



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

JOÃO EVANIR TESCARO JÚNIOR

**A ORDEM POLÍTICA MUNDIAL:
UM DIÁLOGO ENTRE KANT E HABERMAS**

Londrina
2014

JOÃO EVANIR TESCARO JÚNIOR

**A ORDEM POLÍTICA MUNDIAL:
UM DIÁLOGO ENTRE KANT E HABERMAS**

Dissertação de mestrado apresentada como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual de Londrina.

Orientador: Prof. Dr. Charles Feldhaus

Londrina
2014

**Catálogo elaborado pela Divisão de Processos Técnicos da Biblioteca Central da
Universidade Estadual de Londrina**

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

T337o Tescaro Júnior, João Evanir.
A ordem política mundial : um diálogo entre Kant e Habermas / João
Evanir Tescaro Júnior. – Londrina, 2014.
170 f. : il.

Orientador: Charles Feldhaus.
Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual de
Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação
em Filosofia, 2014.
Inclui bibliografia.

1. Kant, Immanuel, 1724-1804 – Teses. 2. Habermas, Jurgen, 1929- –
Teses. 3. Filosofia política – Teses. 4. Cosmopolitismo – Teses. I. Feldhaus,
Charles. II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências
Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU 1(430)

JOÃO EVANIR TESCARO JÚNIOR

**A ORDEM POLÍTICA MUNDIAL:
UM DIÁLOGO ENTRE KANT E HABERMAS**

Dissertação de mestrado apresentada como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual de Londrina.

BANCA EXAMINADORA

Orientador Prof. Dr. Charles Feldhaus
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Prof. Dr. Aguinaldo Antônio Cavalheiro Pavão
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Prof. Dr. Delamar José Volpato Dutra
Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC

Londrina, 26 de junho de 2014.

Sempre aos amigos, principalmente àquela que se revelou uma especial companheira de todos os momentos e uma fonte generosa de paciência e apoio, Mariana.

A paz não pode ser mantida à força. Somente pode ser atingida pelo entendimento.

- Albert Einstein

TESCARO JÚNIOR, João Evanir. **A ordem política mundial:** um diálogo entre Kant e Habermas. Londrina, 2014. 170 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual de Londrina, 2014.

RESUMO

Investiga a reconstrução do ideal de paz kantiano proposta por Habermas. Para tanto, revisita a ideia de paz de Kant a partir de considerações sobre sua filosofia da história. Examina as naturezas do interesse teórico e do interesse prático inseridos na ideia de história kantiana, bem como a sua importância para a filosofia política de Kant. Na sequência, estuda como o progresso histórico da humanidade pode ser compreendido em progresso político e progresso moral. Analisa a ideia do direito e da sua efetivação como pressupostos da paz perpétua. Estuda a ideia de transição pacífica do estado de natureza para o estado civil tanto em âmbito nacional quanto internacional. Investiga as três condições positivas para a paz perpétua. Em um segundo momento, examina a ideia de reconstrução de Habermas e as suas premissas teóricas, uma vez que ela pauta a reformulação do ideal kantiano e a sua proposta de ordem política mundial. Em seguida, observa a reconstrução da tensão entre facticidade e validade do direito interno, a qual apresenta uma dimensão interna (conceitual) e outra externa (institucional). Examina como se dá a reconstrução conceitual do direito internacional e como é desenvolvida a leitura de Habermas da ideia de paz kantiana. Estuda a reconstrução institucional do sistema político internacional, denotando a proposta de *política interna mundial sem governo mundial* de Habermas e, ao final, defendendo que a sua estrutura proporciona o alívio de tensões internas à organização supranacional, afasta a suspeita de uso ideológico dos discursos pacifistas e humanitários e favorece formas de organização menos voluntaristas e com poder de sanção militar sem, contudo, degenerar em despotismo.

Palavras-chave: Kant. Habermas. Direito. Política. Cosmopolitismo.

TESCARO JÚNIOR, João Evanir. **The world political order** : a dialogue between Kant and Habermas. Londrina, 2014. 170 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual de Londrina, 2014.

ABSTRACT

Investigates the reconstruction of the Kantian ideal of peace proposed by Habermas. To do so, revisits the idea of peace of Kant from considerations about his philosophy of history. Examines the nature of theoretical interest and practical interest inserts Kantian in idea of history as well as its importance to the political philosophy of Kant. In the sequel, studies how the historical progress of mankind can be understood in political progress and moral progress. Examines the idea of law and its implementation as assumptions of perpetual peace. Studying the idea of peaceful transition from nature condition to the civil state both nationally and internationally. Investigates three positive conditions for perpetual peace. In a second part examines the idea of reconstruction of Habermas and his theoretical assumptions, since it guides the reformulation of the Kantian ideal and its proposed global political order. Then observe the reconstruction of the tension between facticity and validity of national law, which has an internal dimension (conceptual) and other external (institutional). Examines how is the conceptual reconstruction of international law and how it is developed reading Habermas's idea of Kantian peace. Studies the institutional reconstruction of the international political system, showing the proposed *global domestic policy without world government* of Habermas and at the end, arguing that its structure provides relief to the supranational organization of internal tensions, removes the suspected of ideological use of pacifist and humanitarian speeches and favors less dependents forms of organization and with military power to sanction without, however, degenerate into despotism.

Keywords: Kant. Habermas. Law. Politic. Cosmopolitanism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1 O PROJETO FILOSÓFICO DE PAZ PERPÉTUA DE KANT	15
1.1 O INTERESSE TEÓRICO E O INTERESSE PRÁTICO DA IDEIA DE HISTÓRIA KANTIANA	15
1.2 A HISTÓRIA COMO PROGRESSO POLÍTICO E MORAL DA HUMANIDADE.....	30
1.3 A IDEIA DO DIREITO E A SUA EFETIVAÇÃO COMO PRESSUPOSTOS DA PAZ PERPÉTUA	41
1.4 A PAZ PERPÉTUA COMO FIM ÚLTIMO DA DOCTRINA DO DIREITO.....	57
2 O PROJETO DE POLÍTICA INTERNA MUNDIAL SEM GOVERNO MUNDIAL DE HABERMAS	76
2.1 A PROPOSTA KANTIANA DE PAZ NO CONTEXTO DO MODELO RECONSTRUTIVO DE HABERMAS	76
2.2 A RECONSTRUÇÃO DA TENSÃO ENTRE FACTICIDADE E VALIDADE EM <i>DIREITO E DEMOCRACIA</i>	98
2.3 A RECONSTRUÇÃO CONCEITUAL DO DIREITO INTERNACIONAL	118
2.4 A RECONSTRUÇÃO INSTITUCIONAL DO SISTEMA POLÍTICO INTERNACIONAL.....	132
CONSIDERAÇÕES FINAIS	156
REFERÊNCIAS	166

INTRODUÇÃO

A expansão do direito político para as relações internacionais foi uma das grandes preocupações dos teóricos da política do século XIX, haja vista as conferências e convenções de Haia ocorridas na passagem para o século seguinte. No entanto, somente no século passado, sobretudo após as duas guerras mundiais, é que se pôde perceber a organização de esforços massivos da comunidade internacional, para a constituição de uma ordem jurídica mundial, principalmente com o fim de reprimir e evitar a guerra, a qual reconheceu que os sujeitos do direito internacional clássico “*han perdido aquella supuesta inocencia en la que se apoyaba la prohibición de intervención y la inmunidad en la persecución penal de crímenes internacionales*”¹.

Com efeito, as imagens das experiências totalitárias do século anterior, da possibilidade de guerras de cunho ideológico e do risco de conflitos de aniquilamento de amplitude global moveram os Estados à criação da Liga das Nações em 1919, que foi dissolvida em 1942 em razão do seu fracasso em manter a paz internacional, e da Organização das Nações Unidas em 1945 que, além de objetivar a pacificação mundial, colocou os seus signatários em cooperação para a promoção do direito e da segurança internacionais, do desenvolvimento econômico e social e para a proteção dos direitos humanos.

Nesse trilho, se, por um lado, o direito internacional avançou no sentido de se estender e se fortalecer para impedir a guerra, reprimir atos de agressão e promover a paz e o diálogo entre os países, por outro lado, ele viu-se pressionado pela globalização econômica, pela crescente interdependência dos países e pela dimensão global dos problemas políticos, sociais, ecológicos e econômicos que o obrigaram a desenvolver e a organizar diversas instâncias especializadas no tratamento de tais questões e, também, a constituir acordos internacionais, regimes continentais e blocos de cooperação regionais, dentre os quais a União Europeia é o *case* mais bem sucedido.

Com esse cenário em vista, as interpretações dominantes da filosofia da paz de Kant reconheceram que muitos elementos codificados, constantes no direito internacional vigente, inclusive na Carta da Organização das Nações Unidas, são claras expressões jurídicas do opúsculo *A paz perpétua*². Isto se deu, provavelmente, porque o ideal kantiano procurou superar o déficit normativo dos projetos de paz anteriores que, sob as ideias de um equilíbrio de poder e da responsabilidade estatal pela efetivação do mesmo, escondiam, na maior parte

¹ HABERMAS, Jürgen. *¡Ay, Europa! Pequenõs escritos políticos XI*. Madrid: Trotta, 2009, p. 107

² Cf. MAUS, Ingeborg. *O direito e a política: teoria da democracia*. Belo Horizonte: Del Rey, 2009, p. XXVI

das vezes, interesses hegemônicos nacionais ou de grupos nacionais³; e, ao mesmo tempo, foi escrito com o inusitado objetivo de abrir a perspectiva de uma sociedade global baseada em uma ordem mundial justa e pacífica, e não apenas para alocar primeiramente a instituição da paz no âmbito dos Estados singulares, aos moldes do que ocorrera com as utopias clássicas e as demais teorias do direito natural moderno⁴.

No entanto, pontua Maus, muitas interpretações equivocadas e distorcidas do projeto kantiano e da Carta da ONU têm impedido a sua compreensão, bem como colocado as opções políticas de Kant e o direito internacional corrente à disposição de necessidades completamente discordantes, a exemplo do que ocorre com a estrutura contratual em vigor que une Estados isolados soberanos ao invés de regulamentar uma república mundial como modelo organizacional da paz internacional, e com as leituras que pretendem fundamentar intervenções militares agressivas, que violam a soberania estatal, para a realização de direitos humanos contrariamente ao que se desprende do pensamento de Kant e do texto da Carta das Nações Unidas que apenas prevê a fomentação do respeito aos direitos humanos (art. I, 3)⁵.

Além disso, muitos críticos e comentadores, frente às grandes mudanças mundiais ocorridas nos últimos duzentos anos, puseram-se a questionar a atualidade e a energia normativa da filosofia da paz de Kant ora ressaltando a sua força, ora o seu anacronismo e as suas deficiências e ora a necessidade de sua reformulação para adequá-la às demandas do mundo contemporâneo. Esses impasses teóricos e estas pressões contextuais têm movimentado por todo o mundo os estudos acadêmicos especializados que, por um lado, passaram a produzir amplas interpretações sobre o ideal de paz e o cosmopolitismo kantianos e, por outro, algumas releituras fundamentadas em matrizes filosóficas contemporâneas.

Dentre as primeiras, a título de exemplo, podemos citar as obras estrangeiras *Kant's cosmopolitan theory of law and peace* e *Democracia no mundo de hoje* de Otfried Höffe, *Kant and cosmopolitanism: the philosophical ideal of world citizenship* de Pauline Kleingeld, *Kant and the liberal democratic peace theory – the cases of Kosovo, Iraq and Afghanistan* de Johannes Lenhard e *The war over perpetual peace: an exploration into the history of a foundational international relations text* de Eric S. Easley; e as nacionais *A paz*

³ Cf. HÖFFE, Otfried. *A democracia no mundo de hoje*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 302

⁴ Cf. HÖFFE, Otfried. *Kant's cosmopolitan theory of Law and peace*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 13-17; BRAUER, Daniel. *Utopia e história en el proyecto de Kant de una "paz perpetua"*. In: ROHDEN, Valério (coord.). *Kant e a instituição da paz*. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, Goethe-Institut/ICBA, 1997, p. 214

⁵ Cf. MAUS, Ingeborg. *O direito e a política: teoria da democracia*, p. XXVI e XXIX

perpétua de Kant: filosofia do direito internacional e das relações internacionais de Soraya Nour, *A paz perpétua de Kant: atualidade e efetivação* de Karine Salgado e a coletânea *Kant e a instituição da paz* organizada por Valério Rohden.

No que se refere às releituras, destaca-se a obra *O direito dos povos* de John Rawls que resgata o ideal de paz perpétua, à luz da ideia de contrato social da justiça como equidade, para entendê-lo como uma “utopia realista”, e a sequência de estudos a partir do texto *A ideia kantiana de paz perpétua – à distância histórica de 200 anos* desenvolvidos por Jürgen Habermas, os quais reelaboram o ideal kantiano sobre a matriz discursiva do direito. Sobre o seu vínculo com o pensamento kantiano, Kleingeld observa que enquanto Rawls “takes Kant to be his main ally but Kant is actually one of his opponents”, Habermas “sees Kant as one of his opponents but is actually a major ally”⁶.

Nesse passo, a intenção do presente estudo não foi empreender uma sistematização ampla do ideal de paz de Kant, tampouco propor uma nova reformulação do seu cosmopolitismo, mas, tendo-se em vista um objetivo bem mais modesto, procuramos entendê-lo na medida em que ele é tomado como fundamento teórico do projeto de *política interna mundial sem governo mundial* de Habermas, o qual expressamente o reconhece como “uno de los más grandiosos esfuerzos de civilización del género humano”⁷. Parafraseando Newton, se Habermas de fato conseguiu ver mais longe por estar de pé sobre os ombros do gigante de Königsberg, este trabalho apenas visou compreender como se deu a escalada, se ela se completou, o que eventualmente se pôde avistar lá do alto e o que dela podemos esperar.

Para tanto, dividimos a pesquisa em dois capítulos intitulados *O projeto filosófico de paz perpétua de Kant* e *O projeto de política interna mundial sem governo mundial de Habermas* compostos de quatro seções cada um. No primeiro, procuramos reconstruir, mostrar as nuances e investigar o desenvolvimento da filosofia da paz kantiana ao longo dos aproximadamente quatorze anos que entremearam os textos *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* e *O conflito das faculdades*. No segundo, investigamos como Habermas recebe o ideal de paz perpétua, as premissas teóricas sobre as quais ele estrutura a sua reconstrução e o modo como ele lê, critica e rearticula a ideia kantiana, coincidentemente, durante o lapso de quatorze anos que se deu entre a publicação

⁶ Enquanto Rawls “toma Kant como seu principal aliado, mas em verdade ele é um dos seus adversários”, Habermas “vê Kant como um de seus oponentes, mas efetivamente ele é um grande aliado”. KLEINGELD, Pauline. *Kant and cosmopolitanism: the philosophical ideal of world citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, p. 188

⁷ HABERMAS, Jürgen. *El occidente escindido: pequeños escritos políticos X*. Madrid: Trotta, 2009, p. 9

dos textos *A ideia kantiana de paz perpétua – à distância histórica de 200 anos* e *Sobre a constituição da Europa*.

Na seção inaugural, diante da premissa de que o ideal de paz de Kant tem fundamento em sua filosofia da história, buscamos trabalhar duas questões de base que envolvem esta última, quer dizer: que tipos de interesse subjaz a ideia de história de Kant e qual é a sua importância para a sua filosofia prática? Em relação à primeira, apresentamos duas teses principais. Uma que entende a ideia de história constituída apenas de um interesse prático e outra que afirma ser ela composta tanto de um interesse prático quanto de um interesse teórico. Já a segunda segue a direção de mostrar a importância do interesse teórico e como o seu vínculo com o interesse prático contribui para sustentar a ideia de progresso e as expectativas morais dos homens. Além disso, tendo-se em vista a preocupação de Kant a respeito da impossibilidade de se provar o progresso humano para melhor, trabalhamos o modo como ele volta-se para os fatos da história humana a fim de encontrar algum *signal* histórico da ocorrência de tal progresso e como tal procura desenvolve-se ao longo das suas pesquisas.

Na seção seguinte, prolongamos a discussão iniciada com a consideração da celeuma entre os intérpretes de Kant a respeito do caráter do progresso histórico. Nesse passo, identificamos uma primeira vertente que o compreende circunscrito às relações de justiça política e uma segunda que o considera também um desenvolvimento moral da humanidade. Analisamos os motivos e argumentos das duas e, com o auxílio da letra dos textos kantianos, mostramos que o progresso histórico assume tanto um caráter político quanto moral sem apresentar problemas para a liberdade moral. Ademais, tendo em consideração os §§ 83 e 84 da terceira *Crítica*, acabamos por perceber que o progresso político, cujo fim último é a instituição de uma sociedade política mundial, pode ser visto como um estágio preparatório para o progresso moral da humanidade, que tem como fim terminal a fundação de um sistema moral, e que ambos, apesar de não possuírem a mesma natureza teórica, interrelacionam-se e convergem na direção de imbuir de sentido a história humana.

Apesar da filosofia da história de Kant abrir os horizontes para o progresso moral da humanidade, o seu fim último é impresso no ideal de paz duradoura. Dessa forma, considerando os limites colocados para a pesquisa, na terceira seção estudamos a ideia do direito como pressuposto da paz cosmopolita e o modo como ele arquiteta a sua efetivação. Nessa senda, retornamos ao problema parcialmente tratado na primeira seção para investigarmos de forma mais completa o modo como o filósofo de Königsberg engendra e

desenvolve os argumentos sobre os *indícios* e *sinais* do progresso político no sentido de uma “destranscendentalização” da razão prática. Na sequência, estudamos o modo como ele compreende o trânsito do estado de natureza ao estado jurídico, bem como a impossibilidade do Estado de direito impor limites ao uso público da razão, uma vez que o princípio da publicidade e, conseqüentemente, o próprio Estado de direito parecem depender da liberdade de pensar e comunicar.

Na seção 1.4, procuramos examinar a forma como Kant propõe a reforma constitucional pacífica, com fundamento no conceito de *lex permissiva* da razão, e qual é a sua relevância para o entendimento dos artigos preliminares colocados para a configuração de um estado de paz entre os Estados. Após isto, voltamos o estudo para a análise das três condições positivas exigidas pelo ideal de paz kantiano⁸, contudo, destacamos, de forma mais detida, problemas e dificuldades próprios da segunda e terceira condições. Por conseguinte, abordamos a crítica que alega que Kant retrocedeu, em bases empíricas, quando apresentou o sucedâneo da federação de Estados livres no lugar da ideia de uma república global com poder coercitivo, aquela outra que argui que ele assim procedeu por entender contraditória a ideia de república mundial e, também, aquela que entende pela ineficiência do substituto negativo para efetivar a paz. Nesse passo, estudamos a réplica de Kleingeld segundo a qual tais críticas decorrem de uma “visão padronizada” amplamente difundida que encobre desvios interpretativos a respeito da filosofia política kantiana. Ao final do primeiro capítulo, investigamos o direito cosmopolita com a apresentação de uma interpretação alternativa à tradicional que, de certa forma, o entende uma antecipação teórica dos direitos humanos contemporaneamente positivados.

No segundo capítulo, inicialmente, procuramos mostrar três premissas teóricas de Habermas, segundo as quais ele recepciona o ideal de paz kantiano e pontua a necessidade de sua reformulação, a saber, (a) o papel e as atribuições contemporâneos da filosofia que, em sua perspectiva, assume somente as funções de guardião da racionalidade e intérprete, (b) os motivos que o levam a rejeitar a filosofia da história tradicional em vista de uma filosofia materialista da história e esta por uma teoria da evolução social e (c) como estas duas premissas teóricas corroboram para a assunção da ideia de reconstrução, dentro da qual Habermas investiga o direito moderno e o projeto de paz de Kant à procura de sinais da razão

⁸ A constituição civil de cada Estado deve ser republicana, o direito das gentes deve ser baseado em um federalismo de Estados livres e o direito cosmopolítico deve restringir-se às condições da hospitalidade universal.

comunicativa com o objetivo de incorporá-los em ideias e instituições políticas que ainda apresentam potenciais emancipatórios.

Em sua segunda seção, com lastro na afirmação de Habermas de que o sistema dos direitos ultrapassa os limites nacionais rumo à globalização dos direitos e que isso, portanto, torna indispensável uma reconstrução mais ampla para abranger o direito internacional, buscamos mostrar como ele modela a reconstrução da tensão entre facticidade e validade na obra *Direito e democracia*. Nesse sentido, destacamos que para ele a reconstrução do direito nacional deve dar-se tanto na dimensão interna quanto na externa do direito doméstico. Noutras palavras, ela deve ocorrer em seu âmbito conceitual, para reformular o sistema de direitos e os princípios do Estado de direito, e, no âmbito das suas instituições políticas, para reestruturar o processo político de formação da opinião e da vontade. Com isso, além de observarmos os contornos do modelo reconstrutivo de Habermas, adiantamos parte do estudo sobre a sua proposta de reconstrução do direito internacional, uma vez que o seu modelo multidimensional de sistema político internacional tem forte esteio nos processos democráticos de formação da opinião e da vontade que “*sólo pueden institucionalizarse plenamente en los Estados constitucionales*”⁹.

Na seção seguinte, procuramos entender como Habermas arquiteta a reconstrução conceitual do direito internacional a partir da reformulação do ideal de paz perpétua kantiano. Nesse passo, analisamos em que medida as críticas de Habermas aos dois construtos de Kant (república mundial e federação de Estados livres) estão envolvidas nos equívocos da “visão padronizada” apontada por Kleingeld e se a sua proposta reconstrutiva é afetada pela forma como ele os analisa. Em seguida, mostramos como ele lê a formação do direito internacional clássico e entende as tradições políticas liberal e republicana com o intuito de compor a constitucionalização do direito internacional na forma de uma constituição mundial liberal sem, contudo, renunciar os elementos de legitimação próprios das constituições republicanas. No entanto, dada a ausência de correlação entre a formação das constituições estatais e a constituição mundial, restaram dúvidas a respeito de como se daria a integração política dos cidadãos do mundo. Dessa forma, fomos levados a estudar a forma como Habermas compreende a solidariedade mundial fundamentada nos direitos humanos.

Na última seção, mostramos como Habermas articula a sua proposta de *política interna mundial sem governo mundial* na forma de um sistema multiníveis (níveis supranacional, transnacional e nacional) juridicamente hierarquizado que tem por fim

⁹ HABERMAS, Jürgen. *El occidente escindido: pequeños escritos políticos X*. Madrid: Trotta, 2009, p. 138

precípua garantir a paz e proteger os direitos humanos em todos os níveis da organização mundial. No que tange à organização supranacional, destacamos que, embora Habermas a desenhe para exercer as funções específicas de proteger os direitos humanos e garantir a paz, o seu formato ainda se mostra muito dependente do “apoio” dos seus Estados membros. No entanto, defendemos que o modelo habermasiano é aberto a formas de organização menos voluntaristas e dotadas de poder de sanção militar próprio sem, contudo, sofrer com as críticas de Schmitt e degenerar em um “despotismo desalmado”. Seguidamente, assinalamos como ele articula a reestruturação da Assembléia Geral e do Conselho de Segurança da ONU e dos Tribunais Internacionais. Sobre a organização transnacional, pontuamos que a sua estrutura deve ser heterárquica, especializada no trato da política interna mundial e baseada em regimes continentais conforme o exemplo da União Europeia. Mostramos, também, a maneira como Habermas a concebe no intuito de desonerar o nível supranacional. No que se refere ao nível dos Estados nacionais, denotamos a sua importância para a legitimação da política interna mundial sem governo mundial e a necessidade de processos de aprendizagem para ampliar as consciências de Estados e cidadãos na direção de uma consciência cosmopolita.

1 O PROJETO FILOSÓFICO DE PAZ PERPÉTUA DE KANT

1.1 O INTERESSE TEÓRICO E O INTERESSE PRÁTICO DA IDEIA DE HISTÓRIA KANTIANA

Segundo Wood, a filosofia da história kantiana pode ser compreendida de duas maneiras completamente distintas e autônomas. Por um lado, ela pode ser entendida como *interesse teórico* da razão, pelo qual se tem a necessidade de buscar a sistematicidade e a inteligibilidade racional nas ações arbitrárias, nos fatos contingentes e na variedade de acontecimentos históricos, os quais recebem um sentido histórico-teleológico compreensível visando mostrar a existência de um fim último da espécie humana – o desenvolvimento completo e final das suas predisposições naturais. Por outro lado, ela pode ser compreendida como *interesse prático* da razão, segundo o qual os seres humanos são considerados fins em si mesmos e, por conseguinte, moralmente responsáveis pela construção e realização de uma ordem política pacífica e justa que, ao proteger a sua liberdade externa, garante o pleno desenvolvimento de todas as suas disposições racionais¹⁰. Embora seja possível compreender separadamente estas duas perspectivas, Wood explica que ambos os interesses são necessariamente vinculados e convergentes, pois, à medida que a compreensibilidade histórica dota as ações humanas de racionalidade, mostrando a possibilidade de projetá-las e direcioná-las, abre-se com isso o caminho para esperanças e objetivos morais como o esclarecimento, o progresso moral e a paz perpétua¹¹.

Apesar de Kant não ter sido um historiador no sentido acadêmico do termo, não acreditamos que, como homem erudito que foi, desconhecesse a história universal, tampouco a sua importância como saber organizado cientificamente (*Historie*)¹². No entanto, a sua proposta de uma filosofia da história não tem o intuito de promover uma análise científica da história empiricamente constituída. A sua ideia de uma história do mundo (*Weltgeschichte*) objetiva descobrir um *propósito da natureza* e encontrar um fio condutor *a priori* (*Leitfaden*) que indique como deveria ser a trajetória da história humana se ela fosse adequada a determinados objetivos racionais¹³. Nesse passo, e na medida do possível, Kant

¹⁰ Cf. WOOD, Allen W. *Kant's philosophy of history*. In: KLEINGELD, Pauline (org). "Toward perpetual peace" and other writings on politics, peace, and history. New York: Yale University Press, 2006, p. 244, 254 e 255

¹¹ Cf. WOOD, Allen W. *Kant's philosophy of history*, p. 244

¹² Cf. KANT, Immanuel. *Sobre el uso de principios teleológicos em la filosofía*, p. 10-11. In: Logos. *Anales del Seminario de Metafísica*. Vol. 37 (2004): 7-47, ISSN: 1575-6866

¹³ Cf. KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 4, 20 e 22

procura abstrair todos os fenômenos sociais, políticos e morais de sua época¹⁴ para fazer destacar a história como objeto filosófico, pois, em sua ótica, somente a filosofia tem a aptidão para compor num todo o conhecimento enciclopédico dos historiadores e estabelecer as diretrizes normativas para a sua organização sistemática final¹⁵. Dessa forma, na *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (1784)¹⁶, Kant apresenta a história da humanidade como um acervo de fatos humanos contingentes, desconexos, irregulares e, muitas vezes, indecifráveis que impedem o filósofo de pressupor qualquer “propósito racional próprio”, restando-lhe apenas, mediante a observação das suas linhas gerais, a possibilidade de nela descobrir um curso regular que indique um “propósito da natureza” para seres que transitam sem um plano próprio¹⁷.

Não obstante Kant reconheça que a história humana apresenta um curso absurdo e confuso de acontecimentos, ele indaga se seria possível encontrar nela um sentido, não na história particular de indivíduos ou povos, mas na história da humanidade como um todo¹⁸. Com efeito, Kant afirma que é possível apresentar filosoficamente como um “sistema” aquilo que de outra forma seria tomado como um “agregado” desordenado das ações humanas¹⁹. Assim, se lhe é viável expor a história da humanidade de maneira sistemática, surge-lhe a necessidade de encontrar o *Leitfaden*, segundo o qual a multiplicidade desordenada das ações humanas ganha unidade sistemática. Todavia, já no início da *Ideia de uma história universal*, Kant alerta que, para tornar possível a descoberta de um curso regular das ações humanas, é preciso abandonar a perspectiva da individualidade dos sujeitos ou grupos, que se mostra caótica e irregular, para reconhecer somente na totalidade da espécie humana a existência de um propósito da natureza (*Naturabsicht*), guiado por um fio condutor racional, que a impulsiona ao desenvolvimento constantemente progressivo das suas disposições naturais originárias²⁰.

Contudo, antes de se investigar a natureza do fio condutor transcendental da história humana, convém esclarecer que a proposta kantiana de unidade sistemática da

¹⁴ Para uma visão geral a respeito das influências históricas de Kant conferir: DELGADO, José Manuel Avelino de Pina. Cosmopolitismo e os dilemas do humanismo: as relações internacionais de Al-Farabi a Kant. In: OLIVEIRA, Odete Maria de (org.). *Configuração dos humanismos e relações internacionais*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006, p. 24-25. Sobre a influência pietista em Kant cf. ROUANET, Sérgio Paulo. Ética iluminista e ética discursiva. In: HABERMAS, J., ROUANET, S. P. *Habermas 60 Anos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p. 44

¹⁵ Cf. HAMM, Christian. *Sobre a sistematizabilidade da filosofia da história de Kant*. Veritas. Porto Alegre. v. 50. n. 1. Março 2005, p. 73

¹⁶ Para as próximas referências a esta obra, utilizaremos somente *Ideia de uma história universal*

¹⁷ KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p. 3-4

¹⁸ Cf. HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 272

¹⁹ Cf. KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p. 20

²⁰ Cf. KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p. 3-4

filosofia da história não corresponde à unidade sintética do conhecimento teórico da natureza, porque, enquanto esta admite apenas o uso constitutivo dos princípios transcendentais – ou seja, remete às formas *a priori* do entendimento cujo uso legítimo é exclusivamente imanente –, aquela é ancorada no uso heurístico e regulativo dos conceitos da razão (ideias transcendentais), os quais não indicam como são constituídos os objetos da natureza, tampouco encontram objetos sensíveis que lhes correspondam, mas se apresentam como ideias reguladoras do conhecimento empírico, informando como, sob a sua direção, se deve *procurar* a constituição e a relação dos objetos da experiência em geral²¹. Embora as ideias transcendentais não possam ser usadas de forma constitutiva²², Kant entende que elas possuem um excelente uso regulador que direciona teleologicamente o entendimento e proporciona a este maior unidade e extensão²³. Nesse passo, a ideia de uma unidade sistemática apresenta-se de forma *problemática e projetada*, porque é usada de modo hipotético pela razão para *aproximar* os conhecimentos particulares do princípio da universalidade e, assim, “encontrar um princípio para o diverso e para o uso particular do entendimento e [...] guiar esse uso e colocá-lo em conexão também com os casos que não são dados”²⁴.

Por esta ideia, não se amplia o conhecimento para além da experiência possível, mas se tem na unidade sistemática do conhecimento da natureza o fio condutor para o uso empírico da razão e para aproximar a unidade empírica do seu grau mais elevado possível. Dessa maneira, ela torna-se um princípio regulador do conhecimento empírico que pode ser usado para auxiliar e consolidar até o infinito o uso empírico da razão, na medida em que lhe abre novos horizontes que, embora sejam desconhecidos do entendimento, não contradizem as leis do uso empírico²⁵. Acrescente-se que a ideia de unidade sistemática tem um caráter analógico, pelo qual ela não pode ser tomada como uma coisa real em si mesma, mas tão somente como um análogo de coisas reais que serve de fundamento problemático da realidade²⁶ “a fim de considerarmos toda a ligação das coisas do mundo sensível *como se*

²¹ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 7 ed. Lisboa: Fund. Calouste Gulbekian, 2010, p. 317 e 551

²² Conforme Kant, o uso constitutivo das ideias faz delas conceitos sofisticos. Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 534

²³ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 534

²⁴ KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 317 e 536

²⁵ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 534-536 e 553-557. Segundo Kant, a ideia de uma unidade sistemática é apenas um objeto problemáticamente pensado: “Os conceitos da razão, como já foi dito, são meras ideias e não têm, evidentemente, objecto algum em qualquer experiência, mas não designam por isso objectos imaginados e ao mesmo tempo admitidos como possível. São pensados de modo meramente problemático, para fundar em relação a eles (como ficções heurísticas) princípios reguladores do uso sistemático do entendimento no campo da experiência”. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 616

²⁶ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 553

tivessem fundamento nesse ser de razão”²⁷. Então, nota-se que a razão no seu uso hipotético-regulativo não tem a pretensão de “conhecer” ou “demonstrar” a unidade sistemática do conhecimento. Ela apenas a pressupõe *como se* a diversidade das séries empíricas formasse uma totalidade unitária e sistemática e fosse possível conhecê-la e, assim, proceder a explicação dos fenômenos empíricos (no regresso e no progresso)²⁸.

Desse modo, pelo menos da forma como é fundamentada no escrito de 1784, a ideia de uma história humana parece compor aquele particular domínio da razão, do qual fala Kant no *Prefácio da Primeira Edição da Crítica da Razão Pura*, que, apesar de sempre invocar questões que lhe são naturalmente inevitáveis, não pode dar-lhes respostas porque excedem totalmente a sua capacidade cognitiva²⁹. Ela não pode ser conhecida no sentido gnosiológico kantiano – porque o conhecimento legítimo admite somente o uso imanente dos conceitos puros da razão³⁰ –, mas meramente pensada de forma construtiva quando se tem em vista o seu marco inicial e de modo projetado quando se tem em perspectiva o seu fim. Portanto, cumpre ao filósofo historiador encontrar o fio condutor transcendental, ou seja, projetar de maneira *a priori* a história da humanidade *como se* ela fosse um todo inteligível e ordenado de modo sistemático, pelo qual o curso contingente dos fatos humanos pode ser racionalmente compreendido *como se* fosse arranjado de acordo com um fim. Em vista disso, Kant apresenta um método histórico-filosófico para compreender *por que* os fatos passados aconteceram do modo como aconteceram e, de certa maneira, para poder “prever” os acontecimentos futuros, o que nos remete diretamente à ideia de progresso (desenvolvimento) teleológico da humanidade. Não o progresso de indivíduos ou grupo de indivíduos particularmente considerados, mas o progresso de toda a espécie humana³¹.

Nessa esteira, já se pode expor um problema caro que tem causado dissensão entre os intérpretes de Kant, quando estes procuram entender a natureza da concepção kantiana de progresso histórico, sobre a qual se tratará mais detidamente na próxima seção. Alguns deles compreendem que a ideia de história como progresso não comporta um interesse teórico, uma vez que isso implicaria em considerá-la um conhecimento teórico da natureza e, ainda, reconhecer a existência de elementos dogmáticos metafísicos no pensamento kantiano pós-crítico. É por isso que Höffe, provavelmente, opte por reconhecer a filosofia da história somente como uma extensão da filosofia prática e por afirmar que nem

²⁷ KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 557

²⁸ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 559-569

²⁹ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 3

³⁰ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 36

³¹ Cf. HAMM, Christian. *Sobre a sistematizabilidade da filosofia da história de Kant*, p. 75

ela tampouco a filosofia da religião “estendem o campo do conhecimento; seus objetos não têm nenhuma realidade objetiva, mas uma realidade prática”³². Com efeito, já na introdução da *Ideia de uma história universal*, Kant apresenta a sua ideia de história como progresso, baseada numa teleologia natural, mediante a utilização de termos e exemplos³³ que parecem submeter as ações humanas ao determinismo das leis da natureza, o que provavelmente elevaria ao *status* de conhecimento objetivo algo que não pode ser conhecido, porque o próprio Kant afirma que os homens seguem sem perceber o propósito da natureza que lhes é desconhecido³⁴.

No entanto, de acordo com a filosofia de Kant, a ideia de história como progresso não apresenta apenas um interesse teórico, mas, além disso, parece considerá-lo uma de suas vigas mestras, uma vez que a *Ideia de uma história universal*, até a sua oitava proposição, mostra apenas justificações de natureza teórica, de modo a projetar um sistema puramente teórico com o fim de atribuir sentido à história humana, para, então, somente na sua nona e última proposição, manifestar considerações prático-morais. Com isso, Kant procura direcionar a história, já compreendida de forma teórica, para o encontro da razão prática, de maneira a harmonizar o conhecimento teórico da história com as esperanças e objetivos morais da humanidade. Na ótica da crítica kantiana, isso é plenamente justificável porque sem o desenvolvimento da perspectiva teórica da história humana numa unidade sistemática de sentido, não seria possível tornar legítimas as expectativas prático-morais fundadas nos fins históricos, pois, certamente, procurar fundamentar a filosofia da história em esperanças puramente práticas e, ao mesmo tempo, estas na filosofia da história geraria um raciocínio circular (*petitio principii*) inaceitável no interior do espírito crítico da filosofia kantiana. Portanto, somente diante de uma compreensão teórica da história é que se podem sustentar crenças sobre a história e, por conseguinte, justificações práticas dessas crenças³⁵.

Por outro lado, na ausência de uma fundamentação teórica da filosofia da história, seria impossível atribuir inteligibilidade à história dos homens e, dessa maneira, “antever” um futuro que, segundo Kant, oferece uma “perspectiva consoladora” para a

³² HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*, p. 270

³³ De fato, na abertura da *Ideia de uma história universal*, Kant usa expressões e analogias que parecem conectar a esfera do agir humano ao conhecimento objetivo que regula o determinismo da natureza, tais como “leis naturais universais”, “propósito da natureza”, “disposições naturais [...] conforme um fim”, “doutrina teleológica da natureza”, “as estatísticas anuais [...] demonstram [que] os casamentos, os nascimentos [...] e a morte [...] acontecem de acordo com leis naturais constantes”. KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p. 3 e 5

³⁴ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 4

³⁵ Cf. WOOD, Allen W. *Kant's philosophy of history*, p. 245-247

humanidade³⁶. Sem ela, os fatos empíricos que se apresentam como um “agregado sem plano”³⁷ continuariam destituídos de qualquer propósito ou sistematização racional e, assim, o curso da história permaneceria um conjunto “entretocado de tolice, capricho pueril, [...] maldade infantil” e “absurdo”³⁸. À pergunta “O que me é dado esperar?” não haveria qualquer resposta racional, não pelo fato de que o horizonte dos fins históricos é pressuposto e desconhecido, mas por que essa questão seria carente de sentido. Ou seja, a história compreendida teoricamente mostra-se como uma unidade de sentido, permitindo aos seres humanos representarem para si mesmos o seu próprio futuro, conforme o *Leitfaden* oferecido pela natureza. Desse modo, explica Herrero, os homens não enxergam sentido apenas em suas ações, mas também “o decorrer da história em unidade com pleno sentido, porque o fim da história não é só um dever, mas a ação correspondente a esse dever pode ser vista como se dirigindo de fato para esse fim”³⁹.

