

NOTAS SOBRE COSMOPOLITISMO E POLÍTICA EM KANT E HABERMAS

NOTES ON COSMOPOLITANISM AND POLITICS IN KANT AND HABERMAS

Felipe Castelo Branco*

Recebido: 11/2016

Aprovado: 05/2017

Resumo: O cosmopolitismo é a proposta kantiana jurídico-política de uma limitação da soberania dos Estados nacionais em plano mundial. Em sua obra, essa proposta está ligada à sua filosofia da história e ao desenvolvimento moral da sociedade humana. O objetivo deste artigo é o de investigar alguns dos desafios e novas possibilidades do cosmopolitismo no cenário histórico atual à luz das reflexões de Jürgen Habermas.

Palavras-chave: Cosmopolitismo, Kant, Habermas, Estado, Política.

Abstract: Cosmopolitanism is the name of the kantian juridical-political project on the limitation of the National States sovereignty in a world scale. In his work, Kant's project is linked with his philosophy of the history and the moral development of the human society. This work's aim is to investigate some of the new challenges and possibilities of the cosmopolitanism in today's historical panorama, in the light of some Jürgen Habermas' reflections.

Keywords: Cosmopolitanism, Kant, Habermas, State, Politics.

Além do pensador que reformou a razão e seus limites na modernidade, Immanuel Kant foi responsável por inscrever a *liberdade* na moral prática e, finalmente, por liderar o projeto de pensar a possibilidade de inscrição do universal em política, isto é, de elaborar uma teoria do cosmopolitismo. Como afirma Kwame Appiah, o cosmopolitismo herdado hoje do projeto kantiano “subscreveu algumas das maiores conquistas morais do Iluminismo, incluindo a ‘Declaração dos Direitos do Homem’ de 1789 e o trabalho de Immanuel Kant propondo uma liga das nações” (APPIAH, 2006, p. xiv). Na qualidade de reformador da razão moderna, Kant estruturou como herança uma espécie de exigência, para todo aquele que se inscreve no campo da história da filosofia, de lidar com sua herança, com sua autoridade e com seus instrumentos de análise:

A herança kantiana não é apenas a herança kantiana, uma coisa idêntica a si mesma, ela excede a si mesma, como toda herança, para obter (ou pretender) a análise dessa herança e os instrumentos de análise de toda herança. É preciso se dar conta dessa estrutura “suplementar”. Uma herança sempre nos deixa como legado como interpretá-la. Ela se superpõe *a priori* à interpretação que produzimos em certa medida, isto é, sempre, e até um limite difícil de deter, nós a repetimos (DERRIDA, 1990, p. 82).

Nesse sentido, Kant é sinônimo de uma das mais poderosas instituições da história da filosofia. Os limites filosóficos de interpretação de uma herança dependem igualmente de um gesto que é de ordem jurídico-política – tomar uma herança, participar de uma instituição, para além do instrumental que essa

* Doutor em Filosofia pela PUC-Rio e Doutor em Psicanálise pela UERJ. Professor do departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (substituto).

Problemata: R. Intern. Fil. V. 8. n. 2 (2017), p. 184-202 ISSN 2236-8612

doi:<http://dx.doi.org/10.7443/problemata.v8i2.31660>

herança fornece e, em certa medida, burlando as normas da instituição frequentada pelo pensador. Nos interessa neste trabalho entender de que modo o pensamento de Jürgen Habermas, criando novas normas de compreensão a partir de seu próprio instrumental conceitual, frequenta a tradição política kantiana, sem violenta-la, mas imprimindo seus próprios gestos teóricos no interior dessa instituição consagrada, mas aberta.

O interesse de Kant na política e na legitimidade do direito diz respeito a uma questão que atravessou sua vida, mas que foi postergada e tematizada apenas em um período de idade muito avançada uma vez que as questões do *limite* do conhecimento e da *contradição* que sustenta a moral tomaram a frente de suas preocupações. Dito de outro modo, Kant privilegiou em vida sua dedicação ao projeto crítico e, ao fim do período de construção desse projeto, a política e as questões jurídicas finalmente apareceram como questões pendentes:

Concluído o ofício crítico, havia, de seu próprio ponto de vista, duas questões pendentes – questões que o tinham incomodado durante toda a vida, e cujo trabalho interrompera a fim de primeiro esclarecer o que havia chamado de “escândalo da razão”: o fato de que a “razão contradiz a si mesma” ou de que o *pensamento* transcende os limites do que podemos *conhecer* e, então, vê-se enredado em suas próprias antinomias (ARENDETT, 1993, p. 16)

Conforme veremos, Kant quer legitimar a política igualmente no direito. O jurisdicismo filosófico de Kant se evidencia quando a filosofia diz a essência do direito, a partir da lei moral, e interpreta sua legitimidade a partir de seu *ato de fundação* que reúne os homens e garante sua universalidade. Mas esse processo se assenta, antes de mais nada, sobre a estrutura da lei moral. É sabido que o programa de uma *crítica da razão pura* em Kant tem como um dos seus principais objetivos garantir o lugar da liberdade na filosofia, fundamento da filosofia prática. Uma vez deduzidos os limites e alcances da razão, Kant dissolve dialeticamente uma velha antinomia que impedia que houvesse espaço garantido para a liberdade e a causalidade ao mesmo tempo em um mesmo sistema filosófico. Com a liberdade, Kant salvaguarda o campo da moral em filosofia e o cosmopolitismo será o desdobramento do universalismo ético da razão na história. Em síntese: o cosmopolitismo é a própria possibilidade de pensar o universalismo moral na política a partir da história.

