

COMENSURANDO O COSMOS: TESES COSMOPOLITAS NOS ESTOICOS, EM CÍCERO E EM GROTIUS

MEASURING THE COSMOS: COSMOPOLITAN THESES IN THE STOICS, CICERO, AND GROTIUS

Igor Costa do Nascimento¹

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Mestre (2024) e licenciado com láurea acadêmica (2022) em Filosofia pela mesma instituição.

RESUMO

Com o objetivo de melhor compreender aspectos cosmopolitas do pensamento filosófico e jurídico moderno, o presente texto investiga algumas das teses de Hugo Grotius e de duas de suas principais influências, a saber, a tradição estoica e a obra de Cícero. O fio condutor da investigação é a ideia de *oikeiosis*, termo grego que designa o senso de habitação e apropriação do indivíduo consigo mesmo e seu mundo. É explorado como o termo é desenvolvido pelos estoicos e depois retomado, com importantes diferenças, por Cícero e Grotius, destacando de que maneira podemos dizer que este é um cosmopolita, o que permite a sua visão de direito natural fundamentar relações entre diferentes povos..

PALAVRAS-CHAVE

Cosmopolitismo — Estoicismo — Cícero — Hugo Grotius — Direito natural.

ABSTRACT

Aiming to better understand cosmopolitan aspects of modern philosophical and legal thought, this paper investigates some of Hugo Grotius' thesis and two of its main influences, that is, the stoic tradition and Cicero's work. The central thread of this investigation is the idea of oikeiosis, the Greek term that nominates the sense of habitation and appropriation of one with herself and her world. It is explored how the term is developed by the stoics and later recovered, with important differences, by Cicero and Grotius, highlighting in which way we can say that the latter is a cosmopolitan, which allows his natural law view to found relations between different peoples.

KEYWORDS

Cosmopolitanism — Stoicism — Cicero — Hugo Grotius — Natural law.

SUMÁRIO

Introdução. 1. Encontro com os estoicos. 2. Situando Cícero. 3. Gradações em Grotius. Conclusão. Referências.

REFERÊNCIA: NASCIMENTO, Igor Costa do. Comensurando o cosmos: Teses cosmopolitas nos estoicos, em Cícero e em Grotius. *Res Severa Verum Gaudium*, Porto Alegre, v. 9, n. 2, p. 75-100, abr. 2025.

Que seres distantes e diferentes nas várias mansões do Universo estão contemplando a mesma estrela no mesmo momento? A natureza e a vida humana são tão variadas quanto nossas diferentes constituições. Quem dirá quais perspectivas a vida oferece a outro?

—Thoreau, *Walden*²

INTRODUÇÃO

É atribuído a Hugo Grotius (também grafado *Grócio*, 1583-1645) o título de “pai do direito internacional”. Sua principal obra jurídica, *Do direito de guerra e paz* (*De Jure Belli ac Pacis*, doravante *DJBP*) inspirou debates na filosofia, no direito e na diplomacia desde sua publicação em 1625. Parte da recepção da obra, em particular nos autores do Iluminismo, observaram seu potencial *cosmopolita*: Grotius seria um dos primeiros autores modernos a atribuir valor não só para uma diplomacia que visasse à preservação da paz entre Estados, mas também teria dado passos valiosos para pensarmos o direito para além de fronteiras nacionais

² Tradução de Marina Della Valle, 2021, p. 25.

(Barducci, 2021, p. 560). É interessante notar, não obstante, que o “cosmopolitismo” que podemos encontrar em Grotius (1) é oriundo de sua recepção dos filósofos antigos e (2) não se dá de forma clara na obra, apesar de ter sido assim recebido por alguns autores posteriores.

Quanto ao primeiro ponto, (1) já vale adiantar que, para Grotius, Deus nos fez de tal modo que temos um desejo por sociabilidade, algo retomado pelo autor através da concepção de *oikeiosis* (*οἰκείωσις*), oriunda da filosofia antiga. A base da palavra é o verbo *oikéō* (*οἰκέω*), que possui o sentido de “habitar”, “morar em”: *oikeiosis* designa como nos relacionamos não só com nós mesmos, como “habitamos” nosso corpo e vida, mas também como habitamos o *mundo*. Ademais, indica um sentido de “familiar” ou “ser próprio”. Não acidentalmente, o termo possui importante aspecto político: habitar um Estado é uma relação importante, em particular através das ideias estoicas de que possuímos um desejo de coesão social.³ Esse desejo, por sua vez, seria capaz de nos vincular com o *cosmos* em geral, no sistema estoico tal como presente no grego Crisipo de Solos, ou nos romanos Sêneca, Marco Aurélio e Epicteto. Retornaremos com mais calma para esse ponto ao discutirmos os estoicos em detalhe. Mas precisamos reconhecer, antes, que tal tese não chegou para Grotius somente através do estoicismo, mas também via da leitura das obras do filósofo e teórico político romano Marco Túlio Cícero. Uma boa compreensão de como as teses cosmopolitas chegaram dos antigos até Grotius, portanto, deverá passar pela obra de Cícero e como ele interpretou e se apropriou de teses estoicas.

Tendo trilhado primeiro algumas teses comuns, o presente texto retornará para Grotius e buscará entender de que modo ele estruturou suas ideias de sociabilidade humana e de como ela está ligada aos deveres ou atitudes que devemos ter para com outras nações. Com isso, será explicitado que (2) há um notável fundo *cosmopolita* nas teses de Grotius. Retomar a história do cosmopolitismo entre a filosofia e o direito pode ser um passo importante para expandir nosso conhecimento desta perspectiva moral e política, bem como pode florescer reflexões futuras em debates do direito internacional.

1 ENCONTRO COM OS ESTOICOS

³ Em Grotius, essas considerações gerais não se afastam de como o autor retoma muito do direito romano (cujos autores eram, senão estóicos, ligados a ideias estoicas). Para uma expansão das relações entre DJBP e o *Corpus Iuris Civiles*, ver Ziskind, 1973, p. 540. Esse paralelo é explorado junto de comentários sobre Aristóteles por Straumann, 2015 (ver especialmente o quinto capítulo de sua obra).

Temos o primeiro relato da palavra “cosmopolita” (κοσμοπολίτης) na obra *Vida e Doutrinas de Filósofos Ilustres*, de Diógenes Laércio (doravante citado só como DL), mais especificamente, tratando do filósofo cínico Diógenes de Sinope. O pensador, após ser interrogado sobre de onde era, teria respondido ser um *cidadão do cosmos* (DL 6, 63), assim recusando a convenção humana de separar indivíduos conforme sua nação ou cidade. Esse relato deve ser compreendido junto das teses gerais da escola Cínica, a saber, que só obtemos a tranquilidade da alma na medida em que nos desprendemos das obrigações e demandas sociais arbitrárias. O indivíduo é feliz, eudaimônico, na medida em que possui uma relação desapegada para com tudo além da própria virtude e sabedoria. Por isso tais filósofos eram chamados de *cínicos* (Κυνικοί): “como cães”.

Apesar de ser grafado primeiro em relação à escola helenística dos cínicos, o termo retorna para descrever uma tese que percorrerá a história do estoicismo: também os estoicos se entenderão como *cidadãos do cosmos*. Para chegar a tal compreensão, devemos dar um passo atrás e ter uma noção do que esses filósofos defendiam.

