

DO COLONIALISMO AO COSMOPOLITISMO: KANT E O ESQUECIDO LEGADO DA PROTO-MODERNIDADE

FROM COLONIALISM TO COSMOPOLITANISM: KANT AND THE FORGOTTEN LEGACY OF EARLY MODERNITY

Leonel Ribeiro dos Santos¹

Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa

Cuidai antes de mais do reino da razão pura prática e da sua *justiça* e o vosso fim (o benefício da paz perpétua) vos será dado por acréscimo.

Kant, *Zum ewigen Frieden*, AA 08:378.

Abraçaram-se a justiça e a paz, e foi a justiça a primeira que concorreu para este abraço. Porque não é a justiça que depende da paz (como alguns tomam por escusa) senão a paz da justiça.

António Vieira, Sermão ao enterro dos ossos dos enforcados (Baía, 1637).

1. UMA TAREFA INVEROSÍMIL?

Neste ensaio², eu tento mostrar, por alguns breves apontamentos, que, se a ideia kantiana de um “direito cosmopolita” (*Weltbürgerrecht / ius cosmopolitanicum*) pode considerar-se inspirada na antiga ideia da escola estoica grega, que considerava o homem como um “cidadão do mundo” (*kosmopolitês*), adaptada depois pelos filósofos estoicos romanos na ideia de uma universal *civitas gentium* ou *civitas maxima*, que abrangeria todos os homens e todos os povos da Terra,

<https://doi.org/10.36311/2318-0501.2021.v9n2.p93>

ela pode também, mais proximamente, ser vista como herdeira e continuadora da tarefa levada a cabo por alguns pensadores ibéricos do tardio Renascimento ou da primeira Modernidade³, que repensaram a originária unidade da espécie humana e da comunidade humana universal na sua aceção moral, política e jurídica, e que, visando instaurar uma universal convivência e relação pacífica entre os povos e nações sobre princípios de justiça, por assim dizer, refundaram a noção de *direito das gentes* (*ius gentium*) no complexo contexto da emergente Modernidade, um contexto marcado pela erosão e desagregação da unidade religiosa e política das nações europeias e pelo individualismo dos novos Estados que se assumiam como absolutamente soberanos e em luta entre si pela hegemonia seja no espaço europeu ou no espaço mundial, pelo progressivo alargamento do mundo conhecido e consequente intensificação das relações comerciais e culturais com os povos recém-conhecidos de novos continentes e pela instituição intensiva de formas de relação colonialista e escravagista entre os cidadãos de Estados europeus e os povos de outros continentes, assentes no pressuposto da supremacia de raça, de civilização, de cultura ou de religião.

À primeira vista, o meu propósito pode parecer inverosímil, pois não é documentável uma relação direta entre Kant e os pensadores ibéricos tardo-renascentistas ou proto-modernos, que possa apoiar-se num conhecimento direto de fontes lidas ou de influências sofridas. Mas, se isso é verdade, não é menos verdade que os grandes pensadores se encontram realmente em afinidade pela sua capacidade de pensarem o essencial e o urgente que a seus olhos se depara nas circunstâncias em que se encontram, e não necessariamente pelas bibliotecas a que têm acesso ou pelos livros que efetivamente leem. Ainda assim, porém, algo do pensamento jusnaturalista de pensadores como Francisco de Vitoria e Francisco Suárez, e até de outros menos conhecidos, passou a alguns filósofos juristas modernos, nomeadamente, a Hugo Grócio, a Samuel Pufendorf, a Christian Wolff, a Emmerich de Vattel e a outros que em todos esses bebiam, cujas obras de pensamento jurídico não eram desconhecidas de Kant, que delas fazia uso, direta ou indiretamente, nos seus Cursos de Filosofia do Direito.⁴ E, apesar da distância de mais de dois séculos que entre uns e outro transcorrem, há algo fundamental que inequivocamente une o pensamento político-jurídico do filósofo de Königsberg aos esforços daqueles pensadores ibéricos: a convicção de que a tarefa suprema da política é instaurar e garantir a paz não apenas dentro de um só Estado, mas entre todos os povos e nações, e que isso se alcança realmente apenas se uma tal paz for fundada em princípios universais de justiça e em regimes de governação que zelosamente os administrem. É óbvio que os contextos em que uns e outro o fazem são muito diferentes. O dos pensadores ibéricos era marcado pela experiência próxima da chamada “conquista” ou “descoberta” e colonização e respetivas vicissitudes, pelas autoridades e instrumentos jurídicos que na época as justificavam, nomeadamente, o pressuposto teológico de um Criador de todos os homens à sua imagem e semelhança, que a estes garantia a originária igualdade e dignidade fosse qual fosse a sua raça ou nação, mas também a presunção do poder temporal do Papa e da autoridade das bulas papais, que, no pressuposto de que o Pontífice era também Senhor do Mundo e das coisas temporais, repartiam o Mundo descoberto e a descobrir entre Portugueses e Espanhóis (os primeiros que se aventuraram na expansão “por mares nunca dantes navegados”), como se não houvesse, nesses “novos mundos”, habitantes, povos e até nações estabelecidos, com suas terras, seus governos, suas ancestrais civilizações, a

que tinham direito por lei natural, direito que, porém, lhes era agora negado, perante aquele outro de origem contingente e arbitrária, com o muito piedoso pretexto de assim assegurar as condições para o exercício do *ius praedicandi* e trazer os pagãos de seus “erros” para a “verdade” da fé cristã, libertando-os de suas práticas “supersticiosas” e de seus costumes “bárbaros” ou mesmo “antinaturais”.⁵ Se muitos dos pensadores ibéricos eram intelectuais, teólogos e filósofos, professores de universidades, já outros eram pensadores ao mesmo tempo comprometidos no terreno enquanto agentes de missão na tarefa de evangelização dos “índios” ou povos nativos, como coadjuvantes no processo de colonização e aculturação político-administrativa, mesmo se frequentemente manifestando uma consciência condenatória e assumindo uma postura crítica relativamente aos modos de levar a cabo esse processo.

Kant, por seu lado, expõe as suas ideias cosmopolíticas num contexto de colonização já consumada e mundializada, em que os protagonistas já não são só os Estados ibéricos, aliás em processo de acentuado declínio, mas outros Estados europeus, chegados mais tarde, mas não com menor voracidade, à empresa de apropriação colonialista e imperialista do Mundo (Holandeses, Franceses, Ingleses)⁶, os quais fundavam as suas práticas coloniais (igualmente violentas, predatórias, extorsivas e lesivas dos elementares direitos dos povos indígenas) em pragmáticas razões de mera extensão do seu poder tanto quanto o pudessem, segundo os seus materiais interesses económicos e políticos, mercantis e militares. A referência teológica já não é – ou é cada vez menos – invocada para desempenhar um papel fundador, prescritivo ou regulador. É antes, na sua razão prática, enquanto ser racional moral, dotado de liberdade e de responsabilidade, que o homem descobre a sua inalienável dignidade e, mesmo que ao limite não existisse um Deus que pudesse ser pelo menos postulado como suprema garantia de uma ordem moral do mundo, a dignidade e os direitos dos homens continuariam a ser sagrados e imperativos para todos os homens sem exceção.

Mas se os contextos históricos e culturais são diversos, se diversos são até o vocabulário, a “gramática” e o enquadramento formal das respetivas doutrinas, a inspiração e o propósito esses são afins, e, por conseguinte, reconhecer neles a afinidade de inspiração e de propósito, apesar das respetivas particularidades, para além do nada desinteressante exercício de comparatística filosófica, pode ter o mérito de sublinhar o real significado e a efetiva relevância substantiva das propostas tanto daqueles pensadores ibéricos como do filósofo prussiano.

Para o cosmopolitismo kantiano costuma aduzir-se como referência inspiradora a ideia formulada pelo filósofo estoico Crisipo de Solis, segundo a qual o homem é um “ser cosmopolita”⁷ e “todo este mundo deve ser considerado como uma espécie de cidade comum aos deuses e aos homens”,⁸ na forma em que tal ideia viria a ser recebida, assumida e desenvolvida pelos representantes do estoicismo romano, designadamente, por Cícero.⁹ Tal conceção, partilhada que fora também a seu modo pelo pensamento cristão primitivo, sobretudo na versão paulina (*Eph*, 2, 14-22), viria a ser refundida e reelaborada pelos referidos pensadores da “Escola Ibérica” e pelos pensadores do Neoestoicismo renascentista e proto-moderno,¹⁰ constituindo-se como uma matriz de pensamento que se traduzia na convicção da originária pertença de todos os seres humanos a uma mesma humanidade e de todos os povos e nações a uma mesma grande comunidade humana, que deve regular-se por princípios jurídicos fundados na natureza e na

razão que respeitem a sua liberdade e dignidade e que garantam relações pacíficas e solidárias entre eles; traduz-se, enfim, na ideia de que a Terra é pátria e propriedade originária comum de todos os homens que nela nascem, pelo que a estes assiste o natural direito de por ela circularem como visitantes sem serem recebidos com hostilidade pelos residentes em qualquer das suas partes.

O título deste ensaio, que sugere uma correlação entre o cosmopolitismo kantiano e a crítica do colonialismo europeu moderno e, ao mesmo tempo, alguma substancial proximidade entre a proposta kantiana e a de alguns pensadores ibéricos da primeira Modernidade, pode talvez causar estranheza pelo seu aparente despropósito. Ao propô-lo, eu considero a possibilidade de reconhecer em alguns tópicos que compõem a constelação da ideia kantiana de um *ius cosmopolitanum*, como coroamento do seu projeto filosófico para instituir os pressupostos de uma “paz perpétua” mundial, uma essencial correspondência com algumas das ideias que os pensadores ibéricos subsumiam na ideia, já por eles mesmos renovada, de um verdadeiro *ius gentium*, fundado no *ius naturae*, e não no arbítrio contingente dos povos ou seus dirigentes ao sabor de seus particulares interesses, como se, com aquela sua ideia, o filósofo de Königsberg viesse recuperar e resgatar o essencial do que, naqueles pensadores proto-modernos, era entendido como sendo os inalienáveis direitos naturais dos homens, dos povos, da humanidade, os quais deviam inspirar todo o ordenamento jurídico-político, seja no plano civil dentro de cada Estado, ou no plano das relações internacionais entre Estados e das relações mundiais entre os Estados e os indivíduos. Dos pensadores ibéricos dois se destacam – Francisco de Vitoria e Francisco Suárez – pela novidade e caráter sistemático das suas posições e pela ampla influência que exerceram, seja no ambiente ibérico, seja mesmo para além dele em todo o espaço europeu, e ainda porque de algum modo balizam temporalmente o período de maior criatividade dessa mal conhecida e geralmente depreciada geração de pensadores.¹¹

De Francisco de Vitoria sublinhem-se três teses nucleares: 1ª) a afirmação do primado do todo sobre as partes, do bem comum universal sobre o bem particular de cada Estado; 2ª) a afirmação da autonomia e da prioridade da ordem natural comum a todos os homens relativamente à religião e ao poder religioso; 3ª) a clarificação da ideia de direito das gentes e da sua força jurídica fundada na autoridade da comunidade humana universal – *auctoritas totius orbis* –, que prevalece sobre a autoridade e os interesses de cada Estado. Como se lê neste passo de uma das obras do mestre dominicano salmanticense:

O direito das gentes não só tem força de lei pelo pacto e convénio dos homens, mas tem verdadeira força de lei. Pois o orbe todo, que de certa maneira forma uma república, tem poder de dar leis justas e a todos convenientes, como são as do direito das gentes. [...] E nenhuma nação pode pensar-se como não estando obrigada perante o direito das gentes, porque este está dado pela autoridade de todo o orbe.¹²

Da mesma forma, cerca de oito décadas depois, o jesuíta Francisco Suárez, na altura professor na Universidade de Coimbra, fazia-se eco das mesmas ideias em alguns parágrafos da sua suma de pensamento político-jurídico, *De legibus ac de Deo legislatore* (1612), sustentando que a unidade do género humano não é só de espécie, mas é também uma unidade política e

moral; pelo que, cada Estado, ainda que em si completo e firmemente fundado, é ao mesmo tempo membro deste universo enquanto diz respeito ao género humano; daí decorrendo a necessidade de um direito que dirija e governe os Estados neste género de comunidade e sociedade. (Suárez 1612, II, 19, 9; Calafate 2017, 48-65). Tal direito é o *ius gentium*, mas não aquele que vulgarmente se toma por tal e se invoca, que é fundado em costumes, tradições, tratados ou alianças avulsas, mas o verdadeiro *ius inter gentes*, que se funda na natureza e é “um direito que todos os povos e nações devem observar entre si” (Suárez 1612, II,19,4).

