria noção de uma política cultural de Estado, ou seja, conseqüente à “razão de Estado”, surgem dessa necessidade de reinterpretar o *ethos* apenas politicamente. Outro exemplo conseqüente à colonização política ou estatal da Cultura foi a subtração, pelo soberano político, do direito papal de apresentação dos bispos - o que também implicava no domínio indireto, do rei ou imperador, sobre as universidades que estivessem em seus territórios. Antes uma prerrogativa papal, agora esse direito passaria a ser requisitado pelos reis, inclusive nos Estados oficialmente católicos, como foi o caso da França⁷.

Não foi ao acaso que o debate filosófico-político no século XVII - e até o XVIII - retroagiu ao questionamento de premissas elementares da Ética e da Política - a noção de natureza humana e de lei natural, a relação entre natureza e graça, os fundamentos do pacto social, a relação entre poder e autoridade, e assim por diante.

A celebração da Paz de Westfália sobre o apoio, entre outros, do princípio acima mencionado, ao condicionar a legitimidade do exercício do poder espiritual dos papas ao prévio consentimento do titular do poder temporal⁸, ao menos em tese implicava na colocação do Estado como o instrumento exclusivo de orientação da conduta humana, intérprete e juiz excelente do patrimônio cultural. Porém, os signatários do tratado dividiam a História em histórias múltiplas e independentes, inviabilizando de fato o compartilhamento de um sentido comunitário entre os povos europeus. Com efeito, aqueles dois tratados que deram origem a uma ordem jurídica internacional proporcionaram uma solução para os dissensos entre as nações europeias, instituindo um sistema de equilíbrio jurídico e político entre os Estados. A Paz de Westfália forneceu impedimentos jurídicos para tentativas eventuais de dominação da Europa por um só imperador - como vinha sendo almejado há muito, por exemplo, pelos

⁷ Como diz Corral Salvador: “[Na época moderna do absolutismo], a concepção jurídico-política que formata o sistema de relações entre a Igreja e o Estado é a da supremacia deste sobre aquela, em virtude da soberania absoluta territorial encarnada no príncipe (rei ou imperador). Enquanto nos principados protestantes essa soberania alcança sua plenitude, nos principados católicos se aspira, ao menos, ao máximo controle possível da Igreja “nacional”. Donde o intento dos monarcas pelo reconhecimento de uma série de direitos sobre o corpo e a atividade da Igreja.”. CORRAL SALVADOR, 2009, p. 18.

⁸ O questionamento protestante de Lutero à exigência do recurso a alguma eticidade para a obtenção da justificação da natureza humana, fora uma etapa preparatória de suma importância para a interpretação absolutista do poder político, que pressupõe o princípio “*cuius regio, eius religio*” como uma condição para a sua sustentação. Dando seguimento à tese que deduz o direito de uma vontade divina que não pode ser sequer perscrutada pela razão natural - radicalmente falível pelo pecado original -, o próprio direito humano se torna “sem razão”, na expressão de Cassirer: um produto arbitrário da vontade da autoridade civil, representando imediatamente na História a vontade, absoluta e infalível, da Divindade.

imperadores do Sacro Império Romano-Germânico -, mas, por outro lado, agravou o desafio pelo reconhecimento e compartilhamento de princípios comuns, sob o modo de valores e fins, da experiência histórica.

Voltamos à pergunta: como reconhecer e proteger institucionalmente objetos de um interesse público universal a partir de uma civilização reduzida a entes políticos autônomos cujos líderes, identificando-se ao próprio Estado, assumem prerrogativas de poder absoluto a partir da tese da origem imediatamente divina de sua autoridade?

Sem apelar à colonização clerical da Cultura ou à fórmula de uma única potestade sobre todo o *orbis* terrestre tal como um Estado mundial, como proporcionar o compartilhamento de valores e fins práticos universais - se é que há algo assim?

Agora sim, temos uma exposição, ainda que superficial, dos fatos e debates que compõem o contexto com o qual Kant se defrontou como filósofo da Política e, forçoso dizê-lo, da História.

3. A relevância de Kant como filósofo político para o contexto westfaliano

3.1. A hipótese de um propósito a priori da experiência histórica universal pelo qual se possa pressupor a sua justificação como necessária e possível

No contexto histórico-político da Europa moderna, a importância de Kant se deve ao fato dele haver abordado os problemas descritos acima em forma de pergunta segundo a *hipótese* de haver, como que “por detrás” desta, um “fio condutor” comum, não obstante a variedade dos destinos históricos das nações. Esse fio condutor é concebido, nas palavras de Kant, como um “plano da natureza”, um propósito comum à experiência histórica da humanidade como um todo,.