Na medida em que a moral kantiana está fundada em princípios *a priori* – o que significa dizer que a ética não se fundamenta em nenhuma experiência empírica ou da natureza – *o universalismo moral está igualmente fundado exclusivamente na razão*. A preocupação de Kant no que diz respeito à moral é a de superar antinomias em relação ao agir, de modo que, racionalmente, ao

não se contradizer, o sujeito reconheça a submissão daquilo que motiva sua ação a uma lei da qual todos, inclusive ele próprio, devem forçosamente se submeter. Assim, Kant recupera a importância da não-contradição também no campo da ética. Como lembra Hanna Arendt (ARENDR, 1993), na *Crítica do juízo*, Kant chama de *regra da consistência* o único princípio descoberto por Sócrates que deve governar o pensamento, aquele que diz que a razão deve não se contradizer. Em Sócrates, esse princípio possuía uma dimensão tanto lógica (“não fale ou pense contra-sensos”), quanto ética (“é melhor discordar das multidões do que, *sendo um*, estar em desacordo comigo mesmo”). Aristóteles, por sua vez, tornou este princípio a base fundamental do pensamento lógico, mas não o expandiu em direção à ética. Kant entende que a não-contradição é, ao mesmo tempo, fundamento para a moral na medida em que toda sua ética está baseada em uma estrutura racional, isto é, no pensamento:

[...] em Kant, a ética também está baseada em um processo de pensamento: aja de maneira tal que possa desejar que a máxima de sua ação torne-se uma lei geral, isto é, uma lei à qual você também se submeteria. Novamente é a mesma regra geral que determina tanto a ação quanto o pensamento – não se contradiga (não a seu eu, mas a seu ego pensante) (ARENDR, 1993, p. 50).

Será precisamente nesse campo da moral que será possível detectar o caráter de cabeça de Janus do homem racional, que permanece inscrito na fronteira ou no limite entre natureza e autonomia. Por um lado a natureza diz respeito ao condicionamento heterônomo em relação à razão; mas o ser racional, por outro lado, se distingue da natureza na medida em que há nele a capacidade de oferecer leis a si mesmo, isto é, ele age a partir da *vontade* (e não de um instinto que condicionaria sua ação *de maneira externa* à sua capacidade de autodeterminar sua vontade). Em relação àquilo que motiva sua ação (o princípio da ação) o homem racional recebe de sua própria capacidade autônoma – isto é, da capacidade de oferecer uma lei, *nomos*, a si mesmo – um *comando* da razão, expresso na forma de um *dever* (“tu deves!”). Esse comando da razão tem a forma de um *imperativo*. O imperativo será *hipotético* se a ação for boa para alguma *finalidade*, como, por exemplo, atingir um objetivo: “se eu fizer isso, alcançarei aquilo”. No entanto, o imperativo que comanda a ação será chamado de *categórico* quando a máxima da ação for boa *em si*. O imperativo categórico é bom *em si mesmo* na medida em que somente através dele uma ação é capaz de atingir a universalidade, ou seja, apenas do ponto de vista do imperativo categórico uma ação pode se conformar a um princípio universal tornando-se uma ação moral. Dito de outro modo, o imperativo categórico se constitui a partir da lei moral e da *conformação da máxima da ação do indivíduo à lei*. Nessa configuração, há

dois polos em operação: por um lado, a lei prática é o *princípio objetivo* (porque válido universalmente) para todo ser racional. Por outro lado, a máxima da ação é o *princípio subjetivo* a partir do qual o sujeito age (determinado por condições que ele mesmo se deu, isto é, a *autonomia*). Essa fusão entre princípio objetivo e princípio subjetivo no imperativo categórico pode ser expressa na síntese produzida *a priori* por esse imperativo que comanda: “age como se a máxima da sua ação você possa querer ao mesmo tempo que se torne uma lei universal”. Ao possibilitar a síntese *a priori* entre máxima da ação (princípio subjetivo) e lei universal (princípio objetivo), o imperativo categórico estabelece as condições *a priori* da moral. Assim, a motivação individual se conforma à universalidade sem contradizer à si mesma.

Não são todas as máximas da ação, no entanto, que se podem pensar do ponto de vista da lei universal. Ao prometer algo que não se pode cumprir, não é possível que alguém deseje que tal máxima se torne universal (sob pena de contradizer a si mesmo), tendo como efeito fazer com que toda promessa perca seu sentido, tornando-se, simplesmente, uma mentira. Igualmente o não cumprimento do dever não pode se tornar lei universal na medida em que aquele que não cumpre um dever deseja instaurar uma exceção para si. Portanto, é fundamental *para a ação moral* que a síntese entre máxima da ação e universalidade da lei seja possível (no imperativo categórico).

Mas por que Kant oferece tanta importância a uma lei universal e *a priori*? Porque graças à autonomia – a capacidade subjetiva do ser racional de oferecer uma lei à sua vontade livre – os diversos seres racionais particulares são capazes de se submeter a algo “acima” deles próprios, isto é, uma lei válida universalmente para todos e que funciona como princípio de unidade entre esses seres. Estamos aqui na reunião entre moral e história ou entre ética e política. Sem a autonomia, os indivíduos permaneceriam isolados uns dos outros, em uma polarização atomizada visando cada qual sua própria finalidade. Do ponto de vista do Estado e da política, a lei moral une os seres racionais por meio de leis (moral prática) que estejam de acordo com a lei universal. O conceito kantiano de *reino dos fins* diz respeito à ligação que a autonomia possibilita, relacionando os seres racionais entre si por meio de leis e da moralização da sociedade:

Entendo por *reino* a ligação sistemática de vários seres racionais por meio de leis em comum. Porque as leis determinam os fins segundo sua validade universal, se se fizer abstração das diferenças pessoais entre seres racionais e de todo conteúdo de seus fins particulares, poder-se-á conceber um todo de fins quaisquer [...] em ligação sistemática, a saber, um reino dos fins que seja possível segundo os princípios expostos acima (KANT *apud* GIANNOTTI, 1986, 117).