Idêntica distinção entre um *ius gentium* (positivo ou derivado) e um *ius gentium* (originário e natural) fora invocada por Hugo Grócio, no seu *Mare liberum* (1609), para fundar a sua teoria das relações internacionais, nomeadamente o direito universal sobre os mares, aproveitando-se largamente da reflexão jurídica dos pensadores espanhóis, que repetida e extensivamente cita (não ainda Suárez, cuja obra de referência será publicada em 1612, mas Francisco de Vitoria, Diego de Covarrubias y Leyva, Fernando Vázquez de Menchaca, Alfonso de Castro...), ao mesmo tempo que invoca a autoridade de Séneca, o filósofo estoico romano. Também para o filósofo-jurista holandês, o direito das gentes é um direito originário e natural que une o género humano e os diferentes povos entre si e que prevalece sobre quaisquer formas de direito civil, positivo ou arbitrário, por costumeiras e antigas que elas sejam. Embora dividido em nações e Estados, o género humano recebe da natureza os princípios fundamentais da sua ordenação. E é deste *direito das gentes natural* que decorre o direito das gentes voluntário ou positivo, resultante do consentimento das nações e expresso nos tratados ou tacitamente aceite pelo costume. E assim, tal como para Vitoria e para Suárez, todos os homens constituem uma sociedade natural com um mesmo parentesco, de onde se segue que é universal e conatural a todos os povos o direito de comunicação (*ius communicationis*), o direito de comércio (*ius commercii*) e o direito de hospitalidade (*ius hospitalitatis*). Era assim que o jovem jurista holandês justificava o direito de livre circulação pelos mares e rotas descobertos pelos navegadores portugueses, a favor dos armadores holandeses e contra a pretensão portuguesa de um *mare clausum* para sua exclusiva circulação, uma pretensão fundada na prioridade do respetivo descobrimento:

Fundamentarei a minha argumentação no direito das gentes que chamam primário, como regra certíssima, e cuja e imutável razão é a seguinte: que todas as gentes podem relacionar-se e negociar entre si. O próprio Deus, por meio da Natureza, fala, já que não quis dar a cada região tudo o que necessita. [...] Os que recusam estes princípios destroem aquela sociedade entre o género humano celebrada pelos sábios antigos, impedem as mútuas ocasiões de praticar o bem e, por fim, violam a própria Natureza. Pois o mesmo Deus que rodeou de terras o oceano por todas as partes e para todas as partes, fê-lo navegável, e os ventos tranquilos ou violentos não sopram sempre da mesma região e não de outra; tudo isto não significará que pela mesma Natureza se concedeu a todas as nações o acesso a todas elas? Séneca pensa que isto é um benefício supremo da Natureza, a qual uniu por meio do vento povos de lugares muito distantes, e distribuiu todas as coisas em regiões, de tal modo que para os mortais fosse necessário o comércio entre eles. Este direito, portanto, pertence igualmente a todas as nações, pelo qual os mais ilustres jurisconsultos chegam ao ponto de afirmar que nenhum Estado ou Príncipe pode proibi-lo em geral, de modo que outros não possam aproximar-se dos seus súbditos e negociar com eles. Deste direito decorre o sacratíssimo direito de hospitalidade.¹³

2. O *IUS COSMOPOLITICUM* E O SEU FUNDAMENTO: A COMUM POSSE ORIGINÁRIA DA TERRA

A parte final do texto citado de Grócio, onde se fala do “sacratíssimo direito de hospitalidade”, coloca-nos no cerne do conteúdo da noção kantiana de um direito cosmopolita – a hospitalidade universal –, que seguidamente comentarei nas suas implicações. Seja, porém, dito desde já que apontar uma relação de parentesco intelectual entre Kant e os pensadores jusnaturalistas ibéricos e modernos que o precederam não significa minimizar a originalidade do filósofo alemão. E, no que respeita ao problema que lhes é comum, essa novidade consiste, antes de mais, na proposta de uma nova forma de direito público, para além do direito civil e do direito das gentes, mas organicamente com estes relacionado, a que chama o “*direito cosmopolita*” (*Weltbürgerrecht ius cosmopoliticum*). O cosmopolitismo deixa assim de ser um vago sentimento filantrópico ou uma simples ideia para se tornar uma modalidade específica de direito público, que deve ser efetivamente reconhecida e à qual se atribui a função de completar e dar plena coerência às outras duas formas tradicionais do direito público: o direito civil (intra-estatal) e o direito das gentes (inter-estatal). Mas, surpreendentemente, o conteúdo que Kant atribui a essa forma de direito que propõe como nova remete para algo que fazia parte da ampla e vaga noção tradicional de um *ius gentium* natural.

A ideia que eu gostaria de propor é que, com essa nova forma de direito público, Kant tenta dar cobertura a aspetos que ou não eram suficientemente e expressamente cobertos e abrangidos por aquelas outras formas do direito, ou não eram sequer visados e, se o eram, ora eram subsumidos numa ampliação do *direito das gentes* (como parece ser o caso em Vitoria, Grócio e Suárez), ora eram remetidos para a vaga noção de um pressuposto e residual proto-direito natural.

Num apontamento preparatório para o seu ensaio *Para a Paz Perpétua*, Kant escreve:

É necessário estender o conceito de direito dos homens [*Menschenrechts*] não apenas aos povos entre si num direito dos povos [*Völkerrecht*], mas por fim também a um direito do cidadão do mundo [*Weltbürgerliches Recht*] porque, sem isso, tanto o direito do Estado como o direito dos povos [*das Staats- als das Völkerrecht*] para exteriorização dos direitos dos homens em geral [*zum äussern Menschenrechte überhaupt*], deixaria completamente vedada a perspectiva de aproximação à paz perpétua.¹⁴

E na versão publicada lê-se:

Ora, porque entre os povos da Terra se avançou tanto no estabelecimento de uma comunidade (mais ou menos estreita) a tal ponto que a violação do direito **num lugar** da Terra é sentida **em todos os outros**, assim a ideia de um direito cosmopolita [*Welbürgerrecht*] não é nenhuma maneira fantasiosa e extravagante de representar o direito [*phantastische und überspannte Vorstellungart des Rechts*], mas um completamento necessário do código não escrito, tanto do direito do Estado como do direito dos Povos num direito público dos homens em geral [*nothwendige Ergänzung des ungeschriebenen Codex sowohl des Staats- als Völkerrechts zum öffentlichen Menschenrechte überhaupt*] e, assim, uma condição para a paz perpétua, cuja contínua aproximação só é possível realizar-se sob esta condição.¹⁵

Ao usar a expressão “código não escrito” Kant parece precisamente aludir à qualidade desse direito como sendo o mais originário e natural, embora ainda não contemplado nas formas do

direito positivo (estatal ou das gentes), mas que, por fim, precisa também ele de passar da forma vaga e residual a formas explícitas e públicas de direito dos homens por todos reconhecidas, e não já apenas enquanto cidadãos de um Estado ou mesmo de uma federação de Estados, mas enquanto “homens em geral”, “cidadãos do mundo”, isto é, enquanto simplesmente homens que habitam em qualquer momento e em qualquer condição um qualquer lugar da Terra.

Há, pois, três aspetos a considerar na proposta kantiana. Em primeiro lugar, o **conteúdo** da nova forma de direito, que se declara na afirmação: “o direito cosmopolita deve limitar-se à hospitalidade universal”. Na explicitação refere-se que tal direito é apenas de visita e não de instalação, e que nessa condição ele “assiste a qualquer homem estrangeiro de visitar qualquer território e de ser tratado sem hostilidade pelos que aí moram, por conseguinte, também o direito de estabelecer relações comerciais com eles”¹⁶. Portanto, o *ius hospitalitatis*, o *ius communicationis*, o *ius commercii*. Aparentemente, é um conteúdo minimalista para uma novidade e necessidade tão enfaticamente anunciadas. Mas, como espero mostrar, entendido ao modo de Kant, tal conteúdo é cheio de consequências. Em segundo lugar, o **fundamento** desse direito, que não é menos surpreendente na sua económica expressão, a saber: a comum posse originária da Terra. Por fim, o **âmbito** dos destinatários desse direito: não diretamente os cidadãos de um Estado, que, enquanto tais, são abrangidos pelo direito civil, não também os Estados ou os Povos, que livremente integram uma federação de Estados e enquanto tais são sujeitos do direito das gentes ou dos povos, mas os homens em geral, enquanto cidadãos do mundo, sem mais títulos do que o de haverem nascido em qualquer lugar da Terra e de nela habitarem, sejam eles ou não membros de um Estado e seja o seu Estado ou não membro de uma Federação de Estados que os protejam. Facilmente se vê como o universo de sujeitos deste novo direito é amplíssimo e como variadíssimas são as situações de facto que ele cobre e protege: não só os estrangeiros, mas todos os migrantes, os refugiados, os perseguidos no seu país, os apátridas, os sem-terra. Todas estas situações estavam desprotegidas perante as outras duas formas de direito público, mas passam a estar contempladas na ideia e no espírito da nova forma de direito, mesmo se na letra ela se restringe apenas aos estrangeiros e ao direito de visita.¹⁷ Mas mesmo para os que estão abrangidos pela proteção do direito civil do seu Estado ou do direito dos povos da sua federação, o novo direito traz uma nova dimensão e qualidade que complementa aqueles e lhes dá coerência, pois é um direito que lhes cabe e deve ser reconhecido apenas pela sua mais originária condição de simples homens sobre a Terra. Como se lê numa reflexão do espólio de Kant: “O homem pode pensar-se ao mesmo tempo como cidadão de uma nação e como membro de parte inteira da sociedade dos cidadãos do mundo”.¹⁸ O *ius cosmopoliticum* deve, não só complementar, mas também inspirar as outras formas do direito público. Ele irmana e solidariza os seres humanos numa condição de proto-cidadania da Terra, que está antes e para além daquilo em que as outras formas de cidadania (civil ou federal, do seu Estado e país ou mesmo da sua Federação) os distinguem ou até frequentemente os contrapõem.

À primeira vista, Kant parece não inovar absolutamente nada. Pois a ideia de uma “hospitalidade universal”, que ele propõe como conteúdo do novo direito cosmopolita, podia ler-se, a título de resíduo de um arcaico direito natural, em alguns teóricos renascentistas e modernos do direito natural e das gentes, que o tomavam dos pensadores estóicos romanos.