Nesse cenário, a concepção kantiana de natureza não se refere à predeterminação das ações humanas, como se elas fossem estritamente vinculadas às leis empíricas universais, mas expressa alternativas e possibilidades, pelas quais os homens podem ou não efetivar a sua destinação, podem ou não realizar seus projetos, podem ou não desenvolver completamente suas disposições naturais, podem ou não se tornar *cultivados, civilizados e moralizados*⁴⁰. Ela não traz subjacente uma pretensão de verdade indicadora de um determinado fim da humanidade, mas somente a perspectiva do *como se*, já mencionada acima, que faz com que tudo o que se apresenta, mais ou menos, na forma de um conhecimento teórico adquira um caráter hipotético e um sentido heurístico-regulativo, absolvendo-lhe da acusação de dogmatismo ou de ser um tipo de conhecimento científico das leis naturais da história⁴¹. Ademais, Wood adverte a respeito da utilidade da ideia de teleologia natural, a qual não deve ser compreendida de forma dogmática, mas heurísticamente como algo que também proporciona um ganho cognitivo aos seres humanos, na medida em que os impulsiona para além do dado empírico:

³⁶ KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p. 21

³⁷ KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p. 20

³⁸ KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p. 4

³⁹ HERRERO, Francisco Javier. *Religião e história em Kant*. São Paulo: Loyola, 1991, p. 143

⁴⁰ Cf. KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p. 16

⁴¹ Cf. TERRA, Ricardo R. *A política tensa: idéia e realidade na filosofia da história de Kant*. São Paulo: Iluminuras, 1995, p. 159. Em sentido contrário, Heiner Klemme entende que as afirmações de Kant sobre a finalidade da natureza nos textos *Idéia de uma história universal* e *Começo conjectural da história humana* incorrem em dogmatismo. Cf. KLEMME, Heiner. Filosofia política de Kant – moral e direito na perspectiva histórica e futura. In: *Kant e-Prints*. Campinas, Série 2, v. 5, n. 4, p. 08 - 61, número especial, jul.- dez., 2010, p. 31

The rationale for this assumption is that we have everything to gain by assuming maximal teleological interconnection in organized beings, since this will guide us toward discovering whatever teleology is present there, and the absence of teleology represents only an empirical limit to the intelligibility of the organism for us, so that there is no cognitive gain to us over being satisfied that teleology is absent⁴².

Nesse passo, pode-se questionar a respeito de qual mecanismo da natureza é usado para dar unidade sistemática à diversidade caótica dos fatos humanos. Qual é o fio condutor que torna possível compreender o curso da história humana *como se* ele fosse um todo organizado e projetado conforme um fim? Segundo Kant, mediante a “*observação [...] do jogo da liberdade da vontade humana*” (grifo meu), é possível encontrar o fio condutor da história que mostre o “desenvolvimento continuamente progressivo” das “disposições originais” dos homens⁴³. Isto é, Kant procura descobrir um dado empírico comum a todos os homens que torne factível guiá-los historicamente até o pleno e derradeiro desenvolvimento das suas predisposições naturais. Diante disso, na quarta proposição da *Ideia de uma história universal*, Kant apresenta o antagonismo da “insociável sociabilidade”⁴⁴ como uma particular característica psicológica dos homens que os conduz inconscientemente ao desenvolvimento completo e final de todas as suas disposições naturais.

A insociável sociabilidade é um dado antropológico que representa o antagonismo inerente à natureza humana, o qual, por um lado, inclina o indivíduo a se associar, fazendo-o sentir-se mais desenvolvido nesse estado associativo e, por outro, provoca uma vigorosa propensão à dissociação e ao isolamento derivada da sua tendência egoísta de convergir tudo para si mesmo e, assim, opor-se a todos os outros homens⁴⁵. Essa discórdia é o móbil da natureza que desperta os homens da sua indolência, da sua concórdia estéril, do seu contentamento ocioso, para lançá-los “na vaidade que produz a inveja competitiva” e no “sempre insatisfeito desejo de ter e também de dominar”⁴⁶. Por meio dela, esclarece Kant, inicia-se o processo de elevação do homem da rudeza à cultura, o desenvolvimento de todos os talentos humanos, a formação do gosto e a instituição de um modo de pensar que, orientado pelo progressivo esclarecimento, “pode transformar, com o tempo, as toscas

⁴² “A justificativa para essa suposição é que temos tudo a ganhar ao assumir a interligação teleológica máxima em seres organizados, uma vez que ela nos guiará em direção à descoberta de qualquer teleologia lá presente, ao passo que a ausência de teleologia representa apenas um limite empírico para a inteligibilidade de um organismo para nós, de modo que não obtemos ganho cognitivo se nos contentarmos com a ausência de teleologia” (tradução livre). WOOD, Allen W. *Kant's philosophy of history*, p. 248

⁴³ KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p. 3

⁴⁴ KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p. 8

⁴⁵ Cf. KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p. 8

⁴⁶ KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p. 9

disposições naturais para o discernimento moral em princípios práticos determinados e assim finalmente transformar um acordo extorquido *patologicamente* para uma sociedade em um todo *moral*⁴⁷.

A resistência derivada da insociável sociabilidade é o motor que coloca os homens em movimento e em direção a um objetivo mais amplo do que aquele intentado pelos indivíduos ou grupo de indivíduos particularizados, o que remete essa ideia para as duas primeiras proposições da *Ideia de uma história universal*, as quais indicam que o desenvolvimento completo das disposições naturais dos homens – ao contrário das outras criaturas que habitam a Terra – somente pode ser alcançado na espécie humana como um todo e não no indivíduo. De fato, o desenvolvimento das disposições naturais dos animais destituídos de razão ocorre plenamente em cada indivíduo em si considerado, ao passo que na espécie humana a razão “não atua sozinha de maneira instintiva mas, ao contrário, necessita de tentativas, exercícios e ensinamentos para progredir aos poucos de um grau de inteligência (*Einsicht*) a outro” e somente se efetiva em “uma série talvez indefinida de gerações que transmitam umas às outras as suas luzes”⁴⁸. A insociável sociabilidade gera nos homens três apetências em si nada agradáveis – os desejos de honra, dominação e cobiça – que, à primeira vista, parecem somente impelir cada qual a buscar a sua superioridade sobre todos os outros e ao isolamento egoístico, mas que, efetivamente, trazem em si o germe da vida em sociedade, uma vez que a sua satisfação depende necessariamente da difícil proximidade a outros homens⁴⁹ ou, nas palavras de Kant, leva o homem “a proporcionar-se uma posição entre companheiros que ele não *atura* mas dos quais não pode *prescindir*”⁵⁰.

Embora o antagonismo social tenha a função inicial de impulsionar os homens ao desenvolvimento completo de todas as suas disposições naturais, a sua força, como princípio regulativo inserto da ideia de progresso histórico, seria invalidada, segundo Weil, se não levasse o homem “a agir no mundo histórico das responsabilidades e decisões”⁵¹. Ou seja, se por meio dele não surgissem também os remédios para os seus próprios males (desejos de honra, dominação e cobiça) na forma de uma obrigação imposta pela natureza de instituir uma ordem social regulada por leis⁵² ou, como distingue Kant na quinta proposição, na figura de “uma sociedade civil *que administre universalmente o direito*”, pois Kant

⁴⁷ KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p. 9

⁴⁸ KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p. 5-6

⁴⁹ Cf. KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p. 8-9

⁵⁰ KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p. 8

⁵¹ WEIL, Eric. *Problemas kantianos*. São Paulo: Realizações, 2012, p. 126-127

⁵² Cf. KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p. 8 e 10

entende que somente dentro de uma sociedade reguladora da liberdade externa dos indivíduos, mediante uma “*constituição civil* perfeitamente *justa*”, é que a espécie humana pode desenvolver todas as suas disposições⁵³ até “àquele grau de desenvolvimento que é completamente adequado ao seu propósito”, o qual, continua Kant, “precisa ser, ao menos na idéia dos homens, o *objetivo de seus esforços*, pois senão as disposições naturais em grande parte teriam de ser vistas como inúteis e sem finalidade – *o que aboliria todos os princípios práticos*” (grifos meus)⁵⁴.

Nessa passagem, percebe-se a influência do interesse teórico da ideia de progresso histórico no campo da razão prática – e também o prenúncio da importância do dever na efetivação da ideia de uma sociedade civil pacífica, o qual aparecerá com muito mais força a partir do texto *Sobre a expressão corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática* (1793)⁵⁵ –, uma vez que, sem o princípio regulativo indicador de um “propósito” para o “desenvolvimento” das “disposições naturais” da espécie humana, o homem não poderia atribuir sentido às suas próprias ações e tampouco reconhecer a existência de uma unidade sistemática no “agregado sem plano” do curso histórico. Disso decorreria a extinção das esperanças e objetivos práticos da humanidade, dentre os quais o dever de construir e efetivar uma ordem política pacífica e justa que não significa outra coisa, senão, desejar o bem de toda a espécie humana. Conforme ensina Weil, o homem “na qualidade de ser razoável e que pensa a totalidade” torna-se “moralmente obrigado a fazer do fim da natureza seu próprio fim”, ou seja, ele encontra-se “obrigado a colaborar para a criação de uma sociedade e de um Estado, em outros termos, a querer o bem da humanidade neste mundo”⁵⁶.

Portanto, conforme preanunciado na *Ideia de uma história universal*, o interesse prático, inserto na ideia de história como progresso, é manifesto no dever moral que os seres humanos têm de instituir e efetivar uma ordem de justiça e paz⁵⁷ até que aquela sociedade organizada e regida por um “acordo [inicial] extorquido *patologicamente*” seja – mediante a instituição de um modo de pensar que promova o desenvolvimento completo de todas as disposições humanas até o grau adequado ao seu propósito – transformada em um

⁵³ KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p. 10

⁵⁴ KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p. 6

⁵⁵ As próximas referências a este texto serão feitas como *Sobre a expressão corrente*.

⁵⁶ WEIL, Eric. *Problemas kantianos*, p. 111-112

⁵⁷ Na introdução à segunda seção do opúsculo *A paz perpétua*, Kant afirma categoricamente que é dever dos homens instaurar a paz duradoura. KANT, Immanuel. *A paz perpétua*. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2009, p. 159

“todo *moral*”⁵⁸, proporcionando à espécie humana uma “perspectiva consoladora” de efetivação futura da sua destinação moral neste mesmo mundo, e não em outro⁵⁹, não obstante Kant cuidadosamente reconheça que esta empreitada só poderá ocorrer tardiamente após inúmeras tentativas frustradas e que ainda falta muito para a espécie humana considerar-se moralizada⁶⁰.

Contudo, há um problema relevante que passa tanto pelo interesse teórico quanto pelo interesse prático da ideia de história como progresso. Este problema refere-se à instauração de uma ordem justa e pacífica perfeita e, também, à ideia da conversão da convivência humana constrangida em uma sociedade integralmente moralizada, principalmente no que diz respeito à possibilidade de realização do progresso da humanidade e do dever moral de promovê-lo no tempo histórico⁶¹. Com efeito, as razões heurísticas e reguladoras por si próprias não proporcionam qualquer garantia teórica consistente, tampouco provas empíricas legítimas, para suportar as esperanças humanas de concretização de um projeto de paz perpétua de uma sociedade mundial, o que leva Kant a recorrer ao dever moral de promover e esperar a efetivação deste fim⁶², sendo que já no “Cânone da razão pura” ele afirma que “A razão pura contém [...], não no seu uso especulativo, mas num certo uso prático, a saber, o uso moral, princípios da *possibilidade da experiência*, isto é, ações que, de acordo com os princípios morais, poderiam ser encontradas na *história* do homem”⁶³. Este problema é tratado por Kant, na obra *Sobre a expressão corrente*, quando, em polêmica havida com Moses Mendelssohn, ele advoga que não se pode provar teoricamente nem a possibilidade tampouco a impossibilidade do progresso humano para melhor e que, por conseguinte, é dever inato atuar sobre a série das gerações de modo que ela sempre progrida para melhor, uma vez que, enquanto não for possível comprovar a inexistência de progresso para melhor, não se deve trocar o dever de efetivá-lo pela regra de prudência que, apenas hipoteticamente, indica a sua irrealizabilidade, pois esta “não pode [...] causar dano à máxima,

⁵⁸ Apenas para esclarecer um assunto que será trabalhado na próxima seção, concordamos com Pauline Kleingeld que o fim terminal da história não é a instituição de uma constituição perfeita e de um estado cosmopolita, mas o desenvolvimento completo das disposições naturais da humanidade que culmina com a sua moralização. KLEINGELD, Pauline *apud* LOUDEN, Robert B. *Kant's impure ethics: from rational beings to human beings*. New York: Oxford University Press, 2000, p. 146

⁵⁹ Cf. KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p.21-22

⁶⁰ Cf. KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p.12.

⁶¹ Cf. HAMM, Christian. *Sobre a sistematizabilidade da filosofia da história de Kant*, p. 79

⁶² Cf. WOOD, Allen W. *Kant's philosophy of history*, p. 257-258

⁶³ KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 641

por conseguinte, também não ao pressuposto necessário da mesma numa intenção prática de que ele [o progresso] é factível”⁶⁴.

De fato, a possibilidade ou impossibilidade de um efetivo progresso histórico da espécie humana, baseado no dever moral de promovê-lo na realidade sensível, é algo que não se pode provar teoricamente quer de forma analítica quer de modo empírico. Ao considerar o âmbito analítico, Kant mostra na primeira *Crítica* – mais propriamente na terceira antinomia da razão pura – que é impossível discernir teoricamente sobre a existência ou inexistência de uma causalidade pela liberdade no curso do mundo e, conseqüentemente, a respeito do dever de realizar o progresso no mundo fático. Por outro lado, ao examinar a perspectiva empírica, Kant argumenta que, se em relação às questões pragmáticas e técnicas, os fracassos nas tentativas de sua efetivação não legitimam a renúncia aos seus propósitos específicos, muito menos legitimável é a renúncia a um propósito moral que – se não restar demonstrada a impossibilidade da sua realização – caracteriza-se como um dever⁶⁵.

Apesar de Kant não manifestar explicitamente a razão pela qual o dever exige a possibilidade de sua efetivação na realidade sensível, é possível entender que o dever, sem a possibilidade da sua realização, não pode existir, uma vez que a intenção moral somente pode produzir seus efeitos no mundo sensível se puder compreendê-lo como sensato e puder compreender-se como factível. Ora, se o dever não pudesse ser observado como algo possível, como algo a ser realizado no mundo histórico, e se o tempo histórico não pudesse ser compreendido de forma inteligível como uma unidade sistemática, só haveria espaço para a causalidade própria do mundo natural, o que impossibilitaria tanto a crença em um propósito para o curso do mundo quanto a compreensão do dever como algo pleno de sentido⁶⁶. Como pontua Kant, a espécie humana seria compelida a reconhecer-se como uma espécie corrompida e a desacreditar-se como capaz de progredir para melhor “se não admitirmos que os princípios puros do direito têm realidade objetiva, isto é, podem levar-se a cabo [...], seja qual for a objecção em contrário que a política empírica possa levantar”⁶⁷. Na hipótese de um cenário pessimista como tal, podemos afirmar, com Weil, que “o indivíduo finito, em seu ser

⁶⁴ Cf. KANT, Immanuel. Sobre a expressão corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2009, p. 103-104

⁶⁵ Cf. KANT, Immanuel. Sobre a expressão corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática, p. 103-104

⁶⁶ Cf. HERRERO, Francisco Javier. *Religião e história em Kant*, p. 111. Nesse sentido, Deleuze esclarece que “o mundo supra-sensível deve, de certa maneira, ser unido ao sensível: *o conceito de liberdade deve realizar no mundo sensível o fim imposto pela sua lei* [...] A efetuação da liberdade [...] no mundo sensível implica, pois, uma actividade sintética original do homem: *a História é esta efectuação*”. DELEUZE, Gilles. *A filosofia crítica de Kant*. Lisboa: Edições 70, 2012, p. 100-101

⁶⁷ KANT, Immanuel. *A paz perpétua*, p. 177

empírico, não encontraria mais qualquer motivo para trabalhar para o progresso moral dos homens”, o que impõe, portanto, o dever de “discernir um progresso da humanidade”⁶⁸.

Por outro lado, no que diz respeito à impossibilidade de se provar de maneira *a posteriori* o dever moral de promover o progresso humano no mundo sensível, apesar de Kant rebater com um argumento negativo as críticas pessimistas dos céticos, ele mesmo, já a partir da *Ideia de uma história universal*, procura apresentar “débeis indícios” empíricos “de sua aproximação” que, semelhantes àqueles baseados no “fundamento geral da constituição sistemática da estrutura do universo” e também “no pouco que [já] se observou”, são capazes de mostrar “com suficiente segurança a realidade de uma órbita”⁶⁹. *Mutatis mutandis*, Kant procura verificar *a posteriori* a existência de indícios históricos⁷⁰ que mostrem a efetivação do progresso da humanidade na história, porque o decurso do progresso parece exigir “[muito] tempo para cumprir-se”⁷¹. No entanto, Kant jamais esquece que a pura experiência não pode dizer nem desdizer o progresso da humanidade, pois o fundamento deste está na liberdade, a qual de forma alguma é determinada pelas leis do mundo natural. A respeito disso, em outra analogia, Kant relata que os planetas observados da Terra oscilam constantemente sua trajetória, mas que, ao tomar-se como referência um observador alocado no Sol – abstração esta da qual só a razão é capaz –, tais planetas, conforme a teoria copernicana, apresentam um curso regular. Todavia, considerando-se o dever moral, ele afirma que a “desgraça consiste justamente em não conseguirmos colocar-nos neste ponto de vista [da Providência], quando interessa a previsão das acções livres”, pois em relação a “seres que agem livremente [...] se pode, porventura, *ditar* de antemão o que *devem* fazer, mas não *predizer* o que *farão*”⁷².

Portanto, desde o escrito de 1784 até ao final da sua vida, em várias oportunidades, Kant volta sua atenção para os fatos da história humana a fim de observar a ocorrência de indícios que, a um só tempo, sirvam como fio condutor do progresso na história e apontem para a efetivação de melhoria da humanidade. Na *Ideia de uma história universal* (1784) ele apresenta o indício psicológico da insociável sociabilidade, que leva o homem a

⁶⁸ WEIL, Eric. *Problemas kantianos*, p. 110

⁶⁹ KANT, Immanuel. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2009, p. 33. Na tradução de Rodrigo Naves e Ricardo R.Terra a expressão “schwachen Spuren” é traduzida por “leve sinal”. Para os fins da nossa argumentação, utilizaremos a expressão “débeis indícios”, conforme a tradução de Artur Morão.

⁷⁰ Um pouco mais à frente, veremos que Kant, na obra *O conflito das faculdades*, faz referência à possibilidade de se encontrar determinados acontecimentos históricos que assumam a forma de um *sinal histórico* (*signum rememorativum, demonstrativum, prognosticon*) da *tendência* do gênero humano ao progresso para melhor. KANT, Immanuel. *O conflito das faculdades*. Lisboa: Edições 70, 1993, p. 101

⁷¹ KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p. 17

⁷² KANT, Immanuel. *O conflito das faculdades*. Lisboa: Edições 70, 1993, p. 99-100

viver em sociedade, e aponta para o dado sociológico da existência de melhoria da constituição estatal da sua nação quando em comparação a outras constituições de outras partes do mundo⁷³. Em *Sobre a expressão corrente* (1793) Kant mostra os indícios da violência unilateral e da miséria dela decorrente, bem como o fato relativo aos problemas advindos dos altos e progressivos custos de guerra e das dívidas públicas que, devido ao seu efeito autoaniquilador, leva o povo, que paga os tributos, a decidir por não haver mais guerra⁷⁴. Em *A paz perpétua* (1795), ele tem como indícios antropológicos e sociais do progresso as tendências humanas egoístas, a discórdia natural entre os homens, a guerra que os obrigou a instituir relações legais entre si e o tráfico comercial entre os diversos povos⁷⁵. Segundo Hamm, em *O conflito das faculdades* (1798), Kant muda de forma considerável seus argumentos e intenções, sem, contudo, mudar as suas bases, a fim de destacar a figura do homem como agente autônomo da história, a relevância da ideia do direito e o papel da autodeterminação jurídica para a realização de qualquer progresso histórico da humanidade⁷⁶.

Com efeito, nesse escrito de 1798, a emblemática figura do adivinhador, que é usada logo no início da resposta à pergunta *Como é que tal se pode saber?* (sobre se o gênero humano está em constante progresso para o melhor), não aparece somente com o intuito de ironizar e criticar *ad hominem* o adversário dogmático com o qual Kant se embate no texto. O recurso discursivo do adivinhador que outra coisa não faz senão ludibriar seus espectadores, mediante o prévio e minucioso planejamento de todas as etapas mecânicas que compõe o seu número, tem a função precípua de indicar como é possível uma história *a priori*: “Mas como é possível uma história *a priori*? – Resposta: Se o próprio adivinho *faz* e organiza os eventos que previamente anuncia”⁷⁷. Com isso, Kant altera a tônica do seu raciocínio argumentativo, agora não mais para verificar os “débeis indícios” históricos do progresso humano, mas, sobretudo, para encontrar *indícios fenomênicos fortes*⁷⁸ (“provas” ou “sinais históricos”) que, por sua própria natureza, reúnam em si elementos *a priori* e *a*

⁷³ Cf. KANT, Immanuel. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p. 8 e 21

⁷⁴ Cf. KANT, Immanuel. *Sobre a expressão corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática*, p. 106-107

⁷⁵ Cf. KANT, Immanuel. *A paz perpétua*. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2009, p. 151, 154, 156 e 158

⁷⁶ Cf. HAMM, Christian. *Sobre a sistematizabilidade da filosofia da história de Kant*, p. 84

⁷⁷ KANT, Immanuel. *O conflito das faculdades*, p. 96

⁷⁸ Para caracterizar estes fenômenos *sui generis*, preferimos adotar a expressão *indícios fenomênicos fortes* – ao invés de considerar a letra do texto kantiano que se refere a eles com os termos *prova* ou *sinal histórico* – em contraste à expressão “débeis indícios” (indícios fenomênicos fracos) utilizado por Kant na *Ideia de uma história universal*. Esta opção interpretativa advém da leitura de Christian Hamm que mostra que mesmo os *sinais históricos* não têm a aptidão de comprovar o progresso histórico, mas, quando muito, a disposição moral da humanidade que, por sua vez, é somente um pressuposto para a promoção do progresso para melhor. Cf. HAMM, Christian. *Sobre a sistematizabilidade da filosofia da história de Kant*, p. 84

posteriori, ou seja, que apresentem, ao mesmo tempo, uma ideia heurístico-reguladora e a sua efetivação parcial ou total no mundo histórico. São “causas” inteligíveis que produzem “efeitos” na experiência na forma daquilo que Kant chama de *sinais históricos*. Todavia, Kant esclarece que um fenômeno de tal natureza deve ter uma participação “universal” e “desinteressada” de todos os jogadores⁷⁹, ou seja, deve ter em si estas duas características da ideia moral que deve ser efetivada na experiência. Consequentemente, isso obriga Kant a descobrir e a indicar a ideia moral que contenha em si estes dois elementos e o seu correlato fenomênico que *prove* a sua realização empírica mesmo que parcial. Nessa senda, Herrero explica que Kant encontra na ideia do Estado de direito a “causa *a priori*” dos *sinais históricos* da efetivação do progresso humano, porque ela

é universal, pois decorre da lei moral e é desinteressada, porque é moral. Assim, à medida que um fenômeno histórico participa desses dois elementos [universalidade e desinteresse], pode-se ver nele a realização parcial ou total da idéia. E a presença dessa realização já é um progresso e ao mesmo tempo a causa de um progresso posterior, no futuro, porque a causa já está aí, agindo no mundo⁸⁰.

Se Kant já tem a ideia moral apropriada, para compor aqueles fenômenos *sui generis* “sinalizadores” da ocorrência do progresso da humanidade, falta a ele, porém, encontrar, no “agregado sem plano” da história humana, os fatos adequados que, em síntese com a ideia do Estado de direito, sirvam de *sinais históricos* – ou, como prefiro, de *indícios fenomênicos fortes* – “demonstrativos” da “tendência do gênero humano”, visto em seu todo, de progredir para o melhor⁸¹. Diante dessa tarefa, o momento histórico de Kant o leva a identificar dois fatos capazes de serem alçados à categoria de *sinais históricos* do progresso: o primeiro, um fato que já havia sido identificado por Kant na *Ideia de uma história universal*, é a constatação do melhoramento das constituições civis em direção ao ideal de constituição republicana; o segundo é o surgimento, com a Revolução Francesa, de um particular “modo de pensar” de um povo que a si mesmo se dá uma constituição civil. Esses dois indícios fortes “demonstram” que a espécie humana tende ao progresso para melhor, não como uma previsão certa e determinada, mas na forma de um cálculo probabilístico e de modo indeterminado quanto ao tempo, pois, conforme já explicitado, a desventura da espécie humana é não conseguir prever as ações livres dos seus próprios membros. Segundo Kant, apesar da sua

⁷⁹ KANT, Immanuel. *O conflito das faculdades*, p. 100 e 101

⁸⁰ HERRERO, Francisco Javier. *Religião e história em Kant*, p. 139

⁸¹ KANT, Immanuel. *O conflito das faculdades*, p. 101

total rejeição ao direito de resistência e revolução dos cidadãos⁸², o “modo de pensar” amplamente participativo dos revolucionários franceses, com todos os perigos que lhe era inerente, “demonstra”, o caráter moral, a disposição moral do gênero humano de progredir para melhor mediante o reconhecimento – embora nada ideal em razão da *paixão* e do *entusiasmo* envolvidos – do direito de dar a si mesmo o seu próprio estatuto máximo na forma que melhor lhe aprouver, o qual somente será de fato legítimo e moralmente bom (ideal de constituição republicana) se tiver como fim (que ao mesmo tempo é um dever) evitar a guerra e, conseqüentemente, assegurar de forma negativa à espécie humana o progresso para melhor ou, pelo menos, não perturbar a sua progressão⁸³.

Não podemos negar que em comparação às ideias de progresso da humanidade propostas pelos seus contemporâneos⁸⁴, a ideia de progresso histórico de Kant é mais modesta – e, talvez, por isso mesmo, mais fácil de ser aceita pelos sujeitos racionais –, na medida em que tenta encontrar elementos empíricos, seja na forma de “débeis indícios” ou de “sinais históricos”, para guiar o progresso humano rumo à efetivação de todas as suas disposições naturais. Por outro lado, pode-se dizer, como o faz Wood, que a ideia kantiana de progresso histórico contém aspectos bem ousados que, certamente, podem inervar os empiristas tradicionais. De fato, os fenômenos históricos utilizados por Kant, para representar os indícios ou sinais históricos do progresso humano para melhor, podem sofrer interpretações históricas, sociológicas e políticas diferentes e melhores do que aquelas empreendidas por Kant. Também, a compreensão universalizada e desinteressada de tais eventos na forma de sinais históricos – que tem por base sua teoria moral – pode dar uma

⁸² Embora Kant tenha demonstrado grande expectativa e admiração em relação à Revolução Francesa, não podemos atribuir-lhe, por isso, um caráter dúbio, equivocado ou, até mesmo, esquizofrênico. De fato, na *Crítica da faculdade de julgar* e em *O conflito das faculdades* ele pode até parecer um apologista da revolução quando nela reconhece a manifestação entusiasmada do caráter moral ou da disposição moral de um grande povo empreendedor de uma transformação total. Já na *Metafísica dos costumes* ele é veementemente contra o direito de resistência e revolução, e chega mesmo ao ponto de afirmar que o traidor deve ser punido “nunca menos do que com a pena de morte” pelo crime de parricídio e que o “caráter horrendo da ideia de execução formal de um monarca pelo seu povo” eleva a violência “acima do Direito mais sagrado” e, por conseguinte, é como “um suicídio cometido pelo Estado”. Cf. KANT, Immanuel. *Metafísica dos costumes*. 2 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011, p. 187-195. Com o fim de resolver essa aparente dubiedade, podemos entender que a ideia do direito não pode fazer uso de meios imorais para a sua efetivação. Nesse sentido, é possível dizer que o entusiasmo de Kant não se vinculou aos fatos acontecidos – o “ideal fático” seria que o próprio soberano francês tivesse reformado a constituição –, mas à percepção do ideal puramente moral (o conceito de direito) escondido por de trás daquele fenômeno revolucionário. Segundo Kant, “o verdadeiro entusiasmo refere-se sempre apenas ao *ideal* e, claro está, puramente moral, o conceito de direito”. Cf. KANT, Immanuel. *O conflito das faculdades*, p. 103. Nesse sentido, observamos que a teoria política de Kant não é *revolucionista*, mas sim *reformista*. Sobre o reformismo político de Kant ver: TERRA, Ricardo R. *A política tensa: ideia e realidade na filosofia da história de Kant*, p. 172-174

⁸³ Cf. KANT, Immanuel. *O conflito das faculdades*, p. 101-103

⁸⁴ Nesse sentido, observar a ideia de progresso humano cumulativo e sempre contínuo de CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, Marquis. *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano*. Campinas: Ed. Unicamp, 1993.

aparência extravagante e especulativa ao seu ideal de progresso⁸⁵. No entanto, pontua Wood, apesar das dificuldades acima explicitadas, as quais, dentro do contexto da filosofia da história kantiana, são plenamente contornáveis, a confluência do interesse teórico e do interesse prático no ideal kantiano de história como progresso, com a sua matriz teleológico-regulativa, ainda pode apresentar-se como a melhor chance de tornar a história humana inteligível⁸⁶ – com uma segurança, é claro, que não é bastante para *vaticinar* o futuro, como diria Kant – e, com isso, abrir os horizontes do progresso político e moral da humanidade, dentro dos quais os objetivos e esperanças práticos de realizar uma ordem política pacífica e justa e de promover o desenvolvimento moral da espécie humana não são ideias vazias ou quiméricas e, por isso, mesmo que levem um tempo infinito para serem concretizados, transformam num dever o trabalhar em vista deles, tarefa esta que “pouco a pouco resolvida, se aproxima constantemente do seu fim (porque é de esperar que os tempos em que se produzem iguais progressos se tornem cada vez mais curtos)”⁸⁷.

1.2 A HISTÓRIA COMO PROGRESSO POLÍTICO E MORAL DA HUMANIDADE

A despeito da filosofia da história kantiana abrir perspectivas para o progresso político e moral da humanidade, podemos dizer, com Munzel, que ela não nos dá qualquer garantia de que as nossas expectativas institucionais ou práticas jamais serão desapontadas⁸⁸, o que de fato foi considerado pelo próprio Kant quando analisou o *sinal histórico* do progresso plasmado no evento da Revolução Francesa⁸⁹. Ela não é caracterizada por um tipo de otimismo triunfalista no progresso, como se observa com mais frequência no racionalismo dogmático, tampouco por um ceticismo derrotista afirmador do regresso da espécie humana, como vemos em Moses Mendelssohn⁹⁰, e nem por um imobilismo pendular que, na alternância entre progresso e regresso, entende pela detença moral da humanidade⁹¹. Na ótica kantiana, o progresso humano para o melhor tem a característica de ser uma viagem

⁸⁵ Cf. WOOD, Allen W. *Kant's philosophy of history*, p. 258-261

⁸⁶ Cf. WOOD, Allen W. *Kant's philosophy of history*, p. 260

⁸⁷ KANT, Immanuel. A paz perpétua, p. 185

⁸⁸ Cf. MUNZEL, G. Felicitas. *Kant's conception of moral character: the "critical" link of morality, anthropology, and reflective judgment*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1999, p. 170

⁸⁹ Cf. KANT, Immanuel. *O conflito das faculdades*, p. 105

⁹⁰ Cf. KANT, Immanuel. Sobre a expressão corrente, p. 103

⁹¹ Kant chama essas três concepções de *eudemonismo* ou *qualismo* moral, *terrorismo* moral e *abderitismo* moral. A primeira acredita no constante progresso em direção ao bem em razão da determinação moral dos homens. A segunda espera o aniquilamento deste mundo mediante o seu perecimento no fogo e o surgimento de um novo mundo completamente restaurado. A terceira entende que as disposições humanas para o mal e para o bem são equivalentes e se anulam, gerando, portanto, um estado inercial. Cf. KANT, Immanuel. *O conflito das faculdades*, p. 97-99

infinita, direcionada a uma meta intangível⁹², que, embora possa sofrer contratemplos e eventuais retrocessos em seu percurso, numa visão amplificada (da espécie) apresenta-se sempre como um constante desenvolvimento, rumo aos objetivos morais da humanidade, que “jamais cessará”⁹³. No entanto, a jornada histórica da humanidade, longe de ser um “curso absurdo [...] sem um plano próprio”, é uma viagem mapeada, na qual, segundo Louden, os viajantes “*turn to maps in order to identify and find the way toward their destinations*”⁹⁴. Agora, resta saber, conforme Kant, qual é o destino da humanidade, como o progresso levará a espécie humana à efetivação dos seus objetivos e qual é a natureza do progresso humano para o melhor.

A compreensão kantiana da história tem sido amplamente interpretada como se o progresso histórico equivalesse somente a um desenvolvimento político-jurídico cujo fim terminal⁹⁵ seria a instituição de uma ordem jurídica nacional e internacional pacífica e justa. Para esta corrente interpretativa, Kant restringiu o progresso às relações de justiça política – que trata exclusivamente da liberdade externa dos cidadãos –, excluindo dele qualquer tipo de progresso que envolva o desenvolvimento da disposição moral humana, e colocou como o fim terminal da humanidade a instituição de Estados de direito e de uma comunidade jurídica mundial de paz. Nesse sentido, Höffe afirma que o progresso da história humana só “pode ser esperado no âmbito exterior” e que há sentido na história apenas quando esta se refere à “instituição de estados de direito e de uma convivência legal (justa) dos Estados entre si”, a qual se apresenta como “a suma tarefa, o fim terminal da humanidade”⁹⁶. No mesmo sentido, Klemme entende que a filosofia da história kantiana e, portanto, a ideia de progresso, não “gravita em torno do uso interno da nossa liberdade de arbítrio, mas no de externo”⁹⁷. Conforme Kant, essa forma de interpretação já havia sido esboçada pelos seus

⁹² MUNZEL, G. Felicitas. *Kant's conception of moral character: the "critical" link of morality, anthropology, and reflective judgment*, p. 170

⁹³ KANT, Immanuel. Sobre a expressão corrente, p. 103

⁹⁴ “se voltam para os mapas, a fim de identificar e encontrar o caminho para os seus destinos” (tradução livre).

LOUDEN, Robert B. *Kant's impure ethics: from rational beings to human beings*, p. 152

⁹⁵ É interessante observar que na *Ideia de uma história universal* o ser humano é considerado um fim dentre outros fins no sistema teleológico da natureza, enquanto na terceira *Crítica* Kant muda a sua tônica para tomá-lo como *fim terminal* (*Endzweck*). Em linhas gerais, é mister esclarecer que na terceira *Crítica*, primeiramente, o ser humano é tomado como o *fim último* do sistema teleológico natural, haja vista que na cadeia existencial toda a natureza é considerada *como se* existisse para os homens, que culmina com a cultura. Assim, é na cultura que se situa o fim da natureza relativamente à humanidade. Todavia, o homem só pode ser considerado fim último da natureza se for um fim incondicionado, se for um fim em si mesmo, ou seja, se tiver a aptidão de se determinar conforme fins incondicionados, o que o leva a ser considerado por Kant como o fim terminal. Portanto, o homem só pode ser ajuizado como fim último da natureza se também o for como fim terminal. Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 271-272

⁹⁶ HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 274 e 275

⁹⁷ KLEMME, Heiner. Filosofia política de Kant – moral e direito na perspectiva histórica e futura. In: *Kant e Prints*. Campinas, Série 2, v. 5, n. 4, p. 08 - 61, número especial, jul.- dez., 2010, p. 37

contemporâneos, haja vista que um deles claramente afirmou em publicação no número XII, da *Gothaische gelehrte Zeitungen*, que uma “idéia cara ao senhor Kant é a de que o fim último da espécie humana é alcançar a mais perfeita constituição política”⁹⁸.

Em sentido contrário, Kleingeld, Louden, Wood e Weil defendem interpretação, segundo a qual o progresso histórico da humanidade não se restringe ao progresso das suas instituições políticas rumo a um estado de paz cosmopolita, mas também engloba o progresso moral da humanidade. Kleingeld afirma que Kant não considera o estado perfeito o *telos* da história, uma vez que o genuíno “*final end of history [...] is the complete development of the human predispositions for the use of reason [...], including not only the political sphere but also the arts and sciences, social life, and morality*”⁹⁹. Em outro escrito anterior, Kleingeld compreende o progresso da humanidade como uma espécie de desenvolvimento conjugado e concomitante do progresso político e do progresso moral, pois “*The fragile ‘natural’ peace is itself conducive to its gradual and never-ending transformation into a perpetual ‘moral’ peace, and this is how nature paves the way for morality without eliminating freedom, duty, and virtue*”¹⁰⁰. Na mesma toada, Louden afirma que a “*Kantian philosophy of history is about internal, moral progress*” e os “*external modes of progress are justified by their connection to moral progress*”¹⁰¹. Wood também pontua que nos “*Kant’s writings about history it is especially conspicuous that his project of understanding human history is bound up with certain rational aims and hopes – [...] moral progress of the human species*”¹⁰². Por sua vez, Weil afirma que há “um progresso, não só material e intelectual (pois esse progresso pode ser observado), mas moral”¹⁰³.

Aparentemente, esta última proposta interpretativa depara-se com o problema que contrapõe a autonomia da vontade humana à determinação finalística da

⁹⁸ KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p. 1

⁹⁹ “fim terminal da história [...] é o completo desenvolvimento das predisposições humanas para ao uso da razão [...], incluindo não somente as esfera política mas também as artes e ciências, a vida social e a moralidade” (tradução livre). KLEINGELD, Pauline. *Kant and cosmopolitanism: the philosophical ideal of world citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, p. 161

¹⁰⁰ “A frágil paz ‘natural’, por si mesma, transforma-se gradual e interminavelmente em uma perpétua paz ‘moral’, sendo esta a forma como a natureza pavimentada o caminho para a moralidade sem excluir a liberdade, o dever e a virtude” (tradução livre). KLEINGELD, Pauline. *Kant’s theory of peace*. In: GUYER, Paul (org). *The Cambridge companion to Kant and modern philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, p. 492

¹⁰¹ “A filosofia da história kantiana refere-se ao progresso interno/moral” e os “modos do progresso externo são justificados por sua conexão ao progresso moral” (tradução livre). LOUDEN, Robert B. *Kant’s impure ethics: from rational beings to human beings*, p. 152

¹⁰² “Nos escritos de Kant sobre a história é especialmente conspícuo que o seu projeto de compreensão da história humana é vinculado a certos objetivos e esperanças racionais – [...] o progresso moral da espécie humana” (tradução livre). WOOD, Allen W. *Kant’s philosophy of history*, p. 244

¹⁰³ WEIL, Eric. *Problemas kantianos*, p. 111

natureza, uma vez que Kant parece conceber o progresso histórico orientado por uma forma de teleologia natural – natureza ou Providência, segundo os termos do próprio Kant¹⁰⁴ – que direciona a humanidade para um fim último, incompatibilizando o progresso histórico e a sua teoria moral. Com efeito, em inúmeras ponderações colocadas na *Ideia de uma história universal*, Kant relaciona a sua filosofia da história a expressões como “acontecimento natural”, “leis naturais universais”, “determinação”, “leis naturais constantes”, “doutrina teleológica da natureza” e “natureza regulada por leis”¹⁰⁵, o que, de certo modo, justifica a opção interpretativa da primeira corrente, que prefere considerar o progresso histórico somente em termos de progresso político, porque se o progresso histórico limitar-se ao progresso político – ambiente exclusivo da liberdade externa –, a liberdade interna dos agentes morais e a validade universal do princípio moral são excluídas do progresso histórico e, por conseguinte, preservadas da determinação teleológica da natureza.