Será precisamente com a legislação moral e o reino dos fins que se

tornará possível para Kant encontrar a condição principal para considerar a história humana como um todo, isto é, como história universal ligada a um sistema de causas finais (a moralização da sociedade). Nessa reunião de seres racionais propiciada pela lei, sobretudo no interior dos Estados, as leis jurídicas operam na mediação e pacificação dos conflitos. Essas leis jurídicas (moral prática) formam uma subdivisão da lei moral. No campo da ética, a própria ideia do *dever* motiva o agir (a parte objetiva da lei prescreve a forma da ação que deve ser realizada e a parte subjetiva da lei motiva a ação e determina subjetivamente a realização da ação que a lei prescreve). No campo da lei jurídica, o motivo que alimenta o agir é *indiferente*. As leis jurídicas, afinal, devem apenas permitir que cada um persiga seus próprios fins particulares sem serem perturbados por outrem ou sem com isso limitar a liberdade dos outros em perseguir seus próprios fins. Uma vez que a lei jurídica *não se desdobra da autonomia* tal como a lei moral, ela opera por uma limitação recíproca e geral do arbítrio (onde todos os membros de uma comunidade conservam o mesmo *quantum* de liberdade) e com isso ela une sistematicamente os homens, cada qual em seus respectivos fins e ao mesmo tempo, como fins em si mesmos.

Mas a aplicação da lei jurídica deve responder por duas condições empíricas. Em primeiro lugar, o mundo externo é limitado em sua extensão, o que obriga que os homens convivam entre si sobre a superfície da Terra (o planeta, tendo uma forma circular, impede que os homens encontrem um ponto de isolamento radical em relação a outros homens). Em segundo lugar, o homem diz respeito, ao mesmo tempo, ao intelecto e à extensão física e, portanto, todo homem também responde às demandas e apetites de sua natureza. O direito é justamente o campo onde o arbítrio de um homem pode se reunir ao arbítrio de outro homem de acordo com uma lei que tenha alcance universal, isto é, ela faz operar a aplicação de uma legislação jurídica equivalente à aplicação de um conceito *a priori* (lei moral) a uma dimensão empírica. É precisamente aqui que a relação mútua entre os arbítrios implica em uma concepção de liberdade como *limitação recíproca*. Através do direito e da noção de liberdade, dá-se a passagem entre os princípios universais da razão prática à sua aplicação na natureza particular da vida dos indivíduos. O ser racional que respeita a lei moral (que é universal na medida em que todos podem oferecer a ela seu consentimento) submete-se também a uma lei que permite que todos persigam seus fins particulares (felicidade) sem a intervenção externa de terceiros. É nesse contexto e na finalidade da lei jurídica que se torna possível compreender a teoria do cosmopolitismo kantiana.

Sendo também parte de sua teoria moral (prática), Kant entende o

cosmopolitismo, a partir de uma compreensão teleológica da história universal, como uma tendência à moralização da sociedade. Kant desenvolve em sua reflexão sobre o cosmopolitismo perspectivas institucionais, jurídicas e políticas que possam assegurar esse processo histórico de moralidade social. O que o cosmopolitismo visa é, enfim, a possibilidade de uma *justiça global*, lidando diretamente com indivíduos, de modo independente de seu pertencimento a um Estado particular. Essa justiça se instituiria na possibilidade de criar mediações jurídicas (uma constituição mundial) para a relação entre Estados, do mesmo modo como o Contrato Social criou mediações legais entre os indivíduos no interior de cada Estado.

Mas como conciliar esse ideal de uma constituição jurídico-política com o movimento concreto da história? Kant constata que, até aquele momento, as constituições nacionais oriundas do Contrato Social fundador de cada Estado não formaram resposta suficiente a um problema “histórico”, qual seja: ainda que a “vontade distributiva” da vontade de todos tenha êxito em um Estado determinado, nada pode impedir a selvageria da guerra enquanto o Estado vizinho permaneça no estado de Natureza, ou ainda, que a guerra aconteça pela *inexistência de mediação* na relação *entre* Estados, ainda que cada Estado, individualmente, possa estar pacificado pela lei. Por esse motivo, não basta, para Kant, a busca da paz pela defesa de uma constituição nacional de Estado. A ideia de uma constituição nacional deve se completar por uma Federação mundial (*Völkerbund*) regida por uma constituição cosmopolita. O que significa dizer que, do ponto de vista da história, o projeto da constituição de Estados não se esgota em si mesmo, mas caminha para seu desdobramento internacional, no cosmopolitismo. É precisamente neste ponto que cosmopolitismo e história se conectam.

Kant concebe a história como um processo teleológico. A finalidade genuína da história é o completo desenvolvimento da predisposição humana para o *uso da razão* (não apenas na esfera pública, mas também nas artes, ciência e moralidade). Com o próprio desenvolvimento moral na história, acontece uma transformação da sociedade em “um todo moral” (*ein Moralisches Ganze*). O caminho da moralização da sociedade equivale ao encaminhamento da história universal para o estabelecimento de uma *constituição perfeitamente justa*. Falar em uma teleologia da história humana, no entanto, não equivale, em Kant, a determinar previamente um ponto final comum a ser atingido por toda a humanidade. Ao contrário, a teleologia histórica anda de par com a noção de moralização da sociedade e de uma constituição perfeitamente justa. Isso quer dizer que Kant não constrói uma escatologia da história humana, mas entende que o progresso histórico é *guiado* por dois horizontes: em primeiro lugar, a história tende a uma

consolidação da *liberdade* (através da lei jurídica, como vimos), isto é, na interdição moral de que um homem se valha ou interfira sobre a vontade de outro homem; em segundo lugar, a história tende a garantir a *paz* entre as nações. A espécie humana, ao se distinguir de todas as outras espécies por ser capaz de um desenvolvimento de suas faculdades racionais, encontra em seu próprio desenvolvimento *como espécie* as condições para a construção de uma sociedade mundial que atinja e assegure juridicamente condições de liberdade e paz a todos os homens e nações.

