
O Cosmopolitismo Kantiano: Universalizando o Iluminismo*

Marta Fernández**

Introdução

O objetivo deste artigo é oferecer uma leitura alternativa do pensamento kantiano *vis-à-vis* a leitura que nos vem sendo oferecida pelos teóricos liberais das Relações Internacionais desde o fim da Guerra Fria. Em dissonância com a apropriação de Kant pela literatura *mainstream* das Relações Internacionais, o artigo buscará resgatar os traços racistas e eurocêntricos do pensamento do filósofo a fim de problematizar o seu suposto universalismo.

Com tal objetivo em mente, a primeira parte do artigo discorrerá sobre a apropriação da filosofia kantiana no contexto das Relações

* Artigo submetido para avaliação em 21 de agosto de 2014 e aprovado para publicação em 8 de setembro de 2014. O projeto que deu origem a este artigo conta com financiamento da FAPERJ (Edital FAPERJ nº 14/2013 – Programa de Apoio a Projetos de Pesquisa na Área de Humanidades 2013).

** Doutora em Relações Internacionais pelo Instituto de Relações Internacionais da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (IRI/PUC-Rio) e professora assistente da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). E-mail: martafygarcia@gmail.com.

Internacionais e das Nações Unidas no pós-Guerra Fria a partir da correlação, ressaltada em ambos contextos, entre as democracias liberais e a paz mundial. Na segunda parte do artigo, busca-se, na contramão de tais apropriações contemporâneas do filósofo, e com base nos escritos antropológicos e de geografia física de Kant, iluminar as fundações racistas e eurocêntricas do seu pensamento. Na terceira parte, o artigo visa expor as ambiguidades do pensamento kantiano em relação ao imperialismo europeu e, desse modo, perturbar o discurso dominante nas Relações Internacionais que vêm produzindo o filósofo como puramente anti-imperialista, progressista e cosmopolita. A quarta parte do artigo destaca o caráter despolitizante do projeto de paz kantiano ao situá-lo na esfera transcendental, antes do que na esfera das práticas situadas e contingentes dos atores políticos. Finalmente, na quinta e última parte do artigo, argumenta-se que a apropriação do pensamento kantiano pelas Relações Internacionais ocorre por meio do esvaziamento da dimensão transcendente do seu pensamento. A secularização do projeto kantiano, aliada ao caráter excludente do seu pensamento, faz com que o processo histórico deixe de ser entendido como um plano da Providência e passe a ser assumido pelos Estados democráticos que se colocam na vanguarda deste processo.

A Apropriação de Kant pelo Discurso das Relações Internacionais no Pós-Guerra Fria

A autoridade kantiana é evocada frequentemente nas Relações Internacionais, sobretudo, no contexto da teoria da paz liberal. O vínculo, articulado com o auxílio de estatísticas, entre o pensamento kantiano e a ideia de que as democracias não guerreiam entre si foi apresentado de forma pioneira no campo das Relações Internacionais por Michael Doyle no artigo “Liberalism and World Politics”, publicado na

American Political Science Review em 1986. Desde então e, sobretudo, desde o fim da Guerra Fria e o conseqüente aumento do número de democracias, a alegada “paz liberal” passou a fazer parte não só do vocabulário político e dos discursos das Organizações Internacionais, mas também de iniciativas acadêmicas voltadas para investigar a robustez da hipótese aventada por Doyle.

A referência kantiana utilizada para o desenvolvimento da tese da paz liberal é o ensaio, escrito sob a forma de um tratado: *A paz perpétua: um projeto filosófico*, de 1795. No primeiro artigo definitivo deste “tratado”, Kant argumenta que: “a constituição republicana, afora a pureza da sua origem, isto é, de ter brotado da pura fonte da nação de direito, contém ainda uma perspectiva para a consequência desejada, isto é, a paz perpétua; da qual é fundamento” (KANT, 2004, p. 42). Kant argumenta que a república é a melhor forma de governo, pois além de garantir liberdade na esfera doméstica, manifesta uma inclinação inerente rumo à paz externamente. A república é considerada a forma de governo mais pacífica, pois, de acordo com a sua constituição, o engajamento nos conflitos armados requer o aval da população. E, para Kant, quando o consenso dos cidadãos é requisitado para decidir se uma guerra deve ou não ser declarada, estes vão naturalmente hesitar antes de iniciá-la, já que são eles que terão que arcar com os custos humanos e econômicos decorrentes da guerra (KANT, 2004, p. 42).

No contexto das Nações Unidas, o ex-secretário-geral Boutros Boutros-Ghali enfatizou a relação entre democracia e paz internacional, argumentando que as democracias são amantes da paz e não propensas a empreender guerras contra outras democracias (ver BOUTROS-GHALI, 1995; 1996). Nesta mesma linha, o sucessor de Boutros-Ghali, o ex-secretário-geral Kofi Annan, recorre ao supracitado ensaio kantiano para expor as conexões entre democracia e paz internacional. Neste ensaio, Kant argumenta que as repúblicas, o que, segundo Annan, corresponderia de modo geral ao que denomi-

namos hoje de “democracias liberais”, seriam menos propensas a travarem guerras contra outras democracias. A explicação mais convincente para tal fenômeno, segundo Annan, é a de que a democracia liberal é um sistema aberto, transparente, incapaz de mobilizar seus cidadãos para a guerra sem antes convencer a maioria deles de que a guerra é justa e necessária. Annan argumenta que a promoção da democracia é uma tarefa crucial não apenas porque afeta a relação entre Estados, mas também porque pode facilitar a harmonia e o desenvolvimento dentro deles. Na ausência de instituições democráticas genuínas, os interesses contendedores revelam-se propensos a resolver suas diferenças antes pelo conflito do que pela acomodação. Ainda segundo Annan, os Estados democráticos que respeitam os direitos de todos os cidadãos permitindo que tenham voz nas decisões que afetam suas vidas fornecem o ambiente econômico e social capaz de atrair investidores e, desse modo, além de promoverem a paz internacional, fomentam o desenvolvimento (ANNAN, 2002).

Por outro lado, a tese da paz liberal que vem permeando os discursos das Nações Unidas desde o fim da Guerra Fria tem implicações para as práticas da Organização. Uma vez que a tese da paz liberal se afasta do discurso neorrealista, hegemônico na década de 1980, segundo o qual as características domésticas dos Estados são irrelevantes para a segurança internacional, e passa a reconhecer a influência crescente de tais características na pacificação do sistema internacional, ela cria as condições de possibilidade para práticas cada vez mais intervencionistas. Desse modo, segundo David Chandler (2004), a rubrica “paz liberal” fornece o arcabouço por meio do qual a promoção da democracia e dos direitos humanos tem sido perseguida, se preciso por meios intervencionistas. Nas palavras de Chandler (2004, p. 60): “Teóricos da paz liberal reforçam que a paz internacional e os direitos individuais são mais bem avançados por meio de estruturas cosmopolitas nas quais Estados democráticos e pacíficos assumem a responsabilidade de liderança para assegurar os interesses da humanidade comum”.

Outro artigo do “tratado” kantiano sistematicamente aludido contemporaneamente é o terceiro artigo definitivo, no qual se lê: “o direito cosmopolita deve *restringir-se* às condições da hospitalidade universal, isto é, o direito de um estrangeiro de não ser tratado hostilmente em território alheio” (KANT, 2004, p. 50-51, grifo meu). O tom restritivo deste artigo se torna inteligível mais adiante quando Kant assevera que não cabe ao recém-chegado exigir o direito de hóspede, mas simplesmente o direito de visita derivado do direito de propriedade comum à superfície da Terra. Para além do teor restritivo do artigo, ele expressa um dever que, de acordo com David Held (1995), transcende os interesses dos Estados e abrange toda a comunidade universal de indivíduos. A existência de tal comunidade mundial de indivíduos, entendida por Kant como um complemento para a paz perpétua, revela-se na seguinte passagem do “tratado”:

Ora, como se chegou tão longe com o incremento em geral da comunidade (mais estreita ou mais ampla) entre os povos da Terra que a violação dos direitos de um só lugar da Terra é sentido em todos os outros: assim, a ideia de um direito cosmopolítico não é nenhuma espécie de representação fantástica e excêntrica do direito (KANT, 2004, p. 54).

De acordo com Wade L. Huntley (1990), esta descrição de Kant acerca do direito de cidadania mundial revela a consistência do seu pensamento com preocupações recentes relativas à temática dos direitos humanos. Também Howard Williams e Ken Booth (1996, p. 91) mostram a força das observações kantianas duzentos anos após terem sido escritas por já expressarem “a visão de que os deveres não param nas fronteiras e o desenvolvimento da sociedade civil global como representada por organizações como a Anistia Internacional e os Médicos sem Fronteiras”.

Como mostrado acima, o cosmopolitismo kantiano remete-nos à ideia de uma responsabilidade voltada para a humanidade que trans-

cenderia os confins dos Estados soberanos. Robert Jackson (1995) mostra-nos que, de acordo com tal critério cosmopolita de responsabilidade, fundado na existência de uma lei universal da razão, os estadistas têm como obrigação fundamental não só respeitar, mas também promover os direitos humanos universalmente. Esta ênfase em uma responsabilidade humanitária em uma era na qual, segundo Boutros-Ghali (1992), “o momento da absoluta e exclusiva soberania passou”, vem autorizando desde o fim da Guerra Fria práticas cada vez mais intervencionistas em Estados cujas populações se encontram expostas a crises humanitárias.