Em primeiro lugar, esse “plano” não pode ser interpretado como o propósito dado por *Alguém*⁹; senão que é um direcionamento *a priori* que a experiência histórica

⁹ Portanto pressuposto o livre-arbítrio como atributo constitutivo do ser humano, surge um embaraço para que esse caso perfeito ocorra. Por causa do livre-arbítrio, essa *ideia* moral precisa ser respeitada por cada homem para que a humanidade possa ser conduzida segundo a sua própria plenitude como espécie racional. Mas, em virtude da coexistência na espécie humana entre egoísmo e sociabilidade, a vida em comunidade há de ser sempre a ocasião de uma disputa constante entre as vontades de cada membro, um almejando prevalecer sua vontade sobre outrem ou sobre todos os demais. Assim, fora realmente difícil pensar como poderia essa *ideia* ser respeitada na efetividade histórica de uma maneira outra que não pela mediação da vontade de um soberano, seja este um Leviatã ou a “vontade geral”. Diz Kant: “Cada uma [das pessoas singulares] abusará sempre da sua liberdade, se não tiver alguém acima de si que imponha sobre ela mesma a autoridade das leis. Porém, o chefe supremo deve ser justo *por si mesmo* e, não obstante, ser *homem*. Por conseguinte, essa tarefa é a mais difícil tarefa a ser levado a cabo; mais do que isso, a sua solução perfeita é impossível”. KANT, 1974, p. 37.

requer para que venha a ser justificada segundo princípios racionalmente fundamentados, isto é, cuja validade e cuja validação efetiva independa da vontade de qualquer soberano.

Kant subentende, em sua filosofia política, a fragmentação política e jurídica do mundo europeu. Em *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*, de 1784, ele não presume um sentido comunitário para a conduta coletiva, tanto dos indivíduos racionais quanto dos Estados, como produto da vontade de alguma autoridade religiosa ou política. Logo que ele oferece a hipótese de haver um sentido ou propósito que orienta a conduta segundo a qual a totalidade da experiência histórica coletiva possa ser pensada como dotada de um “plano”¹⁰, ele está pressupondo também uma noção de humanidade como espécie racional e política, cuja conduta, em escala universal, a despeito de suas divisões de fato, requer necessariamente uma finalidade racional.

Em outras palavras, a postulação da hipótese de um fio condutor para a História Universal acaba explicitando que se trata, na verdade, de uma exigência do exercício plenamente consequente da razão - denominador comum da espécie humana -, que o exige porquanto a experiência histórica não pode não possuir uma fundamentação dessa racionalidade.

É forçoso pressupor que do bom exercício da razão prática se siga a necessidade de uma ideia de humanidade justificada historicamente. Ideia, aqui, entenda-se, como um princípio diretivo válido em qualquer tempo e lugar, a despeito das divisões políticas e religiosas que a humanidade possa obter de fato.

O contrário - não haver semelhante sentido ou propósito comum à experiência histórica de todas as nações - seria contraditório à noção de humanidade como espécie racional. Com efeito, é natural conceber, dentro do horizonte kantiano, que a despeito das contingências de fato da experiência, deva haver uma forma *a priori* que torne conhecível o dado empírico. Naquilo que concerne à experiência histórica, isso significa entender que esse sentido ou propósito não pode ser concessionário desta ou daquela autoridade; que ele não pertence a este ou àquele príncipe ou papa, nem a um Estado ou

¹⁰ “A tradição cosmopolita emerge do antigo estoicismo romano, transmitida por Cícero e pelo Cristianismo de Paulo, e foi herdada por figuras do Iluminismo. O estoicismo exerceu uma influência significativa no pensamento ético do início da era cristã até a obra de Kant. (...) O termo “cosmopolita” faz referência a uma teoria normativa que assume a relevância de uma comunidade moral que engloba toda a humanidade, sem que as fronteiras dos Estados possuam significado moral fundamental”. CHATAWAY, 2007, p. 205.

a uma religião, porque possui um estatuto transcendental. A experiência histórica não o dá, não o produz, senão que apenas pode refleti-lo.