Todavia, a compreensão de Kant sobre o progresso histórico parece não ratificar a primeira corrente exegética, pois ele reconhece que o progresso humano também é composto de um progresso da disposição moral humana, gerando, por conseguinte, certo embaraço teórico para a sua concepção de autonomia da vontade. De fato, a primeira, a segunda e a oitava proposições da *Ideia de uma história universal* (1784) indicam que Kant não restringe o fim do desenvolvimento histórico à instauração de um estado de direito cosmopolita, mas o concebe como um processo que tem como objetivo o desenvolvimento das disposições naturais humanas¹⁰⁶, dentre as quais se encontra a disposição moral¹⁰⁷. Na obra *Começo conjectural da história humana* (1786), Kant afirma que o desenvolvimento das disposições originárias da humanidade abarca o “desenvolvimento moral da sua conduta”¹⁰⁸. Na *Crítica da faculdade do juízo* (1790), Kant, de um modo geral, também entende haver o “desenvolvimento das disposições naturais”¹⁰⁹ da humanidade. Em *Sobre a expressão corrente* (1793), Kant é claro ao dizer que “o progresso do género humano” engloba também

¹⁰⁴ Cf. KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p. 21

¹⁰⁵ KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p. 3 e 5

¹⁰⁶ Cf. KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p. 5 e 17

¹⁰⁷ Ao discorrer sobre o caráter da espécie humana, na *Antropologia* Kant explica claramente quais são as disposições naturais humanas. Para ele a espécie é dotada de três diferentes disposições naturais: (a) *disposição técnica* que diz respeito à aptidão física do homem e às suas habilidades manuais, forjadas para garantir a sua reprodução e auto-preservação, que dadas as suas particularidades já indicam o seu caráter de animal racional; (b) *disposição pragmática* que se refere à característica social humana que conduz os homens do estado de rudeza individual ao convívio social e cultural e os habilita a utilizar instrumentalmente os demais homens de acordo com os fins a si mesmos propostos; (c) *disposição moral* que faz referência à capacidade dos homens de agir em relação a si mesmos e aos outros conforme o princípio da liberdade sob leis (agir moralmente). Cf. KANT, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. São Paulo: Iluminuras, 2006, p. 216-219

¹⁰⁸ KANT, Immanuel. *Começo conjectural da história humana*. São Paulo: Editora UNESP, 2010, p. 16

¹⁰⁹ KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*, p. 273

o “progresso para o melhor, no que respeita ao fim moral do seu ser” e que a “posteridade [...] poderá sempre progredir para o melhor, mesmo no sentido moral”¹¹⁰. Também na obra *O Conflito das faculdades* (1798) Kant entende que o progresso para o melhor ocorre “graças à disposição moral da nossa espécie”¹¹¹. Portanto, a obra kantiana parece corroborar expressamente a segunda forma de interpretação ao abrir o progresso da humanidade para o desenvolvimento da sua disposição moral.

Não obstante as cautelas teóricas assumidas pela primeira via interpretativa, com o claro intuito de preservar a autodeterminação prática da teoria moral kantiana, nota-se que os receios de incoerência exegética do sistema filosófico de Kant não são justificáveis se o seu construto do “propósito da natureza” for compreendido como um fio condutor heurístico que tem a função de sistematizar e unificar filosoficamente a história da humanidade a fim de imbuí-la de sentido, como foi explicado na seção antecedente. Ora, se “propósito da natureza”, direcionador do progresso histórico, é apenas uma construção heurística forjada com o objetivo de dotar a espécie humana, como nos diz Louden, com um “*moral map* [que] *infuses all of human history with moral meaning*”¹¹², não há como entender que nele existe um certo tipo de legalidade natural que poderá determinar as ações humanas e, com isso, prejudicar a esfera da liberdade moral. A “natureza” e o “propósito da natureza” não têm funções constitutivas dentro da filosofia da história kantiana. Eles são somente ideias regulativas ou expedientes heurísticos, assumidos como fio condutor da razão, que não podem ser empiricamente provados, conforme ensina Louden:

*In other words, it is a heuristic device, albeit a humanly necessary one. We cannot prove from experience that nature in fact does exhibit purpose, but we human beings supposedly cannot make sense out of nature unless we assume that it does. In the language of the first Critique, this assumption of purpose is a regulative as opposed to constitutive principle. [...] The assumption of purpose is thus a humanly necessary heuristic assumption or regulative idea for the interpretation of nature*¹¹³.

¹¹⁰ KANT, Immanuel. Sobre a expressão corrente, p. 103 e 107

¹¹¹ KANT, Immanuel. *O conflito das faculdades*, p. 99

¹¹² “mapa moral [que] infunde significado moral à toda a história humana” (tradução livre). LOUDEN, Robert B. *Kant’s impure ethics: from rational beings to human beings*, p. 152

¹¹³ “Em outras palavras, isso é um recurso heurístico humanamente necessário. A partir da experiência, nós não podemos provar que a natureza de fato tem um propósito. Porém, nós seres humanos, supostamente, não podemos significar se não assumirmos que a natureza tem um propósito. Na linguagem da primeira *Crítica*, a suposição de um propósito é um princípio regulador em oposição ao princípio constitutivo. [...] Portanto, a suposição de um propósito é um pressuposto heurístico humanamente necessário ou uma ideia reguladora para a interpretação da natureza” (tradução livre). LOUDEN, Robert B. *Kant’s impure ethics: from rational beings to human beings*, p. 142

De outro lado, considerando-se os §§83 e 84, da *Crítica da faculdade do juízo*, onde Kant ajuíza o ser humano como fim terminal (*Endzweck*) da criação, conforme breve explicação em nota acima, mais uma vez o temor de incoerência é afastado. Certamente, na *Ideia de uma história universal* as formulações kantianas não são bastante claras quanto ao modo como se dá o desenvolvimento das disposições naturais da humanidade e nem como isto levaria a sociedade humana a ser progressivamente transformada em um *todo moral*. Diante de alguns equívocos interpretativos quanto às formulações lançadas na *Ideia de uma história universal* e, provavelmente, com o intuito de aclarar e tornar mais distintos seus conceitos, Kant apresenta o ser humano envolto numa díade teleológica, entendendo-o tanto como o *fim último* da natureza quanto como o *fim terminal* nos referidos parágrafos da terceira *Crítica*¹¹⁴. Aqui o homem não é considerado simplesmente mais um dentre os muitos seres naturalmente organizados de forma finalística, como se poderia inferir (como hipótese) da *Ideia de uma história universal*. De modo distinto, na *Crítica da faculdade do juízo* o homem é primeiramente (“aqui na terra”) compreendido como o único ser possuidor de entendimento – faculdade de voluntariamente pôr fins a si mesmo –, para o qual todos os demais seres da natureza teleologicamente convergem no intuito de fazê-lo o fim último do sistema da natureza que reside no âmbito da cultura¹¹⁵. Segundo Kant, a cultura destaca-se por promover a aptidão humana no uso da natureza para fins desejados em geral, distinguindo-se em cultura da habilidade e cultura da disciplina. A cultura da habilidade refere-se precisamente ao desenvolvimento da aptidão para fins em geral, a qual não se mostra suficiente para promover a liberdade. Por seu turno, a cultura da disciplina é assentada no desenvolvimento da aptidão para a libertação da vontade das amarras colocadas pela tirania dos desejos¹¹⁶. Nesse sentido, Loudon formula a seguinte explicação:

‘Culture’ in this broad sense includes both the capacity to make use of products of nature for one’s ends as well as the ability to free one’s will from the dominance of natural needs or desires. The former is what Kant calls ‘skill’ – human beings capacity to use natural and social environment to achieve their ends (whatever they may be) [...]; the latter ‘discipline’ – “the freeing of the will from the despotism of desires” desires which, if they are

¹¹⁴ Convém esclarecer que nas traduções dos textos kantianos para o inglês o termo “fim último” foi traduzido como “*ultimate end*” e o termo “fim terminal” traduzido como “*final end*”. A esse respeito, conferir a tradução de Kleingeld dos §§ 83 e 84 da *Crítica da faculdade do juízo*. In: KLEINGELD, Pauline (org.). “*Toward perpetual peace*” and other writings on politics, peace, and history. New York: Yale University Press, 2006, p. 37-43

¹¹⁵ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*, p. 270-271

¹¹⁶ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*, p. 272

*not constrained, would render human beings “incapable even of choosing”*¹¹⁷.

Nessa esteira, tem-se que a cultura em sentido amplo é aquilo que precisamente torna o ser humano o fim último da natureza, é “aquilo que a natureza foi capaz de realizar, para o preparar [o ser humano] para aquilo que ele próprio tem que fazer para ser fim terminal <Endzweck>”¹¹⁸, ou seja, para torná-lo independente de qualquer outro fim como condição de sua possibilidade¹¹⁹ que não significa outra coisa senão torná-lo capaz de determinar a si próprio conforme fins “mais elevados” (incondicionados), fins morais, uma vez que “o homem só pode ser fim terminal da criação na qualidade de ser moral”¹²⁰. Contudo, Herrero explica que o alcance dos objetivos mais elevados na natureza, ou seja, o fim último da natureza não se refere à moralidade, mas “restringe-se ao âmbito externo da liberdade”¹²¹. Nesse passo, Kant esclarece que o desenvolvimento da cultura tem a sua condição formal baseada na ideia de constituição civil perfeita que, apesar das dificuldades de sua efetivação, também engloba a ideia de um “todo cosmopolita”, na forma de um sistema de todos os Estados¹²², que é o ápice da cultura, o fim da história propriamente terrestre¹²³.

Somente no âmbito da sociedade civil ou, mais amplamente, na circunscrição de uma sociedade civil cosmopolita, a natureza pode potencializar o progresso das disposições naturais do homem para atingir seu fim último (a cultura) que, embora não tenha a capacidade de fazê-lo moralmente melhor, torna-o, porém, civilizado, menos dependente da tirania dos sentidos e, assim sendo, “preparam-no [...] para um domínio, no qual só a razão deve mandar”¹²⁴, qual seja “a unidade de um sistema moralmente fundado”¹²⁵.

¹¹⁷ “Neste sentido lato, ‘cultura’ inclui tanto a capacidade de fazer uso dos produtos da natureza para os nossos fins como a habilidade de libertar a vontade da dominação das necessidades naturais ou desejos. A primeira é o que Kant chama de ‘habilidade’ – capacidade dos seres humanos de usar o ambiente natural e social para atingir seus fins (quaisquer que sejam); a última, ‘disciplina’ – “a libertação da vontade do despotismo dos desejos”, os quais, se não forem limitados, tornarão os seres humanos “incapazes até mesmo de escolher”” (tradução livre). LOUDEN, Robert B. *Kant’s impure ethics: from rational beings to human beings*, p. 143

¹¹⁸ KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*, p. 271

¹¹⁹ Cf. ANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*, p. 275

¹²⁰ KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*, p. 277

¹²¹ HERRERO, Francisco Javier. *Religião e história em Kant*. São Paulo: Loyola, 1991, p. 129

¹²² KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*, p. 273

¹²³ Cf. DELEUZE, Gilles. *A filosofia crítica de Kant*, p.101.

¹²⁴ KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*, p. 274

¹²⁵ KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*, p. 273. Em sentido contrário e, em meu entender, equivocado, Heiner Klemme entende que a cultura (conceito positivo de cultura) equivale ao “fim-último da criação” e que este pode ser entendido como um processo de moralização. KLEMME, Heiner. *Filosofia política de Kant – moral e direito na perspectiva histórica e futura*. In: *Kant e-Prints*. Campinas, Série 2, v. 5, n. 4, p. 08-61, número especial, jul.- dez., 2010, p. 36. Todavia, conforme o texto transcrito, Kant claramente entende que a cultura não faz do homem um ser moralmente melhor, mas o prepara para o mundo moral, ou seja, para ser o fim terminal da criação.

Assim, observa-se que toda a natureza conflui finalisticamente para a cultura – dependente de uma sociedade cosmopolita legalmente organizada – e esta, por sua vez, é um estágio preparatório para a constituição de um mundo moral no qual os seres humanos são considerados o fim terminal (*Endzweck*) da criação. Nesse sentido, Kleingeld explica que, na *Crítica da faculdade de julgar*, Kant “argues that all of nature can be regarded as teleologically oriented towards human ‘culture’ [...] This culture is itself subservient to the ‘final end of creation’, which Kant determines as humans as moral beings”¹²⁶. No entanto, como se pode explicar que o fim terminal da criação também seja o fim último da natureza? Como o homem que é o fim terminal no mundo suprassensível pode ser tomado como o fim último do mundo sensível?¹²⁷ Kant teria inferido o progresso moral do progresso cultural e, conseqüentemente, do progresso político-jurídico? Conforme já mencionado, Kant provavelmente esclarece as suas idealizações de progresso moral e político, inicialmente lançadas na *Ideia de uma história universal*, mediante as concepções de fim último da natureza e fim terminal da criação colocadas na *Crítica da faculdade do juízo*, justamente para evitar interpretações pelas quais o progresso moral fosse confundido com o progresso político ou que aquele fosse equivocadamente derivado deste.

Com efeito, embora o progresso cultural e político possa ser considerado um passo importante para a constituição de um sistema moral, na ideia de progresso histórico de Kant, assim como em todo o seu sistema filosófico, o mundo moral não pode ser confundido com o mundo natural e tampouco submetido a este, uma vez que o fim terminal é uma perspectiva projetada pela atividade reflexiva, advinda da fundamentação da moralidade, enquanto o fim último é derivado da reflexão teleológica, diferença esta que já mostra a inexistência de contradição entre eles (*legitimação negativa*). Ademais, com fundamento no princípio kantiano da primazia da razão prática, o fim terminal serve como um postulado ao sistema teleológico da natureza, a fim de satisfazer o interesse prático da razão em compreender racionalmente o mundo e, assim, atribuir sentido à existência humana (*legitimação positiva*)¹²⁸. Portanto, o progresso político e o progresso moral, apesar de terem fundamentos diversos, são duas ideias interrelacionadas e interdependentes da razão cujos

¹²⁶ “argumenta que toda a natureza pode ser considerada como orientada teleologicamente para a “cultura” humana [...] Esta cultura é em si subserviente ao “fim terminal da criação”, no qual Kant determina os seres humanos como seres morais” (tradução livre). KLEINGELD, Pauline. *Kant’s theory of peace*. In: GUYER, Paul (org.). *The Cambridge Companion to Kant and modern philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 491

¹²⁷ Nesse sentido cf. DELEUZE, Gilles. *A filosofia crítica de Kant*, p.100

¹²⁸ Cf. KLEIN, Joel Thiago. *O problema da fundamentação de uma história universal no sistema crítico-transcendental de Kant* (dissertação de mestrado). Santa Maria: UFSM, 2008, p. 85

principais objetivos são alcançar a paz entre as nações e a plena liberdade humana e, com isso, infundir sentido à história da espécie humana como um todo. Sobre isso, Arendt esclarece que:

Os dois objetivos principais pelos quais este progresso é guiado [...] são a *liberdade* [...] e a *paz* entre as nações, como condição para a unidade da raça humana. O progresso perpétuo rumo à liberdade e à paz – esta última assegurando o livre intercuro entre todas as nações da terra: essas são as idéias da razão sem as quais a simples história [*story*] da história não faria sentido¹²⁹.

No entanto, há que se observar que o fim último da natureza não pode ser realizado por ela mesma, pois ela (a natureza) não é bastante para promover o seu próprio desenvolvimento cultural e político até alcançar uma sociedade cosmopolita constitucional perfeita, exigindo, portanto, uma realidade suprassensível que a transcenda e a oriente até a sua perfectibilização, pois, nas palavras de Deleuze, “a natureza sensível enquanto fenômeno tem como substrato o supra-sensível”¹³⁰. Dessa forma, a ideia de fim último da natureza é dependente da ideia de fim terminal da criação que ultrapassa todas as capacidades humanas de exame da natureza sensível, bem como todos os seus recursos reflexivos, e que só pode ser referida a um ser de natureza tal que o fim da sua existência só pode estar em si próprio¹³¹, não sendo mais, segundo o próprio Kant, do que “um conceito da nossa razão prática”¹³².

Logo, este ser só pode ser considerado o ponto mais alto da natureza se puder propor-se um fim incondicionado e, assim, colocar termo à sequência de fins próprios do sistema teleológico da natureza sensível. Segundo Menezes, só “estamos autorizados a ver algo como fim último da natureza” se anteriormente “tiver sido estabelecido o fim terminal (*Endzweck*) da criação” que outra coisa não é senão o “homem sob a lei moral”¹³³. Embora faça parte do mundo natural, o homem é o único ser da natureza que transcende as fronteiras da sensibilidade para buscar o seu fundamento para além de todas as condições materiais e de todos os fins naturais arbitrariamente determinados, pois a sua fundamentação incondicionada não se encontra na natureza sensível, mas sim na legislação moral absolutamente incondicionada¹³⁴. É por isso que o próprio Kant afirma que a existência do ser humano

¹²⁹ ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993, 76

¹³⁰ DELEUZE, Gilles. *A filosofia crítica de Kant*, p. 101

¹³¹ Cf. DELEUZE, Gilles. *A filosofia crítica de Kant*, p. 97

¹³² KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*, p. 294

¹³³ MENEZES, Edmilson. Moral e vida civilizada: notas sobre a avaliação moderna e seus nexos. In: KANT, Immanuel. *Começo conjectural da história humana*, p. 107-108

¹³⁴ Cf. HERRERO, Francisco Javier. *Religião e história em Kant*, p. 64

“possui nele próprio o fim mais elevado, ao qual [...] pode submeter toda a natureza, perante o qual ao menos ele não pode considerar-se submetido a nenhuma influência da natureza”. Apenas no homem, considerado “sujeito da moralidade”, observa-se “a legislação incondicionada relativamente a fins”¹³⁵ e, assim sendo, o fim terminal da criação “não pode de modo nenhum ser procurado na natureza”¹³⁶.

Nesta ordem de ideias, o progresso político-jurídico adquire o sentido de fim último da natureza somente se for possível observá-lo como o motor do progresso cultural da espécie humana e este, por sua vez, como meio preparador para o progresso moral da humanidade, enquanto fim terminal, que direciona a atividade da natureza e determina os contornos do fim último, apesar de não poder de forma alguma ser extraído na natureza em razão da sua incondicionalidade. Em outras palavras, podemos dizer que, para Kant, o progresso moral, que tem o homem como fim terminal da criação, não possui a mesma natureza do progresso político-jurídico necessário para o progresso cultural, que tem o homem como fim último da natureza (embora ambos convirjam para atribuir sentido à história da espécie humana, conforme a explicação de Arendt acima), não correndo o risco, portanto, de ver-se tomado por condicionamentos naturais que jogariam a moralidade numa causalidade natural cuja determinação teleológica destruiria a autonomia da vontade humana. A respeito disso, Kleingeld presta os seguintes esclarecimentos:

*[N]either of these two kinds of legal progress [Rechetfortschritt] [namely, a perfect constitution or a cosmopolitan state] can be called the 'Endzweck' of history, rather both are themselves means to a further end. The true Endzweck is the complete development of the "predispositions of humanity" which culminates in moralization, that is to say, in the transformation of human living-together into a "moral whole"*¹³⁷.

Além disso, destaca-se outro argumento relevante apontado também por Kleingeld que, sem fazer referência à díade teleológica desenvolvida por Kant na *Crítica da faculdade do juízo*, mostra que, desde a *Ideia de uma história universal*, é possível compatibilizar a autonomia da vontade dos agentes morais com o fim da natureza do progresso histórico ao considerar que “*On Kant's view, it is not reason that develops, but*

¹³⁵ KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*, p. 276

¹³⁶ KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*, p. 271

¹³⁷ “Nenhum desses dois tipos de progresso legal [Rechetfortschritt] [a saber, uma constituição perfeita ou um estado cosmopolita] pode ser chamado de ‘Endzweck’ da história, pois ambos são meios para um fim posterior. O verdadeiro “Endzweck” é o desenvolvimento completo das “predisposições da humanidade” que culmina na moralização, isto é, na transformação da convivência humana em um ‘todo moral’” (tradução livre). KLEINGELD, Pauline *apud* LOUDEN, Robert B. *Kant’ Impure Ethics: from rational beings to human beings*, p. 146

rather the predispositions for the use of reason”¹³⁸. Ao que tudo indica, este veio explicativo tem forte respaldo na letra do texto kantiano que aponta expressamente que não é a razão que se desenvolve, mas as disposições humanas para fazer uso da razão. De fato, na segunda proposição da *Ideia de uma história universal* Kant afirma que “No homem [...] aquelas disposições naturais que estão voltadas para o uso de sua razão devem desenvolver-se completamente apenas na espécie e não no indivíduo” e, mais à frente, ele explica que “a razão é a faculdade de ampliar as regras e propósitos do uso de todas as suas forças” (grifos meus) e que “Ela [...] necessita de tentativas, exercícios e ensinamentos para progredir”¹³⁹. Também, no *Começo conjectural da história humana* Kant apresenta o fictício início da história humana como um desenvolvimento das disposições originárias do ser humano mediante a progressão dos passos da humanidade no uso da razão¹⁴⁰.

Portanto, se o desenvolvimento das disposições naturais da humanidade (disposições técnica, pragmática e moral)¹⁴¹ equivale ao desenvolvimento das disposições humanas de fazer uso da razão e se dentre estas disposições encontra-se a disposição moral, é possível dizer que não é a própria moral que progride historicamente, mas sim a disposição humana de agir moralmente, o que é corroborado por Kant quando afirma, na *Ideia de uma história universal*, que os homens podem “com o tempo, transformar as toscas disposições naturais para o discernimento moral em princípios práticos determinados”, não obstante reconheça que “ainda falta muito para nos considerarmos moralizados”¹⁴². Acrescente-se, ainda, que, na primeira parte do apêndice da obra *A paz perpétua (Sobre a discrepância entre a moral e a política)*, Kant afirma que, no âmbito da sociedade civil, as tendências à mútua violência e à desobediência legal são inibidas pelo governo, o que, além de fornecer um “verniz moral” ao conjunto, “facilita muito o desenvolvimento da disposição moral ao respeito pelo direito”¹⁴³.

No tocante a esse “verniz moral” advindo do poder legal do governo, mencionado em *A paz perpétua*, cumpre esclarecer que ele é apenas uma emulação de moralidade, um tipo de simulacro de moralidade, usado pelo governo para coagir

¹³⁸ “Na visão de Kant, não é a razão que se desenvolve, mas sim as predisposições para o uso da razão” (tradução livre). KLEINGELD, Pauline. “Kant, history, and the Idea of moral development”. *History of philosophy quarterly*, vol. 16, n. 1, 1999, p. 62

¹³⁹ KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p. 5

¹⁴⁰ Cf. KANT, Immanuel. *Começo conjectural da história humana*, p. 13-24

¹⁴¹ Conforme esclarecido na nota 107 acima, na *Antropologia* Kant explica que as disposições naturais da espécie humana consistem na disposição técnica, na disposição pragmática e na disposição moral, sendo que esta última diz respeito à capacidade dos homens de agir em relação a si mesmos e aos outros conforme o princípio da liberdade sob leis (agir moralmente).

¹⁴² KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p. 9 e 16

¹⁴³ KANT, Immanuel. *A paz perpétua*, p. 171

juridicamente os cidadãos a obedecer às leis, que, salvo melhor juízo, pode ser identificado com o “uso da ideia de moralidade”, da qual já falara Kant. Nesse último texto, Kant explica que o “uso” da ideia de moralidade “não vai além de uma *aparência de moralidade (Sittenähnliche)* no amor à honra e decoro exterior (grifos meus)”¹⁴⁴, isto é, o uso da ideia de moralidade não é a própria moralidade, tampouco uma ilusão moral enganadora ou um raciocínio desprovido de fundamento, mas experiências consideradas morais na forma *como aparecem* dentro dos limites do processo cultural e civilizatório¹⁴⁵. Assim, considerando que o que progride é a predisposição para fazer uso da ideia de moralidade, a qual é apenas um “verniz moral”, uma “aparência de moralidade”, não se confundindo com a moral em si, não há como entender que a teoria moral kantiana resta prejudicada quando Kant faz referência a termos e expressões que só aparentemente sugerem que, em sua concepção de progresso moral, a liberdade da vontade sofre influência das leis da natureza.

1.3 A IDEIA DO DIREITO E A SUA EFETIVAÇÃO COMO PRESSUPOSTOS DA PAZ PERPÉTUA

A filosofia política kantiana pode ser compreendida de forma ampla somente mediante a consideração da sua filosofia da história¹⁴⁶, a qual, através de princípios heurístico-regulativos, procura engendrar de *forma teórica* uma unidade sistemática de sentido pela qual os fatos desagregados e, muitas vezes, colidentes da história humana são *a priori* planejados e organizados, *como se* fossem um todo ordenado, no intuito de abrir os horizontes da razão prática. Nesse passo, a “natureza” leva o homem àquele seu fim último para prepará-lo para aquilo que ele próprio tem que fazer para tornar-se o fim terminal¹⁴⁷ ou, como outrora fora expresso na *Ideia de uma história universal*, para que ele tenha condições de “tirar tudo de si mesmo” e, assim, ser autor da sua própria felicidade e perfeição e ser

¹⁴⁴ KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p. 16

¹⁴⁵ Cf. KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p. 16

¹⁴⁶ Nesse sentido, Klemme afirma que “Kant foi seguramente convicto de que a questão da efetivação das condições públicas legais, isto é, a questão sobre as condições sob as quais os postulados do direito são politicamente efetivados, precisa ser respondido no contexto da filosofia da história. [...] Sem sua filosofia da história sua filosofia política não pode ser entendida”. KLEMME, Heiner. *Filosofia política de Kant – moral e direito na perspectiva histórica e futura*, p. 8. Também a esse respeito, Herrero explica que “da [...] consideração sobre a possibilidade do Soberano Bem político vai surgir nada menos que a filosofia kantiana da história com toda a sua peculiaridade”. HERRERO, Francisco Javier. *Religião e história em Kant*, p. 119. Em razão da inseparabilidade e da convergência dos dois campos de estudos, Georg Cavallar arrisca chamá-las *filosofia política da história*. Cf. CAVALLAR, Georg. *A sistemática da parte jusfilosófica do projeto kantiano À paz perpétua*. In: ROHDEN, Valério (coord.). *Kant e a instituição da paz*. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, Goethe-Institut/ICBA, 1997, p. 89

¹⁴⁷ KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*, p. 271

digno da sua vida e bem-estar¹⁴⁸. Todavia, embora a natureza tenha dotado o homem de razão e liberdade da vontade, fornecendo, assim, um claro indício de como o seu fim último deveria ser atingido, ela não descarta a sua intervenção na consecução do seu mais alto propósito¹⁴⁹.

A condição formal para que o fim último da natureza seja alcançado é a instituição de uma sociedade civil cujo estado jurídico restringe a liberdade em conflito dos homens¹⁵⁰. Na *Doutrina do direito* esta situação jurídica surge na forma do direito racional que se configura como a soma das condições sob as quais se dá a conciliação dos arbítrios individuais conforme uma lei universal da liberdade¹⁵¹. Segundo Kant, é dever dos homens sair do estado de natureza por meio da instituição de uma sociedade civil justa e pacífica, ainda que não exista a menor probabilidade teórica da sua efetivação, sendo que a impossibilidade de demonstrar¹⁵² a sua concretização no mundo empírico não desautoriza o dever de agir como se tal ideia fosse algo real ou realizável, pois não se pode provar que ela é tampouco que ela não é¹⁵³. A própria “razão prático-moral”, mediante a “reforma paulatina, de acordo com sólidos princípios”, exige dos homens a efetivação do “fim último [...] da doutrina do Direito nos limites da simples razão”¹⁵⁴. Conforme explica Klemme, Kant considera a história o âmbito no qual se realiza o direito racional¹⁵⁵, porém, diante do que fora até agora visto, transparece que a base filosófica de efetivação histórica da ideia do direito sofre considerável alteração nos escritos kantianos posteriores à *Ideia de uma história universal*.

Apesar de o Kant tardio atribuir aos homens o dever de efetivarem a sociedade civil cosmopolita de paz universal, não se pode deixar de notar que ele, em seus primeiros textos histórico-filosóficos, delega à “natureza” esta tarefa. Com efeito, na *Ideia de uma história universal* e no *Começo conjectural da história humana*, o direito é vinculado a fatores genéticos (insociável sociabilidade, egoísmo natural, desejo por honrarias, ânsia por dominação, busca de projeção, cobiça) que coagem os homens a entrarem no estado civil. Nestes textos, não é o dever incondicional que obriga os homens a instituírem o direito público e a viverem pacificamente em sociedade, mas as misérias da natureza humana que os

¹⁴⁸ Cf. KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p. 6 e 7

¹⁴⁹ Cf. KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p. 6

¹⁵⁰ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*, p. 271

¹⁵¹ Cf. KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. 2 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011, p.43

¹⁵² Na *Crítica da razão pura* Kant já afirmara que “é totalmente impossível demonstrar que uma disposição da natureza, seja ela qual for, não tenha qualquer finalidade”. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 7ª Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2010, p. 561

¹⁵³ Cf. KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 243

¹⁵⁴ KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 243-244

¹⁵⁵ Cf. KLEMME, Heiner. *Filosofia política de Kant – moral e direito na perspectiva histórica e futura*, p. 8

levam ao abandono do estado de natureza mediante a instituição de uma sociedade civil baseada em um acordo patologicamente extorquido¹⁵⁶. De acordo com Ricardo Terra, não é “a obrigação moral de sair do estado de natureza que levará os homens egoístas a instituírem a sociedade civil, e sim a necessidade, a miséria (*Noth*), especialmente a pior das misérias, que é aquela que os homens infligem uns aos outros”¹⁵⁷.

De outro lado, nos textos *Sobre a expressão corrente* e *A paz perpétua*, embora Kant ancore o direito público à razão pura prática, para exigir dos homens a passagem do estado de natureza à sociedade civil, ele atribui à “natureza” a condição de garantia suplementar para a eventualidade dos homens não conseguirem cumprir com o seu dever. Ou seja, paralelamente ao dever do homem, Kant arquiteta uma espécie de *dispositivo teórico* de segurança pelo qual a “natureza”, mesmo diante do “jogo da liberdade humana”, “não procede sem um plano nem um propósito final”¹⁵⁸, o qual, “quer queiramos quer não”¹⁵⁹, nos pressiona a deixar o estado de natureza para adentrarmos o estado jurídico¹⁶⁰ que se apresenta como “um grande *passo para a moralidade*” e não como um “passo moral”, tratando-se, de fato, não de um problema relativo ao “aperfeiçoamento moral do homem, mas apenas do mecanismo da natureza”¹⁶¹.

Em *Sobre a expressão corrente*, Kant aponta de forma expressa essa garantia suplementar da natureza, que Klemme denomina *princípio subsidiário*¹⁶², na qual ele confia *in subsidium* (subsidiariamente) à “natureza” o escopo de efetivar a sociedade cosmopolita pacífica se os “deuses da Terra” não procederem de forma a “introduzir-se assim tal Estado universal dos povos e a supor também que ele é possível (*in praxi*) e que *pode* existir”. Na hipótese da boa vontade não fazer o que deve ser feito, a impotência derivada da violência unilateral e suas misérias dará conta de fazê-lo¹⁶³. Nesse caso, segundo Herrero, a natureza assume a forma de “artífice que garante a realização da paz perpétua por meio do mecanismo das inclinações humanas e pela guerra”¹⁶⁴. Embora a figura garantidora da “natureza” atue de forma subsidiária nesses dois últimos textos, podemos afirmar que o seu

¹⁵⁶ Cf. KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p. 9

¹⁵⁷ TERRA, Ricardo R. *A política tensa: idéia e realidade na filosofia da história de Kant*, p. 163

¹⁵⁸ KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p. 20

¹⁵⁹ KANT, Immanuel. *A paz perpétua*, p. 158

¹⁶⁰ Cf. KLEMME, Heiner. *Filosofia política de Kant – moral e direito na perspectiva histórica e futura*, p. 28

¹⁶¹ KANT, Immanuel. *A paz perpétua*, p. 159 e 171

¹⁶² Cf. KLEMME, Heiner. *Filosofia política de Kant – moral e direito na perspectiva histórica e futura*, p. 40

¹⁶³ KANT, Immanuel. *Sobre a expressão corrente*, p. 106, 107 e 109

¹⁶⁴ HERRERO, Francisco Javier. *Religião e história em Kant*, p. 132

papel é de destaque frente ao dever¹⁶⁵, porque se “a natureza *quer* a todo custo que o direito conserve, em último termo, a supremacia” e se o homem “não faz” aquilo que “*devia* fazer segundo as leis da liberdade”¹⁶⁶, então a natureza, mediante seus próprios recursos (tendências egoístas, violência unilateral, guerras), fará surgir a harmonia interna e externa entre os povos¹⁶⁷.

Se não se pode negar que a “natureza” foi a “grande artista”¹⁶⁸ da efetivação do direito até *A paz perpétua*, também não pode passar despercebido que na *Doutrina do direito* e em *O conflito das faculdades* ela tem o seu papel fortemente substituído pelo dever moral dos homens de conviverem juridicamente. Nesse primeiro texto, o conceito de direito é vinculado a uma obrigação que lhe é correspondente, a qual Kant chama de *conceito moral de Direito* que pode ser entendido como um “imperativo moral [...] que prescreve o *dever*” do qual pode ser desenvolvido o “conceito de direito” que é a “faculdade de obrigar outrem” (grifo meu)¹⁶⁹. Igualmente, em *O conflito das faculdades*, ao falar sobre o entusiasmo advindo da “revolução de um povo espiritual”, Kant esclarece que o verdadeiro entusiasmo é aquele

¹⁶⁵ Com a análise desse viés da filosofia da história kantiana, Honneth afirma que, em última instância, somente esse resseguro, baseado na intenção da natureza, fornece ao ator moral um sentimento de garantia de que, por meio de seus próprios esforços, contribui para o andamento do processo rumo ao bem. Cf. HONNETH, Axel. *Pathologies of reason: on legacy of critical theory*. New York: Columbia University Press, 2009, p. 3

¹⁶⁶ KANT, Immanuel. *A paz perpétua*, p. 157 e 159

¹⁶⁷ Não obstante a “natureza” ser a principal responsável pela consecução do fim último, em *A paz perpétua*, Kant esclarece que a natureza não causa dano à liberdade da vontade porque não impõe o dever de fazer qualquer coisa, uma vez que este só pode ter origem na “razão prática isenta de coação”. Cf. KANT, Immanuel. *A paz perpétua*, p. 157 e 158

¹⁶⁸ KANT, Immanuel. *A paz perpétua*, p. 151

¹⁶⁹ KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 43 e 60. Nosso objetivo não é polemizar a respeito da existência de fundamento moral do direito na filosofia de Kant nem reconstruir as principais teses sobre este assunto. Todavia, cumpre destacarmos que a questão a respeito da fundamentação da validade das leis jurídicas no imperativo categórico é bastante controversa dentre os intérpretes de Kant. Com efeito, ao elaborar a sua filosofia prática na *Metafísica dos costumes*, Kant apresenta a moral em sentido amplo e suas derivações nas formas de leis jurídicas e leis éticas, sendo que as primeiras referem-se ao exercício externo da liberdade e as segundas ao seu exercício interno. Disso resulta, de um lado, as interpretações tradicionais que, a exemplo da tradição filosófica anglofônica, tendem a englobar a filosofia política de Kant em sua filosofia moral, notadamente na forma como ela foi expressa na *Fundamentação*. Por esse viés, o direito é fundamentado na moral e tal relação de fundamentação é uma relação forte (conceito moral de direito). Nesse sentido, Dutra parece adotar o entendimento segundo o qual os deveres de direito são considerados uma subclasse dos deveres éticos, portanto, o direito tem uma relação forte com a moral. De outro lado, estão os intérpretes que compreendem que o direito apenas garante a liberdade exterior, sem manter qualquer relação com a moral (conceito liberal de direito). Nesse passo, Wood e Feldhaus, sem desconsiderarem a primeira corrente, assumem a posição de que direito e moral possuem naturezas diversas, uma vez que o primeiro não obriga fins ou a consciência e a segunda sim. Por sua vez, Gomes, ao apresentar longamente as duas teses, afirma que ambas contam com bons argumentos e que a tensão entre o conceito liberal e o conceito moral não se resolve na filosofia política kantiana. Cf. KANT. *Metafísica dos costumes*, p. 19, 20 e 60; DUTRA, Delamar J. V. A conexão entre moral e direito em Kant. In: FELDHAUS, Charles. *Direito e moral: três estudos a respeito da filosofia prática de Kant*. Florianópolis: Apolodoro, 2007, p. 8-13; FELDHAUS, Charles. *Direito e moral: três estudos a respeito da filosofia prática de Kant*, p. 38-41; GOMES, Alexandre Travessoni. A relação entre direito e moral: Kant e Habermas. In: FRANKENBERG, Günter; MOREIRA, Luiz (org.). *Jürgen Habermas, 80 anos: direito e democracia*. Rio de Janeiro: Lúmen Juris, 2009, p. 195-218; WOOD, Allen W. *Kant*. Porto Alegre: Artmed, 2008, p. 174-177 e 204-206

decorrente do ideal puramente moral que é o conceito de direito¹⁷⁰. Nessa linha, Hamm explica que neste último texto Kant promove uma guinada argumentativa significativa, uma vez que ele destaca o papel do homem como agente autônomo na história, a importância da ideia do direito e a autodeterminação jurídica como elementos necessários para a realização do progresso histórico¹⁷¹.