Mas a concepção kantiana da teleologia da história e da sociedade enfrenta aqui um problema confuso e de difícil solução. Como é possível acreditar em um desenvolvimento moral, em um asseguramento da liberdade e da paz, além de enxergar uma regularidade na história universal, diante do caos evidente dos comportamentos dos diversos seres humanos? Para Kant, a solução desse problema se encontra em uma questão que chamarei aqui de questão de “perspectiva”. Ora, se mudarmos a perspectiva, nos distanciando da imensa massa de desejos e finalidades caóticas dos indivíduos isolados, se compreendermos a história em suas linhas mais amplas, assumindo a perspectiva da *espécie humana* e não dos indivíduos, seremos capazes de dar um novo impulso à investigação histórica. Os fenômenos aparentemente caóticos ao longo do curso da história começam a se esboçar em figuras consistentes, em blocos de sentido. Ao reconhecermos que a história se produz a partir de consequências de uma causa ordenada anterior, nos tornamos capazes de suspeitar de uma *ordenação invisível* da história. Na medida em que o homem está inscrito *entre* dois polos, ao mesmo tempo racional e empírico, não é possível encontrar nas próprias ações individuais específicas um propósito racional. Mas Kant se pergunta se por trás de cada ação humana, reunida do ponto de vista da espécie, não existiria um propósito da Natureza como um todo. Somente assim a história dos homens individuais pode se diferenciar por completo da história da humanidade, e somente nesta última é possível encontrar a articulação de um sistema em uma regularidade escondida por trás da legitimidade moral de cada ação.

Vê-se, assim, que o historicismo kantiano não está interessado nos eventos passados, mas, antes, em um encaminhamento que diz respeito ao futuro da espécie humana. No limite, a configuração política do direito internacional no momento em que Kant escrevia apontava para uma espécie de esgotamento do modelo de política praticado até então. O que se considerava como sendo o *direito internacional* naquele período se limitava a certo conjunto de acordos bi ou multi-laterais entre pequenos grupos de Estados que instauravam entre si armistícios ou tratados de não-agressão. Ora, a teoria do contrato social apontava para a legitimidade do Estado como

algo que se alicerçava sobre o reconhecimento mútuo dos indivíduos membros do Estado na qualidade entes políticos de iguais em direito, estabelecendo em seguida um soberano acima de si. No entanto, em nível internacional e para além dos limites dos Estados existente, o pequeno número de acordos e armistícios estabelecido no direito internacional da época não garantia efetivamente a paz e a liberdade mundialmente. Não havendo uma mediação jurídica global entre Estados, o estado de Natureza – na forma de uma liberdade individual dos Estados sem nenhum amparo jurídico pacificador – se desdobra no campo internacional, mantendo os Estados em uma eterna condição de guerra. O objetivo do direito cosmopolita deve ser o de garantir a paz de maneira perene em nível mundial. O direito internacional daquele período, com seus escassos tratados de paz, não apenas não garantia a paz de maneira duradoura como também acabava por produzir com seus armistícios apenas uma interrupção da guerra que, paradoxalmente, possibilitava aos Estados já exaustos do conflito, um intervalo propício para sua recomposição e para o estabelecimento de um novo conflito ainda mais violento no futuro. Em seu tratado *Para a paz perpétua* (KANT, 2004), Kant parte da analogia – espelhada em nível mundial – dos indivíduos que abandonam o estado de Natureza por ocasião da fundação de um Estado de direito. No plano internacional igualmente, os Estados devem abandonar o estado de Natureza que se configura em uma situação de guerra interestatal constante, para fundar uma Federação de povos (*Völkerbund*) que funcionaria como a base do direito cosmopolita, única possibilidade de garantia da paz perpétua e da liberdade em uma sociedade mundial moralizada.

O risco para a formação dessa Federação seria o de reproduzir, em nome do bem comum dos povos, os despotismos já habitualmente praticados sobretudo nas relação entre Estados mais poderosos e Estados mais frágeis. Portanto, a formação de um laço internacional entre Estados não pode partir de uma relação de violência ou de coerção que force a entrada dos povos na formação de um Estado ou monarquia mundial. O modelo dessa reunião mundial de povos deve ser *republicano* (portanto, formado a partir de uma assembléia, e não de uma monarquia estatal), assegurando, assim, a *liberdade* de cada membro da federação, onde qualquer forma de coerção praticada passaria a ferir a autonomia e a liberdade política dos indivíduos que o republicanismo deveria garantir:

Dando a “Estados” o direito de forçar outros Estados em uma Federação com poder coercitivos [...] significaria que o Estado mais forte (ou o grupo de Estados mais fortes) terminaria por estabelecer os termos, subjulgando outros Estados às suas leis. Kant acredita que no caso de *indivíduos* deixando o estado de Natureza, há progresso mesmo se o Estado recentemente formado é despótico porque, ao menos, há a regra da lei. No caso de Estados abandonando o estado de Natureza,

ao contrário, um Estado de Estados despótico deve anular qualquer direito já existente assegurado internamente pelos Estados subjulgados e, assim, um Estado de Estados despótico pode violar severamente a liberdade legalmente estabelecida previamente e a autonomia política das pessoas envolvidas. Não há nenhuma razão para supor que o Estado mais forte (ou o grupo de Estados) vai agir de acordo com os requisitos do direito [...] Além disso, há o caráter moral (“tu deves!”) que orienta todos os homens à aderência de uma Liga das Nações, no intuito de promover a perfectibilidade da humanidade: eles “devem fazer isso”, mas não podem “ser forçados” à fazer. Isso não pode acontecer através da força (KLEINGELD, 2013, pp. 55, 56).