Como será ele refletido? Isso equivale a perguntar como será possível uma efetiva configuração do ethos, em escala global, segundo esse sentido ou propósito racionalmente consequente. Ou seja, significa responder àquelas perguntas da penúltima página, com respeito à possibilidade da justificação racional da conduta ou experiência histórica, universalmente falando. Para Kant, esse espelhamento, por assim dizer, só *há de*¹¹ ocorrer por intermédio de uma racionalidade política artificial, institucionalizada constitucionalmente, que venha a ser o depositário comum, a todos os Estados e cidadãos, de objetos de interesse público global, complementar aos objetos dos interesses públicos nacionais.

Isto, que *há de* ser uma instância normativa, fundada desde o reconhecimento global de uma ideia de humanidade racionalmente justificada, *há de* servir para corrigir a distorção existente, no contexto westfaliano, entre a humanidade dada empiricamente e a humanidade pensada *como se* houvesse um plano ou fio condutor racional “por detrás” de sua experiência. Em suma, essa instância normativa, que servirá de instrumento para que todos possam interpretar a História de fato numa História portadora de um sentido ou propósito racional, cabendo à conduta de cada agente adequar-se ao mesmo, é o que Kant chama de *direito cosmopolita*, o direito da “Sociedade das Nações”.

3.2. O direito cosmopolita de Kant

Em *À Paz Perpétua*, de 1795, Kant fala de um direito internacional público (*ius gentium*) e de um direito cosmopolita (*ius cosmopoliticum*).

O direito internacional público é o direito produzido pelos Estados, ajuntados como uma justaposição de entes absolutamente autônomos para regular suas relações mútuas¹².

¹¹ É conveniente assinalar que o projeto de Kant nesse sentido é rigorosamente um *projeto*, algo elaborado em vista de uma expectativa futura e fundado numa hipótese. Diz Kant, em *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*: “É decerto um anúncio estranho e, quanto à aparência, incongruente querer conceber a história segundo uma ideia de como deveria ser o curso do mundo, se houvesse de se ajustar a certos fins racionais; parece que, num tal intento, apenas poderia vir à luz uma novela. Mas se a Natureza, por suposição, mesmo no jogo da liberdade humana, não procede sem plano e meta final, semelhante ideia poderia ser muito útil”. KANT, 1974, p. 43.

¹² Ajuntados, nós dizemos, e não associados, porque a noção de associação ou sociedade já pressupõe o consórcio de entes autônomos segundo um mesmo princípio diretivo, o que não é o caso do contexto

O direito cosmopolita, por sua vez, é o complemento do direito internacional público, e sua realização é em Kant uma condição necessária, para que aquele estado de coisas, em que os Estados-nação se encontram ainda como uma mera justaposição, oportunize o surgimento de uma “sociedade internacional”, na qual os Estados-nação venham a reconhecer e contrair interesses e responsabilidades comuns com respeito a um mesmo destino ou propósito. A superação do contexto westfaliano “*em direção a uma constituição política perfeita, entendida como o único meio no qual pode se dar a realização completa das disposições da humanidade*¹³”, só há de ser alcançada por um instrumento institucional, um anteparo político-jurídico, e que requer uma sorte de *upgrade* do direito internacional público, já existente no contexto de Kant, ao direito cosmopolita, consequência de uma federação internacional dos Estados. Jamais, ou seja, pelo império de uma só autoridade, seja ela política ou religiosa. A adequação da humanidade pensada historicamente a um princípio diretivo universal não pode proceder pela obediência de todos a uma vontade pessoal, cuja validade seria forçosamente extrínseca à autonomia de agentes racionais.

Partindo, então, do *fato* do direito público europeu sustentado sobre o *ius gentium*, que o sistema westfaliano instalara, ou seja, já pressupondo a fragmentação do *ordo* político europeu em centros heterogêneos de produção normativa, e sem apelar ao recurso de uma vontade soberana sobre todo o *orbis* terrestre, Kant sugere o direito cosmopolita como o termo médio pelo qual a conduta coletiva dos Estados e de seus cidadãos, como agentes políticos racionais, *hão de obter* para si um sentido comunitário - e racionalmente fundamentado.

Trajetórias que empiricamente são diferentes de maneira irreduzível poderão obter um espelho para seu direcionamento prático num sentido ou propósito racional, como se cada uma das histórias das *gentes* “*seguisse o propósito da natureza de realização completa das disposições da humanidade*¹⁴”.