Não obstante Hamm reconheça a mudança da tônica discursiva de Kant, ele, em debate com Reinhard Brandt, afirma que isso não implica que as figuras teleológicas e regulativas da filosofia da história kantiana tenham sido abandonadas ou perdido a sua função argumentativa, mormente porque o referido texto não mostra claramente esta mudança teórica. Todavia, a esse respeito existem detalhes que não podem ficar sem ser notados na *Doutrina do direito* (1797) e em *O conflito das faculdades* (1798), os quais, se não indicam o completo abandono do discurso heurístico e regulativo da natureza para sustentar o progresso histórico da humanidade, mostram, ao menos, considerável redução do seu significado no fechamento sistemático da filosofia da história de Kant. Para fundamentar esse ponto de vista, podemos arguir que, na *Doutrina do direito*, além de Kant deixar de usar o princípio heurístico-regulativo da natureza para apoiar o dever moral de instituição da sociedade civil pacífica, ele demonstra clara indignação contra a forma de pensamento que, por um lado, desconsidera a lei moral e o dever como fundamentos do direito e, por outro, considera a espécie humana como sujeita, pelos seus próprios princípios, ao *mecanismo da natureza* comum a todas as espécies animais¹⁷². Em segundo lugar, em *O conflito das faculdades*, Kant afirma que o progresso do gênero humano não diz respeito à “história natural do homem [...], mas da *história moral* [...] quando se pergunta se o *gênero* humano (em geral) progride constantemente para o melhor”¹⁷³. Além disso, é significativo o fato de que, neste último texto, Kant não faz qualquer menção ao fim último da natureza, mas somente ao fim terminal (*Endzweck*) da criação¹⁷⁴ que se refere exclusivamente ao mundo da moralidade.

Nesse caminho de modificações conceituais, convém destacar que, em *O conflito das faculdades*, Kant procura principalmente o *sinal histórico* (*signum*

¹⁷⁰ Cf. KANT, Immanuel. *O conflito das faculdades*, p. 103

¹⁷¹ Cf. HAMM, Christian. *Sobre a sistematizabilidade da filosofia da história de Kant*, p. 84

¹⁷² Cf. KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 244. Ressalte-se que essa menção de Kant ao “mecanismo da natureza” não tem qualquer função regulativa na *Doutrina do direito*, apresentando-se somente nos limites do conhecimento teórico.

¹⁷³ KANT, Immanuel. *O conflito das faculdades*. Lisboa: Edições 70, 1993, p. 95

¹⁷⁴ Cf. KANT, Immanuel. *O conflito das faculdades*, p. 106. É importante destacar que, na obra utilizada, o termo *fim terminal da criação* vem equivocadamente traduzido como *fim último da criação*, pois no texto original da Academia o termo que aparece é *Endzwecks*. Cf. AA 07: 089

rememorativum, demonstrativum, prognostikon)¹⁷⁵ da efetivação do progresso, e não mais a subsidiariedade da “natureza” como apoio sistemático do progresso histórico do homem. Este fato nos leva a indagar os motivos que fizeram Kant “alterar” o fio condutor da história humana e, também, nos faz imaginar que, provavelmente, ele tenha enxergado na Revolução Francesa (revolução de um povo espiritual que a si mesmo dá uma constituição civil¹⁷⁶) um substituto conceitual mais adequado que, além de ter a potencialidade de sistematizar e unificar a história passada, presente e futura – como o fez o fio condutor *a priori* da natureza nos escritos anteriores –, tem a capacidade de não mais ser esquecido pelos homens, porque lhes revelou a sua disposição moral de progredir para o melhor, decorrente da sua dupla cidadania (sujeitos do *mundus sensibilis* e do *mundus intelligibilis*), inserta nos “princípios internos do direito”¹⁷⁷.

Aliás, esse entendimento não é de todo descabido, pois, à maneira dos foguetes propulsores dos ônibus espaciais que, após cumprirem a tarefa de impulsioná-los e levá-los a determinado estágio espacial, são substituídos pela força dos motores principais das naves que, por sua vez, as impulsionam até a órbita terrestre, podemos muito bem entender que a *evolução* engendrada pela ideia de natureza (sistema de foguetes propulsores), ao efetivar historicamente a ideia do direito (alcançar determinado estágio), consumou a finalidade heurística a ela destinada (impulsionar para vencer a gravidade) para, doravante, delegar à figura do *sinal histórico* (motores principais) a responsabilidade por conduzir o restante da viagem da humanidade. Nas palavras de Kant, o “sinal histórico” da revolução, plasmado no “modo de pensar” dos espectadores, que vêem um povo dar-se uma constituição civil sem qualquer impedimento dos demais povos, é uma “*evolução* de uma constituição de *direito natural*”¹⁷⁸.

Por outro lado, também é possível dizer que, em suas diversas formas (insociável sociabilidade, guerras etc.), o fio condutor da natureza mostra-se como uma instância transcendental, advinda do uso hipotético da razão, que, muitas vezes, pode apresentar-se como um expediente de difícil apreensão e compreensão e que, de mais a mais, está vinculada a “débeis indícios” que revelam “muito pouco” sobre o progresso da espécie humana, conforme exposto na *Ideia de uma história universal*¹⁷⁹. De fato, conforme Wood, as

¹⁷⁵ Cf. KANT, Immanuel. *O conflito das faculdades*, p. 101

¹⁷⁶ Convém esclarecer que o *sinal histórico* do qual fala Kant não é a própria Revolução Francesa, mas o “modo de pensar” dos espectadores que assistem o povo francês dar-si uma constituição civil sem ser impedido por outros povos. Cf. KANT, Immanuel. *O conflito das faculdades*, p. 101

¹⁷⁷ KANT, Immanuel. *O conflito das faculdades*, p. 105

¹⁷⁸ KANT, Immanuel. *O conflito das faculdades*, p. 101 e 104

¹⁷⁹ Cf. KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p. 17 e 18

imagens heurísticas criadas por Kant não propiciam qualquer fiança teórica, tampouco evidências empíricas legítimas, de que o fim esperado será efetivamente alcançado no mundo, levando Kant a recorrer ao dever moral dos homens de promover o fim e esperar que ele seja logrado¹⁸⁰. No entanto, é perceptível que mesmo quando Kant delega aos homens o dever moral de efetivar a sociedade civil, seja em âmbito nacional ou internacional, a “natureza” funciona “subsidiariamente” na consecução deste fim, porque ela *quer* a qualquer modo a sua efetivação no mundo.

Isso carrega o mesmo problema apontado por Wood e, talvez, ainda o agrave, pois se a “natureza”, por um lado, teria por objetivo sistematizar a história numa unidade de sentido, por outro, considerando os elementos responsáveis pela menoridade do homem (preguiça e covardia)¹⁸¹, a garantia da “natureza” poderia gerar uma disposição psicológica de comodismo e passividade e, por conseguinte, impedi-lo de fazer uso público da sua razão a fim de instaurar uma convivência pacífica e justa fundamentada no dever moral, porque ela sempre o estaria guiando pelas mãos. Ao final, como o deus Janus, a “natureza” teria uma face voltada para um horizonte de sentido motivador e outra, para os aspectos responsáveis pela menoridade habitual do homem, contribuindo, inclusive, para a sua dificuldade em

desvencilhar-se da menoridade que para ele se tornou *quase uma natureza*. Chegou mesmo a *criar amor a ela, sendo por ora realmente incapaz de utilizar seu próprio entendimento*, porque nunca o deixaram fazer a tentativa de assim proceder. Preceitos e fórmulas, estes instrumentos mecânicos do uso racional, ou antes do abuso, de seus dons naturais, são os grilhões de uma perpétua menoridade (grifos meus)¹⁸².

Por sua vez, a figura do *sinal histórico* do progresso apresenta alguns ganhos cognitivos e motivacionais¹⁸³ em relação ao expediente heurístico do “propósito da natureza”. Primeiramente, é possível dizer que este novo expediente considera em amplo

¹⁸⁰ Cf. WOOD, Allen W. *Kant's philosophy of history*, p. 257-258

¹⁸¹ CF. KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento”? (*Aufklärung*). In: KANT, Immanuel. *Textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 64

¹⁸² KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento”? (*Aufklärung*), p. 64

¹⁸³ Wood explica que a finalidade da teoria é encontrar modelos de motivação e ação humanas que tenham eficácia histórica e que sejam distintos de fatores acidentais na escolha humana. WOOD, Allen W. *Kant's philosophy of history*, p. 259. Nesse sentido, Hannah Arendt afirma que a noção moderna de teoria indica “uma hipótese de trabalho que muda conforme os resultados que produz e que depende, para sua validade, não do que ‘revela’, mas do fato de ‘funcionar’”. ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro* 7 ed. São Paulo: Perspectiva, 2011, p. 68. Ora, se os modelos de ação e motivação humanas primam pela eficácia, pode-se afirmar que nada é mais honesto, por parte do pesquisador, do que buscar aqueles modelos que apresentam mais eficácia em relação a outro e, por isso, se adaptam melhor às exigências do empreendimento teórico.

espectro a condição humana de *homo noumenon* e *homo phaenomenon*, a qual é fundamento do sistema filosófico kantiano¹⁸⁴. Segundo, ele encontra na ideia de estado de direito a “causa *a priori*” e no modo de pensar dos espectadores da revolução constitucional francesa o “efeito *a posteriori*” do progresso. Terceiro, ele mostra que o progresso para melhor é factível na história e decorrente do próprio aprendizado e trabalho humanos. Quarto, ele apresenta-se como uma imagem menos negativa, mais politizada e mais fácil de ser lembrada pelas gerações vindouras. Nas palavras de Zingano, ele é “uma instância à qual podemos sempre recorrer como *fato prático*, portanto como preenchendo a aparente inaniidade da efetividade moral” (grifos meus)¹⁸⁵, mostrando-se, conforme outrora argumentado, como um forte indício do progresso para melhor que, em razão das suas particulares características¹⁸⁶, pode ser facilmente rememorado, porque

De facto, tal acontecimento é demasiado grande, demasiado entretido com o interesse da humanidade e, segundo a sua influência, demasiado propalado no mundo em todas as suas partes para, entre os povos, não ter de ser despertado na memória e na repetição de novos intentos desta índole, em qualquer ocasião de circunstâncias favoráveis¹⁸⁷.

Seja por um ou por outro motivo, o que se tem em grande conta é que agora Kant não se satisfaz plenamente com a subsidiariedade da fórmula heurística da natureza, como motor da realização da ideia do direito, e nem mais com a verificação de fracos indícios históricos da sua efetivação no mundo, mas tenta encontrar um substituto probatório, a “prova”, a “demonstração”, a “ocorrência”, da concretização desta ideia em solo social e institucional, o que mostra, segundo Honneth, que Kant já havia ensaiado uma “*attempt to ‘de-transcendentalize’ practical reason by situating it historically*”¹⁸⁸, uma vez que os princípios da lei moral não são mais tratados somente como imperativos deslocados do espaço e tempo, mas, também, como causas de transformações institucionais que, por assim dizer, possuem características empíricas ou históricas¹⁸⁹. Com efeito, nota-se que essa tentativa de

¹⁸⁴ Cf. KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 85. Nesse sentido, Karine Salgado pontua que o projeto de paz kantiano “não foi desenvolvido para um ‘comunidade de anjos’, mas para o homem e sua dualidade natural de razão e sensibilidade”. SALGADO, Karine. *A paz perpétua de Kant: atualidade e efetivação*. Belo Horizonte: Mandamentos/FUMEC, 2008, p. 21

¹⁸⁵ ZINGANO, Marco Antônio. *Razão e história em Kant*. São Paulo: Brasiliense, 1989, p. 272

¹⁸⁶ O signo demonstrativo indica a causalidade entre dois fatos (a fumaça indica o fogo), o rememorativo faz presente aquilo que se passou (túmulos recordam os mortos) e o prognóstico, considerando a transitoriedade do presente, acolhe este, que já se tornou passado, numa perspectiva projetada no futuro em vista, principalmente, das suas consequências. Cf. KANT, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, p. 91-92

¹⁸⁷ KANT, Immanuel. *O conflito das faculdades*, p. 105

¹⁸⁸ HONNETH, Axel. *Pathologies of reason: on legacy of critical theory*, p. 194

¹⁸⁹ Cf. HONNETH, Axel. *Pathologies of reason: on legacy of critical theory*, p. 11

destranscendentalização da razão, promovida por Kant em *O conflito das faculdades*, é precedida de algumas tentativas menos pretensiosas iniciadas com a sua referência aos “débeis indícios” do progresso na *Ideia de uma história universal*, passando pela sua afirmação de que “há muitas *provas* de que o gênero humano no seu conjunto progrediu efectivamente e de modo notável sob todas as épocas anteriores” (grifo meu)¹⁹⁰, em *Sobre a expressão corrente*, até chegar à sua figura do *sinal histórico* em *O conflito das faculdades*.

Conforme Honneth, nos escritos de Kant *Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento”?* e *O conflito das faculdades*, que não fazem qualquer menção ao “propósito da natureza”, é possível ver um terceiro modelo alternativo e não oficial (modelo hermenêutico ou explicativo) de sua filosofia da história, pelo qual Kant tem a visão de um público esclarecido (participante ativo e participante observador) a respeito de um processo de transformação político-moral, o qual substitui a matriz teleológica da sua filosofia da história por um “*narrative organizational principle of historical self-reassurance in the politically driven process of enlightenment*”¹⁹¹. Agora, por essa terceira perspectiva insinuada por Honneth, a efetivação histórica da ideia do direito é dirigida pelo processo histórico de aprendizagem humana, e não mais pela intenção finalística da natureza¹⁹².

Ao referir-se também à obra *Pedagogia* de Kant, Honneth esclarece que, de um modo geral e dentro de circunstâncias mais ou menos adequadas, as crianças são instigadas a apropriar-se do estoque acumulado de razões produzidas em seu meio sociocultural mediante a ajuda de seus educadores e, ainda, que há sempre certa capacidade de aprendizado acumulada em todo nível histórico. No entanto, mais do que apenas reproduzir o saber social criado pela geração anterior, as gerações futuras enriquecem e ampliam o saber recebido, sendo que, sob estas condições, a história humana poderia ser compreendida em seu todo como um “*mechanism of learning spanning the generations [...] as a cognitive process of progress: indeed, as the unfolding of moral rationalization*”¹⁹³. Todavia, Honneth afirma que Kant não é ingênuo o bastante para desconsiderar a imagem sombria que tem a respeito da história humana, prevendo, assim, que o processo de progressão acumulativa da razão pode

¹⁹⁰ KANT, Immanuel. *Sobre a expressão corrente*, p. 105

¹⁹¹ “princípio de organização narrativa da autocertificação histórica no processo politicamente motivado de esclarecimento” (tradução livre). HONNETH, Axel. *Pathologies of reason: on legacy of critical theory*, p. 10

¹⁹² Cf. HONNETH, Axel. *Pathologies of reason: on legacy of critical theory*, p. 12-14

¹⁹³ “mecanismo de aprendizagem que abrange gerações [...] como um processo cognitivo de progresso: de fato, como um desdobramento de racionalização moral” (tradução livre). HONNETH, Axel. *Pathologies of reason: on legacy of critical theory*. New York: Columbia University Press, 2009, p. 14-15

ser bloqueado ou interrompido por conta da “*habitual constitution of human nature*”¹⁹⁴ que, em sua forma negativa, é representada pelas célebres figuras da “preguiça” e da “covardia”, o que vai de encontro com as nossas afirmações acima colocadas. Além disso, é interessante observar que Kant, em *Sobre a expressão corrente*, já havia afirmado a possibilidade da interrupção do progresso¹⁹⁵.

Contudo, notamos que as nossas primeiras percepções e igualmente as de Honneth, de que a figura do “propósito da natureza” é praticamente abandonada por Kant em *O conflito das faculdades*, não são totalmente adequadas, pois, apesar de Kant não fazer referência alguma à “natureza” e ao seu “fim último”, ele ainda requer o socorro positivo da *Providência* para garantir o progresso para o melhor. Segundo o próprio Kant, a boa educação voltada para o progresso para o melhor “é um plano que dificilmente permite esperar o êxito desejado”¹⁹⁶ porque nem o povo tampouco o Estado, cada qual pelos seus motivos, querem suportar os altos custos da educação da juventude. Embora um plano educacional voltado para o bem devesse ser abraçado pelo poder político soberano que, mediante reformas paulatinas do Estado, avançaria constantemente rumo ao melhor, Kant considera que, se são homens os que devem realizar a educação e se estes foram anteriormente educados de forma a desprezar a necessidade de investimentos na educação, tem-se um círculo vicioso que só pode ser quebrado pelo auxílio positivo de uma “sabedoria do Alto”, da “Providência”¹⁹⁷, exigindo-se, por sua vez, dos homens

simplesmente uma sabedoria negativa para o fomento de tal fim, a saber, que se vejam forçados a tornar a *guerra*, o maior obstáculo do moral, que leva sempre este a retroceder, primeiro, paulatinamente mais humana, em seguida, mais rara e, por fim, a desvanecer-se de todo como guerra ofensiva, de modo a enveredar por uma constituição que, por sua natureza, sem se enfraquecer, e fundada em genuínos princípios de direito, possa avançar com consistência para o melhor¹⁹⁸.

É possível supor que Kant não abandonou totalmente a figura auxiliar do “propósito da natureza” porque aquele “modo de pensar” advindo do evento da Revolução Francesa, no qual se baseia o expediente do *signal histórico*, ainda lhe era uma ocorrência sociopolítica muito próxima para oferecer-lhe um respaldo empírico suficientemente estável e enraizado para compor o *signal histórico* e, assim, motivá-lo a deixar por completo o princípio

¹⁹⁴ HONNETH, Axel. *Pathologies of reason: on legacy of critical theory*, p. 15

¹⁹⁵ Cf. KANT, Immanuel. *Sobre a expressão corrente*, p. 103

¹⁹⁶ KANT, Immanuel. *O conflito das faculdades*, p. 110

¹⁹⁷ KANT, Immanuel. *O conflito das faculdades*, p. 110-111

¹⁹⁸ KANT, Immanuel. *O conflito das faculdades*, p. 111

heurístico-regulativo da “natureza”, fazendo-nos lembrar da ilustre metáfora de Hegel que pontua que a Coruja de Minerva só levanta vôo ao entardecer. Não obstante isso, é possível dizer que a “natureza”, em *O conflito das faculdades*, tem a sua subsidiariedade consideravelmente mitigada em relação aos escritos *Sobre a expressão corrente* e *A paz perpétua*, o que, de certa forma, tornam plausíveis as afirmações de Honneth de que Kant estava a caminho da destranscendentalização da razão prática ao tentar, comedidamente, vincular a ideia de progresso para melhor e, com isso, a ideia do direito, a um processo de aprendizagem político-cultural, fundamentado na aptidão humana para o livre discernimento, que poderia ser interrompido, mas jamais extinto¹⁹⁹.

Embora o pensamento de Kant varie a respeito do modo de efetivação da ideia do direito que, desde a *Ideia de uma história universal* até *O conflito das faculdades*, sofreu consideráveis modificações conceituais, é bastante perceptível que a ideia de uma ordem cosmopolita de paz perpétua, sem a qual dificilmente os seres humanos conseguirão alcançar a sua destinação primordial, que é a sua convivência num “sistema moralmente fundado”²⁰⁰, sempre foi um objetivo constante de seus escritos político-filosóficos. Nesse passo, considerando que, para Kant, somente o direito pode garantir relações pacíficas entre os homens em um Estado (direito político), entre Estado e Estado (direito das gentes) e entre os homens e os Estados (direito cosmopolita)²⁰¹, e que, nas palavras de Klemme, o conceito de direito racional é “a chave para a interpretação kantiana da paz perpétua”²⁰², será necessário direcionar a pesquisa para o campo da liberdade externa limitada pela lei²⁰³, principalmente conforme os textos *Sobre a expressão corrente*, *A paz perpétua* e *Doutrina do direito*, pois nesses escritos a ideia de uma ordem cosmopolita pacífica e justa é fundamentada na ideia *a priori* do direito, e não em acordos patologicamente extorquidos como ocorre na *Ideia de uma história universal*.

¹⁹⁹ Cf. HONNETH, Axel. *Pathologies of reason: on legacy of critical theory*, p. 14-18. Honneth afirma que, embora não seja essa a sua intenção, a sua leitura da filosofia da história kantiana, que mostra a tentativa de Kant de destranscendentalizar a razão prática, destrói o sistema da filosofia kantiana por mostrar a alocação da razão prática em instituições sociais concretas. Todavia, esse receio de Honneth pode ser afastado se considerarmos, com Christian Hamm, que os *sinais históricos* não podem de forma alguma “provar” o progresso humano para melhor – e, por isso, também a concretização da ideia do direito – mas, quando muito, a disposição moral da humanidade que é apenas uma pressuposição para a promoção do progresso. Cf. HAMM, Christian. *Sobre a sistematizabilidade da filosofia da história de Kant*, p. 84

²⁰⁰ KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*, p. 273

²⁰¹ Cf. KLEMME, Heiner. Filosofia política de Kant – moral e direito na perspectiva histórica e futura, p. 28

²⁰² KLEMME, Heiner. Filosofia política de Kant – moral e direito na perspectiva histórica e futura. In: *Kant e-Prints*. Campinas, Série 2, v. 5, n. 4, p. 08-61, número especial, jul.- dez., 2010, p. 46

²⁰³ Todavia, tem-se claro que o direito para Kant também é dependente de uma dinâmica interna, segundo a qual os homens têm o dever de estabelecer o direito público e trabalhar para o seu aperfeiçoamento. Cf. KLEMME, Heiner. Filosofia política de Kant – moral e direito na perspectiva histórica e futura, p. 28

Influenciado pelo pensamento hobbesiano, Kant entende que o estado de natureza (*status naturalis*)²⁰⁴ não é um estado de paz e segurança, mas uma situação anárquica, de convivência precária e de ininterrupto temor de hostilidades²⁰⁵. Nele, vigora um estado de liberdade em que as “leis sobre o meu e o teu [...] prescrevem precisamente o mesmo que prescrevem no estado civil”, porém neste último estado “são oferecidas as condições sob as quais aquelas leis alcançam efectivação (de acordo com a justiça distributiva)”²⁰⁶. Ele não é um “estado de injustiça (*iniustus*)”, mas um “estado desprovido de Direito”²⁰⁷. Em razão da ausência de leis juridicamente estabelecidas, os homens não encontram limites para a sua liberdade externa e, por isso, decidem de forma particular o que é bom para si independentemente daquilo que é bom para os outros, o que os leva a ver suas pretensões anuladas face às reivindicações dos outros, uma vez que, nesse estado, cada qual é árbitro de si próprio quando em conflito com os demais. Dessa forma, impera uma condição de ameaça constante de guerra e de insegurança entre os homens²⁰⁸. Nas palavras de Kant, o estado de natureza “é antes um estado de guerra, isto é, um estado em que, embora não exista sempre uma explosão das hostilidades, há sempre, no entanto, uma ameaça constante”²⁰⁹.

Para Kant, a injustiça não reside no preparo estratégico para confrontar as possíveis e eventuais hostilidades alheias, pois ninguém é obrigado a amargar a experiência de ver-se espoliado para então tornar-se prudente, nem no uso da coerção particular para afastar as ameaças e as investidas violentas dos outros, tampouco no fato de cada um julgar-se o magistrado competente para decidir sobre a sua causa no *status naturalis*, mas sim na intenção de permanecer numa condição de ausência de Direito, onde reinaria um estado de

²⁰⁴ Não é demais esclarecer que o estado de natureza não é uma construção a partir da experiência a respeito da violência humana, mas uma ideia da razão assentada *a priori* na condição puramente racional de que, sem a coerção das leis públicas, os homens e Estados vivem a ameaça constante de violência recíproca. Cf. KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 176-178

²⁰⁵ De acordo com o seu *diagnóstico* do estado de natureza, Kant concorda com o pensamento de Hobbes de que tal condição de guerra de todos contra todos é o *summum malum* para a humanidade. Além disso, Kant também concorda com Hobbes que tal problema pode ser resolvido com a instituição de um estado jurídico. No entanto, enquanto Hobbes alude ao bem-estar dos homens como motivo para a renúncia ao estado de natureza, Kant rompe com a concepção hobbesiana de interesse racional próprio ao entender que o ingresso no *status civilis* não é dirigido pela racionalidade instrumental, mas sim pelo dever moral-legal dos homens. Cf. KLEMMME, Heiner. *Filosofia política de Kant – moral e direito na perspectiva histórica e futura*, p. 44

²⁰⁶ KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 176-178

²⁰⁷ KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 177. Em sentido contrário, Wood entende que o estado de natureza já é um estado de injustiça, porque nele não tem qualquer importância o que as pessoas escolhem fazer com a sua liberdade sem Direito. Cf. WOOD, Allen W. *Kantian ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 215. Já segundo Ricardo Terra a injustiça não está alocada no próprio estado de natureza, mas na ausência de disposição para superar esse estado em favor do Estado civil. Cf. TERRA, Ricardo R. *A política tensa: ideia e realidade na filosofia da história de Kant*, p. 33

²⁰⁸ Cf. KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 170-178

²⁰⁹ KANT, Immanuel. *A paz perpétua*, p. 136 e 137

plena insegurança, porque nela ninguém estaria protegido contra a violência²¹⁰. Assim, o abandono do estado de natureza, mediante a instituição de uma sociedade civil, seria o primeiro passo a ser dado pelos homens em direção ao ideal cosmopolita de paz perpétua²¹¹, pois, segundo Kant, a condição de possibilidade do direito das gentes se encontra justamente na existência de um estado jurídico prévio sem o qual não há qualquer direito público, mas somente o direito privado (direito no estado de natureza)²¹², o que o leva a relacionar, entre os deveres de direito, o dever de participar de uma comunidade jurídica pela qual “cada um possa manter aquilo que é seu (*suum cuique tribue*)”²¹³. Em verdade, Kant é ainda mais austero quando afirma que se o conceito racional do direito estiver ausente em qualquer uma das três formas possíveis de estado jurídico (direito político, das gentes e cosmopolita), a estrutura das demais será necessariamente corrompida e, por fim, destruída²¹⁴. Nesse sentido, Georg Cavallar, ao discorrer sobre os três artigos definitivos do opúsculo *A paz perpétua*, afirma que somente “quando predominar um estado de direito público em todas as três áreas, que assegure a cada indivíduo ou a cada estado o seu direito, poderá haver a paz”²¹⁵.

De fato, os indivíduos devem ingressar num “estado jurídico” (estado de justiça distributiva), mediante a construção e instauração de uma ordem jurídica comum, cujo fundamento decorre analiticamente do conceito de direito nas relações externas²¹⁶ que tem como princípio universal o dever de agir “exteriormente de tal modo que o uso livre do teu arbítrio possa coexistir com a liberdade de cada um segundo uma lei universal”²¹⁷ e que pode ser definido como “o conjunto das condições sob as quais o arbítrio de cada uma pode conciliar-se com o arbítrio de outrem segundo uma lei universal da liberdade”²¹⁸. Dessa forma, diferentemente de Hobbes, que argumenta a favor do direito com base em interesses empíricos, nota-se que o direito para Kant não é fundamentado em condições factuais. A alusão às prescrições contidas nas leis positivas – instituídas em determinado tempo e lugar – não basta para reconhecer o critério universal, puro e *a priori*, pelo qual se pode estabelecer o certo e o errado em cada caso particularizado. Ainda que as leis positivas sejam excelentes

²¹⁰ Cf. KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 170-177

²¹¹ Nesse sentido cf. KLEMMER, Heiner. *Filosofia política de Kant – moral e direito na perspectiva histórica e futura*, p. 46

²¹² KANT, Immanuel. *A paz perpétua*, p. 183

²¹³ KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 83

²¹⁴ Cf. KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 176

²¹⁵ CAVALLAR, Georg. A sistemática da parte jusfilosófica do projeto kantiano *A paz perpétua*. In: ROHDEN, Valério (coord.). *Kant e a instituição da paz*. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, Goethe-Institut/ICBA, 1997, p. 84

²¹⁶ Cf. KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 170-171

²¹⁷ KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 44

²¹⁸ KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 43

diretrizes para se estabelecer a base de qualquer produção legislativa, caso os juristas pretendam buscar soluções universais para o direito, esses deveriam abandonar os princípios empíricos do direito positivo para, então, procurar as suas fontes apriorísticas exclusivamente na razão²¹⁹, porque, conforme Höffe, “a experiência não é somente mutável, mas além disso muito duvidosa. Também na fundamentação (não na aplicação) do Direito, ela é a ‘mãe da ilusão’”²²⁰.

No entanto, para que o direito tenha eficácia, Kant entende que o vínculo entre coerção recíproca universal e liberdade de todos é um fundamento necessário sobre o qual se assenta o próprio conceito de direito, uma vez que a “lei de uma coerção recíproca que está necessariamente de acordo com a liberdade de cada um sob o princípio da liberdade universal é [...] a construção daquele conceito, quer dizer, algo como a sua representação na pura intuição *a priori*”²²¹. Por assim dizer, a faculdade de coerção é um elemento imprescindível e aprioristicamente válido que tem a função de garantir o uso recíproco da liberdade, na medida em que torna legítima toda ação que respeita a liberdade dos outros, e, conseqüentemente, tornar “possível uma constituição política conforme o direito”²²². Sem ela é impossível construir uma ordem jurídica que tenha por fim assegurar a convivência de arbítrios, porque, conforme explica Maus, no entender de Kant “a fundação do Estado repousa simples e praticamente, no poder ao qual se deve o caráter coercitivo do Direito de toda a *res publica phaenomenon*”²²³.

Com efeito, Kant chega a afirmar que o direito e a faculdade de coagir significam uma mesma coisa²²⁴, porque efetivamente uma condição jurídica só pode dar-se quando a liberdade jurídica de ação das pessoas é resguardada por uma autoridade que impõe limites às ações externas de todos, ou seja, que executa atos que restringem ações ilícitas que impedem o exercício lícito da liberdade. Dessa forma, para que exista um *status civilis* é de suma importância que os poderes estatais sejam capazes de limitar a liberdade de ação dos seus cidadãos, coagindo estes a se respeitarem juridicamente. Portanto, o direito de coagir é derivado de algo que é essencial para o direito racional – decorre da coexistência livre dos arbítrios conforme uma lei universal –, o que mostra que o conceito de direito envolve, analiticamente, a autorização para empregar a coerção contra a ilicitude que, assim sendo,

²¹⁹ Cf. KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 42

²²⁰ HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*, p. 233

²²¹ KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 46

²²² KANT, Immanuel. *A paz perpétua*, p. 169

²²³ MAUS, Ingeborg. *O direito e a política: teoria da democracia*. Belo Horizonte: Del Rey, 2009, p. 268

²²⁴ Cf. KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 46

torna-se igualmente uma proposição analítica²²⁵ ou, nas palavras de Kant, “os conceitos da razão querem apenas fundar a coacção legal segundo os princípios da liberdade”²²⁶.

Não obstante a coerção tenha a função primordial de garantir a convivência dos arbítrios, mediante a restrição do uso ilícito da liberdade, o caráter crítico da filosofia kantiana impede que ela imponha limitações de qualquer forma ao uso público da razão – “A liberdade de pensar contrapõe-se, *em primeiro lugar*, à *coacção civil*”²²⁷, diz Kant – , exigindo do direito racional que toda pretensão jurídica tenha fundamento na *forma da publicidade* que, segundo Habermas, é, ao mesmo tempo, diretriz de ordenação jurídica e método de esclarecimento²²⁸. Como método de ilustração, o uso público da razão tem o condão de garantir aos homens a “liberdade de *comunicar* publicamente seus pensamentos” e, com isso, proteger a “liberdade de *pensar*” e a possibilidade de correção dos seus pensamentos²²⁹. Essa liberdade de opinião e crítica²³⁰, por assim dizer, deflagra um processo de esclarecimento pelo qual os homens são habilitados a se servir do seu próprio entendimento, sem a orientação de outrem, para deixar a menoridade da qual são eles próprios inteiramente culpados²³¹.

Por sua vez, este processo de autocompreensão de homens livres que se influenciam reciprocamente²³² produz efeitos na esfera política, na medida em que promove a constituição de uma esfera pública de cidadãos e, também, a expansão da compreensão política do governante, os quais (cidadãos e governantes) são levados a fundamentar as máximas das suas ações conforme as ideias político-jurídicas ou, nas palavras de Habermas, os homens constituem-se “em público dos ‘cidadãos’, no qual ficam se entendendo sobre as questões da *res publica*. Essa esfera pública politicamente em funcionamento torna-se, sob a ‘constituição republicana’, um princípio de organização do Estado liberal de Direito”²³³. Assim, como princípio de ordenação jurídica, a forma da publicidade, baseada no “*espírito de*

²²⁵ Cf. WOOD, Allen W. *Kantian ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 215-216

²²⁶ KANT, Immanuel. *A paz perpétua*, p. 169

²²⁷ KANT, Immanuel. Que significa orientar-se no pensamento? *In*: KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2009, p. 54

²²⁸ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. 2 ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, p. 128

²²⁹ Cf. KANT, Immanuel. Que significa orientar-se no pensamento?, p. 54

²³⁰ Sobre a liberdade de opinião e o irrestrito direito à crítica do *publicum* como fundamentos do direito e da política cf. GERHARDT, Volker. Uma teoria crítica da política sobre o projeto kantiano *À paz perpétua*. *In*: ROHDEN, Valério (coord.). *Kant e a instituição da paz*. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, Goethe-Institut/ICBA, 1997, p. 45

²³¹ Cf. KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: que é o iluminismo? *In*: KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2009, p. 9-16

²³² Cf. KANT, Immanuel. Sobre a expressão corrente, p. 78

²³³ HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*, p. 131

liberdade” e na propensão humana de “comunicar reciprocamente” tudo o que lhe diz respeito, exige que o soberano conceda aos cidadãos a liberdade de opinião para manifestarem publicamente as injustiças que lhe são perceptíveis nas leis positivas, sendo que qualquer medida de restrição desta liberdade prejudica o conhecimento pelo próprio soberano daquilo que é preciso ser reformado no Estado, deixando, por conseguinte, de favorecer o seu principal objetivo²³⁴. Nesse sentido, Ricardo Terra explica:

Dessa forma expande-se o conhecimento, e o próprio soberano pode buscar elementos para aumentar sua compreensão das coisas públicas e pode dirigir com clareza o processo das reformas, que constituem uma obrigação jurídica e são provocadas pelo antagonismo das disposições naturais do homem²³⁵.

O princípio transcendental da publicidade, portanto, está contido em toda pretensão jurídica e tem por finalidade tornar cognoscível *a priori* a injustiça daquelas pretensões que podem afetar negativamente o direito de todos os cidadãos de um Estado²³⁶, sendo expresso por Kant na seguinte fórmula: “*São injustas todas as acções que se referem ao direito de outros homens cujas máximas não se harmonizem com a publicidade*”²³⁷. Entretanto, apesar da publicidade da máxima de uma ação ser *conditio sine qua non* da sua legalidade, Kant deixa claro que nem toda pretensão jurídica levada ao crivo da publicidade é por si só justa²³⁸, uma vez que para tanto é imprescindível a consonância entre política e teoria do direito, a qual somente pode dar-se efetivamente no âmbito de uma união federativa dos Estados²³⁹. Dessa forma, o princípio da publicidade, que, por ser transcendental, prescinde de todo elemento empírico²⁴⁰, tem a função de atuar como *medium*, entre política e teoria do direito, dentro do qual deve realizar-se a reunião inteligível dos fins empíricos de todos²⁴¹, aparecendo, nesse sentido, uma segunda formulação kantiana da publicidade como princípio do direito público: “*Todas as máximas que necessitam da publicidade (para não fracassarem no seu fim) concordam simultaneamente com o direito e a política*”²⁴². Ou seja, segundo

²³⁴ Cf. KANT, Immanuel. Sobre a expressão corrente, p. 97-99

²³⁵ TERRA, Ricardo R. *A política tensa: idéia e realidade na filosofia da história de Kant*, p. 174

²³⁶ Esclareça-se que a forma da publicidade também tem por objetivo mostrar *a priori* as ilegalidades das pretensões jurídicas nas relações entre os Estados (direito das gentes) e entre os homens e os Estados (direito cosmopolita). Cf. KANT, Immanuel. *A paz perpétua*, p. 180-185

²³⁷ KANT, Immanuel. *A paz perpétua*, p. 178

²³⁸ Cf. KANT, Immanuel. *A paz perpétua*, p. 183

²³⁹ Cf. KANT, Immanuel. *A paz perpétua*, p. 183

²⁴⁰ Cf. KANT, Immanuel. *A paz perpétua*, p. 184-185

²⁴¹ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*, p. 140

²⁴² KANT, Immanuel. *A paz perpétua*, p. 184

Kant, para não se dar azo a uma “política tenebrosa”, a política e o direito devem ser unificados na forma da publicidade para que os fins daquela não transgridam os fins deste²⁴³.

1.4 A PAZ PERPÉTUA COMO FIM ÚLTIMO DA DOUTRINA DO DIREITO

Como acima vimos, a ideia do direito racional, com todas as suas notas distintivas (coerção e publicidade), exige que os homens deixem o estado de natureza para instituírem um estado jurídico comum, dentro do qual a liberdade de ação é limitada em prol da coexistência pacífica de todos. Não obstante esta exigência racional, Kant considera que o estado de natureza é um constructo puramente racional, sem qualquer correspondente no mundo empírico, e que os Estados estão mais ou menos próximos desta ideia, na medida em que as suas constituições políticas mostrem estar mais ou menos próximas de outro conceito racional, o construto de uma república fundada por um “*contrato originário*”²⁴⁴ que é uma “*simples ideia da razão*” que tem sua “realidade (prática)” na obrigação do poder legislador de “fornecer as suas leis como se elas *pudessem* emanar da vontade colectiva de um povo inteiro, e a considerar todo o súbdito, enquanto quer ser cidadão, como se ele tivesse assentido pelo seu sufrágio a semelhante vontade”²⁴⁵. Ainda, segundo as palavras de Kant, a constituição republicana apresenta-se como um “princípio racional para a apreciação de toda a constituição jurídica pública em geral”²⁴⁶, ou seja, ela é um parâmetro *a priori* pelo qual se pode mensurar a legalidade das constituições empíricas, segundo a ideia do direito público, e, assim, nortear os governantes no sentido de fazê-las constantemente progredir para o melhor ou, como ensina Ricardo Terra:

Como idéia, a constituição republicana serve de padrão de medida para os governos, a quem cumpre se aperfeiçoar continuamente. Mesmo os governos não republicanos têm a obrigação de seguir o espírito do republicanismo [...], como se o povo fosse o autor das leis, mesmo se, segundo a letra, o povo não seja consultado nem tenha seus direitos garantidos²⁴⁷.

²⁴³Cf. KANT, Immanuel. A paz perpétua, p. 184

²⁴⁴ Para os jusnaturalistas anteriores a Kant, o contrato originário constituía-se em um fato histórico-político instaurador do Estado. Para Kant, o contrato originário é simplesmente uma ideia da razão utilizada para justificar a transição do estado de natureza para o estado civil. Cf. BOBBIO, Norberto. *Direito e estado no pensamento de Emanuel Kant*. 2. ed. São Paulo: Mandarim, 2000, 199-201

²⁴⁵ KANT, Immanuel. Sobre a expressão corrente, p. 88

²⁴⁶ KANT, Immanuel. Sobre a expressão corrente, p. 95

²⁴⁷ TERRA, Ricardo R. *A política tensa: idéia e realidade na filosofia da história de Kant*, p. 70

Dentro desta perspectiva, Kant não advoga que a ideia de uma constituição pura perfeita seja realizada de “sopetão”, mediante o “derrube violento de uma Constituição defeituosa existente até o momento”, uma vez que durante este tipo de transição certamente surgiria “um momento de destruição de todo estado jurídico”²⁴⁸. A revolução, diz Kant, é “uma subversão de todas as relações jurídico-civis e, portanto, de todo o Direito”, não se tratando de uma “modificação da Constituição civil, mas dissolução dela”²⁴⁹, o que equivaleria a um retrocesso em direção ao estado violento de natureza. O que Kant defende é a reforma constitucional progressiva, dirigida pela ideia do direito público, que, no tocante à guerra, primeiro, quer torná-la gradualmente mais humana, depois, mais rara, até extingui-la como guerra ofensiva²⁵⁰, de maneira que possa ser trilhada a senda da constituição republicana que tem por propósito a permanente aproximação do “bem político supremo, a paz perpétua”²⁵¹.