Ela lia-se na *Relectio de Indis* de Francisco de Vitoria,¹⁹ era pressuposta de uma ou de outra forma na generalidade dos pensadores ibéricos renascentistas e continuará a ler-se nas obras de pensamento jusnaturalista de Hugo Grócio e Christian Wolff, de que Kant fazia uso direta ou indiretamente nos seus cursos de Filosofia do Direito. Nestes dois últimos autores, com efeito, como mostrou Stéphane Chauvier, encontra-se ainda a ideia de que existem “direitos comuns de humanidade”, que seriam restos da humana comunidade primitiva; por conseguinte, direitos comuns a todos os homens que os autorizariam a penetrar inocentemente no território dos outros povos ou a fazer uso de bens que continuam sendo considerados comuns, mesmo após a instituição da apropriação privada.²⁰ Assim escreve Grócio, seja no *Mare liberum* seja no *De iure belli ac pacis* (1625), apoiando-se expressamente em Vitoria, que “os homens podiam ter um direito comum mesmo sobre certas coisas que pertencem já a alguns em particular, porque o estabelecimento da propriedade não extinguiu todo o direito que era conferido pelo estado de comunidade”.²¹ Para além dos casos clássicos de “extrema necessidade”, reconhece-se como legítimo o direito de utilizar um rio, os caminhos e os mares que sejam propriedade de qualquer nação. Deve igualmente permitir-se o trânsito não só das pessoas, mas também das mercadorias, porque não se tem o direito de impedir uma nação de negociar com uma outra nação: “o interesse da sociedade exige esta liberdade do comércio e disso não vem nenhum prejuízo para ninguém.” Além disso, deve permitir-se “àqueles que passam seja por terra seja por águas de alguém ou de algum país, o permanecer algum tempo nelas para restabelecer a sua saúde ou por qualquer outra razão legítima, porque também isso é um uso inocente”; e igualmente, “não deve recusar-se uma estadia fixa aos estrangeiros, que, tendo sido expulsos do seu país, procuram noutro lugar algum descanso”.²²

Seguindo a mesma linha de pensamento, também Christian Wolff dedica alguns parágrafos do cap. IV das suas *Institutiones juris naturae et gentium* (1750) ao “direito que restou da comunidade primitiva”, que define do seguinte modo: “Chama-se direito que restou da comunidade primitiva aquele que, após a introdução do domínio, nos pertence ainda sobre as coisas que estão sob o domínio dos outros”.²³ E afirma que um tal direito não deve ser confundido com o que resulta do facto de que a respeito de certas coisas como o ar, a água corrente, a luz do Sol, nós simplesmente nunca saímos da comunidade primitiva. Ao explicitar a natureza e conteúdo deste direito-residual da comunidade primitiva, Wolff retoma a distinção, que também se encontra em Grócio, entre o direito que nasce da “extrema necessidade” e o “direito de uso não prejudicial” (*jus innoxiae utilitatis*). E na especificação dos casos de direitos de uso não prejudicial considera várias situações empíricas que correspondem, com alguma aproximação, ao direito cosmopolita kantiano, a saber: o direito de passagem por causas justas pelas terras e rios submetidos ao domínio de outrem, seja para pessoas seja para mercadorias; o direito de permanecer nessas terras por causas justas, como sejam para aí fazer estudos ou restabelecer a sua saúde, ou de habitação para aqueles que são expulsos dos seus países e que noutro país procuram um sítio de refúgio e descanso.²⁴

Manifestamente, é essa ideia, remanescente nos teóricos renascentistas e modernos do direito da natureza e das gentes, o que Kant radicaliza e generaliza com a sua ideia de um *ius cosmopoliticum*. Mas, diferentemente desses autores, Kant quer tornar essa nova modalidade de direito público formalmente reconhecida como autónoma, distinguindo-a do *Völkersrecht*,

ao mesmo tempo que faz da ideia de “comunidade de posse originária” uma condição de possibilidade da própria propriedade privada – fundada a priori na razão –, e não a narrativa de um facto pré-histórico ou de uma situação que tivesse alguma vez acontecido. Kant não fala de direitos que restaram da comunidade originária, pois que a comunidade originária nunca deixou verdadeiramente de o ser. Ela é sempre originária e o direito de visita que nela se concede é o mesmo que seria na comunidade originária primitiva que persiste, e não algo que dela restasse, tendo aquela sido ultrapassada. É esse originário direito que preside à instituição de todas as formas empíricas instituídas de apropriação e de propriedade – ao mesmo tempo que as põe à prova quanto à sua legitimidade – do que na origem continua a ser comum e para benefício comum. Com efeito, como fundamento para o direito de visita e de hospitalidade universal Kant apresenta um que costuma ser pouco tido em conta pelos intérpretes da sua filosofia do direito: a comum posse originária da Terra. Kant chega a dizer que “originariamente ninguém tem mais direito do que outro a estar num determinado lugar da Terra” [*ursprünglich aber niemand an einem Orte der Erde zu sein mehr Recht hat, als der Andere*].²⁵ Tal ideia de uma “originária comunhão de posse” (*communio possessionis originaria*, não *communio primaeva*) da Terra é explicitada nos §§ 12-16 da *Doutrina do Direito*, da seguinte forma:

Todos os homens estão originariamente (i.é, antes de qualquer ato jurídico do arbítrio) investidos na posse legítima da Terra, quer dizer, têm o direito de estar onde os colocou a Natureza ou o acaso (sem o concurso da sua vontade). Esta posse (*possessio*), que é distinta do domicílio <residência> (*sedes*) enquanto posse voluntária e, portanto, adquirida de modo duradouro, é uma posse em comum, dada a unidade de todos os lugares da superfície terrestre, enquanto superfície esférica: pois que, se a Terra fosse uma superfície plana infinita, os homens poderiam disseminar-se de tal maneira que não chegariam de modo algum a uma comunidade entre si, e, portanto, esta <posse> não seria uma consequência necessária da sua existência sobre a Terra. – A posse de todos os homens sobre a Terra, que precede todo e qualquer ato jurídico que deles dimanar (é constituída pela própria Natureza), é uma comunhão originária de posse (*communio possessionis originaria*), cujo conceito não é empírico nem depende de condições temporais, como, por exemplo, o conceito ficcionado e jamais demonstrável de uma comunhão primitiva (*communio primaeva*), mas é um conceito prático da razão que contém a priori o princípio somente segundo o qual os homens podem fazer uso em conformidade com leis jurídicas do lugar que ocupam sobre a Terra.²⁶

Para Kant, a realidade e a metáfora geográfica da esfericidade da Terra não diz, por conseguinte, só a sua finitude espacial e a possível comunicabilidade entre todos os seus lugares. Ela diz também a finitude dos seus recursos disponíveis, a escassez e o esgotamento a prazo das *commodities* de que os homens tiram o seu sustento, das energias que fazem mover os seus empreendimentos, dos ecossistemas habitáveis e até do ar que respiram, eles e os seres vivos de que também dependem, numa cadeia interminável de interdependências em que todos são ao mesmo tempo meios e fins uns para os outros. A existência histórica dos homens quanto mais se complexifica e enriquece tanto mais é coexistência e interdependência recíproca e foi isso que a história moderna caracterizada por uma economia-mundo tornou ainda mais patente. Mas quando a evidência de que a Terra é finita se torna uma experiência vivida e não já apenas uma mera certeza intelectual de geógrafos e cosmógrafos ou de filósofos, os homens hão de convencer-se de que têm de entrar em acordos (seja dos indivíduos entre si no interior de cada Estado, seja dos Estados no interior de federações), que ao menos impeçam a mútua destruição na luta desenfreada pelos despojos finais do planeta cada vez mais depredado. Não bastam,

para regular essa condição da interdependência dos homens na comunidade mundial, o direito civil ou estatal e o direito dos Povos. Kant acrescenta um novo patamar: o *ius cosmopolitanicum*, que, curiosamente, chega a nomear também como um “Direito do Estado dos Povos” (*Völkerstaatsrecht*) e até (aproximando-se nisso dos pensadores ibéricos) como o verdadeiro *ius gentium*, que deve, segundo ele complementar todo o edifício do direito público. No § 43 da *Doutrina do Direito* lê-se:

Dado que a superfície do solo terrestre não é ilimitada, mas sim uma superfície confinada por si mesma, ambos os direitos <o Direito do Estado e o Direito dos Povos> conduzem inevitavelmente à ideia de um Direito do Estado dos Povos [*Völkerstaatsrechts*] (*ius gentium*) ou Direito cosmopolita [*Weltbürgerrecht*] (*ius cosmopolitanicum*) : de tal modo que, se apenas numa destas três formas possíveis de estado jurídico faltar o princípio que restringe a liberdade exterior mediante leis, o edifício das restantes fica irremediavelmente minado e acabará necessariamente por desmoronar-se.²⁷

Assim se compreende a necessidade da nova forma de direito na arquitetura kantiana do sistema do direito público. Mas é curioso que Kant aponte, como razão que torna necessário e urgente um tal direito, a crescente intensificação das relações entre os povos no espaço mundial, especialmente daquelas relações que constituem formas instituídas de violação do direito dos homens, a saber, as formas e práticas do colonialismo dos estados europeus. Elas tornam evidente que, graças à navegação, foram criadas condições mais favoráveis para o comércio dos países europeus mesmo com terras longínquas; “todavia, as frequentes visitas às costas estranhas e ainda mais a fundação nelas de colônias para as ligar com os países-mãe, proporcionou a ocasião para que o mal e a violência praticados num lugar do nosso globo sejam sentidos em todos os outros”²⁸; e assim “a violação do direito **num** lugar da Terra faz-se sentir **em todos**.”²⁹ É a essa instalada e crescente injustiça global que a noção kantiana de *ius cosmopolitanicum* pretende pôr cobro. Por isso, a sua explicitação do direito de visita e de hospitalidade como conteúdo dessa nova forma de direito, vai consistir numa crítica severa do colonialismo e das relações coloniais dos povos europeus com os povos de outros continentes. Sem dúvida, a grande e decisiva inovação de Kant é de ordem arquitetônica: sobre uma noção que era claramente residual e marginal nos tratados escolares de Direito Natural e das Gentes da sua época, ele constrói uma nova forma de direito que seria a constitucionalização do direito de uma República Mundial (*Weltrepublik*), de igual importância que o direito civil dentro de um Estado (*Zivilrecht*) e o direito das gentes inter-estatal (*Völkerrecht*), a qual na verdade confere a estes não só o complemento como o fundamento. E, ao mesmo tempo, transforma aquilo que era, segundo Wolff, um “direito imperfeito”, num direito de pleno direito, o qual deve constituir um dos primeiros princípios da moderna consciência e ideia de um sistema público de justiça. (Chauvier 1996, 130-132)

3. A HISTÓRIA MODERNA COMO MUNDIALIZAÇÃO INTENSIVA DA VIOLAÇÃO DO DIREITO: KANT, CRÍTICO DO COLONIALISMO EUROPEU

Da mesma forma que no ensaio *Para a Paz Perpétua* (1795), também no § 62 da *Doutrina do Direito* (1797), Kant apresenta a sua noção de direito cosmopolita como um efetivo princípio jurídico (e não simplesmente como algo filantrópico, ou mesmo como um simples princípio ético), a saber como «a ideia racional de uma comunidade pacífica universal, formada por todos os povos da Terra que podem estabelecer relações efetivas entre si», dando por fundamento de tal ideia o seguinte:

A natureza encerrou-os a todos conjuntamente (graças à forma esférica do lugar em que vivem, como *globus terraqueus*), e uma vez que a posse do solo sobre o qual pode viver um habitante da Terra só pode ser pensada como posse de uma parte de um determinado todo, portanto, como uma parte sobre a qual cada um deles tem originariamente um direito, todos os povos têm originariamente em comum o solo, se bem que não estejam em comunidade jurídica de posse (*communio*), quer dizer, que se encontram numa relação universal de cada um com todos os demais, consistente a prestar-se a uma interação recíproca, e têm o direito de o tentar, sem que com isso o estrangeiro tenha o direito de os tratar como inimigos.³⁰

É a tradução em forma jurídica do que é um direito natural originário de todos os povos à comunidade do solo terrestre o que Kant designa por *ius cosmopoliticum*: por conseguinte, «um direito que conduz à possível união de todos os povos com o propósito de estabelecer certas leis universais que presidam à sua possível interrelação». E o filósofo prossegue, explicitando a sua noção do novo direito que propõe e as respetivas condições e limites. É um direito de visita, de comunicação e de comércio, mas não um *ius incolatus* (de estabelecimento **no território** de outro povo, para o que se exige a formalização contratual, por conseguinte, o livre acordo das partes) e só poderá ser um *ius accolatus* (de estabelecimento **junto ao território** de um outro povo já aí fixado) se não causar prejuízo a esse povo. Escreve Kant (dando eco às considerações de Séneca, evocadas também por Grócio):

Pode parecer que os mares impedem a comunicação entre os povos; e, não obstante, os mares são justamente, graças à navegação, as disposições naturais mais propícias para o seu intercâmbio, que pode ser tanto mais ativo quanto mais próximas estejam as costas entre si (tal como as mediterrânicas). No entanto, o frequentar as costas e, mais ainda, a sua colonização, para as ligar à metrópole, são ao mesmo tempo ocasiões propícias para que o mal e a violência de um lugar do nosso globo sejam sentidos em todos os outros. Mas este possível abuso não pode suprimir o direito do cidadão da Terra de procurar a comunidade com todos e de visitar, com esse propósito, todas as regiões da Terra, se bem que este não seja um direito de estabelecimento no território de outro povo (*ius incolatus*), direito em relação ao qual se exige um contrato especial.³¹

Seguidamente, visando a história colonial dos europeus, surge a pergunta: “Pode um povo empreender o estabelecimento (*accolatus*) e a tomada de posse nas terras recém-descobertas, na vizinhança de um povo que se tenha já fixado nessa porção de terra e mesmo sem o consentimento deste?”