Desestabilizando o Cosmopolitismo Kantiano

Esta introdução ao pensamento kantiano teve por objetivo mostrar brevemente como a filosofia de Kant vem sendo apropriada, para muitos de forma simplista,¹ na teoria das Relações Internacionais e no marco das organizações internacionais no cenário do pós-Guerra Fria. Conforme vimos, esta apropriação se assenta quase exclusivamente no ensaio de Kant *A paz perpétua* e ressalta a faceta cosmopolita do autor. Na contramão desta tendência *mainstream* das Relações Internacionais, o objetivo desta seção é o de desestabilizar o suposto universalismo de Kant com o auxílio dos próprios escritos antropológicos e de geografia física do filósofo que, até o momento, foram negligenciados no nosso campo e até recentemente, como nos mostra McCarthy (2009), no mundo anglo-saxônico de forma geral. A atenção conferida a tais escritos por parte de autores como Tsenay Serequeberhan (1996), Robert Bernasconi (2002), Andreas Behnke (2008)² e de Thomas McCarthy (2009) tem o mérito de trazer à tona as ambiguidades e as contradições do pensamento de Kant e, deste modo, desestabilizar as fundações do seu aclamado universalismo.

Argumenta-se aqui que a transposição das ideias desenvolvidas por Kant no século XVIII para os debates contemporâneos das Relações

Internacionais é feita mediante a abstração do contexto histórico na qual elas foram inicialmente formuladas e por meio de uma violência interpretativa que deixa para trás os rastros racistas e particularistas das mesmas.³ Tais silêncios criam as condições de possibilidade para que Kant seja representado contemporaneamente de uma forma coerente e imaculada, ou, como colocado criticamente por R. B. J. Walker (2006, p. 62), como “o cara legal, o apóstolo da possível paz entre nações”. São exatamente tais rastros e silêncios que serão aqui iluminados com o auxílio tanto de escritos kantianos como de interpretações acerca de tais escritos feitas pelos autores acima mencionados de forma a evidenciar os limites do cosmopolitismo kantiano. Como colocado por Bernasconi (2002, p. 161): “devemos tomar cuidado em medicar o corpus kantiano de modo que o racial desapareça dele”. O autor prossegue: “não procurando fazer o problema desaparecer ignorando aquelas passagens que não se encaixam com a nossa imagem dele, assim como muitos estudiosos de Kant optaram por fazer”.

David Boucher (1998, p. 32) mostra-nos que a tradição universalista que remonta aos pensamentos de Platão e Aristóteles sugere a existência de princípios éticos cosmopolitas aplicáveis a todos, embora, de fato, exclua do seu alcance certos grupos a exemplo dos bárbaros, das mulheres e dos escravos. Seguindo esta observação de Boucher, esta seção pretende desvelar os limites do cosmopolitismo kantiano a partir da identificação dos “Outros” desumanizados em seus escritos.

Inserida no contexto iluminista do século XVIII, a filosofia kantiana foi desenvolvida quando já se manifestavam, segundo McCarthy (2009), as primeiras oposições filosóficas e religiosas à escravidão racial tanto na Europa como na América. Todavia, ao invés de posicionar o seu cosmopolitismo para rechaçar tal prática se juntando ao espírito crítico da época, Kant vai construir uma teoria racial em um tempo em que o racismo científico, que viria a informar o imperialis-

mo europeu do século XIX, ainda estava na sua infância (McCARTHY, 2009; BERNASCONI, 2002). Embora, em geral, Kant seja conhecido por suas posturas combativas em relação ao imperialismo,⁴ seus escritos antropológicos e de geografia física teriam cumprido a função inversa, qual seja, a de legitimar o imperialismo. Isto porque, segundo Bernasconi (2002), Kant forneceu a primeira definição clara de “raça”, antecipando, desse modo, as teorias científicas racistas posteriores que fundamentaram o imperialismo europeu.

Segue, portanto, a definição de “raça” apresentada por Kant (apud BERNASCONI, 2002, p. 146):

Entre os desvios, isto é, entre as diferenças hereditárias que encontramos nos animais que pertencem a uma única linha de descendentes, são denominados de raças. As raças são desvios que são constantemente preservados durante muitas gerações e surgem como consequência da migração (deslocamento para outras regiões) ou através do cruzamento com outros desvios da mesma linha de descendência.

A partir da definição supracitada, fica claro que Kant defende a monogênese, isto é, a teoria de que todos os seres humanos derivam de uma única célula. Ao enfatizar a origem comum da humanidade, o pensamento kantiano mostra-se em conformidade com a ideia cristã da irmandade humana oriunda de uma origem comum (McCARTHY, 2009). Todavia, para Kant, esta célula conteria quatro “keimes” ou origens, relativos a quatro conjuntos de características raciais em estado potencial, os quais teriam sido ativados, conforme consta na passagem acima, por migrações que conduziram nossos ancestrais rumo a diferentes condições geográficas, sobretudo climáticas (McCARTHY, 2009). McCarthy (2009, p. 48) destaca que atribuir diferenças raciais às condições climáticas não era incomum no período e daí o que era de fato inovador no pensamento kan-

tiano era a noção de “keime”, que conferia uma base biológica para as diferenças raciais. Por outro lado, para Kant, uma vez que tais diferenças raciais tivessem sido formadas em função da adaptação aos diferentes climas, elas já não estariam mais abertas à modificação posterior, exceto por miscigenação racial (BERNASCONI, 2002). O caminho da miscigenação, todavia, é proscrito pelo autor, para quem o congelamento do *status quo* racial no seu tempo estaria em conformidade com a natureza ou com o plano da Providência (BERNASCONI, 2002). Seguindo sua lógica, portanto, embora alguns descendentes dos ancestrais originais tenham se tornado negros ao migrarem para a África, no seu tempo, os brancos conservariam sua cor mesmo que permanecessem por sucessivas gerações neste continente e desde que evitassem a mistura racial (BERNASCONI, 2002). Por conseguinte, Kant naturaliza e fossiliza a diferença racial por ele teoricamente construída.

Para entendermos a rejeição kantiana ao hibridismo racial, é necessário destacar que a diferenciação racial para Kant está estruturada hierarquicamente, tendo em vista que o critério racial determina talentos e disposições humanas (McCARTHY, 2009; BERNASCONI, 2002). Uma das passagens kantianas onde, talvez, tal hierarquização racial apareça de forma mais nítida se encontra no ensaio *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*, de 1764, em que ele diz sobre os negros:

Os negros da África não possuem, por natureza, nenhum sentimento que se eleve acima do ridículo. O senhor Hume desafia qualquer um a citar um único exemplo em que um negro tenha demonstrado talentos, e afirma: entre os milhões de pretos que foram deportados de seus países, não obstante muitos deles terem sido postos em liberdade, não se encontrou um único sequer que apresentasse algo grandioso na arte ou na ciência, ou em qualquer outra aptidão; já entre brancos, constantemente se arro-

jam aqueles que, saídos da plebe mais baixa, adquirem no mundo certo prestígio, por força de dons excelentes. Tão essencial é a diferença entre essas duas raças humanas, que parece ser tão grande em relação às capacidades mentais quanto em relação à diferença de cores. A religião de fetiche, tão difundida entre eles, talvez seja uma espécie de idolatria, que se aprofunda tanto no ridículo quanto parece possível à natureza humana. [...] Os negros são muito vaidosos, mas à sua própria maneira, e tão matraqueadores, que se deve dispensá-los a pauladas (KANT, 1993, p. 76).

Neste sentido, o perigo da miscigenação vislumbrado por Kant é o de se nivelar por baixo a “raça” branca, tida como superior. Deste modo, quando misturados com os “Outros” racialmente definidos, os brancos se degradariam, perdendo parte dos seus talentos e disposições, conforme consta na seguinte passagem: “Deve-se propor que as raças sejam fundidas ou não? Elas não se fundem e não é desejável que elas deveriam. Os brancos seriam degradados. *Pois nem toda raça adota as morais e costumes dos europeus*” (Kant apud BERNASCONI, 2002, p. 158, grifo meu).

A última frase destacada na passagem acima é interpretada por Bernasconi (2002) como estabelecendo limites para a denominada “missão civilizatória” europeia. Para Kant: “O negro pode ser disciplinado e cultivado, mas nunca genuinamente civilizado. Ele cai por sua própria vontade à selvageria” (Kant apud BERNASCONI, 2002, p. 158). Fica claro, portanto, que, para Kant, nem todas as “raças” seriam capazes de assimilar os valores europeus e, desse modo, o resultado da miscigenação surtiria efeitos (negativos) apenas na “raça” favorecida, enquanto a outra parte permaneceria inalterada, imutável.

A implicação deste raciocínio racial kantiano é uma tendência, divinamente predestinada, à separação das “raças”, ou, mais precisa-

mente, à segregação da “raça” branca em relação às “Outras”, sob a pena de comprometer os avanços civilizatórios conduzidos pelos brancos. Em *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, Kant faz-se explícito neste ponto: “O que se pode julgar com verossimilhança é somente que a mistura de estirpes (nas grandes conquistas), que pouco a pouco extingue os caracteres, não é propícia ao gênero humano, apesar de todo suposto filantropismo” (KANT, 2009a, p. 214).