É bom que se diga que essa *ideia* de uma História Universal não possui para Kant o mesmo estatuto de uma lei da Mecânica clássica - haja vista que Kant não aceita vigor sobre a conduta humana as mesmas determinações que regem a natureza física¹⁵.

westfaliano dos Estados-nação europeus do século XVIII, mas sim o caso, hipotético para Kant, de uma verdadeira “Sociedade das Nações” como uma federação internacional dos Estados.

¹³ NADAI, 2006, p. 100.

¹⁴ *Idem.*

¹⁵ “[Em Kant] há quatro ordens do real: i. a natureza física; ii. o mundo organizado; iii. o mundo do vivente (o homem); iii. o mundo moral (os seres racionais). De modo geral, podemos dizer que quanto mais se ascende nessas ordens, menos fácil é extrair uma determinação puramente ideal. Ora, essas

Ela é pressuposta pela exigência racional que a conduta humana exige, para que do exercício do livre-arbítrio se siga a conquista da autonomia, o que não é possível por força de uma vontade extrínseca qualquer.

3.2.1. A “Sociedade das Nações”, responsável pelo direito cosmopolita

Como diz o ditado, do limão, Kant faz uma limonada. Do próprio sistema westfaliano, do direito internacional institucionalizado que ele inaugura, Kant extrai a oportunidade para viabilizar o reconhecimento e o compartilhamento responsável de conteúdos de interesse público universal, cuja concretização exigirá, no entanto, a fundação da Sociedade das Nações, responsável por aquele já mencionado *upgrade* do direito internacional público ao direito cosmopolita.

Mas o que é a Sociedade das Nações da qual Kant fala tanto em *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita* quanto em *À Paz Perpétua*? Convém assinalar, em primeiro lugar, que quando Kant fala de uma “Sociedade das Nações”, ele não tem em mente um único Estado global. Eisler e Nour se preocupam em destacar a interpretação equívoca que pode ser feita dos textos de Kant a esse respeito.

Eisler reproduz a passagem na qual Kant, em outro texto seu de filosofia política, intitulado *À Paz Perpétua*, de 1795, define claramente o que quer dizer com uma “Sociedade das Nações” para ilustrar como é que a inauguração do direito cosmopolita *há de* promover o reconhecimento de um interesse público transnacional, pertinente ao desenvolvimento da sociedade internacional num sentido comunitário, a despeito das diversidades culturais – também políticas e religiosas - de cada povo. Diz Kant, em *À Paz Perpétua*:

ordens não estão definidas em si e por si, mas em função, digamos assim, das dificuldades que o método transcendental, como eidética transcendental fundamental, encontra para dominá-las. Os critérios [de definição] são de duas ordens. O primeiro é matemático. Quanto mais um campo ou ordem do real ultrapassa as capacidades da matemática – em cujo domínio a expressão sempre diz *porque* – mais devemos considerá-lo como pertencente ao juízo do “*como se*”. Por exemplo, o domínio, ou senão, a região da organização (o mundo vegetal). Não podemos determinar ali a regra causal. Então referimos esse domínio àquele que lhe é inferior, a natureza física, onde nossa juízo é determinante, e diremos que *por analogia* com o mundo físico, tudo ali se passa *como se* a causalidade reinasse no mundo vegetal. Há um sistema de adaptação analógica de ordem a ordem. Por exemplo, o mundo do vivente se constitui sobre o fundamento da analogia com o sistema do mundo vegetal. Reservar-se-á o belo nome de ciência ao conhecimento da natureza física: o resto será definido como teoria”. PHILONENKO, 1998, p. 20-21. Aqui começa a fazer mais sentido por que Kant se pergunta logo no início de *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita* será possível uma “*ciência* das leis históricas” (o grifo é nosso).

Os povos, enquanto Estados, podem ser observados como indivíduos que, estando no estado de natureza (quer dizer, vivendo com independência em relação a leis extrínsecas), mantêm-se prejudicados pelo mero fato de serem vizinhos, de sorte que cada um pode e deve exigir do outro, para a sua própria segurança, que celebre consigo uma constituição semelhante à constituição civil, inclusive para garantir a cada qual seu direito. Isso seria uma sociedade das nações [Völkerbund], que não deve, nem por isso, formar um Estado das nações [Völkerstaat]¹⁶.