E eis a resposta, cheia de *nuances*, mas de sentido claramente negativo:

Se a fixação tem lugar a uma tal distância da área do primeiro que nenhum deles cause prejuízo a outro no uso do seu território, o direito a tal é inquestionável; mas se são povos de pastores ou de caçadores (como os hotentotes, os tunguses e a maioria das nações americanas), cujo sustento depende de vastas e despovoadas extensões de terra, isso não poderia ocorrer pela força, mas somente por contrato, e, neste último caso, sem aproveitamento da ignorância desses habitantes no que se refere à cessão das suas terras. Mesmo que sejam aparentemente suficientes as razões justificatórias de que uma tal violência redunde em benefício do mundo, seja pela aculturação dos povos primitivos (como o pretexto mediante o qual o próprio Büsching pretende desculpar a introdução sangrenta da religião cristã na Alemanha), seja para limpar o seu próprio país de homens corruptos e na esperança de os tornar melhores a eles próprios ou à sua descendência, noutra parte do mundo (como na Nova Holanda); porque todos estes propósitos, assumidamente bons, não podem lavar as manchas de injustiça presentes nos meios que para tal são empregues.³²

O trecho citado do último parágrafo da *Doutrina do Direito* exprime um inequívoco juízo condenatório do modo de colonização praticado pelos povos europeus, pois não se tratou nisso realmente de um direito de visita e hospitalidade, mas de uma violência exercida pelos europeus sobre as nações e populações indígenas e as razões tantas vezes invocadas para tal – trazer essas populações para a verdadeira fé e para a civilização – se servem para camuflar aos olhos dos seus fautores os reais interesses que os movem, nunca poderão lavar a injustiça praticada e mesmo se os fins fossem inequivocamente bons, nunca estes são capazes de tornar bons os maus meios que os realizam. A ideia condenatória das relações dos europeus com os povos das suas colónias, exposta no citado texto da *Doutrina do Direito*, tivera em *Para a Paz Perpétua* uma versão mais livre e prolixa, mas também mais dura. Depois de explicitar o novo direito cosmopolita, que propõe como sendo um direito de hospitalidade universal, isto é, o direito de um estrangeiro não ser tratado com hostilidade em virtude da sua vinda ao território de outro, não para nele se fixar (para o que seria necessário um especial contrato), mas apenas para visita ou para intentar comércio com os habitantes desse território, Kant diz que é desse modo que

partes afastadas do mundo podem estabelecer entre si relações pacíficas, as quais por fim se tornarão legais e públicas, podendo desse modo o género humano aproximar-se cada vez mais de uma constituição cosmopolita.

Mas, de seguida, mostra como, em sentido contrário a tudo isso e, portanto, ao genuíno sentido da hospitalidade universal e do verdadeiro cosmopolitismo entre os povos, foi a realidade do colonialismo moderno das nações europeias em relação aos povos de outros continentes. Ouçamo-lo:

Se, pois, se comparar a conduta inospitaleira dos Estados civilizados da nossa região do mundo, sobretudo dos comerciantes, **causa assombro a injustiça que eles revelam na visita a países e povos estrangeiros (que para eles se identifica com a conquista dos mesmos)**, A América, os países negros, as ilhas das especiarias, o Cabo, etc., eram para eles, na sua descoberta, países que não pertenciam a ninguém, pois os habitantes nada contavam para eles. Nas Índias Orientais (Indostão), introduziram tropas estrangeiras sob o pretexto de visarem apenas estabelecimentos comerciais, mas com as tropas introduziram a opressão dos nativos, a instigação dos seus diversos Estados a guerras muito amplas, a fome, a rebelião, a perfídia e a ladainha de todos os males que afligem o género humano.³³

E prossegue:

A China e o Japão (Nipon), que tinham lidado com semelhantes hóspedes, sabiamente permitiram o acesso, mas não a entrada, no caso da China, e só um acesso limitado a um único povo europeu, os Holandeses, no caso do Japão, os quais, no entanto, como a prisioneiros, excluem da comunidade dos nativos. O pior de tudo isto (ou, do ponto de vista de um juiz moral, o melhor) é que não estão satisfeitos com esta atuação violenta, que todas estas sociedades comerciais se encontram no ponto da iminente ruína, que as ilhas do açúcar, sede da escravidão mais violenta e deliberada, não oferecem nenhum autêntico benefício mas servem apenas diretamente um propósito e, claro está, não muito recomendável, a saber, a formação dos marinheiros para as frotas de guerra, por conseguinte, também para as guerras na Europa; e tudo isto é feito por potências que querem fazer muitas coisas por piedade e pretendem ser consideradas como eleitas na ortodoxia, ao mesmo tempo que bebem a injustiça como se fosse água.³⁴

É impossível ser mais contundente na condenação dos estados colonialistas europeus. Eles não foram para os outros povos como hóspedes, mas sim como inimigos.³⁵ Mas o que se pode extrair duma tal condenação? Como vê então Kant que deveriam ter sido e ser as relações dos europeus com os povos com os quais entraram em relação, de acordo com a genuína ideia de um direito de visita e de hospitalidade que cabe a todos os homens?

Eis alguns apontamentos para uma resposta. Em primeiro lugar, fica claro que a trágica condição de gritante violação dos direitos dos homens em que se encontram os territórios colonizados pelos europeus não é devida aos próprios habitantes nativos, mas foi induzida pelos próprios colonizadores. A visão de Kant não é propriamente de que os europeus têm muito a ensinar aos nativos, mas que há que aprender destes últimos, nomeadamente da “sábia” atitude da China e do Japão, nações que recusaram ou limitaram a entrada dos europeus nos seus territórios. A ideia do europeu civilizador (face ao “bárbaro”, “selvagem” e inculto nativo) é desmontada pela crítica kantiana: é o colonizador que transporta para as colónias o pior do seu país.³⁶ Em contrapartida, a recusa de algumas nações aceitarem a colonização revela sabedoria e uma reserva nelas de potencial civilizador. De resto, os povos não europeus não se caracterizam pela selvajaria e barbárie, pela falta de civilização ou sequer por uma civilização inferior à europeia. E, na verdade, também os europeus têm a sua barbárie e o seu peculiar canibalismo. Como se glosasse as considerações de Montaigne no seu conhecido ensaio sobre os canibais, Kant faz notar que

a diferença que existe entre os selvagens europeus e os americanos consiste essencialmente nisto: que muitas tribos americanas foram totalmente comidas pelos seus inimigos, ao passo que os europeus sabem tirar melhor proveito daqueles que vencem, do que comendo-os; em vez disso, aumentam o número dos seus súbditos, e com isso também a multidão dos instrumentos para as suas guerras cada vez mais vastas.³⁷

Assim, a hospitalidade requerida pela ideia kantiana de direito cosmopolita não sanciona o comportamento brutal e agressivo dos conquistadores ou descobridores, que transformaram os territórios a que chegaram em extensões e dependências dos seus países de origem, roubando aos seus habitantes a autonomia e a capacidade de continuarem a autodeterminar-se por si mesmos. Inequivocamente, os habitantes nativos das nações americanas, africanas e asiáticas

têm direito às suas terras, aos seus modos de vida, às suas visões do mundo (tal como os europeus o reclamam e têm para si próprios), não devendo ser forçados pela violência ou pela astúcia a abandoná-los ou a ver-se privados deles. Não só a sua independência mas também a sua diferença cultural devem ser respeitadas, pois a Natureza parece ter querido, não a união forçada, a fusão ou o amalgamento massificado dos povos (numa “monstruosa” Monarquia universal ou Império mundial), mas a pluralidade e variedade de raças, de nações e de povos, com suas línguas, religiões e cosmovisões próprias, a pluri-diversidade de culturas, em suma, que são não só possíveis, como são mesmo requeridas na sua ideia de uma «República mundial» (*Weltrepublik*) de Estados e Povos livremente associados numa federação ou universal *civitas gentium* sempre em contínuo crescimento e em processo de reinvenção e de construção, que chegue a desenvolver por fim completamente todos os germes e disposições naturais com que a Natureza originariamente dotou a espécie humana.³⁸

Mas vejamos um outro aspeto, que nos revela uma ainda maior sintonia do filósofo crítico com alguns dos pensadores ibéricos proto-modernos em suas críticas à *Realpolitik* dos seus países em relação aos povos nativos (embora Kant pareça visar mais diretamente a mais recente colonização holandesa, francesa e sobretudo inglesa, a respeito da qual teria melhor informação). O § 15 da *Doutrina do Direito* desenvolve uma crítica da apropriação colonial das terras indígenas, nestes termos:

Cabe perguntar se, quando nem a natureza nem o acaso mas só a nossa própria vontade nos coloca na vizinhança de um povo que não promete qualquer perspectiva de uma associação civil com ele, não deveríamos estar autorizados, com o propósito de fundar uma tal associação e de fazer aceder estes homens (selvagens) a um estado jurídico (como, por exemplo, os selvagens da América, os Hotentotes, os Neo-holandeses <aborígenes australianos>), a estabelecer colónias, pela força se necessário ou (o que não é muito melhor) pela compra fraudulenta, e a converter-nos assim em proprietários do seu solo, fazendo uso da nossa superioridade, sem ter em conta a sua posse inicial, tanto mais quanto a própria natureza (que tem horror ao vazio) assim parece exigir e vastos territórios noutras partes do mundo, agora magnificamente povoados, teriam estado despovoados de habitantes civilizados ou assim teriam que permanecer para todo o sempre, com o que seria frustrado o fim da Criação. Só que se vislumbra facilmente através deste véu de injustiça a aprovação de todos os meios com vista a fins bons (jesuitismo); este modo de aquisição é, portanto, reprovável.³⁹

Os aparentemente “bons” fundamentos invocados – civilizar os “selvagens” ou acelerar o processo civilizatório e executar o mandato bíblico de povoar a Terra e de a cultivar e fazer frutificar, ou de pregar pela violência a boa nova a todas as nações – não passam, diz o filósofo (como outrora o diziam os pensadores ibéricos), de “véus de injustiça” para cobrir de respeitabilidade e até de bondade e de religiosidade o que são condutas de todo injustas e reprováveis.