O fato de Kant agregar uma explicação climática à biológica para a questão racial, aliada ao fato de ele se opor às futuras migrações, acaba por espacializar a diferença em contêineres continentais e estatais.⁵ Assim, o eurocentrismo kantiano, ou seja, a ideia de que a existência europeia é qualitativamente superior a todas as demais formas de vida (SEREQUEBERHAN, 1996), possui uma fundação racial, uma vez que é construído a partir da superioridade da “raça” branca. Os europeus/brancos, para Kant, estão localizados no topo da hierarquia humana (BEHNKE, 2008). Logo, a civilização europeia torna-se o padrão a partir do qual os demais povos vão ser avaliados e comparados.

Os brancos são representados no discurso kantiano como detentores de todas as inclinações e predisposições à cultura e à civilização, condutoras do progresso rumo à perfeição (McCARTHY, 2009). A partir daí, os demais povos são julgados: os americanos nativos como muito fracos para o trabalho pesado e resistentes à cultura, os africanos como aceitando a cultura dos escravos, mas não a do homem livre, e ambos como incapazes de criarem por eles mesmos uma sociedade civil ordenada (McCARTHY, 2009). Tais representações (a dos europeus e a dos “Outros”), por sua vez, estão intimamente inter-relacionadas, pois, como bem nos mostra Derrida, as hierarquias nunca são neutras, uma vez que os sujeitos valorizados dependem da desvalorização dos “Outros” para se afirmarem como civilizados e racionais (ver Derrida apud DEVETAK, 1995). Referindo-se ao

pensamento kantiano, Serequeberhan (1996, p. 339) coloca: “Pois é apenas ao difamar a alteridade do Outro que a Europa pode evasivamente clamar, por si mesma, um ‘pedestal’ mais alto historicamente (ontic) e filosoficamente (ontological).”

Além de espacializar a diferença, uma segunda estratégia que pode ser identificada no pensamento kantiano é a de temporalização. Para entender tal estratégia, faz-se relevante apresentar, ainda que brevemente, a filosofia da história kantiana apresentada no ensaio *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, de 1784.

Neste ensaio, Kant adota uma visão progressiva da história. Na quarta proposição do ensaio, coloca os meios pelos quais tal progresso seria efetivado:

Os meios, que a natureza emprega para estimular o desenvolvimento de todas as tendências que ela estabeleceu para o homem, é o antagonismo dessas tendências no estado social – não distante, contundo, daquele ponto em que esse antagonismo se torna a causa dos acordos sociais fundados na lei (KANT, 1927, p. 5).

Fica claro, a partir da passagem acima, que o progresso histórico é obrado pela natureza, a qual criou os seres humanos com inclinações conflitantes. Para Kant, ao mesmo tempo em que os seres humanos têm inclinações gregárias, eles também têm propensões antissociais resultando naquilo por ele denominado de “insociabilidade sociável”, isto é “a tendência para entrar no estado social combinada com uma resistência perpétua àquela tendência que está continuamente ameaçando dissolvê-la” (KANT, 1927, p. 6).

Também podemos depreender da quarta proposição que, para Kant, o antagonismo inscrito na natureza humana é a causa de uma ordem social fundada na lei e, portanto, cumpre uma função positiva e necessária para o aperfeiçoamento moral da humanidade. Por mais es-

drúxula que possa parecer tal combinação, McCarthy (2009) nos recorda que muitos pensadores no século XVIII, tais como Adam Smith, Jean-Jacques Rousseau e Jacques Turgot, também reconheciam o envolvimento indissociável entre o bem e o mal no desenvolvimento humano.

Uma observação adicional a ser feita acerca desta história progressiva é que ela resulta de ações não intencionais por parte dos atores. O que vai conferir sentido ao caráter contingente dessas ações, segundo Kant, é o plano secreto da natureza ou Providência (McCARTHY, 2009). Ao atribuir à Providência o desenvolvimento das potencialidades humanas através do tempo, podemos dizer que Kant naturaliza e sacraliza o processo histórico. A filosofia kantiana reverbera Aristóteles na medida em que pressupõe que a natureza não faz nada em vão. Nas palavras de Kant (1927, p. 5): “A natureza não faz nada superfluamente: e, ao usar os meios para seus fins, não brinca com o pródigo.” A natureza revela-se, portanto, a grande artífice da aproximação entre os homens. Ela lhes impõe adversidades e, na medida em que os homens tentam superá-las, caminham rumo ao seu destino moral. A natureza é sábia e sabe melhor que os próprios homens o que os move na direção do desenvolvimento das suas naturezas racionais. Deste modo, observa Kant (1927, p. 6):

O homem, por si mesmo como indivíduo, deseja o acordo: mas a natureza sabe melhor o que é bom para o homem como espécie: e ela ordena a discórdia [...]. Os impulsos que ela tem com esta visão imposta em sua constituição moral, as fontes desta antissociabilidade e antagonismo universal [...] tudo isso para trair as mãos de ajustes de um sábio criador.

O traço modernizador da natureza desenvolve gradativamente a potencialidade racional humana em detrimento da animalidade predominante nos primeiros estágios da história humana. De acordo com Kant, o homem é membro de dois mundos: um mundo do desejo

onde ele busca satisfação dos seus instintos e um mundo de racionalidade na qual a razão determina os fins morais que ele tem de perseguir (LINKLATER, 1982). Nesse sentido, o critério kantiano para julgar o progresso da humanidade é o grau de desenvolvimento da razão que acompanha o desenvolvimento da liberdade sobre a escravidão dos instintos e das paixões (BOBBIO, 1984). Ao ativar sua natureza racional e, assim, frear suas inclinações animais, o homem estabelece o que é distintamente humano na sua natureza e passa a agir de acordo com princípios universalizáveis, verdadeiros para todos os homens (LINKLATER, 1982).

Fica claro, portanto, que a razão humana, para Kant, desenvolve-se na medida em que o homem assevera sua independência perante o mundo natural e percebe que ele é o verdadeiro fim da natureza. No fragmento *Conjectural Beginning of Human History* (1786), Kant (apud SEREQUEBERHAN, 1996, p. 342) coloca:

A primeira vez que ele falou para a ovelha, “a natureza lhe deu a pele que você veste para o meu uso, não o seu”; a primeira vez que ele pegou aquela pele e a colocou em si mesmo [...] – aquele momento em que ele se tornou consciente da maneira como a sua natureza o privilegiava e o elevava acima de todos os animais.

Conforme nos mostra Serequeberhan (1996), para Kant, a razão separa o homem do instinto e se expressa no domínio total por ele exercido sobre a natureza. Novamente recorrendo a uma oportuna passagem de Kant (apud SEREQUEBERHAN, 1996, p. 342, grifo meu):

A partida do homem daquele paraíso que a sua razão representa como o primeiro tijolo de sua espécie foi nada mais do que uma transição de uma condição aculturada, meramente animal ao estado da humanidade, da dependência do instinto ao controle racional – em uma palavra, da tutela da natureza ao estado da liberdade.

As passagens citadas claramente empregam uma noção de razão atrelada à modernidade ocidental. De acordo com tal noção, a natureza é entendida em oposição à cultura e à civilização (DALBY, 2008). Simon Dalby (2008) mostra que a modernidade é assentada na separação radical entre o homem e a natureza, esta última percebida como um ambiente externo à humanidade destinado a ser controlado e explorado pelos homens. Dalby (2008) deixa claro, por outro lado, que tal entendimento não é de modo algum universal e, para tal fim, recorre a cosmologias indígenas que adotam uma visão holística a partir da qual a humanidade é parte da natureza; não se vendo, portanto, à parte dela.

Esta última observação de Dalby é importante para os propósitos deste artigo, pois contribui para a desestabilização do cosmopolitismo kantiano, o qual universaliza uma noção específica de razão que pode não se conformar às realidades não ocidentais. Nesse sentido, o *telos* da história kantiana de desenvolvimento da razão “humana”, de fato, é um *telos* que se confunde com a história europeia na medida em que, conforme colocado por Serequeberhan (1996), não é qualquer noção de razão que se universaliza, mas uma noção instrumental de razão, que implica no crescente controle do ambiente natural como possibilidade para liberdade. Nesse sentido, como muito bem observa Serequeberhan (1996), Kant está ontologizando as manifestações factuais da racionalidade instrumental que estavam começando a se manifestar nas relações burguesas de produção.

McCarthy (2009), Serequeberhan (1996) e Behnke (2008) concordam acerca do caráter ilusório do cosmopolitismo kantiano que, de fato, seria eurocentrado, oferecendo uma leitura do mundo nos moldes iluministas. Tais visões, contudo, não são novas, uma vez que Antonio Gramsci já havia advertido sobre o caráter situado de todo pensamento, incluindo o kantiano. Gramsci mostra que Kant está teorizando desde algum lugar específico, a saber, aquele dos filósofos intelectuais constituídos enquanto um estrato cosmopolita.