O estoicismo é composto por três matrizes, que juntas formam o todo do pensamento estoico: lógica, física e ética (DL 7, 39). Não devemos pensá-las somente como partes diferentes que andam juntas, mas como elementos necessariamente complementares — para os estoicos, um bom entendimento de uma requer a apreensão das demais. A conexão entre as diferentes partes do sistema são elucidadas se observarmos o lema atribuído a Zenão de Cítio, considerado o pai da tradição: “*katá phýsin zen*” (κατά φύσιν ζεν), latinizado “*Secundum naturam vivere*”, isto é, “viver segundo a natureza”. Viver sabiamente é viver de acordo com a natureza, ter uma boa compreensão dela e não incorrer contra o que é naturalmente dado para seres humanos. Ora, uma boa percepção assim nos leva a reconhecer duas teses: 1) temos um desejo inato de cuidado para com nós mesmos; e 2) a mente apreende a realidade diretamente, uma vez que somos seres dotados de razão, que molda o universo. Tratando com mais calma da segunda, *grosso modo*, os estoicos viam o universo como inteiramente governado pela razão, que tudo permeava.⁴ Desta maneira, podemos definir a filosofia estoica como uma “ontologia materialista na qual Deus permeia o cosmos inteiro como uma força material”

⁴ A ideia de que tudo estava repleto de razão era expressa na tese ontológica de que todos os entes eram constituídos de “sementes do pensamento” (λόγοι σπερματικοί —, no latim, *rationales seminales*). A presença de tais sementes, partículas de razão para além das mentes humanas ou divinas, permitia uma vinculação *direta* entre mente e realidade.

(Sellars, 2006, p.3)⁵, sendo tal força expressa pela razão. Podemos enxergar, já agora, como as percepções de lógica e física nos permitem chegar às conclusões morais: “A partir de ‘physis’ — da natureza do homem e de um estado hipotético de natureza — normas podem ser deduzidas de nossas ações e para o estabelecimento da sociedade racional. Em princípio, ética e filosofia política são ciências exatas [...]” (Ankersmit, 1996, p. 33).⁶

Tratando melhor da tese do (1) nosso desejo inato de autocuidado, já é claro como isto designa a *oikeiosis* citada na introdução. Observamos tal desejo em animais: qualquer animal evita o que lhe machuca e busca o que lhe preserva. Nos humanos não é diferente, uma vez que buscamos evitar a dor e preservar a nós mesmos da melhor forma que pudermos. Mas os estoicos viam uma relação especial da autopreservação humana com a razão. Os humanos se distinguem dos demais animais por terem a capacidade de *lógos*: tanto desenvolvemos a razão ela mesma como o fazemos através do discurso — relação apontada pelos romanos em suas traduções para *ratio* e *oratio*. É próprio do humano (tal como de Deus, do divino) a razão. Portanto, sendo adequado viver segundo a natureza, devemos viver segundo nossas capacidades racionais. E como devemos fazer isso? Tomando controle de nossas percepções sobre os eventos de nossa vida. O estoicismo defende que o racional é controlar nossas emoções, algo que podemos ver nas famosas cartas de Sêneca: o filósofo escreve para uma mãe que perdeu o filho, um jovem que perdeu o amor, um político proeminente que está caindo em ruína, e assim por diante. Enquanto uma pessoa despreparada pode se deixar abalar fortemente por tais vicissitudes da sorte, é esperado do sábio estoico que ele se mantenha calmo e racional (controlando seus impulsos) através das suas possíveis dores. O desespero ou descontrole emocional seria contrário à nossa natureza, e, portanto, um mal a ser evitado.

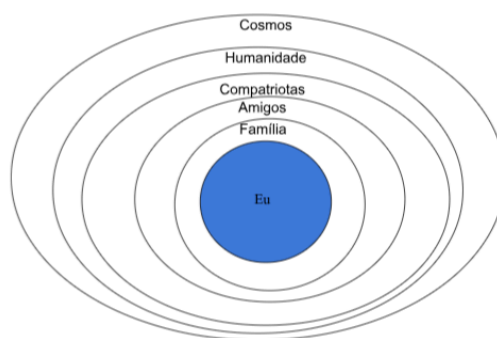
A descrição acima, embora tenha introduzido alguns dos temas centrais do estoicismo, não torna claro como pode haver um fundo político — menos ainda cosmopolita — em tais teses. Como passar de uma filosofia aparentemente centrada no “autoentendimento” da alma individual (Engberg-Pedersen, 1990, p. 63) para teses que vinculam a toda a humanidade? O passo é feito, na filosofia estoica, através de um refinamento da ideia de *oikeiosis*. Sendo a natureza humana racional e desenvolvida pelo

⁵ Tradução nossa. No original: “materialist ontology in which God permeates the entire cosmos as a material force”.

⁶ Tradução nossa. No original: “From the ‘physis’ — from the nature of Man and that of a hypothetical state of nature — norms can be deduced for our actions and for the establishment of the rational society. In principle, ethics and political philosophy are exact sciences [...]”

discurso, ela se volta para outras pessoas. Assim, podemos expandir a raiz de “habitar” em *oikeiosis* para indicar que não moramos no cosmos sozinhos, algo perceptível em termos morais por nos importarmos pelo menos com as pessoas mais próximas de nós. Podemos representar essa ideia da seguinte maneira:

Figura 1: Ilustração dos círculos da *oikeiosis* estoica.



Para alguns estoicos, a expansão representada ali chega a ser registrada como um tipo de dever, ou melhor, nos indica que temos diversos deveres com não só nossas comunidades imediatas como também para com toda a humanidade e mesmo o universo.⁷ Epicteto, por exemplo, chega a argumentar ser moralmente condenável *não* nos engajarmos moralmente para com outros, cumprindo com aquilo que devemos uns aos outros na base de sermos humanos, de sermos vizinhos no cosmos:

Dê espaço aos outros: pois é necessário que outros também nascerem tal como tu nasceste. e e tendo nascido ter espaço e lar [οικήσεις], as coisas necessárias. Mas se os primeiros não se afastarem, o que restará? Por que és insaciável? Por que insuficiente? Por que restringe o cosmos?⁸ (Epicteto, *Discursos*, IV, 1)

⁷ Isso não quer dizer, infelizmente, que todos os estoicos eram defensores de deveres e direitos morais e políticos tais como nós os compreendemos hoje em dia. Por exemplo, Lavery (1997) aponta como há uma incongruência entre as teses morais e políticas de Sêneca e seu tratamento das mulheres. Nesse caso, o filósofo romano parece mais preso às leis e aos costumes das cidades dos homens (notem que não disse “dos humanos”) do que à cidade do cosmos. Noutras palavras, acaba-se tendo uma distância entre o que se esperava da *oikeiosis* e sua incorporação nalguns autores (Lavery, 1997, p. 13). Estas lacunas na tradição cosmopolita são o tema central de Nussbaum (2019).

⁸ Tradução nossa. No original: “δὸς ἄλλοις τόπον: δεῖ γενέσθαι καὶ ἄλλους, καθάπερ καὶ σὺ ἐγένου, καὶ γενομένους ἔχειν χώραν καὶ οἰκήσεις, τὰ ἐπιτήδεια. ἂν δ’ οἱ πρῶτοι μὴ ὑπεξάγωσιν, τί ὑπολείπεται; τί ἄπληστος εἶ; τί ἀνίκανος; τί στενοχωρεῖς τὸν κόσμον”. A edição do texto grego consultada foi a seguinte: Epicteto. *Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae*. Editado por Heinrich Schenkl. Leipzig: B. G. Teubner, 1916.

Vimos como a *oikeiosis* deve ser entendida como parte de nossa natureza e, em particular, uma ligada a como nos preservamos e florescemos enquanto seres humanos. Mais do que isso, é um aspecto da natureza que faz com que nosso *bem* seja nos mantermos congruentes com a natureza, isto é, devemos viver segundo ela. Viver segundo a natureza racional humana não é só a preservação e cuidado de si, mas envolve *nutrir nossa racionalidade*. Há um círculo virtuoso entre os entendimentos estoicos de humanidade, razão e natureza. E é justamente tomando a razão como o aspecto definidor da humanidade que podemos entendê-la como capaz de formar um vínculo muito especial: a razão cria um laço entre seres humanos (e dos humanos com o universo) mais poderoso do que os laços sociais arbitrários que a sociedade pode fundar quando afastada dos ditames da razão adequada. Assim,

O universo que cada ser humano é dito ser parte é o universo da razão, e é o fato de que cada ser humano pode vir a ver outros como pertencentes a si próprio porque todos compartilham a razão, isso explica como *oikeiosis* [...] pode produzir justiça, ou ao menos a atitude básica que subjaz a justiça, de preocupação com os outros por seu próprio bem.⁹ (Engberg-Pedersen, 1990, p. 125)

E é isto que a Figura 1 acima acaba por indicar: nosso autocuidado envolve, sendo nós seres racionais ligados a outros seres racionais e à razão no mundo, cuidar também de seres a nós interligados. O próprio desenvolver da razão, em humanos, envolve nos voltarmos para outras pessoas: é com elas que aprendemos a falar, em debates nós somos apresentados a novas ideias e temos nossas opiniões desenvolvidas e contestadas, e assim por diante. Os estoicos acreditavam que dessa expansão do cuidado, temos tanto deveres morais como deveres políticos para aqueles de outras comunidades.