Soraya Nour, por sua vez, reforça que a Sociedade das Nações na visão de Kant, tal como esboçada naqueles dois textos seus aqui mencionados, há de ser, concretamente, ainda mais do que a condição para a superação do estado de natureza pelos Estados em suas relações externas - uma vez que ela instaura um direito público em escala global ou cosmopolita. A Sociedade das Nações há de ser, na visão de Kant, o instrumento pelo qual os Estados poderão reconhecer haver um direito - e uma eticidade - mais além daquela que resulta da relação entre os cidadãos de uma mesma nação e o Estado - da qual nasce o *ius civitatis* - e daquela que resulta da relação entre os próprios Estados - da qual nasce o *ius gentium*.

Essa nova modalidade de direito público, promovida pela institucionalização de uma federação internacional dos Estados, em que Estados e cidadãos reconheçam constitucionalmente haver uma eticidade universal e princípios comuns de sua orientação, válidos universalmente a despeito de qualquer poder político ou religioso, ela será o *ius cosmopoliticum*, o direito cosmopolita, zelador de uma eticidade universal. Diz Nour:

O estado de natureza deve ser superado em todos os seus níveis, assim como entre Estados e indivíduos entre si. O direito público compreende então, além do direito do Estado, também o direito das gentes e o direito cosmopolita. Cada nível depende do outro: “se o princípio que limite mediante leis a liberdade exterior falta a apenas uma destas três formas possíveis do estado jurídico, o edifício das outras deve inevitavelmente minar e por fim desmoronar” [diz Kant, na *Doutrina do Direito*]. Portanto, um nível não implica a superação do outro (os três são necessários e devem coexistir), mas também não é apenas um adicional do anterior. (...) O contratualismo, até então, não dava conta do fato de haver uma pluralidade de Estados, o que constitui uma diferença fundamental entre Kant e seus antecessores, para quem a teoria contratual diz respeito apenas ao Estado, e não à relação entre os Estados¹⁷.

¹⁶ KANT, *apud* EISLER, 1994, p. 304. O texto de Kant ao qual se refere Eisler aqui é *A Paz Perpétua*.

¹⁷ NOUR, 2013, p. 39.

Na visão de Kant, o que nos parece é que um contrato constitucional proveniente de “Sociedade das Nações” pode ser a ocasião - não obstante a manutenção da autonomia dos Estados segundo o princípio de autodeterminação dos povos consagrado pela Paz de Westfália - para o reconhecimento e a persecução consciente, pelos Estados e também por seus cidadãos particulares, de uma configuração comunitária do *ethos* em todas as escalas da convivência política, sem apelar a uma vontade demiúrgica global¹⁸, a uma religião segundo o mesmo fim¹⁹ e respeitando o princípio da autodeterminação dos povos²⁰.

Um Estado cosmopolita poderá ser constituído como a matriz com a qual o potencial de todos os indivíduos poderá ser aperfeiçoado. Assim, a jurisprudência cosmopolita, subjacente a uma sociedade civil global inclusiva, representa uma alternativa racional praticável para um mundo dividido²¹.

Tendo em vista a Sociedade das Nações e o direito cosmopolita, a fórmula básica de ordenação da convivência política é a mesma de Hobbes, Rousseau e Locke: o contrato social. Porém, o conteúdo deste é bem diferente em Kant: não há a alienação da liberdade das partes contratantes a um poder consequente à vontade de *Alguém* como vontade concessionária da soberania divina, nem tampouco é preciso uma religião civil universal para garantir o sucesso da mesma fórmula em escala global. Além disso, em tese, a constituição proveniente de uma Sociedade das Nações segue na direção contrária a uma alienação da liberdade dos cidadãos e da sociedade civil aos Estados, porque a celebração de semelhante constituição já implica o reconhecimento e o compartilhamento de objetos de interesse público universal não só pelos Estados, mas com e entre seus cidadãos.

É claro que, para o autor, como dito, trata-se de uma tarefa para o futuro, a ser empreendida enquanto durar a História, e a respeito da qual, cumpre sublinhar, se

¹⁸ No que tange às relações internacionais estritamente, será a possibilidade de conduzir aquilo que é uma mera justaposição de entes autônomos num sentido comunitário sem um Estado global. “Para Kant”, diz Nour, “um Estado mundial é não apenas impossível do ponto de vista político como inaceitável do ponto de vista moral: a diversidade das culturas, que é moralmente desejável, deve ser preservada”. NOUR, 2013, p. 54

¹⁹ Uma religião *scripto sensu* ou uma “religião civil”, como quis Rousseau.