Gramsci problematiza a máxima kantiana “aja de tal maneira que sua conduta se torne uma norma para todos os homens em condições similares” (Kant apud GRAMSCI, 1971, p. 373, grifo meu). Para Gramsci, nenhuma conduta opera em um vácuo, já que toda ação é culturalmente determinada. As ditas “condições similares” refletem, portanto, as condições nas quais Kant estava inserido, a saber, aquelas do iluminismo cosmopolita do século XVIII, um cosmopolitismo datado, mas difundido como “o” modelo para toda a humanidade. Ao pretender universalizar tal modelo para todos os homens, a máxima kantiana, segundo Gramsci, “pressupõe uma cultura singular, uma religião singular, um conformismo ‘mundial’” (GRAMSCI, 1971, p. 374; esta passagem também é citada em SEREQUEBERHAN, 1996, p. 346).

A seguir, pretendo mostrar, a partir de uma observação de Kant sobre os taitianos, como o parâmetro kantiano para julgar os povos não europeus é eurocêntrico, o que inclui sua noção de razão. Ou seja, quando em contato com a diferença (neste caso, a dos taitianos), Kant a desumaniza, privando-a de razão. A naturalização kantiana do *telos* europeu validado pelos desígnios da Providência é o que possibilita esta desumanização daqueles cujos modos de existência não têm lugar na narrativa modernizadora europeia.

A posição de Kant em relação aos taitianos aparece na crítica que o filósofo dirige a *Ideas on the Philosophy of the History of Mankind*, de Herder. Vale a pena reproduzir o trecho de Kant (apud BEHNKE, 2008, p. 527):

O autor realmente quer dizer que, se os felizes habitantes do Taiti, nunca visitados por nações mais civilizadas, fossem destinados a morar em sua pacífica indolência por milhares de séculos, seria possível dar uma resposta satisfatória à questão de por que eles devem existir, e se não seria tão bom quanto se as ilhas tivessem sido ocupadas por ovelhas e gados felizes do

que por seres humanos felizes que apenas se divertem? O princípio acima é, portanto, não tão mau como o autor acredita – embora ele possa ter sido afirmado por um homem mau.

O que podemos depreender da passagem acima é, em primeiro lugar, que Kant se pergunta sobre o porquê da existência dos taitianos. Esta pergunta obviamente se relaciona com a ideia kantiana de que a Providência está por detrás do curso dos eventos, conferindo um propósito aos mesmos. Neste contexto, o que causa desconforto em Kant e o que ele tenta compreender é como a experiência dos taitianos se encaixaria na sua filosofia da história.

Logo em seguida, ele insinua que os taitianos são completamente dispensáveis, já que não haveria qualquer distinção entre a existência deles e a do gado. Ao compará-los a animais, Kant sugere que eles seriam seres não racionais. Todavia, além de não racionais, Kant não dá sinais de que os taitianos teriam as mesmas inclinações antissociais dos europeus, que, como visto, os teriam impulsionado adiante, contribuindo para o seu desenvolvimento racional.

Nesse sentido, a condição dos taitianos não é representada pela situação de “guerra de todos contra todos”, presente tanto no estado de natureza hobbesiano como no estado de imaturidade histórica kantiano, mas caracteriza-se, alternativamente, por um estado de felicidade, pois, como consta na passagem selecionada, os taitianos são representados como felizes gozadores da vida. Este estado de felicidade não é, contudo, entendido no sentido que Rousseau confere ao estado natural de felicidade. Enquanto Rousseau encarna o ideal romântico da volta ao passado, tendo em vista que a sua concepção de estado original, baseada na liberdade do bom selvagem, é valorativamente positiva, para Kant, diferentemente, este estágio primitivo de felicidade, fora da história, é desprezível. Para entendermos o desprezo que Kant nutre por tal modo de existência, convém que, seguindo o conselho de McCarthy (2009), busquemos tal explicação

na *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Na sexta proposição, Kant (1927, p. 6) coloca:

“Todavia, para essas propensões antissociais, tão desamigáveis em si mesmas, que dão luz à resistência que todo homem encontra com suas próprias pretensões autointeressadas, uma vida arcadiana surgiria da perfeita harmonia e amor mútuo, como deve sufocar e reprimir todos os talentos em seus próprios germes.

Conforme vemos acima, a vida paradisíaca de harmonia perfeita é desprezada por Kant na medida em que impossibilitaria o desenvolvimento dos talentos humanos. Como nos mostra Behnke (2008), neste estado, os homens ainda não teriam sido tocados pela razão, nem mesmo pela dinâmica pré-racional de luta e competição que poderia impulsioná-los para o *telos* histórico. Enfim, é como se os taitianos não compartilhassem da “insociabilidade social” europeia, isto é, da fagulha naturalmente implantada nos homens pela Providência para guiá-los rumo à perfeição. Nesse sentido, para Serequeberhan (1996), esta falta de agressividade nos povos não europeus deve ser vista como uma falha da natureza humana que impediria a marcha desses povos rumo ao progresso. Na crítica kantiana a Herder, fica claro que, pelo fato de os taitianos não terem sido visitados por nações civilizadas, essa situação de indolência pacífica na qual eles se encontram inseridos perduraria eternamente. Por conseguinte, enquanto os europeus são representados como naturalmente dinâmicos, os taitianos são congelados no tempo, representados como incapazes de se aperfeiçoarem naturalmente. Convém notar que tal estratégia de desempoderamento dos taitianos continua em vigor nos discursos contemporâneos sobre povos não ocidentais, sejam eles somalis ou haitianos.

Behnke (2008) continua mostrando que é a própria felicidade que os condena a um *status* inferior; eles ainda viveriam em um estado para-

disfáco enquanto a razão se manifestaria justamente na ruptura representada pela expulsão do paraíso e no progressivo domínio da natureza pelo homem. O valor da existência aos olhos de Kant, como colocado por Serequeberhan (1996), não se reflete em uma vida de prazer, mas sim no controle racional da natureza. O autor prossegue, colocando a interessante questão de que, ao estabelecer uma analogia entre os taitianos e o rebanho, Kant os percebe como um recurso passivo a ser explorado. Nesse sentido, os taitianos são objetificados, ou, como bem notado por Behnke (2008, p. 528): “eles estão ontologicamente mortos; eles não são parte da humanidade, e, como tal, não são um fim em si mesmo.” Ou seja, os taitianos são desumanizados, excluídos da própria categoria humana capaz de racionalidade por meio desse movimento retórico kantiano.

De acordo com Behnke (2008), na medida em que Kant encontra algum valor moral nos selvagens, estes são construídos como semelhantes aos primeiros estágios da civilização europeia, e, assim, por exemplo, os “selvagens canadenses” são percebidos como os espartanos do Novo Mundo esperando por Licurgo para lhes fornecer lei e forma política. A ideia de que a Europa estaria na dianteira do desenvolvimento histórico, e que, por isso, estaria destinada a legislar para o “resto”, aparece de modo explícito na nona proposição da *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, quando Kant (1927, p. 12-23, grifo meu) expõe:

Porque, se tomarmos nosso início da história grega, como o depositário ou, pelo menos, o voucher colateral para toda a história antiga ou síncrona; caso continuemos até os nossos tempos a sua influência sobre a formação e malformação do povo romano como um corpo político que engoliu o Estado grego, e a influência de Roma sobre os bárbaros por quem a própria Roma foi destruída; e se, a tudo isso acrescentarmos, a título de episódio, a história política de todos os outros povos na medida em que

chegou ao nosso conhecimento através dos registros das duas nações iluminadas mencionadas acima; vamos então descobrir uma graduação regular da melhoria na política civil, assim como tem crescido em nosso quarto do globo, quarto este destinado em toda a sua *probabilidade a mandar em todo o resto*.

Enfim, quando em contato com a diferença sob a forma dos “Outros não ocidentais”, Kant adota duas estratégias: ou produz sua “morte ontológica” (para usar o termo de Behnke) ou “temporaliza” a diferença apresentando-a como uma versão atrasada do *self* europeu (para usar o termo de INAYATULLAH; BLANEY, 2004).⁶ Tais estratégias ainda se encontram em operação cotidianamente combinadas à ideia de que a Europa (e os Estados Unidos) deve assumir a função de legisladores para o “resto” da humanidade.

Pelo que foi visto, curiosamente, em Kant, os povos dos Estados em guerra assumem um *status* de superioridade *vis-à-vis* os taitianos cuja existência feliz é depreciada. Aqueles que guerreiam, a partir da lógica kantiana, estariam inseridos na dinâmica histórica, ainda que em uma fase inicial da mesma, e tal percurso violento seria, portanto, inteligível por meio dos desígnios da Providência. De acordo com Serequeberhan (1996), Kant exalta a natureza por imprimir agressividade básica no homem e, desta forma, estabelece as bases especulativas para a prática imperialista motivada, justamente, por este desejo pela discórdia. Para Serequeberhan (1996, p. 344): “Ele não pode, por um lado, atribuir essas forças expansionistas à natureza e glorificá-la por torná-las possíveis, e simultaneamente condenar o resultado ou efeitos dessas mesmas forças.” Desse modo, para Serequeberhan (1996), a conquista e a expansão imperialista são parte do desenho e da intenção da natureza no esquema kantiano. Para Kant, portanto, o progresso em direção à paz perpétua contém em si o momento imprescindível da guerra. Nas palavras de Kant (2009a, p. 224):

O Cosmopolitismo Kantiano: Universalizando o Iluminismo

Cada povo procura se fortalecer subjugando os vizinhos, e, se não se antecipa a ele por mania de grandeza ou temor de ser absorvido por ele, a guerra externa ou interna da nossa espécie, por pior que possa ser, é também o móbil que impele a sair do rude estado de natureza para o estado civil, como um mecanismo da Providência em que forças conflitantes causam danos umas às outras pelo atrito.