Claro, o acima não envolve negar que somos também cidadãos de Estados particulares, concretos. Antes, o estoico via a si mesmo como uma pessoa de dupla cidadania (Sellars, 2006, p. 132): somos simultaneamente habitantes de uma determinada nação e do cosmos. Assumindo uma identidade estoica, o autor do presente texto seria *ao mesmo tempo* um cidadão do cosmos e um cidadão do Brasil.

⁹ Tradução nossa. No original: “The universe that each human being is here said to be a part of is the universe of reason, and it is the fact that each human being may come to see others as belonging to himself because they all share in reason, that explains how *oikeiosis* [...] may produce justice, or at least the basic attitude underlying justice, of concern for others for their own sake”.

Sêneca é um estoico que não postula só a cidadania para as duas possíveis cidades, mas pensa o caso como o de três possibilidades: ser cidadão do cosmos e da cidade na qual nascemos, ou só morar numa dessas — habitar só o universo ou só a cidade política e fisicamente circunscrita.¹⁰ Nos diz ele em *Sobre o Ócio (De Otium)*:

Imaginemos duas repúblicas, uma grande e realmente de todos, que abriga deuses e homens, na qual não olhamos para este ou aquele ângulo, mas medimos os limites de nossa cidade pelo curso do sol; a outra é aquela pela qual nos destinou o nosso nascimento. [...] Alguns se ocupam ao mesmo tempo de ambas as repúblicas, da maior e da menor, alguns apenas da menor, outros só da maior.¹¹ (*De Otium*, 4, 1)

Embora estabelecida uma possível dupla cidadania, que indica que os estoicos (diferentemente dos cínicos) não rejeitavam as leis civis, ainda assim as achavam insuficientes: ora, a lei civil pode falhar caso não se dê de acordo com a razão adequada. Por outro lado, a lei racional é necessariamente verdadeira, é de sua definição que ela esteja correta e que seja o melhor para os seres humanos (uma vez que se dá de acordo com a natureza). A lei propriamente dita independeria da opinião ou vontade humana (Atkins, 2000, p. 499): assim como na física e na lógica, há uma exatidão na ética que recairá na política. Mas os estoicos podem se engajar politicamente fazendo o caminho reverso: a lei racional pode ser métrica para julgarmos e analisarmos as leis civis:

O ponto de sua equação da lei com a correta razão é identificar uma fonte alternativa para a autoridade: não o Estado, mas a razão. Seu efeito é internalizar a lei, fazendo-a algo como a voz da consciência [...] Tendo aparentemente expulsado toda referência para a cidade ou a comunidade ou o ao Estado de sua visão de lei, eles agora tentam restituir uma conexão.¹² (Schofield, 1999, p. 69)

Assim, conforme a reconstrução acima, os estoicos pretendem avançar um sentido muito particular de *comunidade mundial*, ou melhor, *universal*. Dizer que somos cidadãos do cosmos envolve algum laço que nos coloca todos numa proximidade que não é superficial.

¹⁰ O final do texto pode inclusive ser interpretado como uma defesa de que o sábio estoico dará preferência, se não sempre ao menos no mais das vezes, para a cidade cósmica. Os Estados de fato podem ser tais que suas constituições (leis humanas) impedem o desenvolvimento das virtudes e da razão do sábio (sob os ditames das leis naturais). (*De Otium*, 8, 3-4)

¹¹ A tradução de Sêneca que utilizamos é a seguinte: Sêneca. *Sobre a providência. Sobre a vida feliz. Sobre o ócio*: diálogos. Tradução de José Eduardo S. Lohner. São Paulo: Penguin: Companhia das Letras, 2021.

¹² Tradução nossa. No original: “The point of their equation of law with right reason is to identify an alternative source for its authority: not the state, but reason. Its effect is to internalize law, making it something like the voice of conscience [...] Having seemingly extruded all reference to the city or community or state from their account of law, they now try to reinstitute a connection”.

Poderíamos pensar, em contraposição, que há algo em comum entre todos os pesquisadores que assinam com o mesmo sobrenome que nós: existem milhares de pessoas que compartilham nossos nomes e trabalham num tipo similar de atividade, como o Academia.edu gosta de nos lembrar no caso universitário. Entretanto, não podemos falar numa *cidade dos acadêmicos de sobrenome X* no mesmo sentido em que os estoicos falam de si próprios como cidadãos do cosmos: o segundo envolve deveres morais essenciais para nossa natureza. Novamente, há um vínculo muito particular que é possível através de uma *noção substantiva de razão*. Sendo nossa *oikeiosis* social (não no sentido de oriunda de convenções sociais, e sim de voltada para a comunidade), estando o universo conectado através da razão e sendo nossa natureza conectada a esses pontos todos, somos cidadãos do universo. Como cidadãos, devemos obedecer às leis de nossa cidade universal: “Então a razão que homens e deuses têm em comum não é simplesmente razão prescritiva sem maiores qualificações. É a razão prescritiva os instruindo em como tratar uns aos outros como animais sociais” (Schofield, 1999, p. 72).¹³

O quadro desenvolvido até aqui nos permite caracterizar o cosmopolitismo estoico como um *cosmopolitismo ontológico*. Embora ela possa ter consequências políticas, ele é muito distinto de teorias cosmopolitas que surgiram após o Iluminismo e estão presentes até hoje. Antes de tentar como princípio o fundamento de deveres diplomáticos entre diferentes nações, a cosmopolitismo estoico se funda no vínculo racional que temos para com outros humanos, isto é, oriundo de uma visão substantiva de nosso ser. Tanto esse é o caso que muitos estoicos poderiam *negar* o auxílio para outra nação (ou a auxiliar os membros de sua própria pátria) com base na rejeição, acima já indicada ao falar de Sêneca, da influência do externo sobre o interno: o caso é que o estoico não vê coisas como fome, guerra e aprisionamento como males absolutos, podendo ser controlados na dinâmica de paixões (Nussbaum, 2019, p. 79). Um paradoxo do estoicismo é como conciliar deveres morais e políticos com um menosprezo pelas sensações humanas — problema que leva a filósofa Nussbaum e outros autores modernos a tomarem o cosmopolitismo estoico como incompleto. Com Cícero e Grotius, observaremos uma expansão política destas noções.

2 SITUANDO CÍCERO

¹³ Tradução nossa. No original: “So the reason which men and gods have in common is not simply prescriptive reason without further qualification. It is prescriptive reason instructing them how to treat each other as social animals.”

Marco Túlio Cícero é um autor de suma importância para nossa compreensão da filosofia romana e da filosofia antiga em geral. Não só ele próprio esteve engajado em debates de seu tempo como, também, sua obra pode ser entendida como uma fonte secundária para diferentes filosofias importantes no período helenístico e romano. Uma primeira ressalva para considerarmos seu espaço no presente texto é que, apesar de ser uma fonte importante para o estoicismo e incorporar teses estoicas, Cícero se via como um acadêmico, no sentido de seguidor da filosofia da Academia de Atenas no século I a.C. Isto significa uma espécie de ceticismo metodológico: devemos ouvir diferentes lados de um debate, suspendendo nosso juízo, antes de tomarmos um partido. Tal perspectiva *eclética* (Valente, 1984, p. 40; Atkins, 2000, p. 484) permite ao autor romano aceitar teses estoicas, platônicas e aristotélicas (peripatéticas) sem precisar aceitar nenhum dos sistemas como um todo. Nas palavras de Cícero em *Dos Deveres* (*De Officiis*, a seguir *Off*),¹⁴ sua doutrina “pouco difere da dos peripatéticos, pois eles e eu nos ligamos a Sócrates e Platão” (*Off*, I, I). Sobre o tema específico desse livro, os “deveres”, Cícero aponta preferência pelas teses estoicas: “Nesse estudo, seguiremos, de preferência, os estoicos, mas sem servilismo, como é nosso costume: nós nos saciaremos em suas fontes, quando julgarmos apropriado, mas não abdicamos nosso ponto de vista, nosso juízo e nosso arbítrio” (*Off*, I, II).¹⁵ Antes de adentrarmos as teses da obra, da maturidade de Cícero, vale explorar os argumentos “mais jovens” de *Do sumo bem e do sumo mal* (*De Finibus Bonorum et Malorum*, a seguir *Fin*).¹⁶ Como observação preliminar, podemos indicar como também esse livro reforça o ecletismo já mencionado: Cícero afirma que Sócrates, o pai da filosofia para ele, tampouco teria uma escola, mas seria livre em sua investigação (*Fin*, II, I).