A conclusão a tirar é a do inequívoco direito dos nativos a escolherem o seu modo de organização política e o seu sistema económico. Deve ser respeitada a sua escolha e todo o tempo que demore a sua decisão. O direito de “visita” dos europeus e a sua expectativa de hospitalidade por parte dos indígenas não lhes permite criar instituições próprias – políticas, religiosas, económicas – sem o consentimento dos nativos e impô-las a estes, aculturando-os à

força, ou evangelizando-os pela violência. Veja-se, na mesma linha, um outro passo da *Doutrina do Direito*, sob a forma de pergunta-resposta:

Podem dois povos vizinhos (ou famílias) resistir cada qual à adoção de um certo uso da terra, por ex., pode um povo de caçadores resistir a um povo de pastores ou a um de agricultores, ou o último resistir a um que queira fazer plantações, e assim por diante? Certamente que sim, pois que o modo como eles pretendem estabelecer-se sobre a terra, desde que se mantenham dentro das suas fronteiras, é uma questão do seu mero alvedrio.⁴⁰

O sistema económico europeu não é inequivocamente melhor do que os de outras civilizações, mesmo que consideremos estes, do ponto de vista da narrativa histórica dos povos europeus, como arcaicos, pois não há segundo Kant um finalismo histórico objetivamente determinado, como o entenderão Hegel ou Marx, de acordo com o qual todas as sociedades humanas tenham que passar pelas fases seguidas pela civilização europeia no que respeita aos modos de desenvolvimento e de produção e de organização económica. O progresso que Kant tem em vista, quando faz uso desse termo, não é o técnico-material e nem mesmo o científico, mas o da qualidade das relações político-jurídicas, que garantem o efetivo respeito pelos direitos dos homens. Por outro lado, na sua doutrina da propriedade, Kant desconstrói a ideia de John Locke que inspirava e tem inspirado todas as formas de individualismo e liberalismo económico, político e jurídico, segundo a qual é o trabalho do indivíduo sobre uma terra inculta o que constitui o fundamento suficiente do direito de apropriação privada do solo.⁴¹ Para Kant, a apropriação privada é, antes de mais, uma relação social, que requer, para ser sancionada, o consenso de todos os envolvidos na posse originária comum e a autoridade da sociedade civil para a legitimar, não consistindo, pois, numa mera relação unilateral do indivíduo com uma dada porção da natureza que ele julgue corresponder ao seu poder de a trabalhar ou que simplesmente corresponda à sua desmesurada ganância.

Lê-se no § 16 da *Doutrina do Direito*:

Todos os homens estão originariamente na posse em comum do solo da Terra inteira (*communio fundi originaria*)... Mas a lei que reparte o meu e o teu de cada um sobre a Terra não pode decorrer senão... de uma vontade unificada originariamente *a priori*... que, por conseguinte, só no estado civil pode ter lugar (*lex iustitiae distributivae*), vontade essa que determina por si só aquilo que é justo, aquilo que é jurídico e aquilo que é de Direito.⁴²

E no final do § 15:

Daí que não se possa abandonar esta tarefa <i.é, determinar a quantidade e a qualidade da aquisição exterior originária singular – o mais difícil de entre todos a resolver>, considerando-a como insolúvel e em si impossível. Mas, mesmo que ela se resolva mediante o contrato originário, **se este se não alargar a todo o género humano, a aquisição permanecerá sempre como provisória.**⁴³

Consinta-se-nos o sublinhar do passo citado. Por certo, de todos os aspetos que temos estado a identificar resulta que a relação entre colonos e nativos só pode ser uma relação problemática e de permanente tensão. Mas é dessa tensão, caso ela seja bem gerida, que poderá

eventualmente vir a nascer uma relação profícua entre eles, que não seja nem paternalista, que os trate como menores e menos capazes, nem autoritária ou de violência arbitrária e de repressão, que só terá como efeito o saque intensivo de suas terras e de seus bens, a destruição dos seus valores e visões do mundo, das suas culturas e modos de vida, e o efetivo impedimento de que façam eles próprios pelo seu pé, ao seu modo e ao seu ritmo, a sua caminhada de civilização e possam vir a ter assim também a sua peculiar expressão no concerto dos povos. Mas terão os “visitantes” colonos a inteligência e a paciência para esperar por esse processo? Terão eles, como “hóspedes” em terra de outros, o sentido de humanidade que esperam ter (ou que se julgam no direito de ter) de quem os recebe?⁴⁴

A longa história de todas as colonizações, anexações e conquistas, em qualquer parte do Mundo e em qualquer época da história que tenham acontecido – (pois não foram os Europeus e os Modernos os primeiros colonizadores e conquistadores – e não serão por certo os últimos! –, mas também aquilo que veio a ser a Europa moderna é o resultado de uma longa e variada saga de sucessivas colonizações e conquistas, como se a suposta História Universal da Humanidade representasse não um *continuum* com um reconhecível sentido, mas antes uma disposição estratigráfica de camadas sobrepostas constituídas pelos depósitos de sucessivas devastações culturais, que só o paciente cadinho do tempo se encarrega de amalgamar) – essa longa história parece desmentir, com a amplíssima evidência da experiência, aquilo que a razão prática jurídica incondicionalmente exige.⁴⁵ Porém, com o seu projeto *Para a paz perpétua* e a proposta de reestruturação orgânica do direito público em seus três âmbitos organicamente interligados (o *direito civil* de inspiração republicana, o *direito dos povos* de inspiração federalista, e o *direito cosmopolita* dos homens enquanto “cidadãos do mundo” ou “cidadãos da Terra” e de toda a Humanidade, como o cimento e o complemento daqueles), Kant acredita ser possível passar a gerir as relações entre os povos e a escrever a História da Humanidade de uma outra maneira que não seja com a violência, as guerras e a sistemática violação do direito dos homens, e está convicto não só de que é possível a mudança nesse novo sentido, mas também de que teria chegado precisamente o momento histórico para operar tal mudança, pois, numa época de intensa mundialização das relações comerciais e políticas entre os povos, aqueles procedimentos de violência e destruição deixarão cada vez mais de ser locais ou regionais e passarão a ser mundiais e globais também no potencial de devastação da natureza e de destruição e extinção da própria espécie humana (*KU* § 83, AA 05:432).

As duas guerras mundiais do século XX só demonstraram com trágica evidência a clarividência da leitura dos sinais da história do seu tempo pelo filósofo de Königsberg. Soubesse-o ou não, com a sua ideia de um “direito cosmopolita” e de “uma comunidade humana cosmopolita”, que ele acreditava estarem em processo de urgente e contínua realização, Kant encontra-se a respeito de muitos pontos, em profunda sintonia com os pensadores ibéricos e, como eles, inscreve-se na grande tradição do pensamento estoico, de onde aqueles pensadores colheram também inspiração para as suas teses jusnaturalistas. Reconhecer essa essencial afinidade matricial entre o filósofo da “paz perpétua” e os pensadores ibéricos proto-modernos só sublinha ainda mais a importância do legado especulativo desses pensadores, e também o do Professor de Königsberg, um legado que não constitui apenas justo pretexto e ocasião para

exegeses acadêmicas, mas é, para além disso, uma imperativa tarefa de humanidade ainda não – e talvez nunca – completamente realizada.

Resumo

Embora não seja documentável uma relação entre Kant e os pensadores ibéricos tardo-renascentistas e proto-modernos (tomados aqui coletivamente sob a designação de “Escola Ibérica da Paz”) por um conhecimento direto de fontes ou mesmo indireto de influências, todavia, algo do pensamento desses filósofos e teólogos ibéricos passou, pelo menos através do magistério e das obras de Francisco de Vitoria e de Francisco Suárez a alguns autores modernos, como Hugo Grócio e Samuel Pufendorf e, por estes, também a pensadores posteriores, nomeadamente, a Christian Wolff, Emmerich Vatel e Immanuel Kant. Assim, o que me proponho é identificar alguns tópicos que compõem a constelação do *ius cosmopolitanum* de Kant e reconhecer a sua correspondência com algumas das ideias dos pensadores ibéricos do tardio Renascimento e Proto-modernidade. A tese que proponho é que, com a sua ideia de *ius cosmopolitanum*, Kant recupera e desenvolve numa nova arquitetura jurídica, o essencial daquilo que, naqueles pensadores, era entendido como sendo os inalienáveis direitos naturais dos homens, dos povos, da humanidade, os quais deviam inspirar todo o ordenamento jurídico-político, fosse no plano civil dentro de cada Estado, ou fosse no plano das relações internacionais entre Povos e Estados.

Palavras chave: *Ius cosmopolitanum*, Colonialismo, Kant, *Ius gentium*, *Ius hospitalitatis*.

Abstract: Indeed, a relationship between Kant and the Late-Renaissance or Proto-Modern Iberian thinkers (taken here collectively under the name of “Iberian School of Peace”) is not documentable by a direct knowledge or even an indirect influence. However, something of the thinking of these Iberian philosophers and theologues passed, through the teaching and works of Francisco de Vitoria and Francisco Suárez, to some modern philosophers, such as Grotius and Pufendorf, and, through theses, also to Christian Wolff, Emmerich Vatel, and Immanuel Kant. Thus, my aim is to identify some topics that embodied Kant’s idea of *ius cosmopolitanum* and try to recognize its essential correspondence with some ideas advanced by those Iberian thinkers. The thesis I propose is that, with his idea of *ius cosmopolitanum*, Kant recovers and develops within a new juridical architecture, the essential of what, in those thinkers, was understood to be the inalienable natural rights of men, of peoples, of mankind, which should inspire all juridical-political order, be it in the sphere of each State, or in the sphere of international relations between Peoples and States.

Keywords: *Ius cosmopolitanum*, Colonialism, Kant, *Ius gentium*, *Ius hospitalitatis*.

REFERÊNCIAS

- Abel, Günter. 1978. *Stoizismus und Frühe Neuzeit. Zur Entstehungsgeschichte modernen Denkens im Felde von Ethik und Politik*. Berlin / New York: Walter de Gruyter.
- Almino, João. 2004. «Prefácio» a: Thomas More, *Utopia*, Brasília: Editora da Universidade de Brasília.
- Arango, Rodolfo. 2017. “Kant y el Colonialismo. Hacia un cosmopolitismo republicano”. *Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy*. 5: 316-344.
- Bernardo, Fernanda. 2006. “Limites do cosmopolitismo kantiano: Kant lido por Derrida”, in: Santos, L. Ribeiro dos, et al. (Coord.). *Kant: Posteridade e Actualidade*, Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 697-724.
- Bernasconi, Robert (2011), «Kant’s Third Thoughts on Race», in: Elden, Stuart and Mendieta, Eduardo (Eds.), *Reading Kant’s Geography*, Albany, NY: SUNY Press, pp.291-318.
- Calafate, Pedro (Dir. e Coord.). 2015. *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora*. Vol. I: *Matérias da Guerra e da Paz*. Coimbra: Almedina. Vol. II: *Escritos sobre a Justiça, o Poder e a Escravidão*. Coimbra: Almedina.
- Calafate, Pedro. 2017. “A ideia de comunidade universal em Francisco Suárez”. *HIS – Antiguos Jesuitas en Iberoamérica*, vol. 5, nº 2, Julio-Diciembre:48-65.