É visando esta *reformatio paulatim* em direção ao *summum bonum* político e, também, considerando a existência de contingências práticas difíceis de serem rapidamente solvidas, que Kant trabalha o conceito de *lex permissiva* da razão, pelo qual é possível conservar uma situação de um direito público injusto até que a mesma esteja preparada para uma completa transformação ou tenha pacificamente evoluído rumo ao ideal republicano, pois “qualquer constituição *jurídica*, embora só em grau mínimo seja conforme ao direito, é melhor do que nenhuma”²⁵². Nesse passo, as leis permissivas não podem ser classificadas como leis prescritivas ou proibitivas, pois se aplicam a situações que, embora estejam envoltas em ilegalidade, devem ser provisoriamente consideradas legais em razão das circunstâncias políticas. Assim, a sua validade está calcada na antecipação e na preparação da institucionalização de leis que estão de acordo com as exigências da razão pura prática²⁵³, sendo que, conforme pontua Brandt, somente por meio delas “*cabe concebir la no-razonabilidad de la propia razón y se hace comprensible el proceso de superación del hiato*”²⁵⁴. Porém, cumpre esclarecer que isso só pode ocorrer porque Kant considera a *lex*

²⁴⁸ KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 245

²⁴⁹ KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 222-223

²⁵⁰ KANT, Immanuel. *O conflito das faculdades*, p. 111

²⁵¹ KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 245

²⁵² KANT, Immanuel. *A paz perpétua*, p. 167

²⁵³ Cf. FLIKSCHUH, Katrin. *Kant and modern political philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 138

²⁵⁴ BRANDT, Reinhard. Observaciones crítico-históricas al escrito de Kant sobre la paz. In: ARAMAYO, Roberto R. et al (editores). *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración: a propósito del bicentenario de Hacia la paz perpétua de Kant*. Madrid: Tecnos, 1996, p. 44

permissiva um postulado da razão prática que estende *a priori* os princípios do direito²⁵⁵, os quais, somente sob esta condição, conseguem promover a intermediação entre as leis proibitivas e as leis prescritivas. Nesse sentido, Flikschuh esclarece:

Nor is Kant very explicit about the systematic status of the lex permissiva in the Rechtslehre. However, he there refers to the postulate as an 'a priori extension of principles of practical reason'. Here the principle in question can only be the universal principle of Right. Hence the postulate, as a permissive law of practical reason within the sphere of law, can be taken to extend the systematic divisions of (practical) reason initially developed in the Groundwork. In the sphere of law, permissive laws mediate between the prescriptive laws and the prohibitive laws of pure practical reason. Permissive laws apply to actions which [...] cannot be classed either under obligatory actions or under the prohibited actions²⁵⁶.

Feitas estas considerações, podemos dizer que, para Kant, uma estratégia tal de substituição gradual de uma constituição precária por outra mais justa não significaria subordinar a dimensão do direito ao pragmatismo político, mas sim reconhecer a prudência política nos limites da moral (considerada como teoria do direito), uma vez que, assim estruturada, a reforma do Estado estaria ancorada num modo pacífico de evolução constitucional²⁵⁷. Nesta ordem de ideias, tendo como referência o modo de governo de Frederico II que, segundo Kant, estava pautado pelo *espírito* de um sistema representativo (republicanismo), o nosso filósofo até mesmo faz certas concessões à forma despótica de governo monárquico²⁵⁸ ao afirmar que é possível haver um poder soberano despótico que governe como uma república até que os seus súditos tornem-se paulatinamente aptos a aceitar a influência da ideia de autoridade da lei e, com isso, preparados para dar-se uma legislação fundada na ideia do direito público²⁵⁹. Sobre isso, Cavallar explica:

²⁵⁵ Cf. KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 70

²⁵⁶ “Nem mesmo Kant é muito explícito sobre o status sistemático da *lex permissiva* na *Rechtslehre*. No entanto, ele a concebe na forma de um postulado, como uma 'extensão a priori dos princípios da razão prática'. Aqui, os princípios em questão só podem se referir ao princípio universal do Direito. Por isso, o postulado, como uma lei permissiva da razão prática na esfera jurídica, pode ser tomado para ampliar as divisões sistemáticas da razão (prática) inicialmente desenvolvidas na *Groundwork*. Na esfera jurídica, as leis permissivas mediam as leis prescritivas e as leis proibitivas da razão pura prática. As leis permissivas são aplicadas às ações que [...] não podem ser classificadas nem no âmbito das ações obrigatórias nem no âmbito das ações proibidas” (tradução livre). FLIKSCHUH, Katrin. *Kant and modern political philosophy*, p 139

²⁵⁷ Cf. KANT, Immanuel. *A paz perpétua*, p. 166

²⁵⁸ Para Kant, quanto menor o número de dirigentes do Estado, maior é a representação dos mesmos e assim, maior a possibilidade da constituição harmonizar-se com o republicanismo. Dessa forma, o ideal de constituição republicana é gradualmente mais fácil de ser alcançado na monarquia, depois na aristocracia e, por último, é impossível ser implementado na democracia, a não ser por meio da revolução. Cf. KANT, Immanuel. *A paz perpétua*, p. 142

²⁵⁹ KANT, Immanuel. *A paz perpétua*, p. 140, 141, 166 e 167

As leis permissivas possibilitam aplicar a lei do direito à realidade “no modo de uma reforma paulatina”. Essas assumem uma função de transição [...]. A evolução do direito racional continua sendo o objetivo, mas o político pode continuar provisoriamente injustiças herdadas da tradição, até que surja uma oportunidade favorável para uma transformação²⁶⁰.

Mutatis mutandis, Kant também aplica esse recurso conceitual da *lex permissiva* quando apresenta os artigos preliminares²⁶¹ da paz perpétua com o objetivo de estabelecer as diretrizes indispensáveis para a efetivação da transição do estado selvagem existente entre os Estados ao direito das gentes fundado na razão pura prática. Nesses artigos preliminares, encontram-se as condições negativas, tanto na forma de leis proibitivas (artigos 1º, 5º e 6º) quanto na forma de leis permissivas (artigos 2º, 3º e 4º), as quais manifestam as obrigações dos governantes, ainda que lhes custem o “sacrifício do amor-próprio”, de corrigir os defeitos nas relações entre os Estados e, assim, coaduná-las à ideia de direito público. Isso se dá porque, segundo Kant, dentro desta circunstância de alterações, “a rotura [...] de uma coligação cosmopolita, antes de se dispor de uma constituição melhor que a substitua, é contrária a toda a prudência política conforme neste ponto com a moral” (considerada teoria do direito)²⁶², o que mostra que a forma de transição arquitetada por Kant nos artigos preliminares, seja pelas leis proibitivas ou pelas leis permissivas, está de acordo com a ideia de direito, embora também se possa interpretá-la como um conjunto de dispositivos voltados para a práxis política²⁶³.

De fato, se o opúsculo *A paz perpétua* for interpretado também como um texto de teoria política, no qual, pontua Gerhardt, Kant faz consideráveis concessões à política²⁶⁴, é possível entender que os artigos preliminares têm somente (ou principalmente) caráter empírico-prudencial, e não caráter jurídico, como entende Kersting²⁶⁵. No entanto,

²⁶⁰ CAVALLAR, Georg. A sistemática da parte jusfilosófica do projeto kantiano *À paz perpétua*, p. 82-83

²⁶¹ Esclareço que não farei um estudo pormenorizado de todos os artigos preliminares, mas apenas empreenderei uma análise a respeito das interpretações a respeito do seu caráter (jurídico ou político) e do fio condutor que os perpassa (a ideia do direito).

²⁶² KANT, Immanuel. *A paz perpétua*, p. 167

²⁶³ Nesse sentido, Reinhard Brandt entende que o critério de sua denominação (provavelmente, a transitoriedade e a provisoriedade), bem como o critério do seu rapsódico agrupamento (provavelmente, a forma de leis proibitivas e permissivas), leva à compreensão de que os artigos preliminares são direcionados à práxis efetiva do político. Cf. BRANDT, Reinhard. *Observaciones crítico-históricas al escrito de Kant sobre la paz*, p. 40

²⁶⁴ Gerhardt entende que é um equívoco reconhecer o escrito *A paz perpétua* apenas como uma “teoria jurídica da paz mundial”, pois ele também traz em si uma “teoria política” até hoje mal compreendida pelos intérpretes de Kant. Cf. GERHARDT, Volker. Uma teoria crítica da política sobre o projeto kantiano *À paz perpétua*, p. 39-40

²⁶⁵ Nesse sentido conferir: CAVALLAR, Georg. A sistemática da parte jusfilosófica do projeto kantiano *À paz perpétua*, p. 79; NOUR, Soraya. *À paz perpétua de Kant: filosofia do direito internacional e das relações internacionais*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 29

conforme a ideia de transformação institucional pacífica, é possível dizer que os artigos preliminares tratam de teoria política, mas de teoria política nos limites da ideia do direito, uma vez que aquela ideia, sendo decorrência lógica desta última, exclui qualquer tipo de violência que não é outra coisa senão a negação do próprio direito²⁶⁶. Assim, a política apresenta-se como “doutrina exercitante do direito” que exige o conhecimento de aspectos antropológicos, prudenciais e empírico-pragmáticos, mas tudo isso segundo o primado da ideia do direito²⁶⁷ ou, nas palavras de Gerhardt, a ação política mostra-se como “prudência na gestão do estado [*Staatsklugheit*] guiada pela sabedoria do estado [*Staatsweisheit*] [...], a autodeterminação e o automonitoramento das comunidades humanas conforme os princípios dos Direitos dos Homens”²⁶⁸.

Superado o estado de paz provisória, mediante a observação das condições negativas de transição dispostas nos artigos preliminares, Kant aponta três condições positivas, na forma de leis prescritivas (artigos definitivos), para que a paz perpétua seja instituída entres os Estados. Inicialmente, Kant afirma que as constituições internas dos Estados deveriam ser baseadas na ideia de constituição republicana (primeiro artigo definitivo) – que é a única derivada inteiramente da ideia do contrato originário – cujo fundamento está nos princípios da *liberdade* dos membros (como homens) da sociedade e da *dependência* de todos (como súditos) de um sistema legislativo comum e na lei da *igualdade* de todos (como cidadãos). No entanto, Kant questiona se esta ideia de uma constituição republicana é realmente a única capaz de direcionar os povos à paz doméstica e internacional²⁶⁹, o que o leva a desenvolver uma particular distinção entre formas de soberania e formas de governo, pela qual é possível entrever, dentre outras coisas, como ele entendia a democracia, uma vez que a compreensão contemporânea deste tipo de sistema político (democracia representativa) é completamente diferente daquela de Kant (democracia direta).

Para Kant, existem três formas de soberania ou dominação (*forma imperii*) conforme a diferença das pessoas que possuem o poder supremo do Estado, ou seja, a *autocracia* (soberania de *um só*), a *aristocracia* (soberania de *alguns* interligados) e a *democracia* (soberania de *todos* conjuntamente). Já as formas de governo (*forma regiminis*), baseadas no tipo de constituição, são a *republicana* e a *despótica*. A primeira é caracterizada

²⁶⁶ Cf. CAVALLAR, Georg. A sistemática da parte jusfilosófica do projeto kantiano *À paz perpétua*, p. 86

²⁶⁷ Cf. CAVALLAR, Georg. A sistemática da parte jusfilosófica do projeto kantiano *À paz perpétua*, p. 87

²⁶⁸ GERHARDT, Volker *apud* CAVALLAR, Georg. A sistemática da parte jusfilosófica do projeto kantiano *À paz perpétua*, p. 88

²⁶⁹ Cf. KANT, Immanuel. *A paz perpétua*, p. 137 e 138

pela separação entre poder executivo e legislativo e pela obediência do governo às leis elaboradas pelo legislador. A segunda pela confusão entre poder executivo e legislativo, isto é, o Estado arbitrariamente executa as leis que a si mesmo deu e, por conseguinte, o governante utiliza a vontade pública como sua vontade privada²⁷⁰. Além dessa tipologia, Kant considera o princípio representativo a marca distintiva das formas de governo, sendo que aquela que não tem este princípio por fundamento é entendida como uma *não forma*. Isso ocorre porque o princípio da representação exige a total separação entre poder executivo e poder legislativo, entre aqueles que governam e aqueles que detêm a soberania, ou seja, para Kant a nota da representatividade veda a convergência do legislador e do executor das leis numa mesma pessoa²⁷¹.

Deste modo, infere-se que somente o governo republicano seria uma legítima forma de governo, pois ele é o único firmado no sistema representativo, o que é explicitamente confirmado por Kant na *A paz perpétua*²⁷² e, também, na *Doutrina do direito*, quando se lê que a “verdadeira República é e não pode ser senão um sistema representativo do povo, que pretende em nome do povo e mediante a união de todos os cidadãos, cuidar dos seus direitos, por intermédio dos seus delegados (deputados)”²⁷³. Com estas ponderações, é possível então perceber o motivo pelo qual Kant entende que a democracia (democracia direta) é um sistema político diametralmente oposto ao sistema republicano. A forma de domínio democrático, pela sua própria maneira de ser, encerra em si a forma de governo despótica (claramente uma *não forma*, segundo Kant), pois nela o poder executivo é unido ao poder legislativo ou, nas palavras de Goyard-Fabre, nessa forma de regime “todos querem legislar e, ao mesmo tempo, querem governar” e, com isso, “a relação do comando com a obediência, que é o critério da ordem política, vê-se abolida”²⁷⁴. Ademais, o sistema político democrático também seria despótico porque, ao deixar de tomar a ideia racional de vontade unida do povo como uma ideia reguladora, presente no princípio da representação, poderia ocasionar decisões contraditórias da vontade geral, pelas quais todos, sem serem realmente todos, decidiriam contra um cidadão particular ou uma parcela dos cidadãos²⁷⁵, o que seria inadmissível ao considerar a ideia do direito presente na forma republicana de governo. Nessa toada, Ricardo Terra explica que isso

²⁷⁰ Cf. KANT, Immanuel. *A paz perpétua*, p. 140 e 141

²⁷¹ Cf. KANT, Immanuel. *A paz perpétua*, p. 141

²⁷² Cf. KANT, Immanuel. *A paz perpétua*, p. 142

²⁷³ KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 224

²⁷⁴ GOYARD-FABRE, Simone. *O que é democracia?: a genealogia filosófica de uma grande aventura humana*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 191 e 192

²⁷⁵ Cf. KANT, Immanuel. *A paz perpétua*, p. 141

destruiria a própria noção de lei e introduziria a arbitrariedade. Esta só pode ser evitada com o princípio da representação, que preserva a vontade geral em sua universalidade e em seu caráter ideal. Não é possível tomar a vontade unida do povo empiricamente, dado que necessariamente haveria discórdia entre os cidadãos, e ela deixaria de ser a vontade unida. A universalidade, a idealidade e a racionalidade da vontade geral tornam a democracia impossível²⁷⁶.

Com esse modo de compreender a necessidade de transição do estado de natureza dos homens para um estado jurídico pautado pelo ideal de constituição republicana, Kant, analogamente, entende que os Estados – considerados como pessoas morais ou, na terminologia contemporânea, pessoas jurídicas – em suas relações recíprocas vivem uma condição de liberdade natural, não jurídica (isenta de leis externas), portanto, uma condição de guerra ou ameaça constante de guerra, prejudicando uns aos outros pela sua mera coexistência e, assim sendo, também devem buscar a instituição de um *status juridicus* entre si para garantir a sua convivência pacífica²⁷⁷, nos dizeres de Kant, para propor-se “uma Constituição que funde uma paz duradoura”²⁷⁸. No entanto, a analogia de Kant aparece problemática quando, por um lado, ele afirma que ninguém “pode constranger a quem quer que seja, excepto mediante a lei pública”, sem a qual “não existe nenhuma comunidade que tenha uma existência de direito”²⁷⁹; e, por outro lado, assevera que a convivência pacífica entre os Estados deve ocorrer “sem que estes devam por isso (como os homens no estado de natureza) submeter-se a leis públicas e à sua coacção”²⁸⁰; e, por outro ainda, assegura que o estado de paz deve surgir como um Congresso permanente dos Estados, sem soberania, que tem a forma de uma “reunião voluntária de diferentes Estados, susceptível de ser dissolvida a qualquer momento”²⁸¹. Como se poderia compreender e harmonizar esses diversos entendimentos no contexto do projeto kantiano de paz universal?

De fato, o pensamento kantiano a respeito do direito das gentes apresenta algumas nuances consideráveis nos quatro anos que entremearam as publicações dos textos *Sobre expressão corrente* e *Doutrina do direito*. Nesse primeiro texto, Kant entende não haver outra solução para a indesejável condição de violência entre os Estados senão, por analogia ao direito político, conceber o direito das gentes respaldado em leis públicas cogentes, às quais os Estados deveriam se sujeitar no intuito de “introduzir-se um [...] Estado

²⁷⁶ TERRA, Ricardo R. *A política tensa: idéia e realidade na filosofia da história de Kant*, p. 68

²⁷⁷ Cf. KANT, Immanuel. *Sobre a expressão corrente*, p. 108; KANT, Immanuel. *A paz perpétua*, p. 143; KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 227

²⁷⁸ KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 227

²⁷⁹ KANT, Immanuel. *Sobre a expressão corrente*, p. 81

²⁸⁰ KANT, Immanuel. *A paz perpétua*, p. 146

²⁸¹ KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 239

universal dos povos”²⁸². Já na *A paz perpétua*, embora Kant continue a afirmar que a razão impõe a ideia positiva da instituição de um Estado de povos (*república mundial*) baseado em leis públicas cogentes, ele apresenta um sucedâneo negativo na forma de uma federação permanente de Estados livres (segundo artigo definitivo) – não submetidos às leis públicas coativas –, que, em vista da rejeição *in hypothesi* do que é correto *in thesi*, é o único modo de conter “a torrente da propensão para a injustiça e a inimizade” entre os povos²⁸³. Por sua vez, na *Doutrina do direito*, Kant apresenta uma versão final do direito das gentes persistindo na ideia de que somente uma associação universal de Estados, análoga ao estado civil, poderá validar definitivamente os direitos e criar uma efetiva condição de paz, mas que isso deve ocorrer na forma de um Congresso ou Aliança permanente e voluntária de Estados, sem uma autoridade soberana (diferente do que ocorre com a constituição civil estatal), que pode ser dissolvida a qualquer momento e renovada de tempos em tempos²⁸⁴.

Com as poucas linhas acima, já se percebe que a analogia kantiana contida em *Sobre a expressão corrente* é uma analogia forte, segundo a qual da mesma maneira que os homens buscam deixar o seu estado natural de violência para instituir um Estado constitucional, os Estados em seu estado de natureza internacional devem instituir um Estado de Estados com autoridade coercitiva sobre todos os seus Estados membros. Essa forma de conceber o direito das gentes tem sua herança conceitual na *Ideia de uma história universal*, na qual Kant, comprometido com recurso psicogenético da “insociável sociabilidade”, compreende que os Estados, assim como os homens, vivem uma situação de irrestrita liberdade externa e, assim, têm suas relações internacionais marcadas pelo antagonismo, o que os obriga, através das guerras, dos seus árduos preparativos e das suas conseqüentes misérias, a colocar a sua segurança e o direito sob os cuidados de uma “grande confederação de nações” [*Völkerbund*] com poder e vontade unificados²⁸⁵, pois, conforme Kant, a “natureza tem como propósito supremo, um Estado cosmopolita universal”²⁸⁶.

²⁸² Cf. KANT, Immanuel. *Sobre a expressão corrente*, p. 108 e 109

²⁸³ Cf. KANT, Immanuel. *A paz perpétua*, p. 146 e 147

²⁸⁴ Cf. KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 228 e 239

²⁸⁵ A esse respeito, Kleingeld esclarece que o termo “Bund” constante de “Völkerbund” é um termo neutro que pode facilmente enganar os leitores mais desavisados, fazendo-os acreditar que na *Ideia de uma história universal* Kant tenha feito referência a um tipo de associação voluntária de Estados. Efetivamente, “Völkerbund” pode referir-se tanto a uma federação de Estados com governo centralizado, leis públicas e poder coercitivo (analogia forte) quanto a uma associação voluntária, sem poder coercitivo, forjada apenas para o compartilhamento de objetivos comuns (analogia fraca) ou, ainda, a certa forma híbrida de federação. Em verdade, a confederação (“Bund”) depende do acordo específico estabelecido entre os Estados. Na *Ideia de uma história universal* não há dúvidas de que Kant faz referência ao análogo forte. Cf. KLEINGELD, Pauline. *Kant and cosmopolitanism: the philosophical ideal of world citizenship*, p. 46

²⁸⁶ Cf. KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p. 13 e 19

Já nos textos *A paz perpétua* e *Doutrina do direito* nota-se que Kant não abandona a analogia entre as ideias de um Estado republicano e de um Estado universal de Estados, mas modifica consideravelmente a sua aplicabilidade imediata com a proposta de um substitutivo negativo, na forma de uma federação voluntária de Estados, que não tem autoridade coercitiva sobre os seus associados (analogia fraca), não obstante a ideia de uma república mundial continue recorrente e a vigorar como o principal objetivo do direito das gentes. O fato de Kant haver inserido uma forma federativa não coercitiva de Estados, no itinerário entre o estado de natureza internacional e a república mundial, gerou inúmeras críticas tanto por parte dos leitores kantianos quanto por parte dos não kantianos. Todavia, segundo Kleingeld, muitas das objeções dos críticos de Kant a respeito da sua teoria das relações internacionais são baseadas em um tipo de leitura generalizada e dominante, que ela chama de “visão padrão” ou “visão padronizada” (*standard view*), a qual, em virtude da sua larga difusão, pode esconder equívocos interpretativos em desacordo com as reais intenções de Kant²⁸⁷.

Dentre as críticas cobertas pela *standard view*, a comentadora faz referência somente àquelas mais comumente direcionadas ao projeto cosmopolita kantiano. Segundo ela, a primeira crítica alega que Kant recua, em bases empíricas, do ideal de república mundial com autoridade coercitiva (análogo forte) para uma liga voluntária e não coercitiva de Estados (análogo fraco), enquanto mantém, apesar disso, a exigência da razão pura prática de um Estado de Estados. A segunda crítica afirma que a ideia de república mundial não é uma contradição em termos e que, por conseguinte, Kant não deveria tê-la rejeitado por pensá-la conceitualmente incoerente. A terceira crítica pontua que uma simples liga sem poder coercitivo não ajudaria a construir a paz mundial, pois não há diferenças práticas entre a existência e a inexistência desse tipo de liga²⁸⁸. Dirimidas essas objeções, diz Kleingeld, é possível apresentar uma leitura que compatibiliza o construto da federação de Estados livres com a ideia de república mundial.

Em primeiro lugar, para objetar a crítica inicial, é possível redarguir as considerações já explanadas a respeito da natureza (postulado da razão pura prática) e da função (preparação) da *lex permissiva* na transição do estado de natureza para o Estado de direito, pois, na transição do estado de violência internacional para o Estado universal de

²⁸⁷ Cf. KLEINGELD, Pauline. *Approaching Perpetual Peace: Kant's Defence of a League of States and his Ideal of a World Federation*. *European Journal of Philosophy*, 2004, 12:3, p. 304; KLEINGELD, Pauline. *Kant and cosmopolitanism: the philosophical ideal of world citizenship*, p. 49

²⁸⁸ Cf. KLEINGELD, Pauline. *Approaching Perpetual Peace: Kant's Defence of a League of States and his Ideal of a World Federation*, p. 304

Estados, o sucedâneo negativo da federação de Estados livres apresenta-se como um recurso de emergência e um primeiro passo provisório e incompleto rumo ao ideal de uma república mundial²⁸⁹. Com efeito, o que Kant também parece querer com recurso da federação de Estados livres é uma reforma constante e comedida que pode compreender inicialmente uma forma imperfeita de direito público internacional a fim de preparar a transição para uma forma mais próxima do ideal de república mundial, pois, diz Kant, “a rotura [...] de uma coligação cosmopolita, antes de se dispor de uma constituição melhor que a substitua, é contrária a toda a prudência política conforme neste ponto com a moral” (considerada teoria do direito)²⁹⁰. Nesse sentido, as preocupações e cuidados conceituais de Kant são por ele expressos na seguinte máxima: “‘Se a cana se dobrar demasiado quebra; e quem quer demasiado nada quer’”²⁹¹.

Em socorro desse argumento, também se pode observar, por um lado, que a letra do texto kantiano, na *Doutrina do direito*, refere-se à federação de Estados livres como sendo uma *foedus Amphietyonum* (uma liga ou confederação criada pelas cidades-Estado gregas com o intuito de promover a defesa *temporária* contra um inimigo comum) baseada em um “direito *in subsidium* de um outro originário, o de reciprocamente se impedirem de cair no estado de guerra efectiva”²⁹²; e, por outro lado, na *A paz perpétua*, Kant esclarece que é impossível “compreender-se onde eu quero basear a minha confiança no meu direito, se não existir o substituto da federação das sociedades civis [...] que *a razão deve necessariamente vincular com o conceito do direito das gentes*”²⁹³ (grifos meus) e que a “idéia do direito das gentes pressupõe a *separação* de muitos Estados vizinhos, independentes uns dos outros”²⁹⁴. Nesse passo, percebe-se que a federação voluntária e não coercitiva de Estados não se mostra como um retrocesso, em bases empíricas, mas como uma construção exigida pela própria razão pura prática que procura superar o hiato entre o estado de natureza internacional e o ideal de república mundial sem, contudo, renunciar qualquer ganho a favor do seu principal objetivo que é instituir a paz e extinguir a guerra.

Em segundo lugar, ainda no que toca à primeira crítica, pode-se afirmar que o artifício conceitual da federação dos Estados livres tem por objetivo suprir uma ausência de analogia entre a forma de transição para o Estado republicano e a forma de transição para a

²⁸⁹ Cf. CAVALLAR, Georg. A sistemática da parte jusfilosófica do projeto kantiano *A paz perpétua*, p. 92

²⁹⁰ KANT, Immanuel. *A paz perpétua*, p. 167

²⁹¹ KANT, Immanuel. *A paz perpétua*, p. 159

²⁹² KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 228

²⁹³ KANT, Immanuel. *A paz perpétua*, p. 146

²⁹⁴ KANT, Immanuel. *A paz perpétua*, p. 159

república mundial. Efetivamente, quando os indivíduos vivem em um estado de guerra de todos contra todos, o fato de não se disporem a superar essa situação de precariedade e belicosidade, mesmo que a irrupção de conflitos não seja frequente, por si só já é uma forma de coexistência injusta e violenta. Assim, Kant considera que qualquer condição jurídica estabelecida, ainda que com características despóticas, apresenta-se como um efetivo progresso em direção à ideia do direito público, uma vez que faz cessar a violência e a insegurança próprias do estado de natureza²⁹⁵. Já no que diz respeito ao estado de natureza internacional, Kant afirma que “não pode ter vigência para os Estados [...] o que vale para o homem no estado desprovido de leis”, porque os Estados “já possuem uma constituição interna jurídica” e, portanto, não podem ser coagidos por outros a submeter-se “a uma constituição legal ampliada”²⁹⁶ e, nem mesmo, a “renunciar à sua constituição, ainda que despótica”²⁹⁷.

Sobre esse déficit de analogia (*disanalogy*), Kleingeld explica que, diferentemente dos indivíduos no estado de natureza, os Estados já possuem um direito público internamente instituído. Disso decorre que a submissão coercitiva de um Estado a um Estado dos povos não só poderia anular os direitos e garantias internamente conquistados, mas, sobretudo, violar a autonomia dos povos e, conseqüentemente, a autonomia de cada um dos cidadãos que compõem quaisquer dos Estados coagidos, mediante a imposição de uma particular concepção de justiça que outra coisa não é senão uma forma de despotismo universal²⁹⁸. Em outras palavras, dado os seus compromissos mais amplos, Kant entende que um Estado de Estados que use de coerção para o fim de incorporar outros Estados já é uma forma despótica de federação, uma vez que a coerção elimina a liberdade de decidir dos Estados e, assim, a liberdade de decidir dos seus povos²⁹⁹. Isso justifica não somente a passagem acima transcrita, mas também explica aquela na qual Kant afirma que a separação e independência entre os Estados é, conforme a ideia da razão, melhor do que uma “monarquia universal”, derivada da “fusão por obra de uma potência que controlasse os outros”, pois, em virtude do “aumento do âmbito de governação”, as leis “perdem progressivamente a sua

²⁹⁵ Cf. KLEINGELD, Pauline. *Approaching Perpetual Peace: Kant's Defence of a League of States and his Ideal of a World Federation*, p. 308

²⁹⁶ KANT, Immanuel. A paz perpétua, p. 145

²⁹⁷ KANT, Immanuel. A paz perpétua, p. 167

²⁹⁸ A esse respeito, Arendt explica que a “violência é, tradicionalmente, a *ultima ratio* nas relações entre nações e, das ações domésticas, a mais vergonhosa, sendo considerada sempre a característica saliente da tirania”. ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. 7 ed. São Paulo: Perspectiva, 2011, p. 49

²⁹⁹ Cf. KLEINGELD, Pauline. *Approaching Perpetual Peace: Kant's Defence of a League of States and his Ideal of a World Federation*, p. 308-311

força” e, por conseguinte, tal forma de governo “acaba por cair na anarquia depois de ter erradicado os germes do bem”³⁰⁰.

Em terceiro lugar, para esclarecer melhor os contornos da segunda crítica, convém pontuar que os intérpretes de Kant, comprometidos com a “visão padronizada”, advogam que ele apresenta o substituto negativo da federação de Estados livres por entender que a ideia de um Estado de povos com força coercitiva encerra em si uma contradição, na medida em que a união dos Estados ensejaria a renúncia de suas soberanias em favor de uma macrossoberania, o que os levaria a deixar de existir como Estados singulares. Para esses críticos, a federação de Estados livres é um recurso desnecessário, uma vez que tal problema seria facilmente resolvido pela forma como Kant distingue a soberania do Estado, em soberania interna e soberania externa. Essa distinção permitiria aos Estados manter a sua soberania sobre os assuntos domésticos e renunciar apenas a sua soberania concernente às relações internacionais, quando englobados pelo Estado de povos³⁰¹. Nesse sentido, Cavallar explica que Kant implicitamente distingue duas formas de soberania estatal “a soberania do estado diante dos seus próprios súditos, por um lado, e a soberania do estado diante dos outros estados, por outro lado. A república mundial restringiria apenas a soberania interestatal, mas não a soberania intra-estatal”³⁰².

A esse respeito, Kleingeld afirma que tal leitura equivoca-se no entendimento sobre a natureza da “contradição” aludida por Kant quando ele faz referência ao Estado de povos logo no início dos comentários ao segundo artigo definitivo. Ela esclarece que a contradição não diz respeito às questões referentes à perda de soberania pelos Estados, mas sim à consideração, por Kant, de um pressuposto fundamental do direito internacional: a existência de uma pluralidade de povos. Ou seja, dentro do Estado de povos os vários Estados tornar-se-iam um único Estado mundial, os vários povos tornar-se-iam um só povo global³⁰³, o que contrariaria o referido pressuposto da pluralidade de povos. Não obstante a elucidação a respeito da natureza dessa contradição, ela afirma que esta não é a real razão para Kant interpor o sucedâneo da federação de Estados livres entre o estado de natureza internacional e a república mundial³⁰⁴. De fato, o verdadeiro receio de Kant volta-se para aquela forma de

³⁰⁰ KANT, Immanuel. A paz perpétua, p.160

³⁰¹ Cf. KLEINGELD, Pauline. *Approaching Perpetual Peace: Kant's Defence of a League of States and his Ideal of a World Federation*, p. 312

³⁰² CAVALLAR, Georg. A sistemática da parte jusfilosófica do projeto kantiano *À paz perpétua*, p. 92

³⁰³ Cf. KANT, Immanuel. A paz perpétua, p. 143

³⁰⁴ Cf. KLEINGELD, Pauline. *Approaching Perpetual Peace: Kant's Defence of a League of States and his Ideal of a World Federation*, p. 313

governo que ele chamou “monarquia universal”, a qual paulatinamente extingue as forças da lei, desbocando num “despotismo sem alma” que é o “cemitério da liberdade”³⁰⁵.

Todavia, ainda segundo Kleingeld, é um equívoco pensar que a rejeição da formação de uma monarquia universal implica na rejeição da ideia de uma república mundial, pois Kant insiste diversas vezes que tal ideia é uma exigência da razão pura prática³⁰⁶. Com efeito, quando Kant pensa na ideia de república mundial, ele a entende como uma ideia regulativa que é “inferida *a priori* pela razão do ideal de uma união jurídica entre os homens sob leis públicas em geral”³⁰⁷. A ideia de república mundial aparece no pensamento juspolítico kantiano na forma de um “republicanismo de todos os Estados”, conforme a “razão prático-moral”, que obriga os homens a “agir como se [ela] fosse real” e a realizá-la “mediante reforma paulatina, de acordo com sólidos princípios” que poderá “conduzir, numa contínua aproximação, ao bem político supremo, a paz perpétua”, apesar das incertezas teóricas e empíricas que pairam sobre a viabilidade da sua efetivação no mundo³⁰⁸.

Em quarto lugar, a terceira crítica “padronizada” argui que a formação de uma mera federação de Estados livres é praticamente irrelevante para o direito internacional, haja vista que a sua natureza voluntária e não coercitiva não a colocaria em condições de conduzir os diversos Estados à paz internacional. Nesse passo, é provável que a ela se associem somente aqueles Estados que não teriam capacidade de fazer guerra, os quais, ao terem quaisquer de suas políticas ou potencialidades modificadas, deixariam a federação por empreitadas bélicas; e, também, ela seria um reduto de Estados poderosos e oportunistas que, estrategicamente, a usariam quando lhes fosse útil, para submeter os Estados mais fracos e impor seus interesses, e a desconsiderariam quando seus interesses fossem questionados. Com isso, a federação de Estados livres aparenta ser uma entidade inteiramente subordinada às intenções subjetivas dos seus membros de não promover a guerra e, portanto, não tem qualquer eficiência para instituir a paz³⁰⁹. No entanto, Kleingeld entende que na *Doutrina do direito* Kant apresenta uma solução para essa crítica e, além disso, consideramos que na *A paz perpétua* ele oferece outra réplica para tal objeção.

De fato, na *Doutrina do direito*, sem manifestar qualquer riqueza de detalhes, Kant concebe a federação de Estados livres como um Congresso permanente e

³⁰⁵ Cf. KANT, Immanuel. *A paz perpétua*, p.160

³⁰⁶ Cf. KLEINGELD, Pauline. *Approaching Perpetual Peace: Kant's Defence of a League of States and his Ideal of a World Federation*, p. 313

³⁰⁷ KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 245

³⁰⁸ KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 243-245

³⁰⁹ Cf. KLEINGELD, Pauline. *Approaching Perpetual Peace: Kant's Defence of a League of States and his Ideal of a World Federation*, p. 314

voluntário com caráter jurisdicional, transformando-a, em parte, em uma corte judicial do direito internacional que teria a competência de decidir as lides dos Estados associados “de forma civil, digamos, por meio de um processo”³¹⁰. Assim, ao que tudo indica, os Estados teriam permanentemente à sua disposição juízes imparciais para mediar suas disputas internacionais e, assim, tentar evitar os conflitos armados. Com isso, Kleingeld defende que a federação teria a vantagem de oferecer canais de comunicação e estruturas de arbitragem e negociação permanentes que, na sua ausência, teriam que ser criados *ad hoc* para resolver os conflitos. Por um lado, isso ajudaria os Estados a encontrar mediadores imparciais para as suas disputas e, assim, os pouparia de desgastes com as procuras, as quais nem sempre seriam exitosas e resultariam em juízes imparciais. Por outro lado, a federação não teria somente a finalidade de evitar ou cessar a guerra, pois tampouco Kant acreditava na sua infalibilidade, mas também o escopo de adiar ou mitigar os conflitos, o que já seria um ganho em prol da pacificação e da melhoria interna dos Estados³¹¹. Em complemento, é possível dizer que a federação poderia contar com procedimentos céleres de composição dos conflitos, os quais evitariam o aumento das animosidades e a irrupção de embates bélicos; e, também, há que se considerar que a federação poderia abranger competências jurisdicionais não restritas a evitar a guerra, mas também aquelas destinadas a decidir sobre embates comerciais, econômicos, políticos, ambientais, trabalhistas, dentre outros, que, se não forem tempestiva e devidamente apaziguados, podem tornar-se fontes de injustiças e ressentimentos e, por isso, motivos para conflitos armados³¹².

Além disso, outro ponto que pode ser acrescentado como favorável à existência de uma federação de Estados livres, a despeito da sua natureza voluntária e não coercitiva, é a institucionalização da publicidade como princípio jurídico regulador da ação internacional dos seus Estados associados. Segundo Kant, o princípio da publicidade, que também é pertinente ao direito das gentes, está contido em toda pretensão jurídica, a qual, mediante um simples experimento da razão pura, tem sua legalidade ou ilegalidade evidenciada. Em outras palavras, o princípio jurídico da publicidade serve para identificar a justiça das máximas dos agentes estatais, uma vez que as máximas injustas não podem ser

³¹⁰ KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 239

³¹¹ Cf. KLEINGELD, Pauline. *Approaching Perpetual Peace: Kant's Defence of a League of States and his Ideal of a World Federation*, p. 314-315

³¹² Nesse sentido, é interessante observar que a OMC tem desempenhado um eficiente papel nas disputas comerciais que lhes são outorgadas, exercendo a função jurisdicional entre nações com grande poderio bélico como mostra, por exemplo, os *DS (Dispute Settlement)* 431, 440, 449 e 450 (China x EUA), o *DS* 436 (Índia x EUA), os *DS* 316, 317 e 424 (EUA x Europa), os *DS* 425 e 432 (China x Europa) e, também, entre aquelas nações envoltas em antigos ódios e questões territoriais mal resolvidas como indica o *DS* 433 (China x Japão).

publicadas sem que haja a necessária e universal reação contrária de todos os outros Estados que são por ela ameaçados³¹³. Dessa forma, o princípio da publicidade, institucionalizado no âmbito da federação de Estados livres, pode funcionar como um filtro de duplo alcance. Primeiramente, ele tem a função de dissuadir o Estado pretendente da ação a submeter a sua máxima à fórmula transcendental do direito público (*São injustas todas as ações que se referem ao direito de outros homens cujas máximas não se harmonizem com a publicidade*³¹⁴), pela qual ele [Estado] teria condições de saber a respeito da justiça ou injustiça da sua máxima e, se for o caso, deixar de agir de forma contrária aos interesses de todos os seus pares³¹⁵. No entanto, se após esse exercício de abstração, por qualquer motivo a injustiça da máxima passar despercebida ao agente estatal, com a publicação da sua intenção na esfera pública internacional, ele poderia ser notificado por uma comissão de justiça para prestar esclarecimentos a respeito das suas pretensões, hipótese em que poderia ser ele dissuadido não coercitivamente a deixar de praticá-la em razão da sua patente ilegalidade; e, ainda, ele poderia ser demandado junto a uma corte internacional que decidiria imparcialmente o mérito da lide, a qual, sendo julgada procedente, oportunizaria aos Estados consortes a aplicação proporcional e razoável de reprimendas específicas para o fim de impedi-lo de agir ou fazê-lo cessar as ações, sendo ainda possível exigir condutas positivas.