Tal papel funcional da guerra na aceleração do progresso, contudo, não pode nos fazer perder de vista que Kant reprova a guerra em termos morais. McCarthy (2009) nos ajuda a elaborar esta tensão presente no pensamento kantiano mostrando que existe uma incompatibilidade entre como as coisas operam desde o ponto de vista funcional do progresso humano e desde o ponto de vista moral e normativo. E desse modo: “o que parece juízo teleológico como veículo evolutivo crucial pode também se manter condenado pela moralidade e justiça” (McCARTHY, 2009, p. 62).

O Anti-Imperialismo Justificado: Disciplinando as Contradições Kantianas

Uma das grandes ambiguidades do pensamento de Kant reside justamente na questão do imperialismo/anti-imperialismo do autor.⁷ Aqueles que defendem o anti-imperialismo kantiano se centram, sobretudo, em duas passagens de *A paz perpétua* para corroborar seus argumentos. Primeiramente recorrem ao quinto artigo preliminar do tratado, onde se lê: “Nenhum Estado deve intrrometer-se pela *força* na Constituição e no governo de outro Estado” (KANT, 2004, p. 35, grifo meu). Em segundo lugar, mostram que, ao discorrer sobre o terceiro artigo definitivo para a paz perpétua, que, conforme já vimos, refere-se ao direito cosmopolita, Kant deixa claro que “não há nenhum *direito de hóspede* com base no qual se possa fazer essa exi-

gência [...], porém um direito de visita” (KANT, 2004, p. 51). Esta limitação do direito de ingerência dos estrangeiros nos assuntos do país onde eles estão recém-chegados representa, para muitos, uma clara reprovação kantiana à atitude dos Estados europeus; uma proibição do direito de conquistar ou de habitar terras não europeias (ver, por exemplo, MUTHU, 2000). Por outro lado, como nos mostra Bernasconi (2002), em *The Metaphysics of Morals* (1797), Kant expressamente rejeitou qualquer tentativa de justificar o colonialismo em termos da sua possível contribuição para a defesa da civilização. Kant negou que a civilização de um povo, ainda que este fosse considerado “selvagem”, pudesse ser um pretexto para violar os seus direitos. Seria legítimo colonizar, para Kant, apenas se as terras recém-descobertas estivessem longe dos assentamentos de um determinado povo. Todavia, Kant faz uma ressalva em relação aos caçadores e pastores nômades que dependem para a sua subsistência de grandes regiões. Para ele, neste caso, a colonização não poderia ser levada a cabo pela via da força, mas, apenas, por contrato que não tirasse vantagem da ignorância desses habitantes (BERNASCONI, 2002; MUTHU, 2000).

Não se pretende defender quaisquer dos lados deste debate, mas apenas desestabilizar a imagem inequívoca de Kant que nos vem sendo apresentada pelos discursos *mainstream* das Relações Internacionais. Nesse sentido, partindo de uma abordagem pós-estruturalista que, segundo James Der Derian (1989), visa perturbar os modos de pensar e agir habituais nas relações internacionais, esta seção se propõe a desestabilizar o discurso dominante nas Relações Internacionais que vem produzindo o pensamento kantiano como limpidamente cosmopolita e progressista.

A perplexidade derivada das contradições detectadas no pensamento kantiano é abordada por Serequeberhan (1996) quando ele recorda que o mesmo Kant que nos fala da hospitalidade universal emprega uma visão depreciativa sobre os taitianos. O autor (SEREQUEBERHAN, 1996, p. 343) declara: “De fato, o discurso especulativo

de Kant justifica esta atitude muito ‘inóspita’, a qual ele entende por desprezível nas relações comerciais entre povos europeus civilizados e não europeus.” Bernasconi (2002, p. 146) também se mostra intrigado com tais contradições quando coloca: “Permanece certo mistério como um racismo articulado pode, dentro de uma determinada sociedade, coexistir com ideias de ‘fraternidade humana’, assim como aconteceu durante o Iluminismo em um grau sem precedentes.” E indaga, na mesma página: “Por que tantos pensadores iluministas foram, aparentemente, incapazes de articular o novo senso de humanidade, sem, ao mesmo tempo limitar fronteiras dentro da humanidade mais rígida e explicitamente do que antes?”

Convém notar, portanto, que os autores que vêm resgatando os traços racistas e imperialistas do pensamento kantiano não negam que existam passagens nos seus escritos que sugerem justamente o oposto, a saber, uma postura kantiana anti-imperialista (SEREQUEBERHAN, 1996; BERNASCONI, 2002; BEHNKE, 2008; McCARTHY, 2009). Mas, enquanto Bernasconi (2002, p. 160) reconhece o conflituoso legado kantiano para posteridade ao dizer que “O fato de que Kant não conseguiu resolver o problema de como, dentro de um quadro de uma história universal, o cosmopolitismo pode ser reconciliado com uma visão de superioridade branca significa que ele deixou para a posteridade um legado perigoso”, todos os demais autores tentam solucionar as contradições kantianas por diferentes vias. Todavia, ao buscarem conferir uma explicação para tais contradições, esses autores terminam enredados na mesma armadilha dos seus opositores, qual seja: a de tentar construir Kant como um autor coerente e disciplinar suas ambiguidades, mas sem deixar de apontar para o seu eurocentrismo disfarçado de cosmopolitismo. Aqui, entende-se que a tentativa de buscar solucionar as ambiguidades do pensamento kantiano, seja a partir de uma leitura do autor como um anti-imperialista convicto ou a partir da interpretação alternativa de um Kant imperialista, é motivada por uma busca de certeza

que nem mesmo o autor compartilhava. Como bem observa R. B. J. Walker (2010, p. 261-262):

[É] difícil ler muito de Kant sem apreciar que ele entendia muito bem que todas as suas tentativas de conciliar o inconciliável geraram consideráveis dificuldades. Ninguém contemplando problemas de finitude humana, poderíamos dizer, vai se sentir totalmente à vontade com apelos à certeza, mesmo que este tenha tamanha fé na eternidade dada por Deus [...] e as contas geométricas da razão que Kant absorveu da cultura de seu tempo.

Como os diferentes autores buscaram resolver as contradições kantianas no que concerne às tendências contraditórias ora de um Kant anti-imperialista ora de um Kant que defende a tutela de povos imaturos?

Behnke (2008) tenta resolver as contradições sugerindo que o problema da colonização europeia é que ela traria a Europa de volta para a guerra de forma que, pela ótica kantiana, o envolvimento colonial dificultaria ou mesmo reverteria o progresso moral. E, assim, conforme Behnke (2008, p. 530): “Colonialismo empírico, portanto, viola o deus transcendental da perfeição moral.” Para o autor, a dominação europeia sobre o mundo não é colocada em questão, ainda que esta dominação tenha de ocorrer, para Kant, pela via do direito e da constituição cosmopolita e não pela via da força. Todavia, prossegue o autor, nada sugere que não seriam os europeus que legislariam para os outros continentes. Daí, para Behnke (2008), o terceiro artigo definitivo não cancela o eurocentrismo kantiano, mas apenas estipula a natureza pacífica, orientada pela lei, do processo, enquanto mantém a violência ontológica do projeto.

Já McCarthy (2009, p. 62) faz um esforço para adaptar os comentários racistas kantianos na sua filosofia da história, sugerindo que não

causaria espanto se a visão kantiana da opressão e exploração específicas das formas racialmente estruturadas de injustiça fosse apenas outra dimensão da mesma dialética de progresso, isto é: “como apenas mais uma forma de mal com função desenvolvimentista”. Enfim, o autor sugere que, por mais que Kant rejeite tais práticas com base na moral e no direito, ele teria que contar com as mesmas para fins teleológicos, isto é, como veículos para a difusão da cultura e civilização europeias através do mundo.

Bernasconi (2002) sugere que Kant tem um argumento adicional contra a colonização ainda que ele nunca o tenha articulado abertamente, a saber, a tentativa kantiana de impedir migrações que pudessem conduzir as pessoas para um clima ao qual elas não estivessem habituadas e que também acarretasse na tão difamada mistura racial.

Paz versus Política

E qual é, afinal, o destino final da humanidade apregoado por Kant? Como colocado por McCarthy (2009), uma consideração crucial é que o propósito da natureza não é a felicidade humana, conforme vimos, gozada, segundo Kant, pelo povo do Taiti, mas, sim, o desenvolvimento dos homens como seres racionais e morais. Nesse sentido, ao se referir ao Estado ideal, Kant coloca:

[E]ste bem-estar [do Estado] não deve ser entendido como sinônimo do bem-estar e felicidade dos cidadãos, pois pode muito bem ser possível atingir estes de uma forma mais conveniente e desejável dentro de um estado de natureza (como declarado por Rousseau), ou mesmo sob um regime despótico. Pelo contrário, o bem-estar do estado deve ser visto como a condição na qual a constituição mais se aproxima dos princípios de direito, por um imperativo categórico, obriga-nos a lutar pela sua realização (KANT, 1970, p. 142).