Escrito em cinco livros em forma de diálogo, *Do sumo bem e do sumo mal* discute qual seria a definição adequada de bem, sendo investigadas teses de diferentes perspectivas filosóficas helenísticas. O livro I expõe as principais teses do epicurismo, e o II, seus problemas; o III, as teses principais do estoicismo, e o IV, as ressalvas de Cícero para com essa escola. Por fim, o livro V fala da visão do acadêmico Aristo de Ascalon. É de se notar

¹⁴ A tradução utilizada para este livro foi a seguinte: CÍCERO. *Dos deveres*. Tradução de João Mendes Neto. São Paulo: Edipro, 2019.

¹⁵ Ademais, o próprio vocabulário da obra já é estoico desde seu título, dado que o equivalente grego καθῆκον é associado a Zenão. Ver Atkins, 2000, p. 505.

¹⁶ A tradução utilizada para este livro foi a seguinte: CÍCERO. *Do sumo bem e do sumo mal*. Tradução de Carlos Ancêde Nougé. 2ª edição. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2020.

como o livro final, *grosso modo*, é capaz de avançar em “lacunas” apontadas nas outras doutrinas filosóficas, sendo talvez o mais próximo da visão de Cícero em diferentes pontos. Ainda assim, vale observarmos o livro III e sua reconstrução do estoicismo, bem como destacar o que Cícero *não* recusa no livro IV.

Indo a uma biblioteca, Cícero relata ter encontrado com Marco Catão, e na conversa começam a discutir sobre a filosofia estoica deste (*Fin*, III, I-IV). No quinto capítulo, Catão começa sua exposição das teses estoicas a partir da concepção já vista de *oikeiosis*, definindo-a como um amor inato a si próprio — é da natureza se conservar, e no caso humano, uma boa realização dessa natureza e de amor próprio se manifesta também no desenvolvimento da razão (*Fin*, III, V). Trabalhando as consequências desta visão, chegamos a uma classificação geral da vida estoica como uma de *harmonia* entre a razão do indivíduo e a razão universal que estrutura o cosmos. De nosso interesse para o presente trabalho são os capítulos XIX e XX, nos quais Catão expande a ideia de *oikeiosis* para além do registro da pessoa singular: nós nos importamos também com outras pessoas, isto é, o cuidado para com os outros é parte de nosso amor próprio. Tendo como premissa a disposição natural de muitos animais, incluindo o humano, de cuidar de suas crianças (ou de seus idosos), e mesmo comparando com animais cuja vida inteira é guiada pela cooperação como abelhas e formigas, Cícero conclui “Donde se segue também que há entre os homens certo amor natural, conforme ao qual nenhum homem pode parecer estranho a outro homem, e isto pelo simples fato de ser homem” (*Fin*, III, XIX). Isso não se dá só em termos de preservação, sobrevivência da espécie, mas há uma ideia de *sociabilidade* em jogo:

E, como ninguém gostaria de passar a vida em solidão, ainda que com abundância de deleites, facilmente se entende que nascemos para a congregação e para a sociedade natural dos homens. A mesma natureza impele-nos a querer favorecer a muitos, principalmente ensinando-os e dirigindo-os pelo caminho da razão e da prudência. (*Fin*, III, XX)

Viver conforme a natureza, assim, envolve atentar para nosso desejo de sociabilidade — que, embora foque no viver de seres humanos uns com os outros, pode também ser expandido para além de nossa espécie e englobar todo o cosmos, formando a cidade junto dos deuses (*Fin*, III, XIX). Entendendo tudo isso, chegamos a uma conclusão já presente anteriormente: o direito supremo é o natural, uma vez que a verdadeira lei é aquela da razão, superior à lei política para o estoico.

É interessante, para nossos objetivos, observar como Cícero não recusa os últimos argumentos acima reconstruídos. Há no livro IV uma crítica que mistura aspectos ontológicos e morais ao colocar em dúvida se Cícero poderia aceitar a centralidade da honestidade para a definição estoica de bem, apontando como noutros aspectos, essa doutrina da razão como virtude pouco se distinguia das teses acadêmicas e peripatéticas (*Fin*, IV, XVI). Tal crítica é reforçada ao longo do livro, indicando como alguns pressupostos estoicos 1) parecem incapazes de provar que há identidade entre virtude e o sumo bem, uma vez que parece que falamos na virtude como *meio* para um bem (*Fin*, IV, XVIII); e 2) criam uma confusão que pode gerar dúvidas e impasses específicos no lidar com vícios e suas soluções, sendo incapaz de dar conta de como algo ruim (um vício) pode ser contra a razão, uma vez que é natural (*Fin*, IV, XXVII-XXVIII). Entretanto, em nenhum momento foram críticas às teses *políticas* estoicas. Como veremos, Cícero as retomará noutra obra.

Logo no início de *Dos Deveres* (I, IV), Cícero reconstrói a tese geral da *oikeiosis* de que tratamos acima: todo ser vivo possui um desejo de autopreservação, visando a defender seu corpo e satisfazer suas necessidades. O humano, por outro lado, distingue-se por se satisfazer também na *razão*. Nossa natureza racional nos leva a procurar outros bens, como em particular a verdade a ser descoberta. A partir disso, o autor romano nos mostrará como muito do que entendemos como deveres humanos estão vinculados à honestidade e a uma identificação do bom com o útil no caso humano. A discussão da honestidade como capaz de garantir a harmonia entre indivíduos — seja nos negócios, nas relações pessoais ou na política — leva Cícero a considerar a sociedade em geral. Para isso, parte do que entende como caso mais amplo: a sociedade humana. Esse seria o princípio primeiro para entendermos sociedades mais circunscritas, ou seja,

O primeiro compreende todo o gênero humano: é o comércio da razão e da palavra. Com efeito, instruindo uns aos outros, comunicando seus pensamentos, discutindo, apresentando juízos, os homens se aproximam, formando um tipo natural de sociedade. Isso nos distingue dos animais. Reconhecemos a força dos cavalos e leões, por exemplo, mas nunca lhes atribuímos equidade, justiça ou bondade, porque eles não têm razão nem palavra. (*Off*, I, XVI)

Adiante no mesmo capítulo, o autor explicita que seu ponto com tal retomada da “sociedade humana” é estabelecer o *direito natural* (*Off*, I, XVI). Ou seja, devemos entender que a natureza é tal que deve — ao menos em teoria — dar seus frutos para todos os

humanos. As citações de Quinto Ênio que Cícero cita adiante reforçam essa ideia, por exemplo, aconselhando que ninguém negue coisas como a partilha do fogo ou a possibilidade de se beber de água corrente. O argumento é retomado no que o autor diz sobre a guerra: é violar a ideia de sociedade humana agir com ganância e violência (*Off*, III, VI), sendo o combate algo guardado como último recurso e tendo limites no saque e nas violências dentro da guerra (Nussbaum, 2019, pp. 26-27). E, como os estoicos, Cícero reconhece que existem graus de vínculo entre indivíduos (*Off*, I, XVII) e que tais graus devem definir quais deveres devemos cumprir e em que ordem (*Off*, I, XVIII): diferentes relações de “parentesco” indicam diferentes deveres, mas ainda estamos vinculados com a humanidade em geral.