Até Kant, a teoria jurídica tradicional compreendia o direito público dividido em duas categorias. Havia o direito constitucional que tratava das relações internas aos Estados e o direito internacional que regulava as relações recíprocas dos Estados, como acima observamos. Na *A paz perpétua* Kant introduz uma terceira categoria de direito público que ele chama direito cosmopolita (terceiro artigo definitivo), o qual é posteriormente ratificado com algumas modificações no §62 da *Doutrina do direito*. Ao conceber essa nova dimensão do direito público, Kant afirma que o direito cosmopolita, assim como as outras duas acima estudadas, não é um princípio filantrópico, mas um princípio jurídico³¹⁶, pelo qual os homens e os Estados são agora considerados “cidadãos de um estado universal da humanidade (*ius cosmopolitanum*)”³¹⁷ ou, de forma mais sucinta, cidadãos da terra³¹⁸.

³¹³ Cf. KANT, Immanuel. *A paz perpétua*, p. 178-179

³¹⁴ KANT, Immanuel. *A paz perpétua*, p. 178

³¹⁵ Nesse sentido, José Heck ensina que o princípio jurídico da publicidade “serve para identificar projetos de lei inaceitáveis porquanto injustos; [...] a contraparte do agente jurídico compõe a totalidade dos cidadãos e no caso da aplicação do direito das gentes é a comunidade global dos povos e Estados que constitui a alteridade do respectivo agente jurídico”. HECK, José N. *O princípio kantiano da publicidade na moral e no direito*. Síntese, Belo Horizonte, v. 36, n. 115, 2009, 285-300, p. 296

³¹⁶ Cf. KANT, Immanuel. *A paz perpétua*, p. 148; KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 240

³¹⁷ KANT, Immanuel. *A paz perpétua*, p. 137

³¹⁸ KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 241

Portanto, com essa nova categoria jurídica, o direito público passa a ter também a competência de regular as relações entre os Estados e os indivíduos estrangeiros, concebendo-os igualmente como cidadãos cosmopolitas e não apenas como cidadãos de um determinado Estado. Nesse sentido, Held esclarece que o direito cosmopolita kantiano “*trasciende las pretenciones de las naciones y los Estados y se extiende a todos los miembros de la ‘comunidad universal’*”³¹⁹.

Na *A paz perpétua* Kant restringe o direito cosmopolita às condições de hospitalidade universal – “O direito *cosmopolita* deve limitar-se às condições de hospitalidade universal”³²⁰, diz Kant –, segundo a qual os indivíduos que não estão sob a proteção de um determinado Estado têm o direito de não ser hostilizados. Esse direito de hospitalidade é uma via de mão dupla. Primeiro, enquanto os visitantes estrangeiros se comportarem de forma amistosa, não devem ser eles confrontados com hostilidades, as quais, eventualmente, só podem ocorrer sem o comprometimento das suas vidas. Segundo, os antigos habitantes do território visitado não podem ser lesados e violentados pelos forasteiros, os quais não podem conquistá-los, mas somente intentar uma convivência pacífica³²¹. Portanto, esse direito cosmopolita aparece como um direito negativo à liberdade não coercitivo que tem o seu fundamento no princípio de que todos têm igual direito de propriedade sobre o solo do planeta e, por conseguinte, “originariamente ninguém tem mais direito do que outro a estar num determinado lugar da Terra”³²². Todavia, enquanto na *A paz perpétua* Kant faz menções pouco pretensivas, relativas às interações comerciais entre os povos, para fundamentar o direito cosmopolita, na *Doutrina do direito*, além do igual direito dos homens sobre o solo da Terra, ele também invoca o “*commercium*” como fundamento substancial do direito cosmopolita. Disso decorre, conforme Kant, que os homens encontram-se inseridos numa comunidade de possível interação física que deve ter suas relações reguladas pelo princípio do direito, o qual autoriza todos a tentarem manter relações recíprocas, sem que sejam considerados inimigos por tais tentativas³²³.

Embora essa leitura seja a mais corrente entre os intérpretes de Kant³²⁴, há outras que procuram fazer uma interpretação mais abrangente do texto kantiano, em consequência da qual são evidenciados equívocos de tradução e considerados termos e

³¹⁹ HELD, David. *La democracia y el orden global: del estado moderno al gobierno cosmopolita*. Barcelona: Paidós, 1997, p. 272

³²⁰ KANT, Immanuel. *A paz perpétua*, p. 137

³²¹ Cf. CAVALLAR, Georg. A sistemática da parte jusfilosófica do projeto kantiano *À paz perpétua*, p. 93

³²² KANT, Immanuel. *A paz perpétua*, p. 148

³²³ Cf. KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 240-241

³²⁴ Cf. KLEMME, Heiner. *Filosofia política de Kant – moral e direito na perspectiva histórica e futura*, p. 27

expressões suprimidos ou esquecidos pela exegética tradicional. Em razão disso, parece que essas leituras menos tradicionais conseguem enxergar no direito cosmopolita kantiano a antecipação da forma contemporânea de garantia dos direitos humanos e a sua pretensão de validade universal. A respeito do problema exegético, Kleingeld adverte que algumas traduções para o inglês têm tomado o termo “Verkehr”, num sentido bastante estrito, como “comércio” [o que acontece também com algumas traduções para o português], entendendo-o exclusivamente como interação econômica. Todavia, além do referido termo fazer referência a diversos tipos de interação, Kant também emprega outras expressões, que não se limitam às relações puramente mercantis, para fundamentar o direito cosmopolita, tais como “relação universal de cada um com todos os demais”, “interacção recíproca”, “interrelação” e “procurar comunidade com todos”³²⁵, as quais denotam “relações” que superam os limites do mero comércio. No seu entender, portanto, o direito cosmopolita abrange uma categoria mais larga do que somente as relações comerciais, sendo aplicável também às relações de viagem, migração, intercâmbio intelectual, dentre outras³²⁶. Feita a abertura semântica do termo “Verkehr” e consideradas as expressões suprimidas pelas interpretações tradicionais, da leitura de Kleingeld pode-se extrair, ao menos, dois argumentos favoráveis que apontam para uma versão estendida do direito cosmopolita que abarca a proteção dos direitos humanos.

Em primeiro lugar, a comentadora pondera sobre a afirmação de Kant segundo a qual a rejeição de um forasteiro só é possível se a sua vida não for colocada em risco. Nas palavras de Kant, um Estado só pode “rejeitar o estrangeiro, se isso puder ocorrer sem a ruína dele”³²⁷. Além disso, ela tem em vista o projeto para a *A paz perpétua* onde Kant faz diversas alusões à necessidade de proteção de refugiados e de segurança contra perigos iminentes. Desse princípio decorrem implicações significantes: a) um Estado não pode recusar o ingresso de uma pessoa, se as circunstâncias de origem evidenciarem que a sua morte seria o mais provável, caso ela não procurasse refugiar-se em outro Estado. Assim, ela deveria ser aceita em território alheio até que a situação de periculosidade fosse extinta ou substancialmente reduzida; b) não é possível proceder à expulsão de um estrangeiro, se o ato de expulsão de qualquer forma contribuir para que ele seja violentado ou morto em seu destino³²⁸. Portanto, um Estado deveria abrigar o estrangeiro em seu território até que não houvesse mais perigo para a sua vida. Com isso, a conclusão de Kleingeld é a seguinte:

³²⁵ KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 240-241

³²⁶ Cf. KLEINGELD, Pauline. *Kant and cosmopolitanism: the philosophical ideal of world citizenship*, p. 75

³²⁷ KANT, Immanuel. *A paz perpétua*, p. 148

³²⁸ Cf. KLEINGELD, Pauline. *Kant and cosmopolitanism: the philosophical ideal of world citizenship*, p. 77-78

*Kants [...] in effect anticipates many of the refugee rights, including the principle of non-refoulement, that were established in the twentieth century [...] Clearly Kant's own references to seeking refuge and avoiding imminent danger in his discussion of cosmopolitan right mean that it is reasonable to read it as entailing refugee rights (among other rights)*³²⁹.

Em segundo lugar, Kleingeld debruça-se sobre o argumento de Kant que invoca a posse original da terra por todos os seres humanos, isto é, a ideia de uma comunidade original da terra, afirmada no §13, da *Doutrina do direito*, segundo a qual todos os homens “estão originalmente [...] investidos na posse legítima da terra, quer dizer, têm o direito a estar onde os colocou a natureza ou o acaso (sem o concurso da sua vontade)”³³⁰. Segundo ela, Kant já havia apresentado esse argumento nos projetos não publicados da *Doutrina do direito*, nos quais ele escreve que estar em algum lugar é essencial para a própria existência do ser humano e que, por isso, todas as pessoas têm o direito inato ao solo em que foram colocadas sem a sua escolha. Portanto, negar-lhes esse direito significa negar-lhes a sua própria existência e a sua liberdade. Em outras palavras, os seres humanos têm direito à liberdade, a liberdade requer a existência humana e a existência requer um lugar no mundo e, portanto, os homens têm o direito de estar no lugar onde não deixariam de ser e, também, de não ser mandados embora se isso os levasse à morte. Além disso, Kleingeld afirma que quando Kant discute o direito inato à liberdade ele aloca neste o direito dos homens de tentar formar uma comunidade e estabelecer entre si a comunicação dos seus pensamentos e que esse princípio, quando transposto para o domínio do direito cosmopolita, parece fornecer diretamente os fundamentos para uma forma de comunidade e modo de comunicação estendidos a todos os homens³³¹. Após essas considerações, Kleingeld conclui que o direito inato à liberdade e a ideia de comunidade original da terra estão na base do direito cosmopolita e que, portanto, desses dois princípios

is possible to derive precisely the three central aspects of the hospitality principle: that states and individuals have a right to attempt to visit elsewhere, that prospective visitors have no right to intrude into the sphere of freedom others against their will, and that neither states nor individuals

³²⁹ “Com efeito, Kant antecipou muitos dos direitos dos refugiados, incluindo o princípio da não expulsão, que foram estabelecidos no século vinte. [...] Claramente, as próprias referências de Kant concernentes a buscar refúgio e a evitar o perigo iminente, em sua discussão sobre o direito cosmopolita, significa que é razoável lê-lo de forma a implicar neste os direitos dos refugiados (dentre outros direitos)” (tradução livre). KLEINGELD, Pauline. *Kant and cosmopolitanism: the philosophical ideal of world citizenship*, p. 77-78

³³⁰ KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 94

³³¹ KLEINGELD, Pauline. *Kant and cosmopolitanism: the philosophical ideal of world citizenship*, p. 84-85

*have the right to refuse prospective visitors when this would lead to the annihilation of their freedom (their demise)*³³².

Portanto, com os textos de Kant e com essa leitura proposta por Kleingeld, é possível notar que o direito cosmopolita tem a pretensão de validade universal, pois diz respeito a todos os cidadãos do mundo unidos em uma comunidade universal; a sua implicação transpõe os limites das meras relações comerciais para abranger as mais variadas relações entre os homens; as suas garantias e proteções estão intimamente ligadas à compreensão contemporânea dos direitos humanos, uma vez que dispõem sobre o direito de liberdade, direito à vida, direito de refúgio e direito de expressão, dentre outros. Assim, tem-se que os direitos humanos, por estarem implicados no direito cosmopolita, não estão adstritos aos cidadãos que possuem determinada nacionalidade, mas ultrapassam os limites estatais para resguardar também aqueles que por qualquer motivo não estão vinculados a um Estado nacional, sendo que a sua lesão, diz Kant, em “um lugar do nosso globo” pode ser sentida “em todos os outros” lugares da Terra³³³.

³³² “é possível derivar precisamente os três aspectos centrais do princípio da hospitalidade: que os estados e os indivíduos têm o direito de tentar visitar outros lugares, que os visitantes potenciais não têm o direito de se intrometer na esfera da liberdade de outros contra a sua vontade, e que nem estados nem os indivíduos têm o direito de recusar potenciais visitantes se isso levasse à aniquilação de sua liberdade (a sua morte)” (tradução livre). KLEINGELD, Pauline. *Kant and cosmopolitanism: the philosophical ideal of world citizenship*, p. 85

³³³ KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 241. Sobre a atualidade desta afirmação de Kant Peter Koller faz a seguinte consideração: “As sociedades do nosso mundo se amalgamaram em um sistema global de mútua cooperação e interdependência, no qual, em diferentes aspectos, estão intimamente conectadas uma às outras, especialmente nos assuntos políticos, econômicos, sociais e ecológicos”. KOLLER, Peter. Soberania nacional e justiça internacional. In: MERLE, Jean-Christophe; MOREIRA, Luiz (org.). *Direito e legitimidade*. São Paulo: Landy, 2003, p. 322

2 O PROJETO DE POLÍTICA INTERNA MUNDIAL SEM GOVERNO MUNDIAL DE HABERMAS

2.1 A PROPOSTA KANTIANA DE PAZ NO CONTEXTO DO MODELO RECONSTRUTIVO DE HABERMAS

Inicialmente, é necessário destacar que, no texto *A idéia kantiana de paz perpétua – à distância histórica de 200 anos*, Habermas procura analisar o ideal kantiano, desconectando-o da matriz conceitual do direito racional e das experiências históricas que influenciaram Kant. Segundo Habermas, em virtude do imérito “saber melhor” ostentado pelos mais jovens, reconhece-se contemporaneamente que “a construção sugerida por Kant enfrenta dificuldades conceituais e já não se mostra mais adequada a nossas experiências históricas”³³⁴. Dessa forma, Habermas pretende empreender uma “reformulação” das bases conceituais do ideal de paz perpétua, bem como ler a proposta kantiana à luz das experiências históricas contemporâneas, uma vez que, conforme ele mesmo aponta, “as premissas subjacentes à teoria de Kant, firmadas sob as condições percebidas em fins do século XVIII, já não estão mais corretas” e que, de mais a mais, as ocorrências históricas dos séculos XIX e XX exigem “uma concepção do direito cosmopolita, reformulada de acordo com os novos tempos – em conformidade com a maneira como interpretamos as condições já bastantes diversas deste final do século XX”³³⁵.

Com efeito, a proposta de Habermas soa um tanto estranha, senão ousada, aos que estão acostumados a trabalhar somente com filosofia pura entendida, conforme uma das definições dadas por Kant, como o “conhecimento racional das coisas mediante conceitos”³³⁶. Portanto, para se evitarem equívocos interpretativos e críticas sem nexo com o pensamento habermasiano, serão abordados sucintamente três pontos que entendo significativos e suficientes para compreender as premissas teóricas de Habermas e, sobretudo, entender o modo pelo qual ele apropria-se do ideal de paz perpétua kantiano. Portanto, primeiro, analisaremos como Habermas compreende os papéis da filosofia propostos por Kant, bem como qual é a sua forma de conceber contemporaneamente as atribuições da filosofia (I); segundo, será notado como Habermas compreende o horizonte teórico da

³³⁴ HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. 3 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2007, p. 194

³³⁵ HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*, p. 200

³³⁶ KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*, p. 15

filosofia da história (II); e, terceiro, dados estes esclarecimentos, procuraremos entender como Habermas lê e recebe o ideal de paz kantiano no contexto do seu modelo reconstrutivo (III).

(I) A metafísica antiga surgiu como *prima philosophia* quando os pensadores pré-socráticos perguntaram-se sobre a *ἀρχή* (arché), sobre o princípio de inteligibilidade da totalidade do ser. Sua principal tarefa era procurar o fundamento do mundo material em objetos fixados de forma idealística e exteriormente aos homens. Esse idealismo, que tem em Platão a sua figura mais exemplar, pensava que as ideias ou *formae rerum* continham em si próprias todo o conteúdo material dos objetos empíricos particulares³³⁷. Disso decorre que a *ciência primeira* era considerada a ciência do geral, necessário e imutável que buscava insistentemente o princípio fundamental subjacente a todas as coisas singulares. A seu respeito, Habermas explica que apesar de “todas as diferenças entre Platão e Aristóteles, a totalidade do pensamento metafísico obedece a Parmênides e toma como ponto de partida a questão do ser do ente” de onde extrai os seus atributos, “o geral, o necessário e o atemporal”³³⁸. Nesse cenário, a metafísica nasce como a ciência dos primeiros princípios que pretende ter prioridade sobre as demais áreas do saber, as quais, a partir de então, só podem ser consideradas válidas e legítimas se tiverem nela o seu fundamento.

Essa tradição metafísica percorre o tempo até ser rearticulada na modernidade que, através da sua forma de racionalismo, procura reafirmar a tese platônica de que a efetiva compreensão da realidade objetiva se dá através de conceitos e ideias que têm a aptidão de apreender o próprio ser das coisas, de conhecer as coisas como de fato elas são em si mesmas, considerando o pensamento humano uma faculdade capaz de dizer, na forma de um sistema fechado, o que é a totalidade do real em si mesma³³⁹. Se, por um lado, a modernidade resgata a seu modo o idealismo da metafísica clássica, por outro lado, a autorreferência do sujeito cognoscente desperta a esfera interior das representações que antecede o mundo dos objetos representados e, assim, conforme Habermas, “o pensamento metafísico assume a figura de teorias da subjetividade. A autoconsciência ou é conduzida a

³³⁷ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. 2 ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002, p. 40

³³⁸ HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*, p. 22 e 40

³³⁹ Cf. IMAGUIRE, G; ALMEIDA, C. L. S; OLIVEIRA, M. A (org.). *Metafísica contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 7. É importante esclarecer que na modernidade surgiram diversas correntes moralistas que podem ser resumidas em três principais vertentes. Além do racionalismo objetivista, que entendia existir uma lei natural organizadora dos critérios do bem e do mal, também surgiu o empirismo que acreditava que as ideias morais advinham da experiência. A terceira via, que pode ser chamada de racionalismo reflexionante, foi formulada por Kant que compreendeu que a vontade não é determinada por qualquer instância externa ao homem, nem pela lei natural nem pelos sentidos, mas por um procedimento interno à própria razão cuja expressão está no imperativo categórico. Cf. ROUANET, Sérgio Paulo. Ética iluminista e ética discursiva. In: HABERMAS, J., ROUANET, S. P. *Habermas 60 Anos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p. 29, 30, 52 e 53

uma posição fundamental, como fonte espontânea de realizações transcendentais, ou é elevada à categoria de absoluto, como espírito”³⁴⁰. De agora em diante, a metafísica só poderá ter o respaldo em uma teoria da consciência, que fornece os conceitos a respeito dos quais não se pode entender a sua procedência e o seu emprego, se não se notar que eles são as condições subjetivas necessárias de significação da natureza³⁴¹.

Diante dessa perspectiva, Kant reconhece que a metafísica apresenta-se como “um mero tateio [...] entre simples conceitos”, o que a faz assemelhar-se mais a um “terreiro de luta”, reservado ao exercício de forças, no qual o lutador não pode apropriar-se de quaisquer posições, tampouco “fundar sobre as suas vitórias conquista duradoura”³⁴². Com isso, a filosofia da razão pura tem apenas um “proveito [...] negativo”, na medida em que “determina os limites” da razão e pretende “impedir[lhe] os erros”, quando esta [a razão] procura metafisicamente servir de “organon para alargar os conhecimentos” empíricos³⁴³. Ou seja, o trabalho fundamental da filosofia passa a consistir em mostrar os limites da razão humana e a formação dos dados da percepção, a partir do arcabouço categorial que ela possui, e, por conseguinte, legitimar os conhecimentos empíricos³⁴⁴. Portanto, embora Kant reconheça a impossibilidade de conferir o *status* de ciência à metafísica, ele, ao mesmo tempo, apresenta os horizontes de sua possibilidade.

De fato, enquanto Kant delinea os limites do conhecimento científico com referência ao quadro categorial do qual dispõe o sujeito cognoscente, imediatamente ele delega aos cuidados da metafísica as ideias transcendentais da existência de Deus, da imortalidade da alma e da liberdade do homem no mundo, uma vez que as mesmas não encontram legitimidade quando usadas de forma constitutiva³⁴⁵. Em razão disso, Habermas entende que Kant, ao submeter o ente em geral às realizações sintéticas do sujeito, reduz o cosmos à categoria de simples objeto das ciências naturais, fazendo com que o mundo fenomênico perca o *status* de totalidade coerente e, a reboque, a capacidade de recolher em si as contingências vivenciais e a força de gerar sentido teleológico para as ações humanas. Dessa forma, Kant vê-se obrigado a conceber um mundo suprassensível, fechado ao conhecimento teórico, cujo núcleo racional, o mundo moral, está caucionado na razão prática

³⁴⁰ HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*, p. 41

³⁴¹ Cf. LEBRUN, Gérard. *Kant e o fim da metafísica*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 20

³⁴² KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 19

³⁴³ KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 633

³⁴⁴ Cf. IMAGUIRE, G; ALMEIDA, C. L. S; OLIVEIRA, M. A (org.). *Metafísica contemporânea*, p. 8

³⁴⁵ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 27 e 534

que tem na ideia de liberdade, além de um sentido heurístico-regulador, uma base determinante do agir moral³⁴⁶.

Em outras palavras, Kant faz passar pelo crivo da *Crítica* a liberdade prática, na qual têm fundamento as suas filosofias moral e política, compreendendo-a dentre as ideias transcendentais cuja legitimidade está em seu uso imanente e, com esse trabalho, expurgou os elementos dogmáticos próprios da metafísica clássica que, até então, lhe conferiam sofisticadamente contornos constitutivos³⁴⁷. Não obstante essa forma inovadora e revolucionária de Kant entender a metafísica, a sua filosofia crítica continua a compreender a razão prática circunscrita ao mundo suprassensível e, por conseguinte, o direito e todas as suas formas de expressão são identificados com a coisa em si, o que pode ser facilmente percebido quando Kant afirma que “Prático é tudo aquilo que é possível pela liberdade”³⁴⁸ e a “Constituição perfeita entre os homens” é a “própria coisa em si”³⁴⁹. Portanto, mesmo que a sua maneira, a filosofia prática de Kant permanece fundamentada em elementos metafísicos. É por isso, dentre outras coisas, que Habermas afirma categoricamente que a linhagem do pensamento metafísico “se origina em Platão, passando por Plotino e o neo-platonismo, Agostinho e Tomás, Cusano e Pico de Mirandola, Descartes, Spinoza e Leibniz, chegando até Kant, Fichte, Schelling e Hegel”³⁵⁰.

Apesar da “reviravolta epistemológica” de Kant continuar a influenciar a filosofia ocidental até os dias de hoje, o despontar do neokantismo alemão, como proposta metodológica de superar o positivismo materialista derivado de Comte, embora condicionado pelo seu espírito³⁵¹, e as formulações do jovem Wittgenstein, propiciaram a estruturação do positivismo lógico (neopositivismo ou empirismo lógico) desenvolvido pelo Círculo de Viena no início do século XX³⁵². Essa corrente de pensamento abraçou uma postura antimetafísica,

³⁴⁶ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*, p. 161 e 162

³⁴⁷ Sobre esse assunto, Habermas esclarece que “as condições modernas da filosofia da reflexão não admitem um pensamento metafísico em sentido estrito, quando muito a elaboração de questionamentos metafísicos transformados à maneira da filosofia da consciência. Assim, é possível explicar a relação ambígua de Kant com a metafísica, bem como a mudança de significado que esse termo sofre através da crítica kantiana à razão”. HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. 2 ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002, p. 22

³⁴⁸ KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 636

³⁴⁹ KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. 2 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011, p. 271

³⁵⁰ HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*, p. 38

³⁵¹ Cf. MARIAS, Julián. *História da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 397

³⁵² O positivismo lógico foi resultado dos encontros informais de Moritz Schlick, Rudolf Carnap, Otto Neurath, Herbert Feigl, Philipp Frank, Friedrich Waissman, Hans Hahn, H. Reichenbach (Karl Popper foi próximo do Círculo de Viena), dentre outros, e estruturou-se formal e publicamente como movimento filosófico somente a partir de 1929 com o escrito “Concepção científica do mundo – o Círculo de Viena”. Ele tem suas origens no Iluminismo do século XVIII e orienta-se pelo *modus operandi* das ciências naturais cujo método baseia-se na explicação matemática do mundo. Por ele, tanto o mundo natural e as suas leis físicas quanto os homens e as

coincidindo neste ponto com o positivismo comteano, porém distanciou-se deste, em razão de metodologias e objetivos diferentes, visto que adotou o verificacionismo para afirmar que a metafísica não tinha qualquer significado para a ciência e, também, para transformar a filosofia, através do uso de instrumentos teóricos da lógica simbólica, em uma espécie de análise da linguagem que percorre os caminhos metodológicos de uma teoria da ciência e de uma teoria da linguagem cotidiana³⁵³. Segundo Habermas, a autocompreensão positivista das ciências empírico-analíticas procura “descrever teoricamente o universo na sua ordem conforme as leis, tal como é”³⁵⁴.

Essa passagem da filosofia do sujeito para a filosofia da linguagem, mais comumente conhecida como *linguistic turn* (virada linguística) da filosofia, fez com que a filosofia deixasse de ver a esfera da linguagem simplesmente como objeto da reflexão filosófica para, mais que isso, compreendê-la como o principal fundamento do pensar. Por assim dizer, a questão moderna a respeito das condições de possibilidade do conhecimento legítimo transformou-se no problema concernente às condições de possibilidade dos enunciados intersubjetivamente válidos sobre os fatos do mundo. Noutros termos, essa virada linguística da filosofia afirmou a tese de que o ato de filosofar pressupõe necessariamente a reflexão sobre a linguagem, na medida em que a elaboração de conhecimentos intersubjetivamente válidos requer a investigação das estruturas linguísticas que lhe são subjacentes³⁵⁵. Assim, segundo Oliveira, é importante notar que “a ‘virada’ filosófica na direção da linguagem não significa, apenas [...] a descoberta de um novo campo da realidade a ser trabalhado filosoficamente, mas [...] uma mudança na maneira de entender a própria filosofia e na forma de seu procedimento”³⁵⁶. Como consequência dessa transformação, Rouanet explica que a razão prática foi reduzida à razão teórica, o que faz com que essa compreensão diminuta de razão tenha competência apenas

sobre as proposições analíticas da lógica e da matemática e sobre as proposições sintéticas relativas ao mundo objetivo dos fatos. As proposições normativas escapam a essas duas esferas. Elas não são nem empíricas nem tautológicas, e portanto não podem ser fundamentadas à luz da única

suas manifestações sociais e culturais são passíveis de serem explicados pelo modelo dedutivo-nomológico. Cf. APEL, Karl-Otto. *La transformación de la filosofía* (vol. II). Madrid: Taurus, 1985, p. 28.

³⁵³ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*, p. 12

³⁵⁴ HABERMAS, Jürgen. *Técnica e ciência como “ideologia”*. Lisboa: Edições 70, 2009, p. 131

³⁵⁵ Cf. OLIVEIRA, Mafredo A. de. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 13

³⁵⁶ OLIVEIRA, Mafredo A. de. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*, p. 12

instância racional que sobreviveu à dissolução da razão kantiana – a razão teórica³⁵⁷.

Diante desse panorama, Habermas compreende que tal mudança proporcionou à filosofia uma base metódica mais sólida, e também vantagens relativas à moderna autocompreensão objetivista da ciência e da técnica³⁵⁸, uma vez que libertou o filosofar do círculo aporético das teorias da consciência “onde o pensamento metafísico se choca com o antimetafísico, isto é, onde o idealismo é contraposto ao materialismo”³⁵⁹. A partir das “premissas tranqüilas”³⁶⁰ colocadas por esse paradigma, os sinais linguísticos, anteriormente usados como simples instrumentos das representações, surgem como um domínio competente para a intermediação entre linguagem e mundo, proposição e estados de coisas, que substitui as relações sujeito-objeto próprias das teorias modernas do sujeito. Com isso, o esforço de constituição do mundo é retirado da subjetividade transcendental e realocado em estruturas gramaticais³⁶¹. Com esta reconfiguração, nas palavras de Habermas, a linguagem passa a ser considerada “o meio para as encarnações culturais e históricas do espírito humano” e, por consequência, a “análise metodicamente confiável da atividade do espírito não deve começar pelos fenômenos da consciência e sim pelas suas expressões linguísticas”³⁶².

Além disso, Habermas tem em grande conta que as críticas céticas da razão tiveram consequências terapêuticas sobre a filosofia, tendo em vista que a desencantaram das suas pretensões fundacionistas, modernamente encarnadas nas funções de indicador de lugar e tribunal da razão³⁶³, para realocá-la nas funções mais modestas de guardião da racionalidade e intérprete³⁶⁴. Em suas funções tradicionais, definidas por Kant, a filosofia, por um lado,

³⁵⁷ ROUANET, Sérgio Paulo. Ética iluminista e ética discursiva. In: HABERMAS, J., ROUANET, S. P. *Habermas 60 Anos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p. 31

³⁵⁸ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*, p. 16 e 43

³⁵⁹ HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*, p. 53

³⁶⁰ Segundo Habermas, são quatro os motivos intimamente relacionados que compõem a ruptura com a tradição metafísica moderna: o pensamento pós-metafísico, a virada lingüística, uma nova forma de localizar a razão e a superação do logocentrismo. Cf. HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*, p. 14

³⁶¹ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*, p. 15

³⁶² HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*, p. 170 e 171. Cumpre ressaltar que apesar de Habermas reconhecer que no interior da epistemologia positivista as normas e julgamentos morais são invalidáveis, ele não admite a metodologia positivista. Para Habermas, é possível compreender uma teoria do conhecimento, segundo a qual tanto as proposições descritivas quanto as normativas podem ser verdadeiras ou falsas, desde que fundamentadas de forma argumentativa. As primeiras são problematizadas dentro dos discursos teóricos, cujo princípio mediador é a *indução*, e as segundas dentro dos discursos práticos que têm como intermediário o princípio da universalização. Nesse sentido cf. ROUANET, Sérgio Paulo. *Ética iluminista e ética discursiva*, p. 26 e 75

³⁶³ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*, p. 16

³⁶⁴ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, p. 20

arrogava-se na tarefa de estabelecer *a priori* os fundamentos do conhecimento. Para ela, o ato de conhecer era dependente de quadros universais e necessários pelos quais o mundo era percebido pelo espírito humano. Com isso, ela presumia-se capaz de dar os fundamentos da ciência e de definir os limites da experiência³⁶⁵. Por outro lado, e conjugado a isso, ela investia-se no papel de suprema instância jurídica da razão para julgar as questões de verdade, de justiça e de gosto e, portanto, delimitar os campos axiológicos da ciência e da técnica, do direito e da moral, da arte e da crítica da arte³⁶⁶.

Para Habermas, agora, a filosofia assume o papel de guardião da racionalidade com o intuito de resguardar alguns princípios racionais de validade universal que, no campo do pensamento, seriam a condição necessária para sustentar as formas de convivência humanas, ainda que estes princípios sejam meramente formais, procedimentais e bastante reduzidos e tenham que ser buscados internamente às práticas humanas cotidianas tais como elas são³⁶⁷. Nessa função, a filosofia atua como “um guardador para teorias empíricas com fortes pretensões universalistas”, o que vale, sobretudo, “para as ciências que procedem reconstrutivamente”, as quais partem “do saber pré-teórico de sujeitos que julgam, agem e falam de maneira competente” e, também, de “sistemas epistêmicos da tradição cultural” com o fim de “aclarar os fundamentos presumidamente universais da racionalidade da experiência e do juízo, da ação e do entendimento mútuo lingüístico”³⁶⁸.

Já no papel de intérprete, a filosofia tem a função de *medium* hermenêutico entre as culturas dos especialistas e a *práxis* quotidiana do mundo da vida fundada num saber pré-teórico e antipredicativo³⁶⁹. Por assim dizer, a sua forma de operar passa a ser pautada pelo interesse em resgatar as pretensões de unidade e universalidade, distribuídas pelos diversos fragmentos teóricos separados no mundo objetivo, social e estético, mediante um processo de trabalho, segundo o qual a filosofia e as diversas ciências devem abandonar quaisquer pretensões fundacionistas e absolutistas e articularem-se numa relação interdisciplinar, cooperativa e dialógica³⁷⁰, pela qual as dimensões cognitivo-instrumental, prático-moral e estético-expressiva da razão são formalmente unidas nos procedimentos

³⁶⁵ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*, p. 18

³⁶⁶ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*, p. 19

³⁶⁷ Cf. SOUZA, José Crisóstomo de. Introdução aos debates Rorty & Habermas: filosofia, pragmatismo e democracia. In: SOUZA, José Crisóstomo de (org.). *Filosofia, racionalidade, democracia: os debates Rorty & Habermas*. São Paulo: UNESP, 2005, p. 17 e 18

³⁶⁸ HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*, p. 30

³⁶⁹ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*, p. 27

³⁷⁰ Cf. SIEBENEICHER, Flávio Beno. *Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação*. 4 ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, p. 51-53

discursivos gerados em cada uma dessas esferas e na facilidade de trânsito entre elas³⁷¹, não havendo mais hierarquia entre as diversas ciências e tampouco o predomínio da filosofia nos papéis de indicador de lugar e tribunal da razão, sendo que ela [a filosofia], segundo Habermas, não tem mais a aptidão de executar “as suas partituras de modo independente, nem mesmo quando sai do sistema das ciências, procurando esclarecer globalmente sobre si mesmo um mundo da vida opaco em meio a certeza”³⁷².

(II) No que diz respeito à filosofia da história, Habermas considera que ela foi modernamente elaborada sobre uma visão contemplativa da história que tinha, em construtos teóricos de caráter prospectivo e retrospectivo, o fim de revelar um sentido para a totalidade da história humana. Este sentido era fundamentado sobre um objetivo metafisicamente garantido, qual seja a ideia de um progresso necessário outorgado a um sujeito histórico fictício. Com isso, ele afirma que a filosofia da história moderna tem “*la precaria tarea de construir, según las leyes del progreso, estados futuros en los que los estados pasados no se reproducen meramente; la filosofía de la historia se torna prospectiva y requiere una fundamentación crítico-cognoscitiva de sus prognosis*”³⁷³. Especificamente sobre Kant, Habermas assevera que ele fundamentou a sua filosofia da história de modo a considerar a dicotomia entre razão teórica e razão prática, entre a *ratio* da consideração científica e a práxis da ação moral. Da moralidade decorreriam a fé no sentido da história e a convicção de que a história estaria subordinada à ideia de realização da razão. Da razão teórica adviria a impossibilidade de conhecer empiricamente o fim da história como desígnio natural³⁷⁴. Com isso, a filosofia da história kantiana teria o seu fundamento no dever dos homens de concretizar um estado de paz perpétua cosmopolita, sem, contudo, renunciar completamente à natureza ou à providência entendidos como recurso teórico imbuído de fins heurísticos³⁷⁵.

Embora Habermas tenha compartilhado da ideia de se atribuir sentido à história visando objetivos práticos, porque ele fundamenta-se “*más bien en la razón práctica*”³⁷⁶, ele também compreendeu que a intenção de Kant de transpor o abismo entre

³⁷¹ Cf. REPA, Luiz. Jürgen Habermas e o modelo reconstrutivo de teoria crítica. In: NOBRE, Marcos (org.). *Curso livre de teoria crítica*. Campinas: Papyrus, 2008, p. 179

³⁷² HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*, p. 25

³⁷³ HABERMAS, Jürgen. *Entre ciencia y filosofía: el marxismo como crítica*. In: HABERMAS, Jürgen. *Teoría y praxis: estudios de filosofía social*. 5 ed. Madrid: Tecnos, 2008, p. 260

³⁷⁴ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Resenã bibliográfica: la discusion filosofica en torno a Marx e el marxismo*. In: HABERMAS, Jürgen. *Teoría y praxis: estudios de filosofía social*, p. 404

³⁷⁵ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Entre ciencia y filosofía: el marxismo como crítica*, p. 261

³⁷⁶ HABERMAS, Jürgen. *Resenã bibliográfica: la discusion filosofica en torno a Marx e el marxismo*, p. 406 e 407

mundos não foi exitosa nem sequer quando Kant propôs um terceiro gênero de ideias, que considera a natureza e a história sob a perspectiva teleológica, na medida em que, sem os fundamentos do conhecimento teórico, tais ideias não passam de um *focus imaginarius* de um tipo de contemplação sem qualquer sentido heurístico³⁷⁷. Nesse passo, ele deixa claro que, desde Marx, o sentido da história não pode mais ser baseado nas ideias regulativas da ação moral, pois, segundo ele, “o conteúdo normativo da modernidade pode ser recuperado e mantido especialmente sob premissas materialistas”³⁷⁸. Enquanto para Kant o sentido da história só poderia ser esboçado como ideia sem qualquer vínculo com os pressupostos do conhecimento da história real, para Marx só seria possível conhecer teoricamente o sentido da história à proporção que os homens se propusessem a efetivá-lo de forma prática³⁷⁹. Em outras palavras, para Habermas, no texto *Resenã bibliográfica: la discusión filosófica en torno a Marx e el marxismo* de 1957, o sentido prático do processo histórico deixa de se situar em construtos transcendentais *a priori* para, então, alocar-se em estruturas próprias da realidade histórico-social:

*El sentido del proceso histórico fáctico se revela en la medida en que se aprenda un sentido, derivado de la “razón práctica”, en virtud de las contradicciones de la situación social y de su historia, debe ser de otro modo, y en la medida en que dicho sentido se someta a examen teórico a tenor de los supuestos de su realización práctica. No se trata, en absoluto de un decisionismo ciego, pues el examen empírico-teórico tendrá que interpretar el curso histórico fáctico y las fuerzas sociales de la situación presente bajo el aspecto de la realización de tal sentido*³⁸⁰.