Portanto, a aderência dos povos à Federação mundial deve acontecer de maneira republicana, isto é, paulatinamente e sempre respeitando a liberdade dos indivíduos em decidir aderir à uma Liga dos povos que seria ampliada gradativamente através dessas adesões. Para Kant, uma lei mundial cosmopolita garantiria, assim, a *paz* duradoura que o direito deve assegurar internacionalmente, ao passo que a forma republicana dessa associação mundial deve garantir a *liberdade* dos membros da federação. Deste modo, Kant mantém sua coerência em relação àquelas atitudes políticas estatais que o direito cosmopolita deveria proibir de maneira definitiva. A garantia da paz perpétua pelo direito é acompanhada de atos instituídos que fornecem as condições de pacificação mundial que o cosmopolitismo requisita. Suas propostas se compõem de: 1- uma ampliação do Direito Internacional para além dos acordos de paz e armistícios que não são capazes de eliminar as causas da guerra; 2 - da proibição da aquisição de um Estado por outro, seja por conquista, seja por compra; 3 - fim da formação de exércitos nacionais permanentes; 4 - controle da dívida pública dos Estados formada para fins bélicos; 5 - proibição definitiva da intervenção violenta de um Estado sobre outro Estado; 6 – interdição da permissividade na condução da guerra por parte dos líderes mundiais. Além dessas seis propostas jurídicas, acrescenta-se uma sétima proposição ao direito cosmopolita kantiano para o qual o filósofo consagrou um artigo inteiro em seu tratado *Para a paz perpétua*. Como um efeito necessário da pacificação através do cosmopolitismo mundial, a cidadania de Estado deve se desdobrar em uma garantia do direito de entrada de um estrangeiro em todo e qualquer outro território da superfície da Terra, impedindo juridicamente que o visitante seja tratado com hostilidade em outro país e garantindo a continuidade do direito de cidadania mundial em todas as partes do globo. É neste ponto, precisamente, que a proposta *jurídica* kantiana a respeito da cidadania mundial mostra visivelmente sua diferença em relação às outras formas filosóficas da cidadania mundial cosmopolita anteriores à sua – a dos Estoicos ou do Abade de St. Pierre, sobretudo – muito mais vinculadas à uma espécie de sentimento ou de compromisso de cada homem com o conjunto da humanidade de modo independente de seu pertencimento nacional

ou cultural no mundo. Kant é bastante claro ao marcar a diferença de seu cosmopolitismo em relação a seus antecessores, afirmando que “Fala-se aqui [...] não de filantropia, porém de *direito e hospitalidade*” (KANT 2004, 50). Não se trata, no cosmopolitismo de Kant, apenas de um compromisso ou de uma responsabilidade, em certa medida filantrópica, do homem com o conjunto da espécie humana. Trata-se de assegurar jurídica e institucionalmente o direito do cidadão de um Estado determinado de ser recebido em qualquer outro Estado do mundo, sendo amparado sob o mesmo direito assegurado em seu país de origem. Trata-se, enfim, de garantir juridicamente uma cidadania mundial, o que Kant nomeia de direito de *hospitalidade*.

Para assegurar a viabilidade normativa de suas proposições, Kant expande a matriz contratualista da filosofia política para produzir um “efeito universalista” no próprio contratualismo. Kant quer limitar a soberania de cada Estado em plano mundial em direção à construção de uma liga dos povos que possibilite o *estabelecimento das condições de abertura ao outro* (estrangeiro ou visitante), ou seja, estabelecendo condições de *hospitalidade universal*. Assim, Kant *inverte* a estrutura das teorias clássicas do Contrato Social que entendiam a função do direito como *submetida* à fundação dos Estados modernos. Ele usa o direito como uma fonte de limitação e de compartilhamento da soberania no espaço político internacional. Na medida em que Kant reivindica *uma lei acima de todos os Estados*, na forma de uma república mundial, o direito passa a estabelecer uma relação mundial *entre* Estados, ao mesmo tempo em que limita as decisões atomizadas particulares de cada Estado. A partir do Contrato Social o poder soberano passa a garantir a mediação jurídica pacífica dos conflitos entre cidadãos *no interior* do Estado. No entanto, esse poder soberano não pode garantir que seus cidadãos não sejam tratados com hostilidade e violência *fora* de seu domínio soberano. Na medida em que toda soberania está limitada a um domínio particular e ela própria não pode garantir a paz *no exterior* desse domínio, será preciso estabelecer, como *efeito necessário* da lei cosmopolita válida em plano mundial, *condições de hospitalidade universal* instaurando efetivamente uma lei que se estabeleça “acima” dos Estados soberanos e que seja capaz de zelar pela paz entre povos, sobretudo *fora* do amparo do Estado de origem de cada cidadão. Deste modo, a hospitalidade é o resultado da Aliança ou Federação dos povos (*Völkerbund*) possibilitada pelo próprio direito cosmopolita como garantia do universal no campo da política.

Em um panorama político distinto, Jürgen Habermas acredita que o pensamento político de Kant possui uma série de desafios no mundo atual se quiser ser capaz de possibilitar um universalismo político em um cenário tão distinto daquele em que sua obra foi produzida. Em primeiro lugar, é preciso

compreender, à luz dos efeitos que a forma do Estado-nação produziu a partir do século XIX e XX, os desafios oriundos da proposta de enfraquecimento da soberania de Estado que o cosmopolitismo de Kant introduz. Habermas não nega a necessidade salutar de limitar a soberania de Estado em um panorama pós-nacional; por outro lado, é preciso reconhecer que a forma do Estado-nação obteve bastante sucesso em criar uma solidariedade coesa entre pessoas estranhas que se entendem como membros de uma comunidade estatal, a partir de uma integração social abstrata que toma a forma de uma comunidade nacional. Além disso, o Estado-nação teve êxito igualmente em relação ao problema da estruturação de sua própria legitimidade, na medida em que seu modelo possibilitou o convívio de um pluralismo de visões de mundo que dispensou a autoridade política sustentada em uma base religiosa exclusiva. Também como um ingrediente significativo à figura contemporânea do Estado, Kant ignorou igualmente a “força explosiva do nacionalismo” (HABERMAS, 2006c, p. 149) que se anunciava ainda de maneira pouco explícita em sua época, na exploração do vínculo imaginário de pertencimento étnico, linguístico e religioso em comunidades ligadas a Estados entendidos como um corpo unitário de origem cultural. Esse vínculo, transformado em “consciência nacional”, seria responsável por catástrofes políticas do século XX, alimentando ainda a dinâmica imperialista e colonial dos Estados industriais em expansão. A ideia de nação “torna consciente aos habitantes de um mesmo território a nova forma de pertença a um todo, política e juridicamente mediada [...] a consciência nacional [...] se cristaliza em torno da percepção de uma ascendência, língua e história em comum [...]” (HABERMAS, 2007, p. 135). Esses elementos formam a experiência de uma “unidade política partilhada” que permite que membros de um mesmo Estado possam se sentir responsáveis uns pelos outros. Deste modo, a nação estabelece o perfil moderno de uma *identidade coletiva* a partir da fusão do patrimônio jurídico do Estado a um substrato cultural (a nacionalidade). Essa fusão equivale ao enraizamento do *ethos* dos membros do Estado ao *demos* dos cidadãos, criando uma solidariedade marcada pelo privilégio autóctone e pelo destino histórico da nação. O cosmopolitismo hoje deve enfrentar problemas dos quais Kant jamais foi testemunha.