O desenvolvimento dos homens como seres racionais, para Kant, implica que os mesmos se tornem autônomos, isto é, que passem a se autogovernar, deixando de depender de qualquer direção externa. Nesse sentido, Foucault (2005) nos mostra que Kant define as Luzes como uma saída, um processo que nos liberta do “estado de menoridade”, isto é, do estado de nossa vontade que nos faz aceitar a autoridade de algum outro para nos conduzir em domínios em que convém usar a razão. As Luzes, portanto, correspondem, para Kant, ao momento no qual a humanidade fará uso da razão sem se submeter a qualquer autoridade externa (FOUCAULT, 2005). Para atingir o iluminismo, por conseguinte, os homens deveriam, por meio de uma atitude corajosa, escapar de uma condição autoimposta de imaturidade na qual se requer algum outro como guia e, ao invés disso, passarem a usar o seu próprio entendimento. Nas suas palavras:

O Iluminismo é a emergência do homem de sua imaturidade autoconstituída. A imaturidade é a incapacidade de *utilizar seu próprio entendimento* sem a orientação de outro. Essa imaturidade é autoconstituída se a sua causa não é a falta de entendimento, mas uma falta de resolução e coragem para usá-lo sem a orientação de outro (KANT, 2009b, p. 1, grifo meu).

Todavia, é importante frisar que, ao atuarem a partir dos seus próprios entendimentos, os homens não estariam agindo a partir de diretrizes particularistas, mas, sim, a partir de princípios universais derivados da racionalidade que lhes é imanente. Para Kant, um princípio de ação moral é necessariamente universalizável. Para Walker (2010), esta universalidade é trazida, por Kant, para o sujeito moderno, que se transforma na morada da razão.

Segundo Robert Ashley (1989), o discurso empregado por Kant é o discurso da modernidade, segundo o qual, através da razão, o homem pode alcançar autonomia total. Este discurso, de acordo com Ashley, investe a figura soberana do homem com a vontade e a capacidade de

transcender as condições históricas, contingentes, que vão negar a sua plena liberdade. Esse homem, proclamado por Kant, embora envolvido na história, é capaz de discriminar na experiência histórica as limitações transcendentais que podem ser obedecidas sem medo, pois não comprometem a sua autonomia, daquelas que são contingentes e que, portanto, devem ser superadas (ASHLEY, 1989). Todavia, de acordo com Foucault (2005), aquilo que nos é apresentado como universal e obrigatório no pensamento kantiano é contingente e fruto de imposições arbitrárias. De fato, conforme vimos, as noções de razão e autonomia no pensamento kantiano estão intimamente conectadas com a modernidade e se constituem a partir da exclusão de “Outros” tidos como não maduros e não racionais.⁸

O reino dos fins kantiano não seria um projeto concluso, mas um projeto em movimento; os contemporâneos de Kant não estariam em uma “era iluminada”, mas, antes, em uma “idade do iluminismo”, na qual a espécie humana estaria pouco a pouco amadurecendo conforme consta na passagem abaixo:

Se fosse perguntado agora se nós atualmente vivemos em uma era iluminada, a resposta seria: *Não*, mas nós vivemos em uma idade de iluminismo. Como as coisas estão no momento, ainda temos um longo caminho a percorrer antes que os homens como um todo estejam em uma posição (ou mesmo que possam ser colocados em uma posição) de usar seu próprio entendimento de forma confiante e bem em questões religiosas, sem orientação externa. Mas nós temos sim indicações distintas de que o caminho agora está sendo liberado para que eles trabalhem livremente nesse sentido, e que os obstáculos para o iluminismo universal, a saída do homem de sua imaturidade autoconstituída, estão gradualmente se tornando menores (KANT, 2009b, p. 8-9, grifo meu).

Kant prescreve três passos político-legais, correspondentes a três níveis de análise, por meio dos quais os homens se aproximariam da paz perpétua, doravante, paz “eterna” (“*eternal peace*”), já que, como nos alerta Behnke (2008), esta é a tradução apropriada do termo usado por Kant, uma vez que capta a conotação religiosa e metafísica conferida pelo filósofo. Por conseguinte, os arcabouços político-legais no marco dos quais as potencialidades humanas seriam plenamente desenvolvidas na direção da paz “eterna” são: o estabelecimento (i) de governos republicanos, (ii) da República Federativa Mundial entre os Estados e (iii) de uma sociedade civil mundial (*cosmopolitismus*) (KANT, 2004). É importante salientar que esses passos, por mais que sejam teleologicamente entendidos por alguns autores (ver BEHNKE, 2008), não se anulam. Nesse sentido, os Estados continuariam existindo mesmo no âmbito de uma República Federativa Mundial, e a sociedade mundial não anularia as outras duas prescrições kantianas. Como nos mostra Behnke (2008), as repúblicas cumprem dois papéis no pensamento kantiano. Em primeiro lugar, elas funcionam como um ponto seminal, de partida para a construção da Federação de Povos Livres, como bem frisado por Kant em “Para a paz perpétua”: “esta [a república] proporciona um centro à união federativa para outros Estados, a fim de assegurar o estado de liberdade desses Estados, conforme a ideia do direito das gentes, e estender-se pouco a pouco cada vez mais por meio de outras uniões desse gênero” (KANT, 2004, p. 48-49). Em segundo lugar, a república também cumpre um papel teleológico, derivado da sua caracterização no primeiro artigo definitivo como a forma moralmente mais avançada de organização política.

A República Federativa Mundial kantiana, ao mesmo tempo em que precisa dos Estados republicanos para se estabelecer, não os suprime ou os funde quando estabelecida, mas, ao contrário, contribui para o seu aperfeiçoamento ao assegurar-lhes liberdade. Por conseguinte, o universalismo kantiano convive com o contratualismo sem parecer

oferecer qualquer contradição. Como, para Kant, agir moralmente implica agir a partir de uma máxima que possa ser universalizada, os cidadãos que agem moralmente no marco das repúblicas soberanas estariam supostamente agindo com base em um princípio de aplicabilidade universal e, desse modo, estariam automaticamente avançando os interesses da comunidade humana. Todavia, o universal teria de ser avançado para Kant no âmbito particularista dos Estados.

Nesse sentido, Walker (2006) mostra-nos o movimento kantiano de trazer o universal para o particular e de, ao mesmo tempo, trazer para o moderno todas as pessoas que possam alcançar maturidade. A ampliação da maturidade/razionalidade humana orientaria as relações internacionais gradativamente rumo à paz “eterna”. Esta, segundo Walker (2006), é a famosa história linear teleológica que pode, eventualmente, conduzir à modernização da dimensão internacional. Todavia, como mostramos ao longo deste artigo, este movimento não é tão inclusivo como sua lógica teleológica sugere, mas é operado a partir de exclusões produzidas, segundo Walker (2006), nas margens do sistema sob a forma de entes imaturos/não racionais. Estes, como vimos, são assim entendidos seja porque ainda não chegaram lá (no Internacional Moderno) ou porque biologicamente estão fadados a não chegarem. Segundo Walker (2006), estes “Outros” se revelam imprescindíveis na constituição do “Internacional Moderno”, tendo em vista que a modernização do Internacional só pode ser pensada em oposição ao que não é moderno e se mantém na promessa de brindá-los com a modernidade. Afinal, na visão de Walker (2006), existe sempre um *outside* assumido para a produção da subjetividade moderna, um *outside* que deve ser excluído para que o *self* se conheça. Por conseguinte, a afirmação do Iluminismo como um ideal universal necessita de um “Outro” sob a forma daquelas entidades não inseridas na modernidade. Deste modo, o projeto kantiano é excludente, visto que a alteridade é subsumida no seu esquema por meio de uma filosofia da história que não reconhece o lugar do “Outro” como su-

jeito legítimo (WALKER, 2006). Por outro lado, na medida em que a condição de possibilidade deste projeto é a existência de “Outros”, ele nunca pode ser consumado, sendo, portanto, um projeto sempre inacabado.

E, assim, dentro da federação mesmo que se aceite inicialmente Estados não democráticos, o *telos* é a identidade de todos os Estados constituídos enquanto repúblicas definidas a partir de categorias burguesas europeias (BEHNKE, 2008). O pluralismo, no sentido de abertura face aos regimes políticos alternativos, é, portanto, transitório. Diferentemente dos Estados, que continuariam existindo na paz “eterna”, a multiplicidade de regimes políticos, assim como a guerra, existiria apenas em etapas ainda imaturas do desenvolvimento histórico e, por conseguinte, tenderia a desaparecer na medida em que os homens se direcionassem rumo ao seu destino moral.