A este respeito, Thomas McCarthy afirma que, em razão do jovem Marx, contra Kant, ter situado historicamente a razão prática, Habermas vê em sua teoria muitas correções necessárias dos excessos especulativos cometidos pela filosofia da história tradicional³⁸¹. Disto resulta que o sentido da história, para Habermas, já não pode realizar-se unicamente mediante a reflexão, ainda que esta continue sendo um suposto da sua realização, uma vez que o ponto de partida do sentido histórico desloca-se para o sentido prático, entendido como práxis social, que não se manifesta por completo na pura contemplação do proceder teleológico e especulativo³⁸². Agora, a filosofia deve entender a si mesma como parte da história, e não como dialética da consciência absoluta que subjaz a toda história, e,

³⁷⁷ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*, p. 162 e 163

³⁷⁸ HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*, p. 29

³⁷⁹ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Resenã bibliográfica: la discusión filosófica en torno a Marx e el marxismo*, p. 407

³⁸⁰ HABERMAS, Jürgen. *Resenã bibliográfica: la discusión filosófica en torno a Marx e el marxismo*, p. 407

³⁸¹ Cf. MCCARTHY, Thomas. *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. 4 ed. Madrid: Tecnos, 2002, p. 158

³⁸² Cf. HABERMAS, Jürgen. *Resenã bibliográfica: la discusión filosófica en torno a Marx e el marxismo*, p. 408

com isso, a determinação filosófica do sentido histórico “*es, ciertamente, comprobable desde el punto de vista histórico y carente incluso de sentido sin análisis sociológico-históricos, que son ante todo los que ‘ofrecen’ el proceso histórico fático*”³⁸³. Nesse passo, McCarthy também nota que Habermas, em seus trabalhos iniciais, apelou expressamente à ideia de filosofia da história para caracterizar a sua teoria crítica, de forma a desenhar a razão prática a partir da contradição entre a situação histórico-social e o exame teórico-empírico da sua efetivação no mundo³⁸⁴, conforme acima observamos.

A despeito de reconhecer os ganhos do materialismo histórico em relação à filosofia da história kantiana, Habermas não se contenta com a reformulação histórico-filosófica engendrada pela matriz teórica marxista, por ainda entendê-la presa aos velhos problemas da filosofia da história tradicional³⁸⁵. Com efeito, já no texto *Resenã bibliográfica: la discusión filosófica en torno a Marx e el marxismo*, Habermas reconhece que o materialismo histórico termina por engendrar um novo processo de hipostatização sobre “*o proceso hipostático ya desarrollado en la realidad social*”³⁸⁶. E no texto *Entre ciencia y filosofía: el marxismo como crítica* de 1960, ele esclarece que o materialismo histórico, principalmente no que diz respeito à teoria das ideologias, acaba por assumir os contornos de uma espécie de ciência positiva, envolta em elementos metafísicos, que adota como critério uma teoria realista do conhecimento, segundo a qual a concepção socialista de mundo apresenta-se como a única aceitável, porque reproduz corretamente a lei cósmica da natureza e da história³⁸⁷. Conforme os intérpretes mais sensíveis de Habermas, diante dessas críticas à filosofia materialista da história posteriormente ele procurará arquitetar a transição de uma “*explicit philosophical-historical Marxian materialism to a more idealist social-evolutionary theory that purports to escape the constraints posed by a philosophy of history, traditionally conceived*”³⁸⁸.

³⁸³ HABERMAS, Jürgen. *Resenã bibliográfica: la discusión filosófica en torno a Marx e el marxismo*, p. 408

³⁸⁴ Cf. MCCARTHY, Thomas. *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, p. 156-160

³⁸⁵ Nesse sentido, McCarthy comenta que Habermas efetivamente notou que Marx, no intuito de se afastar dos jovens hegelianos, acabou por conferir à sua teoria características de uma teoria puramente empírica da sociedade, a qual incorreu em muitos dos erros dos precedentes filósofos da história, na medida em que a linha mais ortodoxa do marxismo parecia entendê-la nos moldes de uma garantia puramente teórica do resultado final da história. Além disso, McCarthy afirma que Habermas compreendeu que Marx – assim como os anteriores filósofos da história, que hipostasiaram um sujeito unitário da história universal que se converte naquilo a que, desde o início, era chamado – adotou a noção de história como processo de autoformação de um sujeito-espécie que a si mesmo se produz. Cf. MCCARTHY, Thomas. *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, p. 158 e 160

³⁸⁶ HABERMAS, Jürgen. *Resenã bibliográfica: la discusión filosófica en torno a Marx e el marxismo*, p. 412

³⁸⁷ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Entre ciencia y filosofía: el marxismo como crítica*, p. 254

³⁸⁸ “explícita filosofia da história, baseada no materialismo marxiano, para uma teoria da evolução social mais idealista com o objetivo de escapar das restrições colocadas por uma filosofia da história tradicionalmente concebida” (tradução livre). MCCORMICK, John P. *Weber, Habermas, and transformations of the*

De fato, durante o percurso rumo à teoria da evolução social, Habermas reconhece ter incorrido, inicialmente, no mesmo erro de Marx ao fazer um uso acrítico da ideia de uma espécie humana que se autorrealiza ao modo de um sujeito da história universal³⁸⁹, porém, ao invés de rejeitar as filosofias da história marxista e neo-marxista, Habermas insiste ainda numa forma radicalizada de filosofia materialista da história, segundo a qual ela “*debe adquirir una mayor autoconciencia histórica, ya que las presuposiciones de la filosofía de la historia son resultado del propio desarrollo histórico*”³⁹⁰. Com isso, esta nova filosofia materialista da história deve ser criticamente autoconsciente de que alguns dos seus pressupostos básicos só começaram a ser verdadeiros para uma fase específica do desenvolvimento histórico (a partir do século XVIII) e, também, consciente de que a concepção de uma humanidade que se produz a si mesma com vontade e consciência é somente uma previsão fictícia de um dos possíveis resultados desse desenvolvimento³⁹¹, conforme mostra este excerto do texto *Entre ciencia y filosofía: el marxismo como crítica*:

*Precisamente la filosofía materialista de la historia tendría que conceptualizar sus presuposiciones estrictamente a partir del contexto epocal que procede históricamente. Tendría que aceptar críticamente en su autoconciencia que las categorías de la unidad del mundo y la capacidad de ser hecha de la historia solo han sido hechas verdaderas por la misma historia en una determinada fase*³⁹².

Para Habermas, com este modelo radicalizado, a filosofia materialista da história não é mais possível na forma de um empreendimento contemplativo, ao modo de uma teoria fechada visando um futuro aberto, mas tão somente como uma empresa prática, na qual os atores podem desenhar projetos e antecipações do futuro e trabalhar para que os seus planos sejam efetivados. Dessa forma, as perspectivas práticas do futuro histórico não têm mais razão de ser arbitrárias, uma vez que elas podem ser realizadas, nas palavras de McCarthy, “*sobre la base de un examen de los determinantes reales de los procesos sociales y a la luz de un análisis de las posibilidades reales de desarrollo en el presente*”³⁹³. Portanto, durante a transição para a teoria da evolução social, é notado que se acentua em Habermas o

European state: constitutional, social and supranational democracy. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 49

³⁸⁹ Cf. MCCARTHY, Thomas. *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, p. 160

³⁹⁰ MCCARTHY, Thomas. *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, p. 161

³⁹¹ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Entre ciencia y filosofía: el marxismo como crítica*, p. 263-265. Nesse sentido, também cf. MCCARTHY, Thomas. *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, p. 162

³⁹² HABERMAS, Jürgen. *Entre ciencia y filosofía: el marxismo como crítica*, p. 265

³⁹³ MCCARTHY, Thomas. *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, p. 222

aterramento das projeções prático-morais, as quais passam a ter como horizonte somente as possibilidades e limitações de atores sociais devidamente situados em um momento histórico.

Como observamos, Habermas empreendera o seu trabalho teórico no ambiente histórico-filosófico do materialismo marxista, insistindo numa forma radicalizada de filosofia materialista da história, na qual a ideia de espécie humana, como sujeito da história, fora emoldurada sob a perspectiva teórica de uma maior autoconsciência crítica da sua situação histórica e da sua condição provinciana em relação aos possíveis resultados do desenvolvimento histórico. A partir do início da década de 1970, com a obra *A crise de legitimação no capitalismo tardio* (1973), Habermas inicia um programa teórico diverso com a intenção de integrar categorias fundamentais da teoria da ação com elementos da teoria funcionalista dos sistemas, o qual tem como marco de referência a teoria da evolução social³⁹⁴ que se apresenta como a provável substituta teórica da velha filosofia radicalizada da história. Nesse sentido, Siebeneichler esclarece que nessa nova fase Habermas

retira o quadro de sua teoria crítica, votada à emancipação, da moldura da filosofia da história, a fim de guarnecê-lo com outra, a saber a moldura de uma teoria da evolução. Nesta nova moldura, a evolução, também evolução social, passa a ser considerada como algo qualitativamente distinto da história, referindo-se a estruturas universais da consciência e a níveis de aprendizagem ordenados de acordo com uma lógica de desenvolvimento³⁹⁵.

Nesse passo, em *Para a reconstrução do materialismo histórico* (1976), Habermas retoma e aprofunda vários temas da obra de 1973 e acaba por apresentar uma teoria da evolução social inspirada na versão do materialismo histórico de Marx. Sobre esse evolucionismo social, Habermas esclarece que ele é uma reconstrução do materialismo histórico que visa romper com as dificuldades teóricas da tradição que remonta a Marx, a qual pretendia explicar a evolução social de maneira diversa das “teorias burguesas dominantes”, mas acabou situando “os processos de aprendizagem evolutivamente relevantes” estritamente “na dimensão do pensamento objetivante, do saber técnico e organizativo, do agir instrumental e estratégico – em suma, das *forças produtivas*”³⁹⁶. Para Habermas, durante o lapso de tempo que o separa de Marx, surgiram boas razões para fundamentar a hipótese de que os processos de aprendizagem não estão adstritos às forças produtivas, mas também se

³⁹⁴ Cf. HABERMAS, Jürgen. *A crise de legitimação no capitalismo tardio*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1980, p. 11-19

³⁹⁵ SIEBENEICHER, Flávio Beno. *Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação*, p. 128

³⁹⁶ HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 1990, p. 12-13

encontram “na dimensão da convicção moral, do saber prático, do agir comunicativo e da regulamentação consensual dos conflitos de ação”, ou seja, em formas mais “maduras de integração social [...] que são as únicas a tornar possível [...] o emprego de novas forças produtivas”³⁹⁷. A partir de então, Habermas vinculará esses processos de aprendizagem exclusivamente a uma lógica evolutiva com o objetivo de investigar os motivos que levam um estágio a conseguir solucionar os problemas do estágio anterior sem, contudo, prejudicar o saber já acumulado. Ou seja, Habermas não se reportará mais à dinâmica fática do desenvolvimento histórico e, portanto, excluirá da sua empresa teórica as velhas pressuposições da filosofia da história referentes a um sujeito unitário, continuidade, necessidade ou irreversibilidade da história³⁹⁸, pois conforme ele mesmo esclarece em *Direito e democracia*:

A filosofia da história pode decifrar, é verdade, elementos de racionalidade nos processos históricos, porém, somente os que ela mesma neles introduzira, servindo-se de conceitos teleológicos; tampouco é possível extrair da constituição histórica e natural do homem imperativos normativos para uma conduta racional da vida³⁹⁹.

(III) Com essa moldura teórica, enquanto a filosofia apresenta-se como guardiã da racionalidade, voltada para a proteção de princípios racionais de validade universal, e mediadora hermenêutica entre os saberes especializados e o mundo da vida, a teoria da evolução social assume a tarefa de identificar os estágios de alcance e desenvolvimento evolutivos dos *princípios de organização social*⁴⁰⁰, que, a um só tempo, são códigos abstratos que definem a formação social e delimitam as possibilidades de mudanças estruturais nas instituições sociais; as *estruturas normativas* em cada etapa evolutiva, as quais são estruturas linguísticas formadas intersubjetivamente e fundamentadas em pretensões de validade criticáveis; e os *processos de aprendizagem* social, pelos quais é possível distinguir os níveis e os processos concretos de aprendizagem⁴⁰¹. Ao que parece, tanto a filosofia em sua

³⁹⁷ HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*, p. 13

³⁹⁸ Cf. NOBRE, Marcos; REPA, Luiz. Introdução – Reconstruindo Habermas: etapas e sentido de um percurso. In: NOBRE, Marcos; REPA, Luiz (orgs.). Habermas e a reconstrução: sobre a categoria central da teoria crítica. Campinas: Papyrus, 2012, p. 28

³⁹⁹ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. I). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, p. 18

⁴⁰⁰ Embora não se tenha por escopo discorrer sobre as outras dimensões da teoria da evolução social, cumpre dizer que o seu conceito envolve a consideração de “estruturas normativas” e o “conceito de aprendizagem”. Cf. HABERMAS, Jürgen. *A crise de legitimação no capitalismo tardio*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1980, p. 19 e 29

⁴⁰¹ Cf. HABERMAS, Jürgen. *A crise de legitimação no capitalismo tardio*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1980, p. 19 e 31

nova roupagem quanto a teoria da evolução social convergem esforços para que Habermas possa promover a reconstrução do direito na obra *Direito e democracia*, a qual, a princípio, será analogamente usada em seu projeto de ordem política mundial.

Embora não tenhamos o intuito de estudar as analogias e homologias entre ontogênese e filogênese tecidas por Habermas a partir da publicação de *A crise de legitimação no capitalismo tardio* (1973), para os fins desse estudo cumpre somente destacar que em seu programa teórico ele transpõe o modelo da psicologia do desenvolvimento individual para a esfera do desenvolvimento social. A teoria da ontogênese do “eu” elaborada por Piaget e Kohlberg é reconhecida como homóloga ao modelo filogenético de formação da identidade coletiva. Com isso, Habermas pretende pesquisar a respeito das estruturas da intersubjetividade gerada de forma linguística, as quais, segundo ele, “são tão constitutivas para os sistemas da sociedade quanto as estruturas da personalidade”⁴⁰². Por elas, enquanto a personalidade individual é compreendida “sob o aspecto da capacidade de linguagem e de ação”, as instituições sociais são ajuizadas como “tecido de ações comunicativas”⁴⁰³. Ou seja, não obstante a existência de certas limitações, para Habermas haveria uma espécie de correspondência entre as diversas etapas de desenvolvimento do “eu” e os diferentes estágios de evolução coletiva⁴⁰⁴. A esse respeito, Siebeneichler esclarece que a história evolutiva da espécie humana seria como “a história dos diferentes níveis racionais e progressivos de comunicação voltada ao entendimento, aos quais ela conseguiu chegar utilizando a linguagem”⁴⁰⁵.

Desse liame homológico entre formação da identidade individual e a constituição da identidade coletiva, é importante dizer que Habermas aponta para a existência das mesmas “estruturas da consciência” ao examinar “as instituições sociais e as qualificações de ação dos indivíduos associados”, especialmente quando se trata daquelas instituições sociais “especializadas na manutenção da intersubjetividade do acordo, ameaçada por conflitos de ação, ou seja, na moral e no direito”, as quais, através das regulamentações

⁴⁰² HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*, p. 14

⁴⁰³ HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*, p. 14

⁴⁰⁴ Na *Teoria do agir comunicativo* Habermas deixará entendido que não pretende lançar mão de uma homologia absoluta entre ontogênese e filogênese, uma vez que os estudos de Levy-Bhuhl e Evans-Pritchard comprovaram que as distinções entre as formas de pensar mítica e moderna não estão situadas no plano das operações lógicas, o que o faz supor que “os membros adultos de sociedades tribais primitivas são fundamentalmente capazes de adquirir as mesmas operações formais adquiridas por membros de sociedades modernas, ainda que as competências de nível mais elevado surjam naquelas sociedades com frequência menor e de maneira mais seletiva, isto é, ainda que sejam aplicadas em âmbitos mais restritos da vida”. HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo, 1: racionalidade da ação e racionalização social*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012, p. 95 e 96

⁴⁰⁵ SIEBENEICHER, Flávio Beno. *Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação*, p. 136-137

consensuais fundamentadas na renúncia à violência, têm a aptidão de fazer prosseguir o agir comunicativo por outros meios. Então, para Habermas, o direito e a moral são compreendidos como instituições da história do gênero que, homologamente à história do indivíduo, encarnam a identidade das estruturas de consciência e “definem o núcleo da interação”⁴⁰⁶. As etapas evolutivas de desenvolvimento da consciência moral dos sujeitos capazes de linguagem e ação, segundo o esquema elaborado pelo piagetiano Lawrence Kohlberg, repetem-se na evolução do direito e da moral:

A psicologia cognoscitiva do desenvolvimento documentou, no caso da ontogênese, diversos níveis de consciência moral, descritos singularmente como modelos ou esquemas pré-convencionais, convencionais e pós-convencionais de solução dos problemas. Os mesmos modelos se repetem na evolução social das idéias morais e jurídicas⁴⁰⁷.

O modelo proposto por Kohlberg é constituído pelos níveis pré-convencional, convencional e pós-convencional, sendo que o primeiro nível é composto pelos estágios da *Orientação por punição e obediência* (estágio 1) e *Orientação instrumental-relativista* (estágio 2), o segundo nível pelos estágios da *Concordância interpessoal ou a orientação “bom moço-moça bem comportada”* (estágio 3) e *Orientação “lei e ordem”* (estágio 4) e o terceiro nível pelos estágios da *Orientação legalista social-contratual* (estágio 5) e *Orientação no sentido de princípios éticos universais* (estágio 6)⁴⁰⁸. Não obstante a referência às etapas pré-convencionais e convencionais de desenvolvimento da consciência moral seja imprescindível para o bom e completo entendimento a respeito da teoria da evolução social habermasiana, o nível pós-convencional, autônomo ou fundado em princípios tem maior relevância para o entendimento da presente pesquisa, uma vez que é aquele no qual transparece estar alocados o direito racional moderno e a moral kantiana do dever, na medida em que se caracteriza pelo empenho individual em determinar os valores e princípios morais desvinculados da autoridade dos grupos sociais e dos modelos comportamentais tradicionais:

⁴⁰⁶ HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*, p. 14-15

⁴⁰⁷ HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*, p. 15

⁴⁰⁸ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*, p. 60-61. Conforme Duska e Whelan, Kohlberg faz também referência a um estágio intermediário aos estágios 4 e 5 que nomina estágio 4½, o qual, por um lado, é marcado por ceticismo e relativismo a respeito das regras em vigor, pois nesse estágio as mesmas passam a ser vistas como hipócritas e modificáveis pela argumentação; e, por outro, pelo conseqüente egoísmo que induz ao uso estratégico das relações sociais com objetivos de autobenefício. Cf. DUSKA, Ronald & WHELAN, Mariellen. *O desenvolvimento moral na idade evolutiva: um guia de Piaget e Kohlberg*. São Paulo: Loyola, 1994, p. 80-84

Estágio 5: *A orientação legalista social-contratual*, geralmente com acentuações utilitárias. A ação justa tende a ser definida em termos de direitos individuais gerais e de *standards* que foram criticamente examinados pela (e encontraram a aprovação da) sociedade em seu conjunto. Há uma clara consciência do relativismo dos valores e das opiniões pessoais e uma correspondente acentuação das regras de procedimento capazes de obter consenso. Com exceção do que foi concordado constitucional e democraticamente, o direito é questão de “valores” e “opiniões” pessoais. O resultado é uma acentuação do “ponto de vista legal”, mas com uma insistência na possibilidade de mudar a lei em função de considerações racionais de utilidade social [...]. Fora o terreno legal, o livre acordo e o contrato são os elementos que determinam a obrigação. Essa é a moralidade “oficial” do governo e da constituição nos Estados Unidos.

Estágio 6: *A orientação no sentido de princípios éticos universais*. O que é justo é definido pela decisão tomada pela consciência, de acordo com *princípios éticos* autonomamente escolhidos, os quais apelam à compreensibilidade lógica, à universalidade e à consistência. Esses princípios são abstratos e éticos (a regra de ouro, o imperativo categórico); não são regras morais concretas, como os Dez Mandamentos. Em substância, são princípios universais de *justiça*, de *reciprocidade* e *igualdade* dos *direitos humanos*, e de respeito pela dignidade dos seres humanos como pessoas individuais⁴⁰⁹.

Em complemento ao modelo de Kohlberg, Habermas entende o nível pós-convencional acrescido de mais um estágio (estágio 7) que, embora não seja diferenciado do estágio 6 – caracterizado por uma ética formalista monológica –, em relação a este apresenta uma diferença qualitativa, uma vez que “o princípio que justifica as normas não é mais o *princípio* monologicamente aplicável da capacidade de generalização das mesmas, mas o *procedimento* comunitariamente seguido para emprestar realização discursiva às pretensões de validade normativa”⁴¹⁰. Em outras palavras, Habermas adiciona ao terceiro nível do esquema kohlberguiano um estágio de desenvolvimento da consciência moral, filosoficamente reconstruído sobre uma ética universal da linguagem, cuja ideia de vida boa é a liberdade moral e política dos homens e que tem o seu âmbito de validade referido a todos

⁴⁰⁹ HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*, p. 61

⁴¹⁰ HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*, p. 69. A esse respeito, Stephen K. White esclarece que, posteriormente, Habermas, assim como Kohlberg, admitiu que a ideia de subdivisão em estágios do nível pós-convencional é mal concebida. Isso corre porque “o conceito de estágios *naturais* de desenvolvimento é inapropriado no nível III. Uma vez que um sujeito tenha atingido este nível de consciência moral *reflexiva*, o psicólogo não poderá mais sustentar o papel de um *expert* que separa estágios adicionais, como se eles ainda seguissem um ao outro da mesma maneira natural que o fazem para sujeitos nos dois níveis inferiores, pré-reflexivos. Dizer que um ‘estágio’ é ‘superior’ a um outro no nível pós-convencional representa nada mais do que uma afirmação de que, através do argumento e reflexão filosóficos, tal superioridade pode ser reconhecida pelo sujeito. Nesse processo, o teórico e o sujeito são ambos participantes e nem um nem outro ocupa qualquer posição inerentemente privilegiada. A conclusão disto é simplesmente que qualquer que seja a superioridade que um tipo de pós-convencionalismo possa reivindicar em relação a outro, esta superioridade será conquistada pelos recursos normais do argumento filosófico”. WHITE, Stephen K. *Razão, justiça e modernidade*: a obra recente de Jürgen Habermas. São Paulo: Ícone, 1995, p. 68

enquanto membros de uma sociedade mundial fictícia⁴¹¹. Nesse novo estágio da consciência moral, o imperativo categórico kantiano é transformado num procedimento de argumentação discursiva, regulado por uma situação dialógica ideal, dentro do qual, segundo Freitag, um princípio generalizável não é mais definido monologicamente pelo sujeito moral de Kant, mas sim pelo “grupo integrante de um discurso prático que dialogicamente elabora, à base do argumento mais justo, correto, racional, o que possa ser considerado um princípio universalizável”⁴¹².

Com a adição deste último estágio, Habermas pretende fundamentar teoricamente a possibilidade de uma identidade pós-convencional das sociedades complexas que, homologamente à identidade pós-convencional do “eu”, não pode mais “privilegiar determinados grupos como formadores de identidade (família, cidade, Estado ou nação)”, mas deve ser concebida pela cidadania ou pela nacionalidade ampliadamente na forma de uma “identidade universal de cidadão do mundo”⁴¹³, a qual não tem mais lugar nem como se articular no seio dos conteúdos fixos das imagens tradicionais de mundo, tampouco como estar vinculada a um determinado território ou organização. A “nova identidade de uma sociedade supra-estatal” só pode ser definida de forma reflexiva, ou seja, com base em uma moral universalista calcada em normas fundamentais do discurso racional que vai de encontro à “consciência de ter oportunidades iguais e gerais” para participar de processos de aprendizagem e comunicação formadores de “normas e valores”⁴¹⁴.

Nessa ordem de ideias, com a roupagem acima vista (guardião da racionalidade e intérprete), a filosofia assume o papel de alimentar os sistemas de interpretação garantidores de uma identidade cosmopolita, mediante a apropriação crítica do conteúdo da tradição, atuando, por assim dizer, como mediadora hermenêutica e reconstrutiva⁴¹⁵. Ela não encontra mais a sua legitimidade na adoção de uma postura de acesso privilegiado e infalível à verdade⁴¹⁶, mas sim na competência de poder reconstruir, de forma interdisciplinar, cooperativa e dialógica, conceitos e teorias, que, por terem caráter hipotético e exigências universalistas, devem sempre se sujeitar a controles empíricos, o que lhe dá uma particular consciência falibilista de que aquilo que ela dizia ser hábil para realizar sozinha, a partir de então só será possível mediante a coerência das diversas frações teóricas dos mundos

⁴¹¹ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*, p. 68

⁴¹² FREITAG, Barbara. *Dialogando com Jürgen Habermas*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005, p. 102

⁴¹³ HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*, p. 81

⁴¹⁴ HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*, p. 98-100

⁴¹⁵ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*, p. 100

⁴¹⁶ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*, p. 23

objetivo, social e estético surgidas na modernidade⁴¹⁷. Nas palavras de Siebeneichler, ela é uma filosofia modificada que “somente pode ser construída sobre uma coerência discursiva entre teorias distintas, as quais passam a ser tratadas como fragmentos teóricos de um complexo interdisciplinar mais amplo”⁴¹⁸. Assim, conforme os esclarecimentos de Habermas em *Direito e democracia*:

Os conceitos básicos da filosofia não formam uma linguagem própria ou, pelo menos, não constituem mais um sistema capaz de tudo incorporar: eles não passam de simples meios para a apropriação reconstrutiva de conhecimentos científicos. E o singular poliglotismo da filosofia, que deriva de sua competência em tornar transparentes os conceitos fundamentais, permite-lhe descobrir coerências surpreendentes a nível metateórico⁴¹⁹.

Nesse passo, a ideia de reconstrução não alude à pretensão de restabelecer o sentido particular de uma determinada teoria, de um processo de construção simbólica ou de uma particular instituição, tampouco à tentativa de reorganizar ou reproduzir conceitualmente dados dos mundos objetivo, social e estético⁴²⁰, mas à identificação e interpretação de “vestígios da razão comunicativa na história e, ao mesmo tempo, a incorporação real desta razão em idéias que orientam a ação, bem como em instituições sociais adequadas”⁴²¹. A teoria reconstrutiva tem por objetivos promover a reflexão crítica sobre a facticidade social e procurar os potenciais emancipatórios inscritos em regras, estruturas e processos sociais, o que a leva a operar de forma a decompor e a recompor teorias não esgotadas em suas potencialidades para revisá-las e melhor aproveitá-las e, por conseguinte, alcançar as metas anteriormente fixadas por elas mesmas. Conforme Habermas já a havia definido no início da obra *Para a reconstrução do materialismo histórico*:

Reconstrução significa, em nosso contexto, que uma teoria é desmontada e recomposta de modo novo, a fim de melhor atingir a meta que ela própria se fixou: esse é modo normal [...] de se comportar diante de uma teoria que, sob diversos aspectos, carece de revisão, mas cujo potencial de estímulo não chegou ainda a se esgotar⁴²².

⁴¹⁷ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*, p. 31

⁴¹⁸ SIEBENEICHER, Flávio Beno. *Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação*, p. 149

⁴¹⁹ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. I). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, p. 9-10

⁴²⁰ Cf. NOBRE, Marcos; REPA, Luiz. Introdução – Reconstruindo Habermas: etapas e sentido de um percurso, p. 18

⁴²¹ SIEBENEICHER, Flávio Beno. *Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação*, p. 151

⁴²² HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*, p. 11

Dentro dessa perspectiva, em *Direito e democracia*, Habermas inaugura uma nova fase para a teoria crítica ao observar no direito moderno potenciais comunicativos, emancipatórios e integrativos que foram reprimidos no processo de racionalização moderno⁴²³. Agora, o direito passa a ocupar posição fundamental no pensamento crítico-reconstrutivo de Habermas, revelando o seu esforço em trasladar a sua teoria da ação comunicativa para um espaço socialmente institucionalizado. Conforme ele mesmo indica, agora o “conceito de razão comunicativa” é transformado “num fio condutor para a reconstrução do emaranhado de discursos formadores da opinião e preparadores da decisão, na qual está embutido o poder democrático exercitado conforme o direito”⁴²⁴. Dessa forma, Habermas procede à reconstrução da tensão entre facticidade e validade existente no direito para que ele (o direito) consiga responder adequadamente às demandas de uma sociedade complexa de características pós-metafísicas que, ao que tudo indica, está situada no nível pós-convencional do esquema de desenvolvimento da consciência moral de Kohlberg.

No entender de Habermas, “as sociedades modernas tornaram-se tão complexas” que as velhas figuras da racionalidade jurídica esclarecida (sociedade baseada no Estado nação e composta por indivíduos) não podem mais ser usadas de forma indistinta e, assim sendo, exigem hoje uma reconstrução fundada num “pluralismo de procedimentos metodológicos que inclui as perspectivas da teoria do direito, da sociologia do direito e da história do direito, da teoria moral e da teoria da sociedade”⁴²⁵. Com efeito, Habermas constata a existência de um grande descompasso entre a “teoria contemporânea do direito e da democracia” e as observações científicas promovidas pelas ciências sociais, pois enquanto aquela continua vinculada ao paradigma normativista do direito racional e da autocompreensão do Estado de direito moderno, estas evidenciam a passagem de uma “sociedade estratificada para sociedades funcionalmente diferenciadas”⁴²⁶. Além disso,

⁴²³ A esse respeito esclarecemos que a colonização do mundo da vida moderno pelos sistemas do dinheiro e poder mitigou significativamente a sua potencialidade emancipatória, mas não a ponto de extingui-lo por completo, uma vez que a sua disposição comunicativa dirigida ao entendimento mútuo entre falantes e à prática intersubjetiva, na ótica da pragmática universal de Habermas, mobiliza forças reacionárias e expansionistas que, a um só tempo, combatem a lógica colonizadora, resguardam o espaço público do mundo da vida e reduzem a invasão pelos sistemas, autorizando apenas a intromissão sistemática necessária à reprodução material da sociedade. Cf. NOBRE, Marcos; TERRA, Ricardo (orgs.). *Direito e democracia: um guia de leitura de Habermas*. São Paulo: Malheiros, 2008, p. 23.

⁴²⁴ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. I), p. 21

⁴²⁵ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. I), p. 9, 17 e 18

⁴²⁶ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. I), p. 22. Nesse sentido, Jacques Chevallier esclarece que o direito e o Estado modernos evidentemente assistem à emergência progressiva de novas formas de direito e Estado resultantes de “uma nova sociedade que, ainda que se enraíze na modernidade, apresenta características dela diversas; as mudanças que afetam o Estado são apenas um dos aspectos dessa mutação e, enquanto tais, indissociáveis dos movimentos radicais que agitam o social”. CHEVALLIER, Jacques. *O estado pós-moderno*. Belo Horizonte: Fórum, 2009, p. 13 e 115

Habermas nota que a teoria político-jurídica vive uma situação de disputa entre normativistas e realistas, uma vez que os primeiros tendem a privilegiar o direito a despeito da realidade social e os segundos, a inclinar-se aos fatos sociais em prejuízo das orientações práticas. Nesse quadro, e conforme o espírito do seu procedimento reconstrutivo, Habermas procura manter-se aberto

a diferentes posições metódicas (participantes versus observador), a diferentes finalidades teóricas (explicação hermenêutica do sentido e análise conceitual versus descrição e explicação empírica), a diferentes perspectivas de papéis (o do juiz, do político, do legislador, do cliente e do cidadão) e variadas atitudes pragmáticas de pesquisa (hermenêuticas, crítica, analítica etc.)⁴²⁷.

No entanto, para que um direito reconstruído sobre bases discursivas, por um lado, corresponda ao nível pós-convencional (nível III) da teoria da evolução das competências morais de Kohlberg, que, na concepção de Habermas, deve ter suas estruturas universais de justiça, reciprocidade e igualdade reconstruídas pela ética do discurso⁴²⁸, e, por outro, responda efetivamente aos desafios contemporâneos de uma sociedade mundial altamente complexa, pluralista e individualizada, a reconstrução teórica de Habermas não pode circunscrever-se tão somente à racionalidade jurídica interna dos Estados nacionais. Com efeito, além da necessidade de reconstrução do direito doméstico, no *Posfácio* redigido para a quarta edição de *Direito e Democracia* (1994), Habermas já deixa entrever que o sistema dos direitos transpõe as fronteiras dos Estados nacionais em direção à globalização dos direitos, o que, conseqüentemente, requer a transformação institucional da Organização das Nações Unidas no centro de poder de uma ordem jurídica cosmopolita baseada no direito internacional, conforme havia previsto Kant:

⁴²⁷ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. I), p. 23

⁴²⁸ Segundo Habermas, todos os três aspectos (cognitivismo, universalismo e formalismo), pelos quais Kohlberg procurar evidenciar o conceito do que é “moral”, são considerados pelas éticas de tradição kantiana, contudo, a vantagem da posição defendida por ele e Apel é “de que as suposições básicas de ordem cognitivista, universalista e formalista se deixam derivar do princípio moral fundamentado pela ética do Discurso” (p. 147). Nesse contexto, o *moral point of view* não pode ser deduzido de princípios externos ao próprio âmbito da argumentação, pois somente “o processo discursivo do resgate de pretensões de validade normativas conserva uma força de justificação; e essa força, a argumentação deve-a em última instância ao seu enraizamento no agir comunicativo” (p. 197). Assim, a integração social das sociedades descentradas ocorre sobre a matriz de uma moral pós-convencional, dirigida por um procedimento dialógico formal e reflexivo, segundo os princípios da universalização (U) e do discurso (D) (p. 86 e 116). Cf. HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*, p. 86, 116, 147 e 197

A discrepância entre o conteúdo dos clássicos direitos de liberdade, ou seja, direitos humanos, e a validade limitada de suas concretizações através do direito – que se restringem a um Estado nacional – revela que o “sistema dos direitos”, fundamentado discursivamente, ultrapassa o nível de um único Estado democrático de direito, tendo como alvo a globalização dos direitos. Kant já entrevira, com razão, que o conteúdo semântico dos direitos fundamentais exige um “estado cosmopolita” fundado no direito internacional. No entanto, para transformar a declaração dos direitos do homem, da ONU, em direitos reclamáveis não bastam os tribunais internacionais, pois estes só poderão funcionar adequadamente quando a era dos Estados soberanos singulares for substituída por uma ONU *capaz*, não somente *de tomar resoluções, mas também de agir e de impô-las*⁴²⁹.

No que segue, conforme o anunciado, ao assumir a empreitada de reconstruir (“revisar” ou “reformular”) o ideal cosmopolita kantiano, Habermas deixa claro que as suas potencialidades emancipatórias não foram exauridas após duzentos anos de história, o que, de fato, segundo ele, facilita a execução da reformulação “cabível no âmbito conceitual básico, pelo fato de a própria idéia não haver estacionado [...]”, pois ela “passou a ser assumida e implementada pela política, desde a iniciativa do presidente Wilson e a fundação da Liga das Nações em Genebra”⁴³⁰. Ao dar azo à ampla reconstrução, Habermas compreende Kant, ao mesmo tempo, como o principal interlocutor do diálogo interdisciplinar e cooperativo que se dá entre sociólogos, juristas, politicólogos e filósofos, e como a mais importante orientação filosófica sobre a qual é reconstruída a ordem política mundial. Além disso, embora Habermas reconheça que os conteúdos da razão prática não possam mais ser fundamentados na teleologia da história, em virtude das aporias inerentes à filosofia da consciência⁴³¹, o cosmopolitismo de Kant, revisado sobre a matriz discursiva do direito, é entendido como o fio condutor teórico para a incorporação da razão comunicativa naquelas instituições internacionais que, sob a ótica de Habermas, têm condições de estabelecer, gerenciar e efetivar uma ordem política mundial. Nesse sentido, Habermas esclarece que:

A palavra ‘política interna mundial’, que foi criada, creio eu, por Carl Friedrich Von Weizsäcker, está ligada realmente com a visão kantiana de uma sociedade burguesa mundial, a qual os nossos schmittianos ridicularizam como sendo boa apenas na intenção. Certamente todos hoje concordam em afirmar que a idéia de uma ordem burguesa mundial justa e pacífica não possui nenhuma base filosófico-histórica. No entanto, o que mais podemos fazer, além de tentar conseguir tal realização?⁴³²

⁴²⁹ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. II), p. 317

⁴³⁰ HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*, p. 207

⁴³¹ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. I), p. 9-10

⁴³² HABERMAS, Jürgen. *Passado como futuro*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993, p. 33

Para a consecução desse objetivo, todavia, compreende-se que Habermas, inicialmente, não se distancia das linhas gerais de sua metodologia reconstrutiva arquitetada em *Direito e democracia*, uma vez que, no texto *A idéia kantiana de paz perpétua – à distância histórica de 200 anos* (1995), ele parece inaugurar o seu projeto cosmopolita com o propósito de reconstruir a facticidade e a validade do direito internacional, tanto em sua dimensão interna quanto externa, à semelhança da reconstrução da tensão interna ao sistema dos direitos e da tensão externa entre direito e sociedade realizada em *Direito e democracia*. Vale dizer, Habermas direciona seus esforços para a reconstrução da estrutura jurídico-conceitual endógena da ordem cosmopolita, isto é, dos princípios norteadores do funcionamento de uma ordem política mundial em suas funções de elaboração e aplicação do direito internacional, bem como para a reconstrução da estrutura jurídica exógena referente à circulação do poder comunicativo gerado na esfera pública mundial para o centro do poder administrativo cosmopolita.

No entanto, apesar de hoje já se ter uma visão mais clara a respeito do projeto cosmopolita de Habermas, ainda não está bem definido se a filosofia kantiana tornou-se mais ou menos importante, se houve aproximações ou distanciamentos do ideal de paz kantiano, ao longo de aproximadamente quatorze anos de trabalhos. Também restam dúvidas se Habermas segue criteriosamente ou não o método reconstrutivo utilizado em *Direito e democracia*, visto que no texto *Ay, Europa!* (2008) ele sinaliza ser impossível traçar uma analogia equivalente entre a constituição de uma ordem jurídica cosmopolita e a fundação do Estado nação⁴³³. Além disso, subsistem questões a serem dirimidas a respeito da possibilidade da ordem política mundial como uma sequência indispensável do processo de democratização interno aos Estados nação, bem como em que medida os pressupostos da democracia seriam alterados a nível cosmopolita, uma vez que Habermas afirma, em *Sobre a constituição da Europa*, que a “ordem política mundial poderia ser concebida [...] como continuidade da juridificação democrática do núcleo substancial do poder estatal”, o que resultaria “no nível global” em mais uma modificação da “constelação dos três pilares da coletividade democrática”⁴³⁴.