Habermas acredita que a capacidade de romper o vínculo imaginário entre um substrato cultural homogêneo e a comunidade de membros de um Estado, barrando assim a associação entre republicanismo e nacionalismo, deve se dar através de um processo cognitivo de aprendizado em que a mentalidade republicana das populações pode se alçar *sobre* a ideia de nação, na medida em que a participação política assuma, pouco a pouco, o papel de um “valor” capaz de sustentar a solidariedade social (o patriotismo

constitucional). Deste modo, Habermas enxerga a possibilidade do conceito de participação na esfera pública se sobrepor ao conceito nacional de comunidade:

Uma ordem democrática não precisa inerentemente estar enraizada mentalmente na “nação” como uma comunidade pré-política de destino compartilhado. A força do Estado constitucional democrático repousa precisamente em sua habilidade em tamponar os buracos da integração social através de uma participação política dos cidadãos (HABERMAS, 2001, p. 76).

Os próprios Estados nacionais, a partir de processos republicanos democráticos onde há uma enorme variante de interesses, formas de vida ou visões de mundo, tornam-se capazes de superar a exigência nacionalista de um substrato comum comunitário através da participação política de seus membros amparados por opiniões deliberativas e a formação de vontade dos cidadãos. Assim, o processo democrático escapa do perigo de um colapso da solidariedade social sob a condição de preencher os requisitos de justiça social em uma sociedade, isto é, de propiciar o direito de participação política e os Direitos Humanos básicos. Deste ponto de vista, a ideia do Estado-nação como o único garantidor de legitimidade política a partir do compartilhamento de valores culturais comuns por parte de uma comunidade de destino é enganosa e perigosa. Em primeiro lugar porque tal associação limita o alcance do republicanismo ao sentimento nacionalista; em segundo lugar porque ela ignora as diversas formas históricas de formação do Estado que transcendem o modelo europeu clássico da teoria do Contrato Social:

[...] falar de ‘Estados nacionais’ sugere uma falsa comparação com aquela primeira geração de Estados nacionais surgidos na Europa, sem levar em consideração as variantes das vias de desenvolvimento de outros Estados nascidos a partir de comunidades imigratórias (Estados Unidos, Austrália), de velhos impérios (China), ou da queda de novos impérios (Rússia), ou da descolonização europeia (Índia, África, Sudeste asiático), etc. (HABERMAS, 2009a, p. 113).

A ideia de um Contrato Social é uma tentativa de reconstrução conceitual do surgimento do Estado que visa encontrar um *fundamento* para sua dominação política legítima, pressupondo uma *unidade originária* de fundação estatal. No entanto, segundo Habermas, o modelo federalista dos Estados Unidos funciona para Kant como uma forma de ultrapassar o contratualismo clássico, a partir da ideia de uma soberania popular *dividida* em que “os ‘povos’ de Estados independentes que restringem sua soberania em prol de um governo federal não precisam perder sua identidade e singularidade cultural” (HABERMAS, 2006c, p. 131). Esse processo de aprendizado dos cidadãos se amplia ainda mais na medida em que o republicanismo que

garante a solidariedade social de Estado a partir da participação política ultrapassa e transborda os limites nacionais quando as instâncias supra estatais que determinam formas jurídicas, além de instâncias estatais que guardam o uso legítimo do poder e da aplicação do direito internacional, permanecem equiparados e interligados na dimensão de seu valor. Ora, para Habermas, esse processo de aprendizagem e a formação de instâncias pós-nacionais que se equiparam em valor à forma do Estado-nação já se iniciou no panorama político mundial hoje. As cartas ou acordos de fundação de organizações como as Nações Unidas, a Organização Mundial do Comércio e a União Europeia tem algo de uma “constituição” que se estrutura a partir da participação nutrida entre indivíduos e Estados: “neste sentido, a introdução da identidade e da cidadania europeia pode ser entendida também como a continuação de um processo que, a princípio, teve lugar dentro do próprio Estado nacional [...] um patriotismo da Constituição como base para a integração de todos os cidadãos do Estado” (HABERMAS, 2001, pp. 124, 125). Essa mudança de estatuto jurídico, de um plano nacional para um plano pós-nacional, “penetram na consciência da massa da população [em] um conjunto de experiências de ordem prática. Por exemplo, a condição de cidadão europeu se faz palpável mediante práticas de entrada e saída de países estrangeiros europeus ou não europeus” (HABERMAS, 2001, p. 125).

Com isso, a política internacional se mostra capaz de encontrar novas formas de legitimação que transcenda as formas de governo, administração e sanção tradicionais, ancoradas nos Estados nacionais como criadores de legitimidade. Por outro lado, os Estados nacionais, na medida em que adquiriram um expressivo sucesso na legitimação de seu uso do poder a partir da participação dos cidadãos, não deve, neste cenário, ser simplesmente dispensados ou superados. As próprias organizações internacionais em seu processo de constitucionalização se baseiam, em relação à arbitragem de conflitos mundiais, em elementos conquistados pelos Estados como reciprocidade, solidariedade social ou combates à discriminação como amparo à sua legitimação. Uma constitucionalização do direito internacional tal como pensada habermasianamente deve contar com a legitimação previamente alcançada pelos Estados. Deste modo, o Estado-nação é igualmente um ator político com o qual a constitucionalização mundial deve operar: “se o âmbito normativo das constituições sem Estado quiser oferecer mais do que uma fachada de hegemonia jurídica deve, ao menos indiretamente, permanecer ligado aos canais de legitimação dos *Estados* constitucionais” (HABERMAS, 2006c, p. 143).