- Calafate, Pedro / Mandado Gutiérrez, Ramón Emilio (Direção e Introdução). 2014. *Escola Ibérica da Paz. A consciência crítica da conquista e colonização da América (1511-1694)*, ed. bilingue, português-castellano. Santander: Ediciones Universidad de Cantabria.
- Cavallar, Georg. 2015. *Kant's Embedded Cosmopolitanism – History, Philosophy and Education for World Citizens*, Berlin/Boston: Walter de Gruyter.
- Chauvier, Stéphane. 1996. *Du droit d'être étranger. Essai sur le concept kantien d'un droit cosmopolitique*. Paris/Montréal: L'Harmattan.
- Cicero, M. T. 1914. *De finibus bonorum et malorum*, (The Loeb Classical Library), London/New York: W. Heinemann / The Macmillan C.
- Cicero, M. T. 1968. *De legibus; / Traité des Lois*, Paris: Les Belles Lettres..
- Corradetti, Claudio. 2020. *Kant, Global Politics and Cosmopolitan Law. The World Republic as a regulative Idea of Reason*, London: Routledge. Nomeadamente: Parte I - «Kant and the Legacy of Modernity», e a Parte II - «Kant's Critique of Just War Theory and Colonialism».
- Derrida, Jacques. 1997. *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*. Paris: Galilée (trad. de Fernanda Bernardo: 2001. *Cosmopolitas de todos os países, mais um esforço!*. Coimbra: Minerva).
- Eberl, Oliver. 2019. «Kant on Race and Barbarism: Toward a more complex View on Racism and Anti-colonialism in Kant», *Kantian Studies* (Cambridge U. P.), August 2019, pp. 385-413.
- Flickschuh, Katrin. 2017. «Kant's Nomads: Encountering Strangers». *Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy*. 5:346-368.
- Flickschuh, Katrin, and Ypi, Lea (Eds.), *Kant and Colonialism. Historical and critical Perspectives*, Oxford: Oxford University Press, 2014. Esta obra, a que tive acesso já depois de ter redigido e enviado o presente artigo para publicação, contém importantes contributos de vários autores para o tema deste ensaio, entre os quais destaco: Pauline Kleingeld: «Kant's second thoughts on colonialism»; Lea Ypi: «Commerce and colonialism in Kant's Philosophy of History»; Lisbet Vanhaute: «Colonists, Traders, or Settlers? Kant on fair International Trade and legitimate Settlement»; Arthur Ripstein: «Kant's Juridical Theory of Colonialism»; Peter Niesen: «Restorative Justice in International and Cosmopolitan Law»; Anna Stiliz: «Provisional Right on Non-State Peoples»; Martin Ajei and Katrin Flickschuh: «Colonial Mentality: Kant's Hospitality Right Then and Now» (pp.221-250).
- Grocio, Hugo. 1979. *De la libertad de los mares*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Grocio, Hugo. 1729. *Le droit de la guerre et de la paix [De iure belli ac pacis*, Parisiis, 1625]. Trad. par J. Barbeyrac. Amsterdam.
- Kant, Immanuel. 1923, *Zum ewigen Frieden* (1795), *Kants gesammelte Schriften*, Bd.8, Akademie-Ausgabe. Berlin: Walter de Gruyter.
- Kant, Immanuel.1914. *Metaphysik der Sitten. Rechtslehre* (1797), *Kants gesammelte Schriften*, Bd. 6. Akademie-Ausgabe. Berlin: Verlag Georg Reimer.
- Kant, Immanuel. 1955. *Vorarbeiten zum ewigen Frieden* (1795), *Kants gesammelte Schriften*, Bd. 23. Akademie-Ausgabe. Berlin: Walter de Gruyter.
- Kant, Immanuel. 1934. *Kant's handschriftlicher Nachlass*, *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. 19. Akademie-Ausgabe. Berlin: Walter de Gruyter.
- Kleingeld, Pauline. 2014. «Kant's Second Thoughts on Colonialism», in: Flickschuh, K. ad Ypi, Lea (Eds.), *Kant and Colonialism*, 43-67.

- Kleingeld, Pauline. 1999. «Six Varieties of Cosmopolitanism in Late Eighteenth-century Germany», *Journal of the History of Ideas*, LX, n. 3, 505-524:
- Kleingeld, Pauline. 2012. *Kant and Cosmopolitanism. The Philosophical Ideal of World Citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Macedo, Paulo Emilio Vauthier Borges de (2012). “O mito de Francisco de Vitoria: Defensor dos direitos dos índios ou patriota espanhol?”, *Revista de Direito Internacional*, UNICEUB-Brasília, v.9, n.1:1-13.
- Marouby, Christian (1990), *Utopie et Primitivisme. Essai sur l'imaginaire anthropologique à l'âge classique*, Paris: Seuil.
- Mignolo, Walter D. (2011), *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*, Durham & London: Duke University Press, 2011. Sobretudo o Chapter Five: «The Darker Side of the Enlightenment. A Decolonial Reading of Kant's *Geography* (pp.181-209).
- Nussbaum, Martha. 1997. “Kant and Stoic Cosmopolitanism”. *The Journal of Political Philosophy*, v. 5, n.1:1-25.
- Pagden, Anthony. 1990. «Dispossessing the Barbarian: The Language of Spanish Thomism and the Debate over the Property Rights of the American Indians», in: Pagden, Anthony (ed.), *The Languages of Political Theory in Early Modern Europe*, Cambridge: Cambridge U.P., pp.79-98.
- Rousseau, Jean Jacques. 1966. *Du Contrat Social*, Paris: Garnier-Flammarion.
- Santos, Leonel Ribeiro dos. 2012. “A Paz como problema filosófico e a ideia kantiana de Federalismo”, in: Santos, Leonel R. dos. *Regresso a Kant. Ética, Estética, Filosofia Política*, Lisboa: INCM, pp. 429-468.
- Santos, Leonel Ribeiro dos. 2012. «Eurocentrismo e Cosmopolitismo no Pensamento Antropológico e Político de Kant», in: Idem, *Regresso a Kant*, pp.407-428.
- Santos, Leonel Ribeiro dos. 2002. «O Eurocentrismo crítico de Kant», in: *A Ideia Romântica de Europa – novos rumos, antigos caminhos*, Lisboa: Edições Colibri, pp.153-178.
- Santos, Leonel Ribeiro dos. 2017. “Pensar a Terra. O Pensamento Geo-cosmopolítico de Kant e seus Desafios”, in: Bauchwitz, Oscar Federico, et al. (Org.). *O Homem e o Espaço*. Natal: UFRN/PPGFIL, pp.229-272.
- Scuccimarra, L. 2006. *I confini del mondo: Storia del cosmopolitismo dall'antichità al Settecento*, Bolohna: Il Mulino, 2006.
- Seidler, Michael Joseph. 1981. *The Role of Stoicism in Kant's Moral Philosophy*, (Dissertation SLU), Ann Arbor, 1981.
- Skell, Soraya Nour. 2017. “O Cosmopolitismo de Kant: Direito, Política e Natureza”. *Estudos Kantianos*, v.5, n.1:190-214.
- Stoici Antichi. 2002. *Tutti i Frammenti*, testo greco e latino, secondo la raccolta di Hans von Arnim, a cura di Roberto Radice, Milano: Bompiani.
- Suárez, Francisco. 1612. *De Legibus ac de Deo legislatore*. Conimbricæ: Alphonsum Furtado de Mendonça.
- Thomasius, Christian. 1718. *Fundamenta iuris naturae et gentium ex sensu communi deducta* [1705], editio quarta, Hallae & Lipsiae.
- Trindade, Antônio Augusto Cançado. 2016. “A visão universalista e humanista do direito das gentes: sentido e atualidade da obra de Francisco de Vitoria”, Prefácio a: Vitoria, Francisco de, *Relectiones sobre os Índios e o Poder Civil*, Brasília: Editora da Universidade de Brasília: pp.9-51.

Trindade, Antônio Augusto Cançado. 2014. «Prefácio/Prefacio» a: Pedro Calafate / Ramón E. Mandado Gutiérrez (Dir. e Introdução), *Escola Ibérica da Paz: A consciência crítica da conquista e colonização da América / Escuela Ibérica de la Paz: La conciencia crítica de la conquista y colonización de América (1511-1694)*, Santander: Editorial de la Universidad de Cantabria, pp.42-109.

Valdez, Inés (2017), «It's Not about Race: Good Wars, Bad Wars, and the Origins of Kant's Anti-Colonialism», *American Political Science Review*, 111/4, pp.819-834.

Väyrynen, Kari. 2001. «Weltbürgerrecht und Kolonialismuskritik bei Kant», in: Gerhardt, V., u.a. (Hrsg.), *Kant und die Berliner Aufklärung, Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, Band IV, Berlin, 2001, 302-309.

Vieira, António. 1959. *Sermões*. Porto: Lello & Irmãos, vol. XIV.

Vitoria, Francisco de. 1960. *De potestate civili* (1528), in: *Obras. Relecciones teológicas*, Madrid: BAC.

Vitoria, Francisco de. 1967. *Relectio de Indis* (1539), Madrid: CSIC (Existe tradução portuguesa por Arno Dal Ri Jr: Francisco de Vitoria, *Os Índios e o Direito de Guerra*, Ijuí: Unijuí, 2006).

Vitoria, Francisco de. 2016. *Relecciones sobre os Índios e o Poder Civil*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.

Williams, Howard. 2014. «Colonialism in Kant's Political Philosophy», *Diametros* 39: 154-181.

Wolff, Christian. 1750. *Institutiones Juris naturae et gentium in quibus ex ipsa hominis natura continuo nexu omnes obligationes et iura omnia deducuntur*. Halae Magdeburgicae: Officina Rengeriana. (veja-se também: *Ius Gentium*, in *Gesammelte Werke*, Hildesheim: Olms, 1972, Abt. II, Bd. XXV).

NOTES

¹ Possui doutorado em Filosofia pela Universidade de Lisboa sobre a filosofia teórica Kantiana (1990). É professor catedrático aposentado da Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras. A sua pesquisa concentra-se em Filosofia Moderna (e.g., Descartes, Hobbes, Locke, Rousseau e Kant) e em Filosofia do Renascimento. Foi fundador, editor e diretor da revista *Philosophica*. Foi diretor do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, sendo membro desde a sua criação em 1993.

² Numa versão muito abreviada, sob o título «O *ius cosmopoliticum* de Kant: um legado da “Escola Ibérica da Paz” na tardia Modernidade?», ele foi apresentado como comunicação em “*The Iberian School of Peace: Natural Right and Human Dignity. International Conference*, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 24-25 de Outubro de 2019, e depois enviado para publicação no volume de Homenagem ao Professor Doutor José Augusto Martins Ramos (em preparação). A versão aqui proposta sob novo título foi reelaborada e muito ampliada.

³ Esses pensadores – de alguns dos quais a obra tem permanecido inédita e desconhecida, em grande parte – foram recentemente englobados sob a expressiva e feliz designação, proposta por Pedro Calafate, de “Escola Ibérica da Paz”, que subsume outras designações tradicionais como “Escola de Salamanca”, “Escolástica Ibérica” ou “Escolástica Barroca”. (Calafate e Mandado Gutiérrez 2014; Calafate 2015a, 2015b). Nela são abrangidos cerca de duas dezenas de teólogos e filósofos, espanhóis e portugueses, a maioria dos quais foram professores das universidades de Salamanca, Coimbra, Évora, Valladolid e Alcalá de Henares (como Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Diego de Covarrubias y Leyva, Melchor Cano, Alonso de Veracruz, Juan de la Peña, Martín de Azpilcueta, Martín de Ledesma, Serafim de Freitas, Fernando Pérez, Luis de Molina, Pedro Simões, António de São Domingos, Fernão Rebelo, Francisco Suárez...), mas também missionários (como Bartolomé de las Casas, José de Acosta, Manuel da Nóbrega, Juan Zapata y Sandoval, António Vieira). Tais pensadores desenvolveram uma visão crítica do processo de conquista e colonização da América (em contraste com a “Realpolitik” seguida pelos países ibéricos e por outros países europeus colonizadores), em defesa dos direitos naturais dos povos indígenas à sua liberdade, às suas terras, às suas culturas e civilizações, às suas formas de organização política e económica, em suma: ao que hoje chamaríamos a sua identidade.