Behnke (2008) destaca o caráter despolitizante do projeto kantiano de paz “eterna” ao situá-lo na esfera transcendental antes do que na política (a esfera das práticas situadas e contingentes dos atores políticos). A paz “eterna” em Kant apresenta-se, por consequência, sob uma forma descontextualizada e transcendental ao ser inserida na narrativa do progresso necessário (naturalmente dirigido) do iluminismo moral da humanidade (BEHNKE, 2008). Quaisquer caminhos alternativos para se chegar à paz ou outros modelos de paz que aceitem, por exemplo, formas de organização e regimes políticos alternativos são de antemão afastados da imaginação política por meio de uma filosofia da história disciplinadora da diferença. A diferença lida como um desvio (como no caso dos taitianos) ou como um atraso (como no caso de regimes políticos ainda não republicanos) face ao *telos* kantiano tem de ser domesticada ou subsumida para que o projeto kantiano se sustente. Por isso, para Behnke (2008), o projeto kantiano deve ser entendido não apenas como um guia para a criação de relações pacíficas entre os Estados, uma interpretação comum refletida na tradução malfeita do tratado kantiano, mas também como

uma resposta filosófica para o problema da diferença na política internacional, e, assim, tal projeto busca, em consonância com o registro liberal, estabelecer a paz via erradicação ontológica da diferença. Deste modo, conclui Behnke (2008), a paz “eterna” depende da morte antes do que da afirmação da política; conduzindo a uma concepção universalista e monótona da “humanidade”.

Serequeberhan (1996) nos mostra que a pretensa universalidade kantiana está alicerçada em uma dupla negação. Em primeiro lugar, o caráter histórico e culturalmente situado do observador, ou seja, do próprio Kant, é negado e elevado ao *status* de universalidade, e, em segundo lugar, a humanidade dos não europeus é negada. Na medida em que o projeto do Iluminismo não é um projeto empírico, mas especulativo, voltado para descobrir a “humanidade dos seres humanos” tendo como referência o uso da razão autônoma e livre, os “Negros da África” e diferentes matizes do “resto da humanidade” encontram-se para além do projeto de emancipação humana, vislumbrado e defendido por Kant (SEREQUEBERHAN, 1996). Deste modo, o que se apresenta como universal é de fato reflexo de uma situação histórica particular, a Europa iluminista, e exclui todos aqueles povos não europeus desumanizados no discurso kantiano.

A Teoria da Paz Liberal e a Secularização do Projeto Kantiano

Argumenta-se aqui, no sentido colocado por Behnke (2008), que a apropriação do pensamento kantiano pelas Relações Internacionais ocorre por meio da secularização do projeto kantiano. Como vimos acima, o projeto kantiano tem uma dimensão transcendental (BEHNKE, 2008; McCARTHY, 2009) sistematicamente negligenciada nas discussões contemporâneas sobre o autor nas Relações Internacionais, em grande medida devido à secularização da nossa visão do mundo. O resultado de tal secularização aliada ao caráter ex-

cludente do pensamento kantiano se revela perigoso na medida em que o processo histórico deixa de ser visto como um plano da Providência e coloca os Estados, obviamente os de natureza democrática, à frente deste processo. Desta forma, o grau de ingerência permitido por essa releitura secularizada do projeto kantiano passa a ser mais intensivo.

Como nos mostra Behnke (2008), a agência política e moral agora recai sobre os próprios Estados democrático-liberais que, informados pela teoria da paz liberal, se autoentendem como moralmente superiores aos Estados não liberais e se sentem no direito de excluí-los, se preciso pela via militar. Portanto, segundo Behnke (2008), está sendo construída hoje uma bifurcação da ordem internacional entre Estados liberais e não liberais, a qual se sobrepõe ao princípio da igualdade soberana dos Estados autorizando intervenções nos domínios dos Estados não liberais em nome de uma ordem mundial homogênea. Do mesmo modo, para Inayatullah e Blaney (2004), a ordem passa a ser entendida em termos binários, o que recicla o conteúdo da teoria da modernização sob uma nova roupagem. Agora uma zona de paz se contrapõe a uma zona de tumulto e, assim, enquanto os Estados liberais são vistos como razoáveis, previsíveis e confiáveis; os Estados não liberais são vistos como não razoáveis, imprevisíveis e potencialmente perigosos. Esse binarismo, por sua vez, se manifesta em um jogo de moralidade de pureza e poluição, tendo em vista que as concepções culturais do liberalismo ocidental são construídas como normais ou naturais em contraposição a “Outros”, construídos, pelo menos implicitamente, como atrasados, regressivos ou corruptos (INAYATULLAH; BLANEY, 2004).

Conforme salientado por Nehal Bhuta (2008), o compromisso com a ideia da democracia como uma tecnologia de poder, de “*peace-engineering*”, vem sendo aprofundado nos documentos políticos do Secretariado e agências da ONU. Cada vez mais, processos e instituições não democráticos são percebidos como patologias causadoras

de desordem e violência interna e externa (BHUTA, 2008). De acordo com Bhuta (2008), contudo, tais equiparações feitas pela teoria da paz liberal simplificam as genealogias históricas dos conflitos ao mesmo tempo em que superestimam a maleabilidade potencial das relações sociopolíticas através de instituições e procedimentos formais.

Enfim, uma das consequências desse processo de secularização do projeto kantiano foi, portanto, a ênfase contemporânea nas mudanças não mais naturalmente condicionadas, mas humanamente controladas. Por outro lado, a epistemologia especulativa que caracterizava a filosofia kantiana foi substituída por uma epistemologia positivista baseada no empirismo e, desse modo, a conexão entre “democracia” e paz passou a ser objeto de numerosas pesquisas empíricas realizadas no marco da disciplina das Relações Internacionais.

Na sua discussão sobre as teorias do progresso, Kenneth Bock (1978) conclui que Kant não pode ser considerado o teórico usual de progresso do século XVIII justamente devido ao caráter especulativo da sua teoria. Segundo o autor, Kant não está querendo nos dizer o que de fato ocorreu na história ou o que vai ocorrer, já que não é o seu objetivo perseguir um estudo da história pelo método da ciência natural e expor as leis de ferro do progresso. O que ele está dizendo, segundo Bock (1978), é um pressuposto que não tem qualquer pretensão de ser verificado em relação aos fatos históricos. De acordo com Bock (1978, p. 56): “Kant esperava alguns efeitos colaterais benéficos de tal filosofia, mas não tinha nada da certeza do profeta, e estava muito longe de tentar revelar as leis da história que homens pudessem entender e usar para controlar negócios para o aumento de suas riquezas e felicidades.”

Deste modo, o pensamento kantiano hoje é recuperado e lido a partir de categorias epistemológicas positivistas que retiram da Providência e colocam na ciência a chave para o progresso histórico. As leis da história uma vez secularizadas podem ser conhecidas, controladas e

manipuladas por aqueles povos cujo *status* de superioridade é legitimado por esta mesma ciência.

Conclusão

O objetivo deste artigo foi recuperar os traços racistas e eurocêntricos do pensamento de Kant em relação aos povos não europeus e, por consequência, revelar o caráter excludente da sua filosofia da história, de forma a expor a fundação violenta do seu cosmopolitismo, que participa, ainda hoje, da produção e essencialização da Europa como o *locus* da razão.

Como nos mostra Behnke (2008), informado pelos *insights* de Blaney e Inayatullah (2004), a diferença é primeiramente temporalizada no pensamento kantiano em termos de estágios diferentes de uma história progressiva, transcendental, aparentemente comum. Tal gesto inclusivo, contudo, é imediatamente suspenso ao submeter tais estágios a um julgamento normativo onde os primeiros estágios aparecem como precursores ontologicamente inferiores aos estágios mais avançados protagonizados pela Europa iluminista.

O artigo buscou mostrar que o *telos* do universalismo kantiano se caracteriza pelo desaparecimento do “Outro”, não democrático e não liberal, e pela emergência de uma ordem baseada na identidade comum, republicana, de todas as nações. Desse modo, na filosofia kantiana, a diferença lida como um desvio e/ou como um atraso *vis-à-vis* o *telos* kantiano tem de ser subsumida para que o projeto kantiano se sustente. Por isso, para Behnke (2008), o projeto kantiano deve ser entendido como uma resposta filosófica para o problema da diferença na política internacional e, assim, tal projeto busca, em consonância com o projeto modernista, estabelecer a paz via erradicação ontológica da diferença. Em suma, tal projeto visa estabelecer uma paz sem política.

Conclui-se, portanto, que o pensamento kantiano, pretensamente universalista, é de fato particularista, tributário do Iluminismo, e, sendo assim, expressa uma visão depreciativa da diferença cujos rastos podem ser encontrados tanto no colonialismo europeu como nos discursos dos arautos da modernização no pós-Segunda Guerra. A desestabilização do cosmopolitismo kantiano contribui para iniciar o movimento de desnaturalização do modelo democrático-liberal que hoje vem sendo apresentado como “o” modelo, mas que, argumenta-se, encontra-se intimamente comprometido com uma determinada visão de mundo, a cosmologia ocidental ou moderna. Por outro lado, o artigo chamou a atenção para o fato inquietante de que, no pós-Guerra Fria, a realização dos valores universais deixou de ser atribuída à natureza e passou a ser confiada, de modo crescente, à agência política e moral dos Estados democrático-liberais, que, informados pela teoria kantiana da paz liberal, passam a se perceber como moralmente superiores às suas contrapartes não liberais e a arrogarem para si o direito de modernizá-las e discipliná-las.