Uma constituição internacional que restringe o poder soberano dos Estados deve satisfazer condições de legitimação que foram alcançadas pelos

próprios Estados anteriormente em suas concentrações e limites geopolíticos. Essa legitimação assegura aos cidadãos um acesso às decisões políticas através de uma esfera pública institucionalizada (em eleições, parlamentos, plebiscitos, direito de manifestação, debates públicos midiáticos ou não e outras formas de participação política) e que devem ser usados como um *medium* válido de composição de uma rede interdependente de atores políticos internacionais. Deste modo, uma constituição mundial garante sua legitimidade na medida em que se origina da participação dos dois principais atores políticos (ou *sujeitos outorgadores*) no cenário mundial, isto é: os indivíduos e os Estados. Assim, as formas de legitimação em uma esfera mundial podem variar em, pelo menos, dois modos: 1 – uma via que vai desde os cidadãos do mundo até as comunidades controladas pelos próprios cidadãos, que se colocam em defesa da paz e dos Direitos Humanos; 2 – uma via que vai do Estado nacional a um sistema de negociação transnacional em uma comunidade internacional de Estados que decide sobre questões internas da política mundial. As forças internacionais passam a zelar por direitos, em um plano mundial, atuando em uma configuração que até então havia se restringido ao contexto dos Estados particulares. Nesse sentido, a constitucionalização internacional não precisa estar baseada em “valorações eticamente fortes”, isto é, em tradições, traços culturais ou formas de vida comuns, mas pode reunir Estados e indivíduos em torno da manutenção da paz e proteção dos Direitos Humanos. No nível supranacional, a organização mundial amparada e integrando as decisões de Estados e cidadãos independentes associados deve possuir competências de regulação e intervenção para assegurar a paz e a proteção dos Direitos Humanos, representando “a unidade da ordem jurídica global”. Nesse sentido, sua Carta de fundação pode assumir o papel de uma Constituição Cosmopolita, “dado que deve apoiar-se em tratados internacionais assim como nos referendos dos Estados particulares, quer dizer [...] seria aprovada ‘em nome dos cidadãos e dos Estados do mundo’” (HABERMAS, 2009a, p. 117). Essa Carta cumpriria a função de reger as decisões da Assembleia que funcionaria como “um Parlamento mundial, cuja função legislativa, é claro, se esgotaria na interpretação e desenvolvimento da Carta de fundação” (HABERMAS, 2009a, p. 118). Nos moldes do atual Conselho de Segurança da Organização das Nações Unidas (ONU), o Parlamento impediria que se tomassem decisões *a priori* por parte de Estados ou povos que pusessem em perigo o direito de existência de outros Estados ou formas de vida no interior das políticas nacionais. Além disso, haveria igualmente a inclusão de todas as pessoas em uma ordem baseada em uma *cidadania universal* que “não apenas garante a cada uma delas os direitos fundamentais políticos e civis, mas também [...] se

garantiria aos cidadãos do mundo um conjunto de condições que, *considerando o contexto local de cada um deles*, são necessários para poder *reclamar de forma efetiva* esses direitos formalmente iguais” (HABERMAS, 2009a, p. 118).

Apesar de partir da legitimação por parte dos indivíduos e Estados, esse panorama da constitucionalização do Direito Internacional opera sobre uma *hierarquia* que mantém a *constituição mundial* hierarquicamente *acima* do poder soberano dos Estados, tal como Kant havia previsto. Em caso de necessidade, a Assembleia mundial pode decidir por empregar a força e lançar mão de seu poder de sanção para garantir a manutenção da paz e dos Direitos Humanos. Portanto, a adesão dos Estados ao modelo constitucional mundial só pode funcionar “na medida em que os Estados soberanos aprendam a entender a si mesmos também como *membros* solidários de uma comunidade internacional” (HABERMAS, 2009a, p. 120). O que significa dizer que os Estados devem “desejar” limitar sua própria soberania entendendo-se como partes integrantes de uma comunidade maior. Seria efetivamente possível uma limitação tão severa do poder de Estado? Tratar-se-ia de uma utopia kantiana que perduraria no projeto constitucionalista de habermasiano? Por que um Estado soberano desejaria *ele próprio* limitar sua soberania?

Ao contrário de uma visão utópica, para Habermas a limitação da soberania dos Estados *já tem acontecido* no cenário histórico e político mundial. Alguns dos fatores convergentes no cenário mundial atual em relação ao projeto kantiano dizem respeito, justamente, a outros acontecimentos históricos que operam como tendências facilitadoras que convergem ao panorama do cosmopolitismo de Kant, mas que este último não foi capaz de testemunhar. Kant não testemunhou o desenvolvimento do capitalismo e o nascimento da economia de mercado que *se conectou às forças da modernidade* produzindo drásticas mudanças políticas mundiais ao mesmo tempo em que tem fabricado uma *massa de perdedores* mundial nos processos de modernização. No panorama da economia de mercado e do controle das decisões políticas e econômicas internacionais, os Estados perdem algumas importantes competências que detinham tradicionalmente, sendo obrigados a dividir o cenário internacional com outros *global players* de tipo não-estatal e não governamental. Organizações supra-estatais como o Conselho de Segurança da ONU, a OMC, a Organização Mundial de Saúde, o Fundo Monetário Internacional, além de blocos políticos e econômicos (como a União Europeia), corporações transnacionais com significativa importância econômica, bancos e grupos de investidores, cada qual seguindo suas políticas próprias, também operam como atores capazes de poder de influência mundial. Organizações não-governamentais como os Observatórios de Direitos