²⁰ Sobre o estatuto instrumental do Direito na filosofia de Kant, será conveniente transcrever outra afirmação de Nour: “O direito, na filosofia da história de Kant, é realizado como meio para que os homens assegurem seus desejos particulares, seus interesses e suas inclinações, e não como fim”. NOUR, 2013, p. 66. Ou seja, em suma, a Sociedade das Nações e o direito cosmopolita não são fins em si mesmos, senão instrumentos para a persecução efetiva, em escala global, de uma eticidade universal como um *ethos* cosmopolita.

²¹ CHATAWAY, 2007, p. 207.

encarregará a Sociedade das Nações subsidiariamente, cabendo-lhe um papel auxiliar, como um *player* a mais junto aos Estados e aos cidadãos.

O objetivo do direito cosmopolita não será a submissão de todos a um soberano global, mas a promoção do agir racionalmente consequente, de uma escala individual a uma escala coletiva e global. Falar no projeto de um direito cosmopolita ancorado numa Sociedade das Nações livremente fundada segundo o modelo constitucional republicano pressupõe a exigência de buscar, perpetuamente, uma imbricação entre o ideal prático de autonomia e o cumprimento das responsabilidades²² ético-políticas em todas as escalas da convivência - inclusive, por óbvio, nas relações internacionais.

Do contrário, tendo em conta o contexto westfaliano, a adequação da conduta à propositalidade que o bom exercício da razão requer, não encontrará um instrumento a mais senão, no máximo, no *ius gentium*, no direito público internacional, não possibilitando ao *ethos* adquirir uma direção comunitária em escala global senão como mera hipótese.

4. Conclusão

Desde o século XVI, podemos observar a fragmentação daquilo que fora a chamada “Cristandade medieval” em fragmentos territoriais juridicamente autônomos e politicamente “fortes”, definidos culturalmente segundo identidades nacionais segregadas uma das outras. Essa fragmentação, consequência da Reforma e da invenção do Estado moderno culminou, após as guerras de religião e seu sucedâneo - aqueles tratados conhecidos como “Paz de Westfália” -, em grandes dificuldades naquilo que concerne ao reconhecimento de princípios práticos comuns às nações europeias e, por conseguinte, a todos os diferentes povos do mundo.

Uma solução de conflitos foi a Paz de Westfália, uma organização jurídica mínima acordada entre os Estados da Europa ocidental que seria embrião do direito público internacional.

²² É interessante notar que o projeto kantiano de “paz perpétua” como persecução efetiva, em escala global, de explicitação e compartilhamento de princípios diretivos imprescindíveis da conduta coletiva em geral, respeita o postulado da finitude da razão, presente na obra de Kant. Ora, a persecução da autonomia do sujeito moral não significa a arbitrariedade de sua conduta, senão a persecução de uma autenticidade que requer o exercício responsável – logo, limitado em alguma medida - do livre-arbítrio, culminando no estabelecimento de pactos cada vez mais complexos, haja vista que a tarefa de adquirir um uso sempre mais adequado quanto possível da razão exige condicionalmente uma responsabilização pela garantia do direito de outrem a obtê-lo da mesma maneira e o estabelecimento de contratos nesse sentido.

Contudo, essa solução ainda não era suficiente para responder aos desafios da segregação do *ethos* europeu em histórias - e arranjos culturais - irredutivelmente divergentes entre si, em virtude de segregações religiosas e políticas provocadas pelos dois motivos mencionados acima.

Mediante esse contexto, a importância de Kant, como filósofo político, se torna mais evidente. O novo direito público europeu sucedâneo à Paz de Westfália seria observado por Kant como um veículo para que de um direito produzido entre os Estados nacionais se seguisse uma nova instância normativa, portadora de conteúdos de um interesse público universal, que pudesse servir de instrumento para a justificação da humanidade “*como realização cosmológica e cosmopolita*”²³, em que a experiência histórica geral obtém assim um meio de adequar-se a uma *ideia* de História Universal concebida como um sentido ou propósito hipotético exigido necessariamente pela razão prática.

Kant supõe que a razão, apoiada na experiência histórica das nações, reclama princípios diretivos para julgar a consequência da conduta não apenas individual, mas também coletiva, e em escala global. Ou seja, naquilo que concerne à relação entre os indivíduos, entre Estados e seus cidadãos, entre os próprios Estados, e, mais além, entre Estados e cidadãos em geral, de todo o mundo.

Essa *ideia* de uma História Universal de um ponto de vista cosmopolita não é um ideal contra o modelo do Estado-nação, senão que o pressupõe²⁴ como uma etapa histórica necessária, mas cujo destino último não pode ser dado por ele, não é patrimônio da “razão de Estado”, e nem de uma religião.