Notas

- 1.** Ver, por exemplo, Jahn (2006).
- 2.** Agradeço a Naeem Inayatullah por ter me indicado a leitura desses textos.
- 3.** Defendendo uma visão pluralista de Kant, Sankar Muthu, por exemplo, reconhece, em uma nota de pé de página, que o filósofo nem sempre sustentou uma posição a favor da diversidade humana. Todavia, para construir uma imagem coerente do autor, Muthu deliberadamente apaga da sua análise o chamado período pré-crítico de Kant, em que ele esboça seu conceito biológico e hereditário de raça (MUTHU, 2000, p. 43-44).
- 4.** Para uma defesa do anti-imperialismo kantiano, ver, sobretudo, Muthu (2000).

5. Ver, por exemplo, a quarta seção do ensaio kantiano *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime* denominada: “Dos caracteres nacionais na medida em que residem no sentimento diferenciado do sublime e do belo”.
6. McCarthy (2009) mostra que Kant era um leitor ávido dos relatos de viagens de todos os tipos e advertiu sobre a não confiabilidade de tais fontes, mas, ironicamente, confiou nelas. Assim, apesar de ter aconselhado leitores a exercerem grande cautela em relação aos relatos de viajantes, biografias, literaturas e afins que eram fontes padrões da sua época para o conhecimento de outras culturas, Kant deliberadamente se inspirou em tais fontes a fim de construir uma imagem desfavorável dos negros (McCARTHY, 2009; BERNASCONI, 2002). Nesse sentido, ele intencionalmente se decidiu pela versão desumanizada dos negros em detrimento de outras versões encontradas à época, pois, como colocado pelo próprio Kant: “Pode-se provar que os americanos e os negros são raças que afundaram abaixo do nível de outros membros da espécie em termos de capacidades intelectuais – ou, alternativamente, na evidência de relatos pouco plausíveis, que eles devam ser considerados como iguais em capacidade natural a todos os outros habitantes do mundo. Assim, o filósofo tem a liberdade de escolher se quer assumir as diferenças naturais ou julgar tudo pelo princípio *tout comme chez nous* [tal como em casa] com o resultado de que todos os sistemas que ele constrói sobre tais bases instáveis devem tomar a aparência de hipóteses em ruínas” (Kant apud BEHNKE, 2008).
7. Outra ambiguidade que será bem trabalhada por Walker (2010) sem pretender resolvê-la se refere ao pluralismo/cosmopolitismo de Kant.
8. Sobre este último ponto, ver, por exemplo, Walker (2010).

Referências Bibliográficas

ANNAN, Kofi. Democracy as an International Issue. **Global Governance**, v. 8, 2002.

ASHLEY, Robert. Living on Border Lines: Man, Poststructuralism, and War. In: DER DERIAN, J.; SHAPIRO, M. **International/Intertextual Relations: Postmodern Reading of World Politics**. Nova York: Lexington Books, 1989.

BEHNKE, Andreas. "Eternal Peace" as the Graveyard of the Political: A Critique of Kant's Zum Ewigen Frieden. **Millennium: Journal of International Studies**, v. 36, n. 3, 2008.

BERNASCONI, Robert. Kant as an Unfamiliar Source of Racism. In: WARD, J. K.; LOTT, T. **Philosophers on Race: Critical Essays**. Oxford: Blackwell Publishers, 2002.

BHUTA, Nehal. Against State-Building. **Constellations**, v. 15, n. 4, nov. 2008.

BOBBIO, Noberto. **Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1984.

BOCK, Kenneth. Theories of Progress, Development, Evolution. In: BOTTOMORE, T.; NISBERT, R. (Ed.). **A History of Sociological Analysis**. Nova York: Basic Books, 1978.

BOUCHER, David. **Political Theories of International Relations**. From Thucydides to the Present. Oxford: Oxford University Press, 1998.

BOUTROS-GHALI, Boutros. **Agenda para paz: diplomacia preventiva, restabelecimento e manutenção da paz**. Nova York: Nações Unidas, 1992.

_____. Democracy: A Newly Recognized Imperative. **Global Governance**, v. 1, 1995.

_____. **An Agenda for Democratization**. Nova York: United Nations, 1996.

CHANDLER, David. The Responsibility to Protect? Imposing the "Liberal Peace". **International Peacekeeping**, v. 11, n. 1, p. 59-81, 2004.

DALBY, Simon. What Happens if We Don't Think in Human Terms? In: EDKINS, J.; ZEHFUSS, M. (Org.). **Global Politics: A New Introduction**. Londres: Routledge, 2008.

DER DERIAN, James. The Boundaries of Knowledge and Power in International Relations. In: _____; SHAPIRO, M. **International/Intertextual Relations: Postmodern Reading of World Politics**. Nova York: Lexington Books, 1989.

DEVETAK, Richard. Postmodernism. In: BURCHILL, S.; LINKLATER, A.; DEVETAK, R.; DONNELLY, J.; PATERSON, M.; REUS-SMIT, C.; TRUE, J. (Org.). **Theories of International Relations**. Melbourne: Deakin University, 1995.

DOYLE, Michael. Liberalism and World Politics. **American Political Science Review**, v. 80, n. 4, Dec. 1986.

FOUCAULT, Michel. O que são as Luzes? In: _____. **Ditos e Escritos II**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

GRAMSCI, Antonio. **Selections from the Prison Notebooks**. Londres: Lawrence & Wishart, 1971. p. 323-380.

HELD, David. Cosmopolitan Democracy and the Global Order: Reflections on the 200th Anniversary of Kant's Perpetual Peace. **Alternatives**, v. 20, n. 4, Oct./Dec. 1995.

HUNTLEY, Wade L. Kant's Third Image: Systemic Sources of the Liberal Peace. **International Studies Quarterly**, v. 40, 1990.

INAYATULLAH, N.; BLANEY, D. L. **International Relations and the Problem of Difference**. Nova York: Routledge, 2004.

JACKSON, Robert H. The Political Theory of International Society. In: BOOTH, K.; SMITH, S. **International Relations Theory Today**. Filadélfia: The Pennsylvania State University Press, 1995.

JAHN, Beate. Classical Smoke, Classic Mirror: Kant and Mill in Liberal International Theory. In: _____ (Org.). **Classical Theory in International Relations**. Cambridge: Cambridge Studies in International Relations, n. 103, 2006.

KANT, Immanuel. **Idea of a Universal History on a Cosmo-Political Plan**. Hanover: The Sociological Press, 1927.

_____. The Metaphysics of Morals. In: REISS, H. **Kant's Political Writings**. Cambridge: Cambridge University Press, 1970. p. 135-175.

_____. **Observações sobre o sentimento do belo e do sublime**. Ensaio sobre as doenças mentais. Campinas: Papyrus, 1993. p. 65-79.

_____. Para a Paz Perpétua. In: GUINSBURG, J. (Org.). **A paz perpétua**. Um projeto para hoje. São Paulo: Perspectiva, 2004. p. 31-87.

_____. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. São Paulo: Editora Iluminuras, 2009a.

_____. **An Answer to the Question: "What is Enlightenment?"** Londres: Penguin Books, 2009b.

O Cosmopolitismo Kantiano: Universalizando o Iluminismo

LINKLATER, Andrew. **Men and Citizen in the Theory of International Relations**. Londres: St. Martin Press, 1982. p. 97-120.

McCARTHY, Thomas. **Race, Empire, and the Idea of Developing**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

MUTHU, Sankar. Justice against Foreigners: Kant's Cosmopolitan Right. **Constellations**, v. 7, n. 1, 2000.

SERQUEBERHAN, Tsenay. Eurocentrism in Philosophy: The Case of Immanuel Kant. **The Philosophical Forum**, v. XXVII, n. 4, 1996.

WALKER, R. B. J. The Double Outside of the Modern International. **Ephemera. Theory & Politics in Organization**, v. 6, n. 1, 2006.

_____. **After the Globe, before the World**. Londres: Routledge, 2010. Capítulo 5.

WILLIAMS, Howard; BOOTH, Ken. Kant: Theorist beyond Limits. In: CLARK, I.; NEUMANN, I. B. (Org.). **Classical Theories of International Relations**. Londres: Macmillan Press, 1996.

Resumo

O Cosmopolitismo Kantiano: Universalizando o Iluminismo

Desde o fim da Guerra Fria, as teorias liberais das Relações Internacionais e os discursos das Nações Unidas vêm evocando a autoridade de Immanuel Kant e o seu famoso tratado *A paz perpétua* para avançar a ideia acerca da conexão entre a paz e as democracias liberais. O artigo visa oferecer uma leitura alternativa de Kant, *vis-à-vis* a literatura *mainstream* das Relações Internacionais, chamando a atenção para os limites e ambiguidades do suposto cosmopolitismo kantiano ao resgatar os rastros racistas e excludentes da sua filosofia.

Palavras-chave: Kant – Iluminismo – Cosmopolitismo – Eurocentrismo – Racismo

Marta Fernández

Abstract

The Kantian Cosmopolitanism: Universalizing the Enlightenment

Since the end of the Cold War, the liberal theories of International Relations and the United Nations discourses have been invoking the authority of Immanuel Kant and his famous treatise “Perpetual Peace” to advance the idea about the connection between peace and liberal democracies. The article aims to bring forward an alternative reading of Kant vis-à-vis the mainstream literature of International Relations, pointing out the limits and ambiguities of Kant’s cosmopolitanism by rescuing the racist traits of his philosophy.

Keywords: Kant – Enlightenment – Cosmopolitanism – Eurocentrism – Racism