Entretanto, o autor romano não para aí: para além de serem reconhecidos deveres naturais gerais e básicos, como a honestidade e, depois, o decoro (*Off*, I, XXVII), Cícero atribui uma importância muito maior para o círculo da *pátria* do que parece que podemos dizer dos estoicos. Por exemplo, diz ele que “Quem quiser governar deve observar essas duas regras de Platão: uma, ter em vista somente o bem público, sem se preocupar com sua situação pessoal; outra, estender suas preocupações igualmente a todo o Estado, não negligenciando uma parte para atender outra” (*Off*, I, XXV). Ou seja, aqui há um enfraquecimento da teoria da *oikeiosis* tal como representada em nossa figura 1: há casos, em particular aquele do indivíduo politicamente engajado, em que tanto sua autopreservação individual quanto a prioridade que deve dar aos amigos e família deve ser colocada de lado pelo bem da nação. Diferente dos estoicos, Cícero não vê a nação como uma arbitrariedade, mas como um vínculo forte entre indivíduos que, em algumas situações, deve ser superior ao cuidado de si ou ao cuidado de indivíduos de outras terras. Sobre aquele que quer servir seu Estado, o autor diz o seguinte:

Entregar-se-á inteiramente à pátria; não deve ter por finalidade o poder e a riqueza, seus cuidados devem ser tanto pela coisa particular quanto pela geral; nunca chegar a expor quem quer que seja ao ódio público por falsas acusações, e ser tão seguro ao que prescrevem a honradez e a justiça que, antes de se afastar delas, estará sempre disposto a afrontar todos os obstáculos, arriscando a própria vida. (*Off*, I, XXV)

Aqui, a atividade política ganha um *valor* que não é encontrado no pensamento estoico. E vale notar que um dos objetivos de Cícero enquanto agente político era preservar a República romana como o governo adequado. De fato, sua obra *de Re Publica* é mais próxima da *República* de Platão do que quaisquer obras estoicas:

[...] seu *de Re Publica* segue, em geral, a *República* de Platão, fazendo discussões paralelas sobre a definição de justiça, as origens da melhor cidade, princípios filosóficos de fundo, e finalmente o pós-vida. Além disso, ele adota de Platão dois princípios fundamentais: que a estabilidade é o critério primário para o sucesso de uma *res publica*; e que seu prosperar depende da educação de seus líderes.¹⁷ (Atkins, 2000, p. 489)

O ponto específico da estabilidade levou o autor a favorecer o sistema do Senado romano como o preferível, uma vez que era uma *constituição mista*, por sua vez capaz de perdurar ao longo do tempo por misturar o que havia de melhor em outras constituições. Já podemos estabelecer, assim, que a perspectiva de Cícero é muito mais ligada à circunscrição política e, dentro dela, para a preservação de sua nação (no caso, a Roma republicana).

Nossa reconstrução nos permite entender como, apesar de ser dado a muitas ideias estoicas, o que podemos chamar de cosmopolitismo em Cícero difere daquele estoico: 1) parece haver, em Cícero, uma distância maior da importância entre nossa cidadania com a pátria — no caso, Roma era mais importante para Cícero do que o cosmos, de modo que talvez não pudesse ser similar entre os estoicos e suas nacionalidades — e daquela com nossa cidadania cósmica; 2) há uma dignidade do fazer político não encontrada de maneira tão forte nos estoicos; 3) Cícero discute menos em termos de “razão universal”, que vincularia humanos, Deus(es) e o cosmos, e mais em direitos naturais humanos que são oriundos, por sua vez, de sua capacidade racional. Assim, embora possua muitas teses em comum com estoicos sobre papel e escopo da razão, podemos reforçar como ela é menos metafisicamente robusta: como explicitado em *Do sumo bem e do sumo mal*, Cícero tem como objetivo pessoal *servir* o povo romano (*Fin*, I, IV). Tais afirmações levam Nussbaum a criticar o cosmopolitismo de Cícero, uma vez que ele reforçava muito a prioridade da própria nação diante do resto do mundo:

Em resumo, então, Cícero propõe uma visão flexível que reconhece muitos critérios como pertinentes aos deveres de auxílio: gratidão, necessidade e dependência, e robusta associação — mas também preserva um papel para juízo flexível em adjudicar as reivindicações quando elas podem colidir. Indivíduos recebem uma

¹⁷ Tradução nossa. No original: [...] his *de Re Publica* broadly follows Plato's *Republic*, providing parallel discussions of the definition of justice, the origins of the best city, underlying philosophical principles, education, and finally the afterlife. Furthermore, he adopts from Plato two fundamental principles: that stability is the primary criterion for the success of a *res publica*; and that its flourishing depends upon the education of its leaders.

grande parcela de latitude em considerar os casos. O que é claro, entretanto, é que o povo fora da nação sempre acaba perdendo.¹⁸ (Nussbaum, 2019, p. 33)

Esses diferentes aspectos parecem nos permitir qualificar o cosmopolitismo de Cícero como não só menos ontológico do que o estoico como, também, mais voltado para moralidade e política: sua preocupação central era com Roma e, para além disso, evitar violências desnecessárias contra a humanidade em geral. Entretanto, dada a prioridade romana em sua obra, esse cosmopolitismo acaba por minar a si mesmo caso o interesse romano e os deveres com outros povos entrem em conflito. Como veremos, Grotius deixará o aspecto ontológico ainda mais leve, mas reforçará a importância da política internacional.

3 GRADAÇÕES EM GROTIUS

Leitor dos clássicos e mesmo um prodígio em seus estudos nos autores gregos e latinos, Hugo Grotius ainda dedicou muito de sua vida e obra para lidar com os problemas de seu tempo. Atuou como advogado e diplomata e foi engajado teórica e praticamente com os conflitos religiosos do século XVII. Para nossos objetivos, é de interesse seu *Do direito de guerra e paz*, no qual o autor tenta estabelecer o fundamento do direito, tanto dentro de um Estado quanto na relação entre duas ou mais nações, como sendo *natural*. Nossa natureza humana é tal que precisamos de sociabilização, e a mesma nos leva a conceber leis para impedir as injustiças e violências entre pessoas e povos. Diz Grotius que

Quanto ao homem feito, capaz de reproduzir os mesmos atos a respeito de coisas que tenham relações entre elas, convém reconhecer que possui nele mesmo um pendor dominante que o leva ao social, para cuja satisfação, somente ele, entre todos os animais, é dotado de um instrumento peculiar, a linguagem: É dotado também da faculdade de conhecer e de agir segundo princípios gerais, faculdade cujos atributos não são comuns a todos os seres animados, mas são a essência da natureza humana. (*DJBP*, Prolegômenos, §7)

Grotius quer derrotar uma figura similar a Trasímaco ou Carnéades, defensores de que a justiça e a bondade só existem por utilidade e convenção, mas evita fazê-lo por meios puramente teológicos ou que requeiram um arcabouço metafisicamente denso: para nosso

¹⁸ No original: In short, then, Cicero proposes a flexible account that recognizes many criteria as pertinent to duties of aid: gratitude, need and dependency, thick association—but also preserves a role for flexible judgment in adjudicating the claims when they might conflict. Individuals are given a great deal of latitude in considering the cases. What is clear, however, is that people outside our own nation always lose out.

autor, o central é ter uma boa base de *direito*, oriunda de sua visão da nossa natureza racional e moral. Outros animais podem se dar ao luxo de não lidarem com leis e moralidade, entretanto:

Os seres humanos, defende Grotius, diferente de outros animais, possuem um forte desejo pela sociedade. Eles também possuem a habilidade de planejar cooperação pacífica na sociedade de acordo com a razão e então satisfazer seu desejo por sociabilidade que cabem a sua natureza racional (Straumann, 2021, p. 157).¹⁹

Assim:

Este cuidado pela vida social, de que falamos de modo muito superficial, e que é de todo conforme ao entendimento humano, é o fundamento do direito propriamente dito, ao qual se referem o dever de se abster do bem de outrem, de restituir aquilo que, sem ser nosso, está em nossas mãos ou o lucro que disso tiramos, a obrigação de cumprir as promessas, a de reparar o dano causado por própria culpa e a aplicação dos castigos merecidos entre os homens. (*DJBP*, Prolegômenos, §8)

Entretanto, diferente da visão estoica, Grotius não pensa esse vínculo como um de fundo teológico, teleológico ou sequer com as mesmas bases metafísicas para além da tese (reconstruída acima) de que a razão vinculadora é a causa primeira por trás da nossa *oikeiosis*. Como será explicitado adiante, o caso é que Grotius *não* é um autor estoico: não só ele escreve num contexto posterior ao que tomamos como sendo próprio da filosofia helenística e romana como, mais ainda, seu uso de fontes e tradições é múltiplo. Podemos dizer que, tal como foi falado de Cícero, Hugo Grotius exemplifica uma atitude *ecclética* para com as diferentes escolas de pensamento — algo expresso por ele próprio nos Prolegômenos, ao observarmos a seguinte passagem:

Fiz uso também, para provar a existência desse direito [natural], do testemunho dos filósofos, dos historiadores, dos poetas e por fim dos oradores. Não porque se deva confiar neles indistintamente, pois eles têm o hábito de servir aos interesses de sua seita, de seu assunto ou de sua causa, mas porque, do momento em que diversos indivíduos em tempos e lugares diferentes, afirmam a mesma coisa como certa, deve-se conectar esta coisa a uma causa universal. Essa causa, nas questões que nos ocupam, só pode ser uma justa consequência procedente dos princípios da natureza ou um consenso comum. (*DJBP*, Prolegômenos, §40)

¹⁹ No original: Human beings, Grotius holds, unlike other animals, have a strong desire for society. They also have the ability to design peaceful cooperation in society according to reason and so to satisfy their desire for sociability in ways that are suitable to their rational nature

Tendo explicitada a ligação direta de Grotius com os autores analisados nas partes anteriores, podemos agora partir para a discussão final: que tipo de cosmopolitismo — se é que poderemos chamá-lo assim — está presente em sua obra? Central para esse entendimento é como Grotius explicitamente reconhece a soberania de *diversas* nações. Para o autor, as nações possuem uma liberdade de autodeterminação não explícita nos autores antigos. Em suas palavras:

Como há vários gêneros de vida, uns melhores que os outros, e que cada um é livre de escolher entre todos eles o que lhe convém, de igual modo um povo pode fazer a escolha da forma de governo que quiser e não de acordo com a excelência de tal ou qual forma — questão que divide as opiniões -, mas segundo sua vontade, é preciso medir a amplitude do direito. (*DJBP*, I, III, VIII, §2)

Como Grotius falará ao longo do terceiro livro de *Do direito de guerra e paz*, há uma importância oriunda do acima de preservar a “grande sociedade dos povos” (*maior illa gentium societas*). Martha Nussbaum explicita o aspecto de “comunidade humana” em Grotius, que permitiu que a tradição posterior o tomasse como inspiração para o desenvolvimento de cosmopolitismos modernos, movimento pelo qual o filósofo conecta a autonomia política dos Estados e a autonomia moral de indivíduos:

Como a visão de Grotius sobre soberania política conectada com sua concepção geral da soberania moral humana? De certa maneira, ambas as visões são obviamente de um pedaço e a doutrina moral dá apoio à doutrina política. Para o direito de um povo se dar leis, mesmo quando nós pensarmos num povo herege ou infiel, muito se toma da ideia que importantes verdades morais e políticas são tanto lógica e epistemologicamente independentes da verdadeira religião. A concepção do ser humano como fonte válida de normas através de sua própria atividade autônoma é profundamente construída da imagem dos povos, e de sua soberania, que ele apresenta.²⁰ (Nussbaum, 2019, p. 106)

Temas cosmopolitas em Grotius, então, são encontrados em sua visão de que a lei moral natural é capaz de vincular diferentes pessoas e nações nas bases de sua *humanidade*. Isso é refletido ao longo do livro III de *Do direito de guerra e paz*, no qual são apontadas muitas restrições para as violências que um Estado pode cometer contra outro em tempo de

²⁰ Tradução nossa. No original: How is Grotius's view about political sovereignty connected to his general concept of human moral sovereignty? In one way, the two views are obviously of a piece, and the moral doctrine gives support to the political doctrine. For the right of a people to give itself laws, even when we may think the people heretical or infidel, gets a lot of mileage from the idea that important moral and political truths are both logically and epistemologically independent of the true religion. The conception of the human being as a source of valid norms through its own autonomous activity is deeply built into the picture of peoples, and of their sovereignty, that he presents.

guerra — mesmo sendo um Estado legítimo ao combater e o outro não. Independente de uma nação ter uma causa bélica reconhecida pelo direito, ela ainda deve evitar certas violências contra o povo que enfrenta. Ademais, é caro a Grotius como o direito natural *discorda* do direito das gentes e de possíveis costumes de guerra, sendo antes um limitador forte do que pode ser feito por combatentes. O autor faz isso com uma distinção entre dois sentidos de “legal”: há o que é dito legal por ser impune, ou seja, a lei positiva não o condena; entretanto, há o legal por ser de acordo com a lei natural, a lei moral que nos vincula (DJBP, III, X, I).

Os argumentos de Grotius então têm uma forma similar àqueles feitos por Cícero e os Estoicos antes dele e Kant depois dele. Eles nos pedem para ver e estimar uma concepção muito básica de nossa humanidade tanto moral quanto social. Eles nos convidam para considerar um mundo no qual alguma instituição moral (prometendo o Estado de Direito) não existisse. Nós vemos, quando consideramos esse mundo, que ele não é melhor que um mundo de bestas, um mundo no qual o que caracteriza nossa humanidade encontrará uma contínua frustração. Para Grotius, como para outros na tradição, esse pensamento deve dar a cada pessoa consideráveis razões morais para apoiar essas instituições e obedecer suas demandas.²¹ (Nussbaum, 2019, p. 112)

Comecemos observando a passagem abaixo, numa discussão que se segue após debater sobre como devemos reparar danos:

Em todas essas coisas, relacionamos esse "deve" ao direito próprio que é objeto da justiça expletora [de compensação], que provenha da lei ou de alguma qualidade. Se se deve em virtude da regra da caridade, comete-se certamente pecado ao emití-lo e, contudo, não haverá obrigação de reparação, pois essa obrigação viria de um direito propriamente assim designado, como o dissemos antes. (DJBP, II, XVII, IX)

Ou seja, podemos antever aqui um argumento já presente em *de Jure Praedae* [Do direito de saque], uma obra de juventude de Grotius: há uma distinção entre o dever propriamente dito e aquilo que somos moralmente incentivados a fazer. Por exemplo, seria somente por *caridade* que deveríamos entrar numa guerra que não nos envolve diretamente para ajudar alguma outra nação (DJBP, II, XXV, X, §3). Realizar tais atitudes é muito elogiável, e por vezes deixá-las de lado constitui uma espécie de “crime”, mas Grotius

²¹ Tradução nossa. No original: “Grotius’s arguments thus have a form similar to those made by Cicero and the Stoics before him and Kant after him. They ask us to see that we cherish a very basic conception of our humanity as both moral and social. They then invite us to consider a world in which some moral institution (promising the rule of law) did not exist. We see, when we consider this world, that it is no better than a bestial world, a world in which what is characteristic of our humanity will meet with continual frustration. For Grotius as for others in the tradition, this thought is supposed to give each person weighty moral reasons to support these institutions, and to abide by their demands”.

sustenta que isso se distingue de um dever *propriamente* dito. Numa passagem anterior, o autor cita a caridade como algo que nos leva a certas ações altruístas, mas que tais ainda não constituem deveres — “A caridade seguidamente me admoesta e, às vezes, me ordena preferir o bem de muitos ao que seria vantajoso só para mim” (*DJBP*, II, I, IX, §3). Assim,