Humanos, a Anistia Internacional, o Greenpeace ou os Médicos sem fronteiras são hoje importantes instrumentos de vigilância e pressão direcionados aos Estados através de “canais oficiais” e da mobilização da opinião pública. Esse conjunto de fatores transformaram radicalmente a suposição de independência soberana dos Estados que se veem hoje tomados em uma rede de interdependências que os obrigam a regular suas decisões internas a partir dos efeitos de tais decisões no cenário global. Ao mesmo tempo em que os Estados se mantêm na interdependência de sua relação com outros *global players*, estatais ou não, na medida em que “não podem mais garantir sozinhos as fronteiras do próprio território, os meios de subsistência da própria população ou os pressupostos para a existência da própria sociedade” (HABERMAS, 2006c, p. 183); por outro lado, reconhecendo os limites de sua soberania e a limitação de sua ação individualizada, os Estados se encontram forçados a tomar decisões coletivas em organizações e redes que atuam sobre temas que tocam cada vez mais interesses que são, indistintamente, ao mesmo tempo domésticos e mundiais e que requisitam atuações decididas previamente através de acordos e instrumentos jurídicos ou de negociação internacionais:

Devemos direcionar nossa atenção a estes processos se quisermos compreender porque os Estados ingressam em redes transnacionais e até mesmo admitem fusões supranacionais [...]. Pois a globalização da economia e da sociedade consolidou o contexto de inserção que Kant discutira em relação à ideia de um estado cosmopolita na constelação pós-nacional. Com o termo “globalização” designamos os processos dirigidos à ampliação mundial do comércio e da produção, de mercados financeiros e de bens, de modas, mídias, programas, notícias e redes de comunicação, de fluxos de tráfego, movimentos migratórios, riscos de tecnologia de grande porte, de danos ao meio ambiente e epidemias, do crime organizado e do terrorismo. Os Estados nacionais enredam-se em dependências de uma sociedade mundial progressivamente interdependente, cuja especificação funcional avança de modo totalmente indiferente às fronteiras territoriais (HABERMAS, 2006c, p. 183).

Deste modo, a própria força de impacto exercida por problemas oriundos da sociedade globalizada aponta para uma sensibilização cada vez maior para a necessidade da participação dos Estados e também dos agentes políticos não-estatais em regulamentações coletivas organizadas a partir de uma política mundial transnacional amparada por organizações que transcendam os limites territoriais, nacionais e de soberania tais como compreendidos tradicionalmente.

Referências

APPIAH, K. A. *Cosmopolitanism: ethics in a world of strangers*. New York/London: Norton & Company, 2006.

ARENDT, H. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Rio de Janeiro: Relumê Dumará, 1993.

BENHABIB, S. *Another cosmopolitanism*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

BORRADORI, G. *Filosofia em tempo de terror: diálogos com Habermas e Derrida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

DERRIDA, J. *Du droit à la philosophie*. Paris: Galilée, 1990.

GIANNOTTI, J. A. *Kant e o espaço da história universal*. In: KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Brasiliense, 1986. pp. 103-150.

HABERMAS, J. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1994a.

_____. *Struggles for recognition in the democratic constitutional State*. In: Multiculturalism. New Jersey: Princeton, 1994b. pp. 107-148.

_____. *The postnational constellation*. Political essays. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2001.

_____. *A ideia kantiana de paz perpétua à distância histórica de 200 anos*. In: *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *O projeto kantiano e o ocidente dividido*. In: *O ocidente dividido*. Rio de Janeiro: Vozes, 2006c. pp. 115-204.

_____. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2007.

_____. *Problemas de legitimación de una sociedad mundial*

constitucionalizada. In.: HABERMAS, J. i Ay, Europa! pequeños escritos políticos XI. Madrid: Trotta, 2009a. pp. 107-127.

_____. *Sobre a Constituição da Europa*. São Paulo: UNESP, 2012a.

HABERMAS, J; DERRIDA, J. *February 15, or what binds europeans together: a plea for a common foreign policy, beginning in the core of Europe*. In.: THOMASSEN, L. (org.). *The Derrida-Habermas reader*. Chicago: The University of Chicago press, 2006. pp. 270-277.

KANT, I. *Fondements de la metaphysique des moeurs*. Trad. Victor Delbos. Paris: Delagrave, 1964

_____. *Critique de la raison pratique*. Paris: PUF. (s/d).

_____. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Ed. Bilíngue Alemão/Português. radução de Rodrigo Naves e Ricardo Terra.. São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

_____. *Para a paz perpétua: um esboço filosófico*. In.: *A paz perpétua: um projeto para hoje*. São Paulo: Perspectiva, pp. 31-88.

_____. 2010. *Zum ewigen Frieden/Rumo à paz perpétua*. Edição bilíngue.. São Paulo: Ícone.

_____. 2012. *Crítica da faculdade do juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

KLEINGELD, P., 2013. *Kant and cosmopolitanism: the philosophical ideal of world citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press.

LEBRUN, G., 1986. *Uma escatologia para a moral*. In.: KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Brasiliense, pp. 75-102.

MUGLIONI, J.-M., 1993. *La philosophie de l'histoire de Kant (qu'est-ce que l'homme ?)*. Paris: PUF.

NOUR, S., 2013. *À paz perpétua de Kant. Filosofia do direito internacional e*

das relações internacionais. São paulo: Martins Fontes.

TERRA, R., 1995. *A política tensa: ideia e realidade na filosofia da história de Kant*. São Paulo: Iluminuras.

TONETTO, M. C., 2010. *Direitos Humanos em Kant e Habermas*. Florianópolis: Insular.

VIEIRA, L., 1999. *Cidadania global e Estado nacional*. Dados vol.42, n.3 , pp. p. 395-419.

ⁱⁱ Lembramos que Habermas reproduz essa polaridade entre finalismo (agir instrumental) x meio universalizante (agir comunicativo) em sua teoria da razão comunicativa.