É uma exigência racional que a conduta coletiva, observada em escala global, deve ser consequente a um sentido ou propósito que não é posto por *Alguém*, arbitrariamente, senão que é postulado por essa mesma racionalidade, em busca da coincidência entre a experiência histórica geral e seu “fio condutor” hipotético - justificação ética a ser perseguida como uma meta perpétua por todos os Estados e cidadãos.

²³ PHILONENKO, 1998, p. 45.

²⁴ Desde que organizado por uma única constituição republicana. Em *À Paz Perpétua*, Kant estabelece os seguintes pontos fundamentais da mesma: i. “A constituição civil de cada Estado deve ser republicana”; ii. “O direito das gentes deve ser fundado sobre uma federação de Estados livres”; iii. “O direito cosmopolita deve se limitar às condições da hospitalidade universal”; iv. “Artigo secreto em vista da paz perpétua: “As máximas dos filósofos pertinentes às condições de possibilidade da paz pública devem ser levadas em consideração pelos Estados que estejam preparados para a guerra””. KANT, 2008.

Uma vez que para efetivar-se não é suficiente nem o direito público interno, que regula a relação entre um Estado e seus cidadãos, nem o direito público internacional, que regula as relações entre os Estados, o projeto exigirá a “Sociedade das Nações” e seu direito cosmopolita. Esse direito há de ser o veículo portador de um sentido comunitário para os cidadãos da sociedade internacional²⁵, refletindo em relação à experiência histórica em desenvolvimento, *na medida do possível*, princípios diretivos universalmente acessíveis à espécie humana, *como se* o consentimento voluntário de todos os indivíduos racionais às exigências da razão prática pudesse ocorrer de fato em todas as escalas da convivência entre indivíduos e organizações políticas²⁶; ou seja, *como se* uma sabedoria prática compartilhada universalmente fosse possível.

Em nossa avaliação, a importância dessas teses que Kant oferece a seus interlocutores com *Ideia de uma História Universal segundo um Ponto de Vista Cosmopolita* e *À Paz Perpétua* se deve, antes de tudo, a que a suposição da hipótese acima mencionada permite considerar o desenvolvimento histórico de todas as nações num sentido comunitário, a despeito de seus acidentes inquestionáveis, de suas divisões irreduzíveis, sem que a possibilidade de um *ethos* cosmopolita esteja vinculada necessariamente à existência de uma religião ou Estado global; sem que a hipótese da possibilidade dessa sabedoria prática compartilhada universalmente, ou seja, de uma eticidade universal em devir, dependa do império de uma só autoridade sobre a História Universal²⁷.

²⁵ Tenha-se em conta que a cidadania, para Kant, segundo Eisler, é uma qualidade da personalidade civil que reúne “a liberdade legítima, a igualdade civil e a independência civil, consistindo esta em “poder responder por sua existência e sua conservação, não em virtude do arbítrio de outrem do povo, mas em virtude de seus próprios direitos e de suas próprias forças enquanto membro da República”. EISLER, 1994, p. 153.

²⁶ A adesão livre aos princípios de uma constituição política cosmopolita seria uma expressão concreta da autenticidade, sem representar de modo algum uma alienação da liberdade individual, senão a possibilidade de sua efetuação mais perfeita. Como diz Krouijs: “O dever de respeitar outra pessoa é um *dever perfeito*, pois Kant enfatiza que o mais fundamental conforme ao nosso dever em relação a outra pessoa é o nosso dever de preservar o respeito de si mesmo”. KROUIJS, 2010, p. 29 (o grifo é nosso). Assim, o interesse por si mesmo e a tendência à sociabilidade se equilibrariam por efeito da adesão comum e continuada a um contrato político cosmopolita cujo conteúdo fosse, fundamentalmente, o dever à responsabilidade pelo bem comum universal que semelhante contrato representaria historicamente.

²⁷ Além disso, a defesa do estatuto necessário dessa hipótese permite considerar também que tampouco uma perspectiva multiculturalista radical, que pressupusesse o princípio de autodeterminação dos povos como uma norma superior absoluta, poderá servir de resposta ao impasse estabelecido, desde o século XVII, entre o fato de um mundo dividido politicamente em unidades relativamente autônomas e a expectativa por um direcionamento comum, dir-se-ia humanitário, das histórias das *gentes*.