Grotius claramente acreditava que as pessoas deviam perseguir a virtude e aderir a demandas robustas de caridade, por sobre os requerimentos da justiça. Nas obras teológicas, Grotius deixou clara a importância da benevolência para com os outros e situou seu cultivo como um dever individual dos cristãos. Ao insistir em *De Jure Belli ac Pacis* que beneficência não era propriamente chamada de dever, Grotius tinha em mente deixar claro que não era uma obrigação vinculativa a qual os outros tem um direito, mas sem deixá-la de lado como algo não importante.²² (Glanville, 2019, p. 117)

As reconstruções acima nos permitem delimitar de que forma podemos falar de cosmopolitismo em Grotius: primeiro, é marcadamente menos “metafísico”, por pensar que o trato da humanidade deve se dar em termos de sociabilidade (isto é, consciência moral de indivíduos e os direitos entre indivíduos e povos). Não é, como nos estoicos, uma concepção ontológica que coloca o humano como parte da ordem cósmica em geral. Mais próximo de Cícero, o ponto de Grotius é *político*. Em segundo lugar, diferente de Cícero, Grotius vai mais longe ao explicitar a necessidade política da proteção de inocentes em guerra, da importância de Estados respeitarem suas diferentes formas de autonomia e sua soberania, e por fim mesmo a sugestão de ajuda humanitária como descrita acima com o caso da “caridade”. A ênfase que Cícero dá para Roma não se encontra em *Do direito de guerra e paz* com nenhuma nação particular, mas reforça a necessidade de os Estados respeitarem uns aos outros e seus povos.

Os mesmos exemplos, porém, indicam os limites de seu cosmopolitismo. Não há um *dever* propriamente dito na ajuda material ou humanitária, por exemplo. O papel do direito natural é antes um de *deveres negativos* do que posições robustas sobre o que podemos e devemos fazer para outros humanos além de nossas fronteiras. Nussbaum também reconhece esses limites, por exemplo, apontando como o autor holandês é silente sobre diversos assuntos que hoje seriam de suma importância para debates de direitos humanos para além de fronteiras nacionais (Nussbaum, 2019, p. 123), chamando a posição de Grotius de

²² Tradução nossa. No original: Grotius clearly believed that people should pursue virtue and adhere to robust demands of charity, over and above the requirements of justice. In theological works, Grotius made clear the importance of benevolence toward others and framed its cultivation as a duty of individual Christians. In insisting in *De jure belli ac pacis* that beneficence was not properly called a duty, Grotius had in mind to make clear that it was not a binding obligation to which others have a right, not to dismiss it as unimportant.

“indeterminada” diante da possibilidade (e legitimidade) da intervenção humanitária (*ibidem*, p. 107). Desta maneira, alguns autores podem qualificar o cosmopolitismo de Grotius como mais fraco que o de autores posteriores. Um exemplo claro desses limites se dá em certo momento da obra em que Grotius argumenta que, apesar de soberanos e nações estarem moralmente proibidos de adentrarem em guerras injustas, ainda assim é o caso que guerra contra os “inimigos do cristianismo” devem contar com a adesão de todas as nações cristãs: povos cristãos são *obrigados* moralmente a defenderem o “corpo” unificado pela fé (*DJBP*, II, XV, XII). Ou seja, embora não haja um privilégio para a Holanda como Cícero faz com Roma, a soma dos Estados cristãos ganham um tratamento especial. Isso parece colocar uma qualificação bastante restritiva no cosmopolitismo da obra:

O principal objetivo de Grotius em *De Jure Belli ac Pacis*, parece, era mostrar um caminho para estabelecer a paz entre os cristãos da Europa. Sua esfera de lei natural é global em escopo, mas há um círculo interno, cristão, com a esperança de Grotius de que os Estados cristãos iriam formar uma federação ou liga (*foedus*) “contra os inimigos da Cristandade”.²³ (Cavallar, 2008, p. 197)

Embora seja ilegítimo causar guerra contra nações por não serem cristãs, ainda há um peso moral entre os fiéis que parece vinculativo, algo *além* dos deveres universais. Deste modo, podemos ver como Grotius, apesar de demonstrar grande contato com o estoicismo grego e romano, bem como se apropriar dos conceitos como *oikeiosis*, ainda é um herdeiro mais direto de Cícero do que dos estoicos. Tal como Cícero tinha uma preocupação central com Roma, Grotius parece ter uma preocupação central com as nações Cristãs — o que sugere que sua insistência na paz pode ser menos global do que aparenta. Um cosmopolitismo contemporâneo, quiçá mais secularizado do que foi a posição de Grotius, não tomaria tal posição como aceitável. Em termos amplos, podemos dizer que o cosmopolitismo de Grotius é (1) politicamente orientado, distinguindo-o do estoicismo e aproximando-o de Cícero; e (2) diante de posições atuais, ou mesmo de outros autores do Iluminismo como Kant, é um cosmopolitismo “fraco” ao pensar antes nos limites que um Estado pode fazer ao outro em tempos de guerra do que pensar em deveres positivos para com a humanidade além das fronteiras: tais atitudes se dão antes em dizer o que não fazer (não impedir acesso ao mar que

²³ Tradução nossa. No original: “Grotius’s key aim in *De Jure Belli ac Pacis*, it seems, was to show a way to establish peace among the Christians in Europe. His sphere of natural law is global in scope, but there is an inner, Christian circle, with Grotius hoping that Christian states would form a federation or league (*foedus*) “against the enemies of Christianity”.”

é comum, não obstruir comércio e migrações entre nações, não interferir na soberania, não ser cruel nas guerras etc.) do que em prescrever como auxiliar nossos vizinhos ou fortalecer laços diplomáticos.

CONCLUSÃO

Começando com Zenão e seus discípulos, vimos como os estoicos entendiam o cosmopolitismo num sentido primordialmente ontológico — por mais que implicasse em deveres e posicionamentos éticos e políticos, uma vez que tais esferas não deviam ser afastadas dentro do seu sistema. Partindo da *oikeiosis*, a ideia do próprio e familiar, os estoicos expandiram a autopreservação para um cuidado para com diversos ciclos crescentes que estão conectados, pela razão, com cada um de nós. No limite, somos conectados com todo o universo, vivendo numa cidade cósmica. Entretanto, não é claro como isso se realiza na prática política, uma vez que um dos pontos centrais do estoicismo é minar a preocupação com as paixões e o sofrimento sensível.

Cícero foi um herdeiro dessa tradição, embora não possamos classificá-lo (somente) como estoico. Sua filosofia acadêmica eclética o permitiu apreciar tais teses sem precisar comprar todo o arcabouço teórico do estoicismo, bebendo também de Platão, Aristóteles e outros. Para ele, embora possamos identificar uma sociedade humana para a qual temos deveres gerais, os bens mais elevados para o indivíduo na política são tais que tomam como especial a preservação da sua pátria. Apesar de criticar a crueldade bélica e valorizar relações diplomáticas de paz, o autor não colocaria os interesses e necessidades de outras nações além de sua própria. Isto é um reflexo de como Cícero coloca a República romana no centro de seu pensamento. Deste modo, se aceitarmos que há um cosmopolitismo em Cícero, ele deve ser entendido como menos ontologicamente robusto do que o dos estoicos.