⁴ Já num ensaio anterior (Santos 2012a, 436-441) defendi a ideia de que a solução política apresentada por Kant para a instituição de uma “paz duradoura” entre as nações e os Estados num plano mundial, assente numa reformulação orgânica do sistema do direito público em três planos interrelacionados (respetivamente, inspirados no republicanismo, no federalismo, no cosmopolitismo), não se pode entender desligada dos vários esforços que a precederam no contexto da Modernidade e, entre esses esforços, tem especial

relevância a refundação do *jus gentium* levada a cabo pelos teólogos e filósofos da Escolástica tardo-renascentista ibérica, com especial destaque para Vitoria e Suárez. Muito recentemente, já após a redação e a primeira apresentação pública deste ensaio, vi essa ideia expressamente confirmada, nomeadamente, no que toca a Francisco de Vitoria, na obra de Corradetti, 2020.

⁵ Bula de Alexandre VI, *Inter coetera*, 14 de maio de 1493.

⁶ Não admira, pois, que os seus exemplos sejam mais frequentemente tomados de situações da colonização inglesa e holandesa, das que teria mais e melhor conhecimento.

⁷ Crisipo, fr. 336, reportado por Filon (*De mundi opificio*, § 3 e § 142), *apud*: Stoici Antichi. 2002. *Tutti i Frammenti*, testo greco e latino, secondo la raccolta di Hans von Arnim, a cura di Roberto Radice, Milano: Bompiani, 1132.

⁸ Crisipo, fr.339, reportado por Cícero (*De legibus* I, 7, 22), *apud*: Stoici Antichi. *Tutti i Frammenti*, 1134.

⁹ “In general we may say that Kant’s conception of a world politics in which moral norms of respect for humanity work to contain aggression and to promote mutual solidarity is a close adaptation of Cicero’s Stoic ideas to the practical problems of his own era.” (Nussbaum 1997,15; v. também Seidler, 1981). De Cicero, para além do passo indicado de *De legibus*, veja-se também *De finibus bonorum et malorum*, onde a mesma ideia de Crisipo e dos Estoicos é explicitada: «Mundum autem censent [...] esse quasi communem urbem et civitatem hominum et deorum, ut unumquemque nostrum eius mundi esse partem; ex quo illud natura consequi ut communem utilitatem nostrae anteponamus. Quemadmodum igitur membris utimur prius quam didicimus cum ea utilitatis causa habeamus, sic inter nos natura ad civilem communitatem coniuncti et consociati sumus.» (3, 64-67). Para uma síntese histórica do desenvolvimento do tópico, veja-se: L. Scuccimarra, *I confini del mondo: storia del cosmopolitismo dall’antichità al settecento*, Bologna: Il Mulino, 2006; Pauline Kleingeld mostrou como o cosmopolitismo era uma ideia que variamente se exprimia na cultura do tardio iluminismo: «Six Varieties of Cosmopolitanism in Late Eighteenth-century Germany», *Journal of the History of Ideas*, LX, n. 3, 1999, pp.505-524; Idem, *Kant and Cosmopolitanism. The Philosophical Ideal of World Citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. Por outro lado, seja qual for a origem do cosmopolitismo kantiano, ele é uma ideia que, estando difusa na cultura iluminista, está também fortemente enraizada e inscrita no pensamento de Kant, inspirando e modelando a respetiva conceção da educação, da história, da filosofia do direito e da política e a própria conceção de Filosofia em geral, como bem o mostrou Georg Cavallar, na sua obra: *Kant’s Embedded Cosmopolitanism – History, Philosophy and Education for World Citizens*, Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2015.

¹⁰ Abel, 1979, 7-9.

¹¹ Lamentavelmente, em muita literatura sobre o pensamento jurídico-político da Modernidade, ainda é muito comum atribuírem-se ideias inovadoras a autores do século XVII, tais como Hugo Grócio e Samuel Pufendorf, ignorando-se que estes as tomaram daqueles e de outros pensadores ibéricos, seja diretamente seja pela mediação do jesuíta flamengo, Leonardus Lessius. Continua assim a adotar-se uma narrativa que se apoia no sumário e muito injusto juízo de Christian Thomasius, o qual, ignorando o trabalho de dois séculos de intensa reflexão sobre a matéria, faz remontar a Grócio a “restauração e purgação” (*Grotius... primus... suscitavit ac purgare incepit*) da doutrina do direito natural e das gentes, que segundo ele se encontrava “não tanto examinada, quanto viciada e corrompida pela poeira escolástica” (*pulvere scolastico commaculatam & corruptam, ac tantum non examinatam*), e que teria sido depois aperfeiçoada e confirmada por Pufendorf. (Christian Thomasius, *Fundamenta iuris naturae et gentium ex sensu communi deducta* [1705], editio quarta, Hallae & Lipsiae, 1718, p.4). Grócio, porém, conhecia bem o valor desses pensadores que o precederam e aos quais muito deve, citando-os frequente e abundantemente. Referindo-se a Francisco Suárez, numa carta a John Cordesius (15.out. 1633), diz ser «um homem de tanta subtileza na filosofia, que dificilmente tem quem o iguale» (*in philosophia... tantae subtilitatis, ut vix quemquam habet parem*). (Hugo Grotius, *Epistolae quotquot reperiri potuerant*, Amsterdam, 1687, p, 118).

¹² Vitoria, 1960, 191-192. Sobre a relevância e modernidade do pensamento jusnaturalista de Vitoria, veja-se: Trindade, 2016, 19-51. Sobre a importância de Vitoria como um dos antecedentes modernos da ideia kantiana de um “direito cosmopolita” e de uma “república mundial” e a passagem da ideia medieval de um império ou «monarquia universal» para a de uma «autoridade de todo o globo», v. Corradetti, 2020, Parte I). Obviamente, o pensamento do teólogo salmantino suscita diferentes e até antagónicas leituras, sublinhando uns, a sua inequívoca modernidade, outros, o seu arcaísmo e ambiguidade (Macedo, 2012, 1-13), uns, a sua ousada defesa dos direitos dos povos indígenas, outros, a sua passiva legitimação das práticas de “conquista”. Já depois de ter enviado a primeira versão deste ensaio para publicação, chegou casualmente ao meu conhecimento um interessante ensaio de Rodolfo Arango sobre Kant e o colonialismo, que toca aspetos comuns a este meu ensaio, nomeadamente quanto à interpretação da posição kantiana, mas desenvolvendo preferentemente a relação por contraste entre o que chama o “cosmopolitismo republicano” de Kant e a ambígua posição de Francisco de Vitoria, na medida em que o teólogo dominicano, envolvido que está pelo contexto de uma teleologia histórica de matriz teológica, apesar de, em algumas seções de suas obras, parecer defender um jus-naturalismo universalista, tomando a defesa dos direitos dos povos indígenas e “bárbaros”, noutras acaba cedendo aos reais interesses da Espanha de Carlos V e dos “conquistadores” espanhóis, justificando e, com a sua autoridade magistral, também legitimando, o direito destes fazerem guerra aos indígenas, se isso necessário viesse a ser (ou aqueles o julgassem tal) para se instalarem nas terras destes e lhes pregarem a fé cristã. (Arango, 2017, 316-343). Mas também no pensamento de Kant se têm apontado tensões e dissonâncias entre o que se pode chamar um “eurocentrismo crítico” e um inequívoco cosmopolitismo, assunto de que tratei em ensaio anterior (Santos, 2012b,407-428; Pagden, 1990,79-98).

¹³ Grócio, 1979, 62-64.

¹⁴ Kant, 1955,175.

¹⁵ Kant, 1923,360.

¹⁶ *Ibidem*, 357-358. Para o direito de instalação Kant supõe a formalização de um contrato próprio, da iniciativa do Estado anfitrião, tentando certamente não colocar as duas formas de direito – o civil e o cosmopolita – em contradição. O visitante ou o estrangeiro têm direito a ser acolhidos sem hostilidade e a negociar a sua mercadoria, mas não têm o direito de impor ao seu anfitrião as condições da sua instalação permanente no território que aquele administra sem o consentimento dele. Daí a ambiguidade entre o *hospes* (hóspede, visitante) e o *hostis* (inimigo, estrangeiro), de que a língua latina guardou a arcaica memória.

¹⁷ Não só Jacques Derrida, mas muitos outros intérpretes têm apontado as limitações do cosmopolitismo kantiano, ao mesmo tempo, porém, que têm reconhecido na ideia kantiana uma possibilidade de alargamento e uma fecunda inspiração para se encontrarem respostas para os desafios que a história contemporânea tem revelado como imperativos incontornáveis de humanidade. (Derrida, 2001; Bernardo, 2004, 697-724; Chauvier, 1996, 13-34; Skell, 2017; Santos, 2017, 229-272). O fenómeno recorrente, nestes anos do século XXI, envolvendo todos os Continentes, de migrações massivas de populações fugidas das guerras, do terrorismo, das calamidades naturais ou do efeito sucessivo destas nos seus habitats naturais colocam problemas também massivos, que obrigam a repensar a ideia de um direito cosmopolita da era global e também o seu real conteúdo e âmbito e os modos da sua efetiva aplicação.

¹⁸ Kant, 1934, 609.

¹⁹ Assim escreve o dominicano salmantino: «No princípio do mundo, quando todas as coisas eram comuns, era lícito a qualquer um dirigir-se às regiões que entendesse e por elas peregrinar. E não consta que tal direito tenha sido anulado pela posterior divisão das coisas, pois nunca foi intenção das gentes impedir, por semelhante divisão, o trato e a comunidade entre os homens.» *Relectio de Indis* (Madrid: CSIC, 1967, I,3.1).

²⁰ Chauvier, 1996, 130-131.

²¹ Grócio, 1729, II, VI §§ 1.

²² *Ibidem*, §§13-16.

²³ Wolff, 1750, II, 4, § CCC. (v. Ch. Wolff, *Ius gentium*, in *Gesammelte Werke*, Hildesheim: G. Olms Verlag, 1972, Abt. II, Bd. XXV).

²⁴ *Ibidem*, § CCCXII.

²⁵ Kant, 1923,358.

²⁶ Kant, 1914, 262.

²⁷ Kant, 1914,311.

²⁸ *Ibidem*,353.

²⁹ Kant, 1923,360.

³⁰ Kant, 1914,352.

³¹ *Ibidem*,353.

³² *Ibidem*. Na parte final do texto transcrito, Kant refere-se à recentíssima colonização da Nova Holanda (Austrália), pelos Ingleses, que dela desapossaram os Holandeses e, é claro, os Aborígenes que a habitavam, rebatizando-a de Nova Gales do Sul e povoando-a com os criminosos levados das prisões de Inglaterra. Ver adiante, nota 42.

³³ Kant, 1923,358.

³⁴ *Ibidem*, 359.