Referências

- ASSIS, A. A. Por que se escrevia história? Sobre a justificação da historiografia no mundo ocidental pré-moderno. In: SALOMON, Marlon (org.). *História, Verdade e Tempo*. Chapecó: Argos, 2011.
- BRAGUE, R. *La Sagesse du Monde: histoire de l'expérience humaine de l'univers*. Paris: Fayard, 1999.
- _____. *La Loi de Dieu: histoire philosophique d'une alliance*. Paris: Gallimard, 2005.
- BURCKHARDT, J. *Considérations sur l'Histoire Universelle*. Paris: Éditions Allia, 2001.
- CANÇADO TRINDADE, A. A.. *A Humanização do Direito Internacional*. Belo Horizonte: Edições Del Rey, 2006.
- CASSIRER, E. *La Philosophie des Lumières*. Paris: Fayard, 1966.
- CHABOD, Frederico. *La Idea de Nación*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1987.
- CHATAWAY, T. Towards Normative Consensus on Responsibility to Protect. In: *Griffith Law Review*, v. 16, n. 01, 2007, p. 193-224.
- _____. Cosmopolitical Citizenship: seeing the world through the eyes of others. In: *Griffith Law Review*, v. 19, n. 03, 2010, p. 375-402.
- COLLINGWOOD, R. G.. *Idea de la Historia*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- CORRAL SALVADOR, C. *Derecho Internacional Concordatario*. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 2009.
- DROYSEN, J. G.. *Sommario di Istorica*. Florença: Sansoni, 1943.
- EISLER, Rudolf. *Kant-Lexikon, t. I*. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. *Kant-Lexikon, t. II*. Paris: Gallimard, 1994.
- FUMAROLI, M. Propos sur l'Académie Française et ses origines italiennes. In: THE ACADEMIES PROJECT AT THE ITALIAN ACADEMY, 2013, Nova Iorque. *The Academies Project at the Italian Academy*. Nova Iorque: Columbia University's Italian Academy for Advanced Studies, 2013. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=KM1jIMu3s7E>
- _____. Les Humanités aujourd'hui. In: QUELLES HUMANITÉS POUR AUJOURD'HUI? 2014, Paris. *Universités de toutes les savoirs*. Paris: L'UTLS, 2014. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=YYtIzI-Ta1U>
- HAZARD, P. *La Crise de la Conscience Européenne*. Paris: Boivin & Cie., 1935.
- HAYDN, H. *The Counter-Renaissance*. Nova Iorque: Charles Scribner's Sons, 1950.
- HEER, F. *The Medieval World: Europe 1100-1350*. Cleveland: The World Publishing Company, 1962.
- KANT, I. *A Paz Perpétua: um projeto filosófico*. Covilhã: Lusosofia Press, 2008. Texto disponível em: http://www.lusosofia.net/textos/kant_immanuel_paz_perpetua.pdf.
- _____. Idée d'une Histoire Universelle au point de vue cosmopolite. In: *Kant: la philosophie de l'histoire*. Paris: Gonthier, 1974.
- _____. Compte rendu de l'ouvrage de Herder: "Idées en vue d'une philosophie de l'histoire de l'humanité". In: *Kant: la philosophie de l'histoire*. Paris: Gonthier, 1974.
- KRUIJS, W. *Protecting the Unprotectable: Humanitarian Crisis and International Community Kant's Responsibility to Protect in North Korea*. Lund, 2010. 48 fls. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) – University of Lund. Lund, 2010.
- LE GOFF, J. *La Civilisation de l'Occident Médiéval*. Paris: Arthaud, 1964.

- NADAI, B. *Teleologia e História em Kant: a ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo, 2006. 132 fls. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade de São Paulo. São Paulo, 2006.
- NOUR, S. *À Paz Perpétua de Kant: Filosofia do Direito Internacional e das Relações Internacionais*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- PHILONENKO, A. *La philosophie kantienne de l'histoire*. Paris: Vrin, 1998.
- ROBLEDO, A. G. Le *ius cogens* international: sa genèse, sa nature, ses fonctions. In: *Recueil des Cours de l'Académie de Droit International*, v. 172, 1981, p. 13-209.
- TERRA, R. História Universal e Direito em Kant. In: *Discurso*, v. 34, 2004, p. 09-32.
- VILLEY, M. *Leçons d'Histoire de la Philosophie du Droit*. Paris: Dalloz, 1962.
- WISER, J L. *Political Philosophy: a history of the search of order*. Chicago: Loyola University Press, 1983.