Tal como foi o caso na análise de Cícero, parece mais adequado situar Grotius como um cosmopolita político (dentro das distinções estabelecidas ao longo do presente texto). Straumann oferece um resumo elegante desse movimento final, de Cícero até Grotius, ao apontar que “Diferente da visão Estoica Grega, a posição Ciceroniana de Grotius não foi nem teleológica nem eudaimonista, mas criou espaço para uma doutrina natural da lei legalizada e

baseada em regras” (Straumann, 2021, p. 157).²⁴ Isso se expressa em Grotius em sua divisão de deveres propriamente ditos dos atos elogiáveis, mas não exigidos da razão natural — e é nos segundos que os deveres para com indivíduos de outras nações acabam caindo. Por isso que seu cosmopolitismo também pode ser situado como *fraco*: Grotius se preocupa primeiro com a legitimidade e administração da soberania de Estados singularizados e de como eles podem interagir (e, em especial, manterem a paz). Além disso, é indicado aos Estados cristãos um dever adicional de união, deixando de lado povos “pagãos”. As expectativas que temos para com o cosmopolitismo contemporâneo são tais que diferenças religiosas assim devam ser superadas para, antes, associarmos a humanidade a valores que estão além da fé ou crença de cada indivíduo.²⁵

Mesmo situando possíveis limites no cosmopolitismo de Grotius, ainda é valioso reconhecer que sua teoria foi contra muitos dos preconceitos e justificativas colonialistas da época. Apesar de termos citado Cavallar acima como alguém que situa *limites* na interpretação cosmopolita de Grotius, o autor ainda reforça existirem valores em jogo em *Do direito de guerra e paz*, os quais foram retomados para colocar limites na expansão colonial, no reconhecimento de direitos para povos não-europeus. Com isso, Grotius visava a deslegitimar guerras e conflitos motivados somente pelo egoísmo e imperialismo de certas nações:

O argumento de Grotius pode ser dividido em três posições. A primeira é, claro, o curso da retórica dos direitos humanos como pertencentes a todos. A segunda, de novo ecoando Vitória, aponta ao fato de que os nativos [ameríndios] não são “nem insanos nem irracionais”. A terceira é psicológica: os europeus usam civilização como pretexto, sua verdadeira motivação é a ganância.²⁶ (Cavallar, 2008, p. 194)

Por exemplo, a expansão de humanidade para povos não europeus não só é explícita²⁷, mas também reforçada na rejeição de Grotius da atitude grega de fazer guerra contra os

²⁴ Tradução nossa. No original: Unlike the Greek Stoic view, Grotius’ Ciceronian account was not teleological or eudaimonistic, but made room for a legalised, rule-based doctrine of natural law

²⁵ É da opinião do autor do presente texto que tal posição é, por sinal, mais cristã do que aquela assumida por Grotius: o amor *universal* de Cristo não deveria se limitar sequer à crença dos outros, segundo algumas interpretações da *Bíblia*. Expandir esta ideia e a relação entre autores cristão e o cosmopolitismo fica para outro momento, já que foge do escopo do presente texto.

²⁶ Tradução nossa. No original: “Grotius’s argument can be divided into three propositions. The first one is of course the rhetoric of human rights pertaining to all. The second one, again echoing Vitoria, points at the fact that the natives are “neither insane nor irrational”. The third is psychological: Europeans use civilization as a pretext, their real motivation is greed”.

²⁷ Ver também Cavallar, 2008, p. 193.

“bárbaros” (*DJBP*, II, XXII, X): a justificativa de atacar um povo por supor que eles não possuem ou não fazem bom uso da razão é ir contra não só o direito natural, mas também contra o que devemos entender como os direitos dos povos, segundo o autor. Dentro do contexto Europeu, esses pontos também são importantes para mostrar certa resistência aos conflitos religiosos diversos que ocorriam por conta das diferentes interpretações das escrituras. A valorização da autonomia e o dever negativo de não interferir na liberdade de uma nação, menos ainda causar danos para a integridade de seu povo em nome da ganância, são ainda importantes temas para a política internacional nos dias de hoje.

Tais considerações, assim como a própria retomada de direito natural como fonte legítima para reivindicações morais — sejam elas baseadas nos deveres, tais como nacionalmente, ou em atitudes moralmente valiosas para com nossos vizinhos ou deveres menores — nos permitem entender como Grotius herdou do cosmopolitismo estoico e ciceroniano. Ademais, embora possa ser considerado mais “fraco” do que cosmopolitismo modernos, que insistem nos deveres de assistências e de autonomia dos Estados, a tentativa de ver outros humanos como autônomos e possuidores de direitos é um legado importante e que deve ser reforçado mesmo nos dias atuais. Aqui, o final da obra, com sua exortação à paz e admissão de que trabalhos de *outras pessoas* para enriquecer o seu próprio lhe seriam valiosos, uma vez que visando a paz e amizade entre as nações, torna-se um bom ponto para concluirmos (por enquanto):

E aqui eu espero poder fazer um fim; não que eu tenha dito tudo que poderia ter dito, mas aquilo que foi dito possa ser o bastante para fazer uma fundação, na qual se qualquer outro puder construir algo mais estável, eu estarei longe de invejá-lo, e irei de coração agradecê-lo.²⁸ (*DJBP*, III, XXV, I, §1)

REFERÊNCIAS

ANKERSMIT, Frank. *Aesthetic Politics: Political Philosophy Beyond Fact and Value*. Stanford, California: Stanford University Press, 1996.

ATKINS, E. M. Cicero. In: ROWE, Christopher, SCHOFIELD, Malcolm (orgs). *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2008, pp. 477-516.

²⁸ Esta citação foi traduzida da tradução inglesa de Richard Tuck pela Liberty Fund, 2005.

BARDUCCI, Marco. Grotius and the Enlightenment. In: LESAFFER, Randall e NIJMAN, Janne E. (orgs). *The Cambridge Companion to Hugo Grotius*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2021, pp. 559-577.

CAVALLAR, Georg. Vitoria, Grotius, Pufendorf, Wolff and Vattel: Accomplices of European Colonialism and Exploitation or True Cosmopolitans? *Journal of the History of International Law Revue d'histoire du droit international*. Volume 10, Number 2, pp. 181-210, 2008.

CÍCERO. *Dos deveres*. Tradução de João Mendes Neto. São Paulo: Edipro, 2019.

CÍCERO. *Do sumo bem e do sumo mal*. Tradução de Carlos Ancêde Nogueira. 2ª edição. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2020.

EPICTETO. *Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae*. Editado por Heinrich Schenkl. Leipzig: B. G. Teubner, 1916.

ENGBERG-PEDERSEN, Troels. *The Stoic Theory of Oikeiosis: moral development and social interaction in early stoic philosophy*. Dinamarca, Aarhus: Aarhus University Press, 1990.

GLANVILLE, Luke. Grotius and the Marginalization of Cosmopolitan Duties. *Grotiana*, v. 40, pp. 102-122, 2019.

GROTIUS, Hugo. *O direito da guerra e da paz*. Tradução de Ciro Mioranza. Ijuí: Editora Unijuí, 2004.

GROTIUS, Hugo. *The Rights of War and Peace*. Tradução e edição de Richard Tuck. Indianapolis: Liberty Fund, 2005.

LAËRTIOS, Diógenes. *Vidas e doutrinas de filósofos ilustres*. Tradução de Mário da Gama Kury. 2ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

LAVERY, Gerard B. Never seen in Public: Seneca and the Limits of Cosmopolitanism. *Latomus*, T. 56, Fasc. 1: JANVIER-MARS, pp. 3-13, 1997.

NUSSBAUM, Martha C. *The Cosmopolitan Tradition: a noble but flawed ideal*. Cambridge, Massachusetts, London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 2019.

SCHOFIELD, Malcolm. *The Stoic Idea of the City*. With a new foreword by Martha C Nussbaum. Chicago, London: The University of Chicago Press, 1999.

SELLARS, John. *Stoicism*. Berkeley, California: University of California Press, 2006.

SÊNECA. *Sobre a providência. Sobre a vida feliz. Sobre o ócio: diálogos*. Tradução de José Eduardo S. Lohner. São Paulo: Penguin: Companhia das Letras, 2021.

STRAUMANN, Benjamin. *Roman Law in the State of Nature: The Classical Foundations of Hugo Grotius' Natural Law*. Traduzido por Belinda Cooper. Cambridge: Cambridge University press, 2015.

STRAUMANN, Benjamin. Sociability. In: LESAFFER, Randall e NIJMAN, Janne E. (orgs). *The Cambridge Companion to Hugo Grotius*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2021, pp. 157-177.

THOREAU, Henry David. *Walden ou a vida nos bosques*. Tradução de Marina Della Valle. São Paulo: Planeta, 2021.

VALENTE, Milton. *A ética estoica em Cícero*. Caxias do Sul: EDUCS, 1984.

ZISKIND, International Law and Ancient Sources: Grotius and Selden. *The Review of Politics*, Volume 35, 4, pp. 537-559, 1973.