³⁵ No seu comentário crítico da muito condicionada noção kantiana de “hospitalidade universal”, à qual contrapõe a sua própria noção de uma “hospitalidade incondicional” e absoluta, Derrida explora a ambiguidade da raiz latina dos termos *hospes* / *hostis* e a sua convertibilidade, pois se *hospes* diz o hóspede, já *hostis* tanto pode dizer o hóspede, como o estrangeiro (estranho) ou até o inimigo. (Bernardo, 2006, 702-720)

³⁶ Como o mostrou muito recentemente Olivier Eberl (2019), desde cedo Kant rejeitou o discurso do “barbarismo” dos povos indígenas como justificação para a sua colonização e escravização. E da sua teoria a respeito das raças humanas não decorre qualquer juízo de hierarquia ontológica, natural e moral, das diferentes raças e ainda menos um “racismo” explícito ou sequer implícito, como já se afirmou, mas antes do monogenismo que àquela teoria preside se retira a afirmação explícita da ideia da unidade da humanidade nas suas diferentes expressões, contra as teses poligenistas na época sustentadas por filósofos como Voltaire e David Hume, sendo embora o seu discurso emitido no contexto histórico das condições empíricas das estabelecidas hierarquias coloniais. Por outro lado, não nos parece minimamente justa a tese de Walter Mignolo, o qual, reconhecendo a íntima cumplicidade que existe entre Modernidade e “Colonialidade” (no que até encontraria em Kant um natural aliado), todavia, ao

mesmo tempo que declara «olhar não ao que Kant disse ou realizou, mas ao que ele esqueceu ou omitiu», com base em muitas sumárias passagens tomadas da *Geografia Física*, sem o mínimo esforço de cuidado crítico e de contextualização, considera o pensamento kantiano em geral, e até o universalismo e cosmopolitismo que o caracterizam, como feridos de um insanável “racismo epistémico e ontológico” e, por isso, como “o lado mais obscuro do Iluminismo” (Mignolo 2011, 181-209). Sobre estes tópicos, veja-se o ensaio «Eurocentrismo e Cosmopolitismo no Pensamento Antropológico e Político de Kant», no meu livro: *Regresso a Kant. Ética, Estética, Filosofia Política*, Lisboa: INCM, 2012, pp.407-428; e também o meu ensaio «O Eurocentrismo crítico de Kant», in: *A Ideia Romântica de Europa – novos rumos, antigos caminhos*, Lisboa: Edições Colibri, 2002, pp.153-178. O pensamento antropológico setecentista dividia-se entre os que exaltavam o progresso da civilização (na sua forma europeia e iluminista) e os que a isso contrapunham o primitivismo, isto é, a simplicidade natural e a bondade original do “bom selvagem”, características que alguns filósofos acreditavam encontrar ainda em alguns povos indígenas recentemente conhecidos (Marouby, 1990). Mas Kant está tão distante de uns como dos outros. Se aos primeiros ele aponta a barbárie dos europeus nas suas relações com os outros povos, aos advogados do primitivismo e do “bom selvagem” ele aponta os fartos exemplos (reportados pela literatura de viagens da época, de que era leitor assíduo), «da maldade, da brutalidade e da crueldade gratuita nas cenas sangüinárias em Tofoa, Nova Zelândia. Ilhas dos Navegantes e as que nunca cessam nos amplos desertos da América norte-occidental», entre muitos outros (*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, AA 06:33), que mostram a que ponto a maldade humana está fartamente e de muitos modos repartida por todas as raças e povos de todos os continentes.

³⁷ *Ibidem*, 354-355.

³⁸ Para todos os itens já referidos e para os que na continuação se referem, seria possível apontar subscritores entre os pensadores ibéricos atrás nomeados. Sejam, só a título de exemplo: aqueles que declaravam injusta a guerra dos conquistadores espanhóis contra os Índios (Juan de La Peña, Serafim de Freitas...); que levantavam dúvidas à legitimidade do domínio espanhol sobre as Índias Ocidentais (Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, José de Acosta); que explicitamente condenavam a escravização e do tráfico de escravos africanos, japoneses, chineses (Fernão Rebelo, Martín de Ledesma, Fernando Pérez, Luis de Molina); que invocavam o primado do respeito pelos direitos naturais de comum humanidade, da justiça e da paz nas relações entre os povos (Domingo de Soto, Martín de Ledesma, Luis de Molina, Antonio Vieira), que sustentavam que o argumento de suposta inferior civilização não justificava nem a guerra nem a escravidão (Fernando Pérez, Martín de Ledesma, Luis de Molina, Pedro Simões, Bartolomé de las Casas); que defendiam não haver uma regra universal a respeito da índole e costumes dos povos e das nações, merecendo todas as civilizações respeito como o exigem os europeus para a sua (Juan Zapata y Sandoval, Manuel da Nóbrega); que condenavam como perversa e anti-cristã a doutrina e a prática de conquistar ou escravizar primeiro para depois evangelizar e converter à fé cristã (Martín de Ledesma, Serafim de Freitas); que reclamavam o respeito pelas diferenças culturais, de civilização e até de religião (Melchor Cano, Manuel da Nóbrega, Domingo de Soto, Alonso de Veracruz, Juan Zapata y Sandoval); que defendiam a plena legitimidade das soberanias indígenas, mesmo no caso de os Índios se converterem ao cristianismo (Pedro Simões, Martín de Azpilcueta, Luis de Molina, Bartolomé de las Casas, António Vieira); que, enfim, defendiam o básico direito dos povos conquistados às suas terras e bens, à natural liberdade, à sua cultura, religião e civilização (Manuel da Nóbrega, António Vieira, Francisco Suárez, Fernão Rebelo, Bartolomé de las Casas, António de São Domingos, Martín de Azpilcueta, Martín de Ledesma, Melchor Cano, Francisco de Vitoria). (Calafate e Mandado Gutiérrez 2014).

³⁹ Kant, 1914,266. Veja-se: Inés Valdez, «It's Not about Race: Good Wars, Bad Wars, and the Origins of Kant's Anti-Colonialism», *American Political Science Review*, 111/4 (2017), pp.819-834; Robert Bernasconi, «Kant's Third Thoughts on Race», in: Elden, S. and Mendieta, E. (Eds.), *Reading Kant's Geography*, Albany, NY: SUNY Press, 2011, pp.291-318.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Kant, 1914,265-266. A doutrina de John Locke, exposta no *Segundo Tratado do Governo Civil*, que, ao fundamentar o direito de apropriação do solo pelo trabalho, dá expressão à tarefa confiada ao homem pelo mandato bíblico de encher e dominar a Terra e de a trabalhar (*Gen* 1,28; 2,15), desempenha, para a colonização inglesa, a função de justificação e de legitimação que as Bulas dos Papas haviam desempenhado em relação à colonização espanhola e portuguesa dois séculos antes (Arango, 2017, 337-339).

⁴² *Ibidem*: 267.

⁴³ *Ibidem*: 266. Sem dúvida, Kant tem presentes as incómodas perguntas e as pertinentes considerações que Rousseau expusera no cap. IX do Livro Primeiro do *Contrato Social*, a propósito «Do domínio real», que explicitam o princípio segundo o qual «o direito de cada particular sobre a sua parte do solo está sempre subordinado ao direito da comunidade sobre o todo». As incómodas perguntas eram e continuam a ser estas: «Bastará pôr os pés num terreno que é comum, para logo se pretender a sua propriedade? Bastará ter a força de dele afastar os outros homens, por um instante, para os privar do direito de aí jamais voltarem? Como pode um homem, ou um povo, apropriar-se de um imenso território e dele privar todo o género humano, graças a uma usurpação punível, uma vez que esta retira aos demais homens a residência e os alimentos que a Natureza lhes oferece em nome? Quando Nuñez de Balboa, pondo os pés na praia, tomava posse do mar do Sul e de toda a América meridional, em nome da coroa de Castela, era isso suficiente para deles despojar todos os seus habitantes e deles excluir todos os príncipes do Mundo?»

Aliás, nos dias de Rousseau e de Kant, a 28 de abril de 1770, James Cook repetiu o gesto, se não as palavras, de Balboa, ao espetar uma bandeira inglesa no chão da costa leste da Austrália, na época chamada Hova Holanda (pois assim a haviam nomeado os holandeses que a haviam “descoberto” em 1606), renomeando-a como Nova Gales do Sul e declarando-a propriedade da Coroa de Inglaterra, desapropriando dela os colonizadores holandeses e os habitantes nativos, para nela se virem a instalar colónias com

os criminosos levados das prisões de Inglaterra. As perguntas de Rousseau, obviamente, podem colocar-se a propósito de todos os “tratados de Tordesillas” ou de todas as anexações e partilhas do Mundo e/ou das suas *commodities* e despojos, que, sob o ruído ou o silêncio de todos os dias, continuam a celebrar-se algures na história mundial em qualquer parte do globo terrestre.

⁴⁴ Howard Williams, um dos poucos autores que abordou o tema do colonialismo em Kant, conclui o seu ensaio com estas justas palavras: «Talvez a maior tensão que existe na teoria kantiana do colonialismo seja também uma das suas maiores forças. A hostilidade de Kant ao paternalismo – uma hostilidade moldada pelo seu Iluminismo – faz dele um campeão dos direitos dos nativos.» (Williams 2014, 180; veja-se também: Väyrynen, 2001, 302-309; Arango, 2017, 316-344; Flickschuh, 2017, 346-368); e, sobretudo, Katrin Flickschuh and Lea Ypi (eds.), *Kant and Colonialism: Historical and Critical Perspectives*, Oxford: Oxford University Press, 2014. Neste livro, constituído por cerca de uma dezena de ensaios de diferentes autores (v. Bibliografia), examina-se a controversa e multifacetada posição de Kant relativamente ao colonialismo no contexto da ampla perspetiva cosmopolita do filósofo, destacando sobretudo a posição mais tardia deste, muito crítica em relação aos estabelecimentos coloniais e claramente defensora dos direitos territoriais dos povos sem Estado. Enquanto os primeiros capítulos situam a “instável” conceção geral de Kant sobre o colonialismo no contexto histórico, o capítulo final desenvolve a relevância da progressiva posição anticolonialista do autor de *Para a Paz Perpétua* na perspetiva do pensamento cosmopolita atual.

⁴⁵ Seja dito que Kant está tão próximo dos referidos pensadores ibéricos quão distante daquele que se pode considerar o paradigma da república ideal, proposto na *Utopia* (1516) de Thomas More, uma república fundada sobre a conquista violenta pelo invasor estrangeiro e pela extinção ou expulsão dos nativos e de suas culturas, onde as relações com outros povos e nações são regidas pelo exclusivo interesse próprio, pelo isolacionismo e pela exploração, ou pela guerra, pela violência, pelo embuste e pela astúcia, sempre que os próprios interesses o exijam e, se possível, tudo isso praticado por subornados mercenários. Em suma: a *Utopia* que cerceia as liberdades dos cidadãos da república ideal, ao mesmo tempo legitima a conquista, o colonialismo, o imperialismo, o totalitarismo. Em relação ao tema que aqui nos ocupa, valho-me da feliz síntese de um Prefaciador dessa obra do humanista inglês: «A Utopia é um império. [...] Espraia sua ordem, impõe sua maneira de ser. Ao agir segundo sua própria conceção do bem, não infringe a ordem internacional, pois ela não existe. Não há regras a serem observadas entre os povos, que estejam além da própria interpretação do direito natural dada pela Utopia. Distribui ou ocupa território alheio, empreende guerras preventivas, guerras humanitárias e guerras não apenas em seu interesse, mas também no interesse de outros, mesmo sem consultá-los. A Utopia tem apreço por sua própria independência, soberania, auto-determinação e autossuficiência, mas falta-lhe a genuína visão do outro. O outro nada mais é do que uma extensão dela própria. Em geral, o interesse do outro não é expresso por ele, mas sim interpretado pela Utopia. O mundo da Utopia está, portanto, muito aquém do ideal kantiano da constituição cosmopolita, em que se respeita a soberania e autodeterminação dos povos. More é um dos grandes pensadores humanistas cuja obra até hoje nos interroga e nos lança desafios. Mas não será em seu livro que se encontrarão as melhores inspirações para a utopia da democracia mundial. Essa outra face da Utopia, reveladora da desigualdade e da concentração de poder nas relações entre os povos. [...] Talvez More não tivesse ideia de que estava criando uma distopia, uma utopia negativa, ao imaginar aquela ilha. O inferno, como a Utopia, está cheio de boas intenções. Muito já se comentou sobre a organização totalitária de uma sociedade que se quer transparente para si mesma e onde não há divisão entre o público e o privado. Mas distopia existe também nesta ordem internacional unidimensional, unilateral, em que as regras são impostas por um só ordenador do mundo, auto-suficiente e todo-poderoso intérprete do bem, que se crê detentor dos valores da civilização.» João Almino, «Prefácio» a: Thomas More, *Utopia* (Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2004, pp. XXXII-XXXIII.

Recebido / Received: 7 de setembro de 2021 / September 7, 2021

Aceito / Accepted: 10 de setembro de 2021 / September 10, 2021