⁴³³ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Ay Europa! Pequeños escritos políticos XI*. Madrid: Trotta, 2009, p. 116

⁴³⁴ HABERMAS, Jürgen. *Sobre a constituição da Europa: um ensaio*. São Paulo: Unesp, 2012, p. 94. Segundo Habermas, esses três pilares da coletividade democrática são a estatalidade, a constituição democrática e a solidariedade cidadã. Cf. HABERMAS, Jürgen. *Ay, Europa!: pequeños escritos políticos XI*, p. 110

2.2 A RECONSTRUÇÃO DA TENSÃO ENTRE FACTICIDADE E VALIDADE EM *DIREITO E DEMOCRACIA*

A tensão entre facticidade e validade do direito atravessa, como um fio vermelho, todas as formulações e teses contidas na obra *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Assim, a intenção de explicar a reconstrução de tal tensão não pretende ser exaustiva, uma vez que isso exigiria o estudo pormenorizado de todos os densos argumentos, contra argumentos e resultados forjados por Habermas, o que, sem dúvida alguma, seria impossível e, até mesmo, pura ingenuidade no âmbito do presente estudo. Considerado isso, esclarecemos que, em primeiro lugar, o que se tem em mira é somente mostrar os contornos de sua forma e aqueles seus elementos principais que, futuramente, serão assimilados e/ou transformados no projeto cosmopolítico habermasiano. Além disso, o presente tópico será importante para, posteriormente, identificarmos em que proporção o Estado de direito e a ordem política mundial, segundo Habermas, “formam um *continuum* cujos contornos já podem ser vislumbrados no horizonte”⁴³⁵ e, ainda, como a “cidadania democrática” pode ser compreendida como uma preparação “do caminho para um *status de cidadão do mundo*, que já começa a assumir contornos em comunicações políticas de nível mundial”⁴³⁶.

Conforme Rainer Forst, para Habermas, a tensão entre facticidade e validade traz em si duas outras questões mais específicas, mas não menos profundas, a respeito de como o uso público e crítico da razão, do qual falara Kant, por um lado, poderia ser conceitualmente reconstruído em bases pós-metafísicas e, por outro, qual deveria ser o *locus* social dessa forma de razão⁴³⁷. Considerando esses problemas, Habermas inicia o seu trabalho explicando que a tensão entre facticidade e validade, que se dá no âmbito dos processos comunicativos da formação política da vontade no Estado democrático de direito, é somente um reflexo diminuto da tensão mais ampla que corre no interior da prática comunicativa cotidiana, dentro da qual uma gama de “idealizações inevitáveis forma a base contrafactual de uma prática de entendimento factual, a qual pode voltar-se criticamente contra seus próprios resultados, ou *transcender-se* a si própria”⁴³⁸. Essa base contrafactual, da qual fala Habermas, refere-se diretamente à “comunidade de interpretação” de Charles S.

⁴³⁵ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. II), p. 305

⁴³⁶ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. II), p. 304

⁴³⁷ Cf. FORST, Rainer. Jürgen Habermas: facticidade e validade. In: FRANKENBERG, Günter; MOREIRA, Luiz (org.). *Jürgen Habermas, 80 anos: direito e democracia*. Rio de Janeiro: Lúmen Juris, 2009, p. 179

⁴³⁸ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. I), p. 21

Peirce, segundo a qual o entendimento entre seus membros, a respeito de algo no mundo, ocorre somente no interior de um mundo da vida intersubjetivamente compartilhado, no qual as pretensões de validade, sempre passíveis de crítica, têm caráter de reciprocidade, o que faz com que a validade (*Gültigkeit*) seja entendida como “validade que se mostra para nós” (*Geltung*)⁴³⁹.

A “comunidade de interpretação”, porém, não assume características particularistas, seja em relação ao espaço ou ao tempo, mas recorre necessariamente a um “auditório de intérpretes alargado idealmente no espaço social e no tempo histórico”, levando todas e quaisquer pretensões de validade a serem inevitavelmente referidas a um contexto ampliado. Por isso, qualquer prática de entendimento situada projeta os falantes e ouvintes para além da sua localização, transformando aquela comunidade em uma “comunidade comunicativa *ilimitada*”. Por ter um horizonte interpretativo aberto e, ao mesmo tempo, partir de uma existência finita e situada, esta última leva a prática comunicativa a ser caracterizada por uma espécie de “transcendência a partir de dentro”. Com isso, as condições para a pretensão de incondicionalidade das pretensões de validade transcendentais devem ser suficientemente realizadas no próprio mundo dos homens⁴⁴⁰. Disso decorre, segundo Habermas, que a projeção dos interlocutores para fora do seu contexto argumentativo localizado faz que a tensão entre a facticidade da pretensão de validade situada e a validade incondicionada e ideal pretendida para os enunciados e normas migre para os pressupostos da comunicação que, apesar da sua “idealidade”, devem ser admitidos de forma “factual” por todos os participantes do processo comunicativo⁴⁴¹. Nas palavras do próprio Habermas:

as pretensões de validade incondicionais e ideais ultrapassam todos os padrões regionais exercitados e aceitos num determinado local; isso faz com que a supracitada tensão ideal migre para a facticidade do mundo da vida [...]. A idéia da resgatabilidade de pretensões de validade criticáveis impõe idealizações, produzidas pelas pessoas que agem comunicativamente; com isso, elas são arrancadas do céu transcendental e trazidas para o chão do mundo da vida. A teoria do agir comunicativo destranscendentaliza o reino inteligível, porém, com o único intuito de aninhar a força idealizadora de antecipações transcendentais nos pressupostos pragmáticos inevitáveis dos atos de fala, portanto no coração da prática comunicativa cotidiana⁴⁴².

⁴³⁹ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. I), p. 31-32

⁴⁴⁰ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. I), p. 31-32

⁴⁴¹ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. I), p. 34

⁴⁴² HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. I), p. 37

No que segue, Habermas alude a um “segundo nível de idealização” que é resultado da transposição dessa tensão entre a “aceitação obrigatória *in loco*” e a “universalidade da aceitabilidade racional asserida”. Esse segundo nível de tensão é aquele plasmado na “constituição da realidade social” cujos fatos sociais, que são caracterizados pelas tomadas de posição referentes ao sim/não, carregam em si a tensão da idealidade do primeiro nível tensional, na medida em que “reagem a pretensões de validade, as quais, para serem justificadas, pressupõem o assentimento de um auditório idealmente ampliado”⁴⁴³. Embora os fatos sociais sejam concretizados em contextos espaço-temporais limitados, eles trazem em si a marca da idealidade referida ao discurso próprio da “comunidade de comunicação ilimitada”. À Habermas, todavia, resta a dúvida de como a integração social, baseada em processos de formação de consenso, pode surgir em meio às fortes ameaças de dissenso oriundas dessa tensão entre facticidade e validade.

Em sua concepção, a resposta a esta pergunta está na existência de um mundo da vida que provê o agir comunicativo de “um maciço pano de fundo consensual”, o que faz com que os entendimentos explícitos transitem sobre um “horizonte de convicções comuns não-problemáticas” e, simultaneamente, nutram-se “das fontes daquilo que *sempre foi familiar*”⁴⁴⁴. Com isso, a integração social, baseada na ação comunicativa cotidiana, conta com uma fonte de certezas imediatas, latente e imperceptível que leva a “inquietação ininterrupta através da experiência e da contradição, da contingência e da crítica” a dar “de encontro com uma rocha ampla e inamovível de lealdades, habilidades e padrões de interpretação consentidos”⁴⁴⁵. Em contraste com o saber estrito e com aqueles que são discutidos em atos de fala, o mundo da vida é um saber de fundo de caráter pré-predicativo e pré-categorial que tem sua estabilidade alocada na “surpreendente” fusão entre facticidade e validade, sendo que as eventuais tematizações de seus elementos fazem com que estes sejam deslocados para o âmbito de outras espécies de saberes⁴⁴⁶.

Nas sociedades tradicionais a tensão entre facticidade e validade é diminuta ou inexistente, pois o que nelas se percebe é a existência de uma visão global compartilhada cujos valores tradicionais incontestáveis regulam o sistema de ações individuais e coletivas. A ordem de valores e a ordem de ações são sistematicamente organizadas em um único plano de interpretação, no qual a facticidade e a validade são fundidos, realizando-se “no modo de uma

⁴⁴³ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. I), p. 39

⁴⁴⁴ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. I), p. 40

⁴⁴⁵ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. I), p. 40 e 41

⁴⁴⁶ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. I), p. 40 e 41

autoridade ambivalente que *vem ao nosso encontro* de forma impositiva”⁴⁴⁷. Assim, as sociedades arcaicas fundam-se em narrativas fantásticas e irrefutáveis legitimadoras da autoridade sancionadora que somente pune as “transgressões contra uma autoridade *cogente e obrigatória* que vem antes delas”⁴⁴⁸. Com a evolução social, todavia, esse quadro de certezas inatacáveis tem as suas estruturas metassociais de consenso abaladas, uma vez que o aumento da complexidade social, da pluralização do *modus vivendi* e da individualização das histórias de vida “inibem as zonas de sobreposição ou de convergência de convicções que se encontram na base do mundo da vida”, dinamizando, por assim dizer, o crescimento do “dissenso embutido em tomadas de posição em termos de sim/não em relação a pretensões de validade criticáveis”⁴⁴⁹.

Já no âmbito sem volta desse processo de diluição comunicativa da tradição, os processos de diferenciação social potencializam a liberação do agir comunicativo dos antigos entraves institucionais construídos pela tradição, à medida que a proliferação de “tarefas funcionalmente especificadas, de papéis sociais e de interesses” amplia o leque de preferências e livre escolhas e, assim, intensifica “as esferas do agir orientado pelo interesse do sucesso individual”⁴⁵⁰. Com esse cenário à vista, Habermas levanta questionamentos no sentido de como é possível obter validade para uma ordem social que tem as ações comunicativas separadas das estratégicas, como é possível estabilizar a tensão entre facticidade e validade nas sociedades modernas e como é possível integrar sociamente a pluralidade de mundos da vida secularizados⁴⁵¹. No entender de Habermas, a solução destes problemas parece estar na “*regulamentação normativa de interações estratégicas*, sobre as quais os próprios atores se *entendem*”⁴⁵². Noutros termos, Habermas acaba por compreender que cabe ao direito moderno a tarefa de normatizar as ações dos atores orientados ao êxito, uma vez que ele engloba tanto o momento da coerção fática referida à limitação do agir estratégico quanto o momento da validade legítima referida ao agir comunicativo. Em suas palavras, o núcleo do direito moderno, vale dizer, a norma jurídica:

para o que age estrategicamente, [...] se encontra no nível de fatos sociais que limitam externamente o seu espaço de opções; para o que age comunicativamente, porém, ela se situa no nível de expectativas obrigatórias

⁴⁴⁷ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. I), p. 43

⁴⁴⁸ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. I), p. 43

⁴⁴⁹ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. I), p. 44

⁴⁵⁰ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. I), p. 44

⁴⁵¹ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. I), p. 45-46

⁴⁵² HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. I), p. 46

de comportamento, em relação às quais se supõe um acordo racionalmente motivado entre parceiros jurídicos⁴⁵³.

No entanto, após dialogar com Kant e mostrar como o filósofo de Königsberg procurou estabilizar a tensão entre facticidade e validade, mediante a relação interna entre a faculdade de coerção estatal e a liberdade de ação dos cidadãos, manifesta na pretensão de validade do direito moderno, no primeiro capítulo de *Direito e democracia* Habermas já anuncia o modo segundo o qual iniciará a reconstrução do direito: os direitos subjetivos de comunicação e de participação política, indispensáveis para o processo de legitimação política, não podem ser referidos a “sujeitos jurídicos privados ou isolados”, mas devem ser “apreendidos no enfoque de participantes orientados pelo entendimento, que se encontram numa prática intersubjetiva de entendimento”⁴⁵⁴. Nessa toada, segundo Habermas, os sistemas jurídicos aliviam os atores sociais que agem comunicativamente do pesado fardo da integração social, visto que o direito moderno alimenta-se de “uma solidariedade concentrada no papel de cidadão que surge, em última instância, do agir comunicativo”⁴⁵⁵.

Para levar a cabo o seu intento, Habermas debruça-se primeiramente sobre a reconstrução do sistema de direitos e dos princípios do Estado de direito, a qual passou a ser comumente entendida como reconstrução interna do direito. Por ela, Habermas reconstrói a autocompreensão dos ordenamentos jurídicos modernos, dentro da qual está alocada a tensão entre a facticidade da coerção (positividade) e a validade da norma legítima (legitimidade). Na sequência, ele alude à necessidade de reconstruir o espectro mais amplo da tensão, à qual se convencionou chamar reconstrução externa do direito. Aqui, Habermas faz menção à tensão plasmada na interface direito-sociedade, pela qual é mister cotejar as pretensões de autocompreensão do direito moderno com os contextos sociais concretos e, assim, examinar temas concernentes à democracia deliberativa, à esfera pública, dentre outros. Segundo Baxter, a tensão entre facticidade e validade aparece como “*an ‘internal’ tension, or as a tension immanent in the ‘validity dimension’ of modern law itself*” e como uma tensão externa “*between officially legitimate democratic and legal procedures, on one hand, and, on the other hand, the systems of ‘social power’ that may displace or otherwise influence those procedures ‘externally’*”⁴⁵⁶.

⁴⁵³ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia*: entre facticidade e validade (vol. I), p. 51-52

⁴⁵⁴ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia*: entre facticidade e validade (vol. I), p. 53

⁴⁵⁵ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia*: entre facticidade e validade (vol. I), p. 54

⁴⁵⁶ “uma tensão ‘interna’, ou como uma tensão imanente à ‘dimensão da validade’ do próprio direito moderno” [...] “entre os procedimentos legais e democráticos oficialmente legítimos, por um lado, e os sistemas de ‘poder social’ que pode deslocar ou influenciar ‘externamente’ esses procedimentos, por outro lado”

Para reconstruir a autocompreensão do direito moderno, Habermas procura analisar duas importantes tradições, a da teoria do direito civil germânico do século XIX e a das teorias do contrato social de Rousseau e Kant. Com relação à primeira, Habermas entende que o conceito de direito subjetivo tem papel fundamental na moderna compreensão do direito, pois, correspondendo ao conceito de liberdade de ação subjetiva, ele define o campo de “liberdades de ação iguais para todos os indivíduos ou pessoas jurídicas, tidas como portadoras de direitos”⁴⁵⁷. Baseada nessa forma de compreensão jurídica, a integração social das sociedades modernas não é mais orientada de forma ética, mas sim por sujeitos atomizados dirigidos pelo próprio êxito⁴⁵⁸. Com isso, a forma de compreensão moderna dos direitos subjetivos deixa de considerar o reconhecimento recíproco e a colaboração dos sujeitos para a formação de uma ordem jurídica objetiva⁴⁵⁹. No tocante à segunda, Habermas compreende que a teoria de Kant, por um lado, pendeu o rosto para o liberalismo, uma vez que, na fundamentação da doutrina do direito, os direitos humanos resultam da dedução do direito a partir da moral⁴⁶⁰ e, por isso, o contrato social tem sua importância bastante reduzida; por outro lado, a teoria rousseauiana privilegia o republicanismo, já que a ideia de autolegislação foi interpretada de forma mais ética do que moral e, assim, a autonomia foi entendida como a realização de um modo de vida concreto⁴⁶¹. Dessas duas perspectivas, Habermas esclarece que surge “uma não-confessada *relação de concorrência* entre os direitos humanos, fundamentados moralmente, e o *princípio da soberania do povo*”⁴⁶².

Da problemática relação entre direito subjetivo e público no campo da teoria do direito e da disputa acirrada entre direitos humanos e soberania popular internamente à tradição do direito racional, resulta o encobrimento da fonte comum da autonomia privada e da autonomia pública. De fato, ambas as tradições deixam de reconhecer a força de

(tradução livre). BAXTER, Hugh. Habermas: *the discourse theory of law and democracy*. Stanford: Stanford University Press, 2011, p. 62

⁴⁵⁷ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. I), p. 113

⁴⁵⁸ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. I), p. 114

⁴⁵⁹ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. I), p. 121

⁴⁶⁰ Nesse sentido, Habermas esclarece que na *Introdução à metafísica dos costumes* Kant “parte do conceito fundamental da lei da liberdade moral e extrai dela as leis jurídicas, seguindo o caminho da *redução*. A teoria moral fornece os conceitos superiores: vontade e arbítrio, ação e mola impulsionadora, dever e inclinação, lei e legislação, que servem inicialmente para a determinação do agir e do julgar moral. Na doutrina do direito, esses conceitos fundamentais da moral são reduzidos a três dimensões. Segundo Kant, o conceito do direito não se refere primariamente à vontade livre, mas ao *arbítrio* dos destinatários; abrange a *relação externa* de uma pessoa com outra; e recebe a *autorização para a coerção*, que um está autorizado a usar contra o outro, em caso de abuso. O princípio do direito limita o princípio da moral sob esses três pontos de vista. A partir dessa limitação, a legislação moral *reflete-se* na jurídica, a moralidade na legalidade, os deveres éticos nos deveres jurídicos, etc.”. HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. I), p. 140

⁴⁶¹ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. I), p. 135 e 136

⁴⁶² HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. I), p. 128

legitimação situada na formação discursiva da opinião e da vontade, pela qual um arranjo comunicativo permite que os parceiros do direito, enquanto participantes de discursos racionais, possam avaliar se uma norma problematizada “encontra ou poderia encontrar o assentimento de todos os possíveis atingidos”⁴⁶³. Assim a relação de interdependência entre autonomia privada e pública só pode ser notada quando o sistema de direitos não for reduzido a qualquer uma das perspectivas tradicionais e, além disso, for arranjado de forma a conter os pressupostos exatos, segundo os quais as formas de comunicação podem ser juridicamente institucionalizadas⁴⁶⁴. Como Habermas bem resume:

A co-originalidade da autonomia privada e pública somente se mostra, quando conseguimos decifrar o modelo de autolegislação através da teoria do discurso, que ensina serem os destinatários simultaneamente os autores de seus direitos. A substância dos direitos humanos insere-se, então nas condições formais para a institucionalização jurídica desse tipo de formação discursiva da opinião e da vontade, na qual a soberania do povo assume figura jurídica⁴⁶⁵.

No entanto, para Habermas, a solução desse impasse entre autonomia privada e pública não pode ser deduzida mediante a supressão das suas distinções, pois disso decorreriam consequências despóticas manifestadas nas formas de autoritarismo por ele chamadas de “paternalismo das leis” e “ditadura da maioria”. Além disso, ele esclarece que num nível de fundamentação pós-metafísico, tanto as normas morais quanto as jurídicas distanciam-se da eticidade tradicional, apresentando-se numa relação de complementaridade e não de subordinação, não obstante os direitos humanos “inscritos na prática de autodeterminação democrática dos cidadãos”, e interpretados “*a limine* como direitos jurídicos”, ainda possuam conteúdo moral⁴⁶⁶. No que diz respeito à moral, o princípio da universalização⁴⁶⁷ decorre da especificação do princípio discursivo⁴⁶⁸ para normas de ação que podem ser concebidas na perspectiva do interesse simétrico de todos os concernidos. No

⁴⁶³ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. I), p. 138

⁴⁶⁴ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. I), p. 138

⁴⁶⁵ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. I), p. 139

⁴⁶⁶ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. I), p. 139-140

⁴⁶⁷ Em sua ética discursiva, Habermas reformula o imperativo categórico kantiano, centrado num sujeito monológico, propondo o princípio da universalização: “toda norma válida deve satisfazer a condição: - que as consequências e efeitos colaterais, que (previsivelmente) resultarem para a satisfação dos interesses de cada um dos indivíduos do fato de ser ela *universalmente* seguida, possam ser aceitos por *todos* os concernidos (e preferidos a todas as consequências das possibilidades alternativas e conhecidas de regagem)”. HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*, p. 86

⁴⁶⁸ Princípio do discurso: “São válidas as normas de ação às quais todos os atingidos poderiam dar o seu assentimento, na qualidade de participantes de discursos racionais”. HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. I), p. 142

caso do direito, o princípio da democracia⁴⁶⁹ resulta da especificação do princípio do discurso quando o seu procedimento referir-se à normatização legítima do direito. Assim, o princípio do discurso figura como o núcleo comum de todas as normas de ação gerais, sejam elas jurídicas ou morais. Embora não sejam reflexos um do outro, o direito e a moral são particularizações distintas do também chamado princípio “D”⁴⁷⁰. Contudo, conforme as ponderações de Forst, enquanto as normas morais “são justificadas por meio de um ‘princípio moral’ discursivo que leva a imperativos categóricos”, as “normas jurídicas são justificadas com o auxílio de um ‘princípio democrático’ que, diferentemente do princípio moral, não resulta diretamente do princípio do discurso”⁴⁷¹.

Em verdade, o princípio da democracia é resultado da conexão entre o princípio do discurso e a forma jurídica⁴⁷², pois a ele são referenciados não somente argumentos de ordem moral, como acontece com o princípio moral, mas também argumentos de cunho ético-político e pragmático⁴⁷³. Noutros termos, o princípio da democracia objetiva “amarrar um procedimento de normatização legítima do direito”, dentro do qual ocorre a autodeterminação dos membros de uma comunidade particular que “se reconhecem mutuamente como membros iguais e livres de uma associação estabelecida livremente”, sendo isso efetivamente o que o diferencia do princípio moral⁴⁷⁴. Todavia, Habermas deixa claro que o princípio da democracia somente aponta o modo como é possível a institucionalização da formação política racional da opinião e da vontade, vale dizer, por meio

⁴⁶⁹ Princípio da democracia: “somente podem pretender validade legítima as leis jurídicas capazes de encontrar o assentimento de todos os parceiros do direito, num processo jurídico de normatização discursiva”. HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. I), p. 145

⁴⁷⁰ Enquanto em *Consciência moral e agir comunicativo*, o princípio “D” é expressão fundamental de uma teoria moral, em *Direito e democracia* tal princípio é concebido como sendo neutro em relação à natureza de ação jurídica ou moral. Nesse sentido cf. HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*, p. 116; HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. I), p. 142

⁴⁷¹ FORST, Rainer. Jürgen Habermas: facticidade e validade, p. 182-183

⁴⁷² Cf. HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. I), p. 158

⁴⁷³ As *questões pragmáticas* dizem respeito às discussões sobre os meios mais apropriados para a consecução de fins e interesses pré-estabelecidos. Elas são fundamentadas em *discursos pragmáticos*; as *questões ético-políticas* referem-se às discussões sobre as formas e os projetos de vida historicamente compartilhados de uma determinada comunidade política ou tradição. Elas são fundamentadas em *discursos éticos*; as *questões morais* voltam-se às discussões de normas que são do interesse simétrico de todos e acabam por definir os padrões universais de justiça. Elas têm seu fundamento em *discursos morais*. Contudo, no pós-fácio da quarta edição de *Direito e democracia*, Habermas esclarece que, em vista da complexidade das questões políticas, essa divisão tem apenas finalidade analítica. Cf. HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. I), p. 200-203, e (vol. II), p. 312

⁴⁷⁴ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. I), p. 145. No entanto, segundo Habermas, deve-se ressaltar que uma “divisão regional entre competências da moral e do direito de acordo com domínios de ação públicos e privados não faz sentido, uma vez que a formação da vontade do legislador político se estende aos aspectos morais da matéria a ser regulamentada. Em sociedades complexas, a moral só obtém efetividade em domínios vizinhos, quando é traduzida para o código do direito”. HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. I), p. 145

de “um sistema de direitos que garante a cada um igual participação num processo de normatização jurídica, já garantido em seus pressupostos comunicativos”⁴⁷⁵.

Para Habermas, portanto, o conflito entre autonomia privada e autonomia pública, bem como os problemas sobre a criação do direito legítimo e sobre a legitimação do poder político, pode ser resolvido quando, sob o enfoque do princípio do discurso, os sujeitos ancoram a prática de autolegislação no *medium* do próprio direito mediante a aplicação de tal princípio aos direitos a liberdades subjetivas de ação em geral, os quais acabam por assumir a forma de pressupostos comunicativos e procedimentos de formação discursiva da opinião e da vontade juridicamente institucionalizados. Por sua vez, estes pressupostos e procedimentos, já na forma de código jurídico imprescindível para o exercício da autonomia pública, equipam retroativamente a autonomia privada com direitos de comunicação e participação garantidores do uso público e igualitário das liberdades de comunicação⁴⁷⁶. Assim, o entrelaçamento das autonomias política e privada é visto como uma “*gênese lógica de direitos*” que forma um processo circular, pelo qual o código jurídico e o processo de produção de direito legítimo apresentam-se de “*modo co-originário*”⁴⁷⁷. Portanto, conforme a síntese de Habermas, a compreensão discursiva do sistema de direitos

conduz o olhar para dois lados: De um lado, a carga da legitimação da normatização jurídica das qualificações dos cidadãos desloca-se para os procedimentos da formação discursiva da opinião e da vontade, institucionalizados juridicamente. De outro lado, a juridificação da liberdade comunicativa significa também que o direito é levado a explorar fontes de legitimação das quais ele não pode dispor⁴⁷⁸.

Disso decorre, segundo Habermas, que o sistema jurídico deve conter justamente os direitos que os cidadãos devem conferir uns aos outros a fim de regular de forma legítima a sua convivência com os meios que o direito positivo dispõe para tanto. Esses direitos são introduzidos *in abstracto*⁴⁷⁹ como categorias jurídicas fundamentais que produzem o próprio código do direito, ou seja, configuram-se na forma de direitos fundamentais, a saber: (1) os direitos a iguais liberdades subjetivas de ação; (2) os direitos ao *status* de

⁴⁷⁵ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. I), p. 146

⁴⁷⁶ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. I), p. 158, e (vol. II) p. 319

⁴⁷⁷ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. I), p. 158

⁴⁷⁸ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. I), p. 168

⁴⁷⁹ A esse respeito Habermas apressa-se a dizer que “a introdução teórica *in abstracto* dos direitos fundamentais revela-se *ex post* como um artifício. Ninguém é capaz de lançar mão de um sistema de direitos no singular, sem apoiar-se em interpretações já elaboradas na história. ‘O’ sistema dos direitos não existe num estado de pureza transcendental”. HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. I), p. 165-166

membro de uma associação voluntária de parceiros do direito; (3) os direitos de amplo acesso à justiça e de proteção jurídica individual; (4) os direitos de participação em igualdade de oportunidades nos processos de formação política da opinião e da vontade através dos quais é criado o direito legítimo; (5) os direitos a condições de vida asseguradas social, técnica e ecologicamente, na medida em que isso for imprescindível para um aproveitamento, em igualdade de chances, dos direitos listados de (1) a (4)⁴⁸⁰.

Dessa tensão interna entre facticidade e validade ainda é possível observar o desdobramento de um nível diferenciado quando se tem em vista o âmbito do poder político, uma vez que os mencionados direitos fundamentais, constituintes do próprio sistema jurídico, exigem a sua instauração, interpretação, execução e julgamento por parte de um poder politicamente organizado conforme o Estado de direito. Por conseguinte, o Estado transforma-se em uma instituição que detém o “exercício burocrático da dominação legal”, fixado na “organização das funções das administrações públicas”, para poder exercer as tarefas de organização, de sanção e de execução “porque os direitos têm que ser implantados, porque a comunidade de direito necessita de uma jurisdição organizada e de uma força para estabilizar a identidade, e porque a formação da vontade política cria programas que tem que ser implementados”⁴⁸¹. No entanto, Habermas questiona-se a respeito de onde surge a força legitimadora das regras e do poder estatal em sociedades complexas, pluralistas e pós-metafísicas cujas cosmovisões foram desfeitas e nas quais a moral pós-tradicional já não é suficiente para motivar a ação dos indivíduos⁴⁸².

A esse respeito, Habermas primeiramente preocupa-se em ressaltar que as tarefas específicas do Estado não são apenas complementos funcionais ao sistema dos direitos, mas sim “*implicações* jurídicas objetivas” já contidas no interior dos próprios direitos subjetivos. Ou seja, o poder político não se aproxima do direito a partir de fora, mas surge do próprio código jurídico, institucionalizado na forma de direitos fundamentais, e somente a partir dele pode desenvolver-se⁴⁸³. Assim, se, no nível pós-convencional de justificação de normas, o direito legítimo é somente aquele que, sob o manto da formação discursiva da opinião e da vontade, pode contar com a aceitação e reconhecimento racional por parte de

⁴⁸⁰ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. I), p. 159-160. Sobre os direitos fundamentais, Habermas ainda esclarece que as diversas formas como os direitos fundamentais são previstos nas constituições históricas podem ser interpretadas como “modos contextuais de ler o mesmo sistema de direitos”. HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. I), p. 165-166

⁴⁸¹ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. I), p. 171

⁴⁸² Cf. HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. II), p. 308

⁴⁸³ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. I), p. 171

todos os participantes do processo democrático, Habermas entende que não é a “forma do direito”, por ela mesma, que confere legitimidade ao “exercício do poder político”, mas sim o vínculo deste com “o direito *legitimamente estatuído*”⁴⁸⁴.

Em outros termos, no Estado de direito, as ações do poder político organizado, que se referem a todos os seus cidadãos, não devem cobrir-se somente da forma jurídica, mas têm que estar necessariamente vinculadas às práticas comunicativas engendradas no âmbito da soberania popular que “interligada internamente com as liberdades subjetivas” conecta-se, por sua vez, “com o poder politicamente organizado” de maneira que “o princípio ‘todo poder político parte do povo’” tem sua efetivação por meio “dos procedimentos e pressupostos comunicativos de uma formação institucionalmente diferenciada da opinião e da vontade”⁴⁸⁵. Por conseguinte, Habermas chama a atenção para o fato de que se “o poder da administração do Estado, constituído conforme o direito, não estiver apoiado num poder comunicativo normatizador, a fonte da justiça, da qual o direito extrai sua legitimidade, secará”⁴⁸⁶. Vale dizer, a única fonte pós-metafísica de legitimação do direito e do poder do Estado está localizada no processo democrático que

possibilita a livre flutuação de temas e de contribuições, de informações e de argumentos, assegura um caráter discursivo à formação política da vontade, fundamentando, deste modo, a suposição falibilista de que os resultados obtidos de acordo com esse procedimento são mais ou menos racionais⁴⁸⁷

No que segue, Habermas aponta no sentido de que o Estado de direito deve ser configurado sobre princípios que, a um só tempo, possibilitem a transmutação do poder comunicativo em poder administrativo e orientem este último em direção do primeiro, pois, segundo Habermas, o “poder administrativo não deve reproduzir-se *a si mesmo* e sim, regenerar-se a partir da transformação do poder comunicativo”⁴⁸⁸. Com efeito, o sistema administrativo do Estado apresenta-se como uma espécie de poder que requer contínua regeneração a partir do poder comunicativo, o que significa, conforme Habermas, que o direito não tem apenas cunho constitutivo para o código do poder, mas apresenta-se também como *medium* diretivo para a “transformação do poder comunicativo em administrativo”⁴⁸⁹. Com isso, o Estado de direito deve garantir os meios e mecanismos mais eficientes para que a

⁴⁸⁴ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. I), p. 172

⁴⁸⁵ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. I), p. 173

⁴⁸⁶ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. I), p. 186

⁴⁸⁷ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. II), p. 308

⁴⁸⁸ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. I), p. 190

⁴⁸⁹ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. I), p. 212

formação política da opinião e da vontade realize-se “em formas de comunicação nas quais a pergunta ‘o que devemos fazer?’ pode ser respondida racionalmente de várias maneiras”⁴⁹⁰. Em síntese, ele deve assegurar uma base principiológica que, simultaneamente, faz institucionalizar redes discursivas formadoras do poder comunicativo, pelas quais os questionamentos pragmáticos, ético-políticos e morais e as negociações justas podem ser livremente tematizados⁴⁹¹, e também faz com que o poder estatal de organização, execução e sanção seja direcionado em função do poder comunicativo para que, assim, a formação política da vontade consubstancie-se em decisões sobre políticas e leis⁴⁹².

Assim, a política deliberativa de Habermas não pretende alcançar a legitimação do poder político apenas mediante procedimentos que simplesmente proporcionem a participação do maior número de cidadãos nas decisões políticas, mas sim através da operacionalização de um processo político fundado no amplo e livre debate público entre seus participantes, o qual “preenche sua função social e integradora graças à expectativa de uma *qualidade* racional de seus resultados”⁴⁹³. Nesta base, o Estado de direito deve ter por fundamento (a) o princípio da soberania popular que funciona como uma espécie de “charneira” entre o sistema jurídico e a formação do Estado de direito, à medida que o direito subjetivo de comunicação e participação converge para a formação de uma prática institucionalizada de autolegislação dos cidadãos. Ele desdobra-se no princípio parlamentar cuja justificação está na impossibilidade de deliberação direta dos assuntos políticos e no princípio do pluralismo político que garante esferas públicas autônomas e a concorrência entre os partidos. Dele decorrem outros quatro princípios: (b) o princípio da ampla garantia de proteção jurídica individual; (c) o princípio da legalidade da administração; (d) o princípio do controle judicial e parlamentar da administração; e (e) o princípio da separação entre sociedade e Estado⁴⁹⁴.

Após apresentar a sua proposta de reconstrução da autocompreensão do direito moderno, Habermas faz menção à necessidade de uma reconstrução mais ampla da tensão entre facticidade e validade, ou seja, daquela tensão externa que se dá entre “a autocompreensão normativa do Estado de direito” e a “facticidade social dos processos políticos”⁴⁹⁵, já mencionada linhas acima. No entanto, Habermas esclarece que, para efetivar

⁴⁹⁰ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. I), p. 212

⁴⁹¹ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. I), p. 198-209

⁴⁹² Cf. HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. I), p. 210

⁴⁹³ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. II), p. 28

⁴⁹⁴ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. I), p. 212-214

⁴⁹⁵ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. II), p. 10

o seu intento, não pretende buscar esteio no modelo que opõe ideal e realidade, pois, como outrora visto, na reconstrução da tensão interna do direito notou-se que o seu “conteúdo normativo [já] está inserido parcialmente na facticidade social dos próprios processos políticos observáveis”⁴⁹⁶. Assim, a reconstrução externa do direito deve ser manejada de tal forma que na escolha dos seus “conceitos básicos” estes possibilitem “identificar nas práticas políticas fragmentos e partículas de uma ‘razão existente’, mesmo que distorcida” que tenha em grande conta, ainda que para fins meramente empíricos, a “dimensão de validade do direito e a força legitimadora da gênese democrática do direito”⁴⁹⁷. Com isso, segundo Araújo, o que Habermas pretende fazer é afastar aquelas leituras seletivas que ignoram a existência da “conexão interna entre autonomia privada e autonomia pública”⁴⁹⁸.

Para Habermas, portanto, o primeiro conceito fundamental a ser relido é o conceito de democracia que se encontra no centro de um longo jogo de forças entre duas grandes tradições opostas e conflitantes na história das teorias políticas, vale dizer, o liberalismo clássico e o republicanismo cívico. De um lado, o modelo democrático liberal prioriza a justiça fundamentada em procedimentos universais e privilegia as liberdades subjetivas e os direitos individuais dos cidadãos contra a intervenção do poder político-estatal e dos demais cidadãos. O Estado é programado para não interferir nos interesses individuais e nos projetos particularíssimos de autorrealização e, assim, preservar a diversidade, a originalidade e a espontaneidade contra as conformações e planificações impostas por um macrossujeito de dimensões estatais. Como assinala Araújo, o processo democrático liberal é “compelido por (e está ao serviço dos) direitos individuais que garantem a cada pessoa a liberdade de buscar sua própria realização”⁴⁹⁹. Por esta matriz conceitual, portanto, os princípios do Estado de direito devem assegurar a autonomia de cada sujeito, o que faz com que os direitos e liberdades individuais assumam um caráter negativo, funcionando como um escudo protetor do sujeito de direito contra a ilegítima intervenção pública. De outro lado, a concepção democrática republicana defende a busca do bem comum e da autocompreensão ética. Ela constrói a liberdade dos cidadãos exclusivamente sobre a sua participação política na formação da vontade soberana do povo, o que a leva a conceber os cidadãos como sujeitos vinculados em relações de dependência recíproca pautadas pela solidariedade e cooperação de todos. Os cidadãos pertencem a uma comunidade ético-cultural portadora de tradições

⁴⁹⁶ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. II), p. 9

⁴⁹⁷ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. II), p. 9

⁴⁹⁸ ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. *Pluralismo e justiça: estudos sobre Habermas*. São Paulo: Edições Loyola, 2010, p. 129

⁴⁹⁹ ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. *Pluralismo e justiça: estudos sobre Habermas*, p. 129

comuns e de instituições politicamente aceitas, da qual necessariamente dependem para a formação da sua identidade pessoal e social⁵⁰⁰. Assim, no republicanismo, os direitos e liberdades são caracterizados positivamente, na medida em que a busca do interesse da vontade coletiva exige a participação efetiva e solidária e, por conseguinte, a existência de direitos à participação do processo político de formação da vontade comum.

Segundo Habermas, estas duas concepções normativas concorrentes e parciais são reorganizadas na teoria do discurso que absorve elementos de ambos os lados para combiná-los no conceito de “um procedimento ideal para a deliberação e tomada de decisão”, o qual permite formar um vínculo interno entre discursos pragmáticos, compromissos, discursos éticos e discursos morais, que, por seu turno, faz com que a razão prática migre dos “direitos humanos universais” ou da “eticidade concreta de uma determinada comunidade” no sentido das “regras do discurso” e das “formas de argumentação” que retiram o “seu conteúdo normativo da base de validade do agir orientado pelo entendimento e, em última instância, da estrutura da comunicação lingüística e da ordem insubstituível da socialização comunicativa”⁵⁰¹. Desse modo, da tradição republicana, o modelo de política deliberativa de Habermas assimila o processo político de formação da opinião e da vontade. Todavia, a soberania popular não é mais interpretada como uma totalidade social centrada no Estado, mas sim como um procedimento firmado na institucionalização dos processos e pressupostos comunicacionais e no movimento comunicativo que se dá entre as deliberações institucionalizadas e as opiniões públicas informais. Com esta interpretação, os princípios do Estado de direito deixam de ser interpretados como a base de uma autorrealização ética para, agora, serem vistos como o fundamento da “institucionalização das formas pretensiosas de comunicação de uma formação democrática da opinião e da vontade”⁵⁰². Por sua vez, na linha do liberalismo, o modelo de democracia deliberativa mantém os limites divisórios entre Estado e sociedade sem, contudo, confundir a sociedade civil com os sistemas econômico e administrativo. Separada destas outras esferas de integração, a sociedade civil é concebida como uma forma de integração social movida pela solidariedade que através do desenvolvimento de “um amplo leque de esferas públicas autônomas e de processos de formação democrática da opinião e da

⁵⁰⁰ Cf. ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. *Pluralismo e justiça: estudos sobre Habermas*, p. 131

⁵⁰¹ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. II), p. 19

⁵⁰² HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. II), p. 21

vontade, institucionalizados através de uma constituição” deve “atingir os outros mecanismos da integração social – o dinheiro e o poder administrativo – através do *medium* do direito”⁵⁰³.

No entanto, é bom pontuar que com isso Habermas não quer a extinção dos sistemas, tampouco da instrumentalidade que os caracteriza – os sistemas são responsáveis pela importante tarefa de reprodução material do mundo da vida –, mas sim a inversão da ordem de comando societária⁵⁰⁴. No que segue, a fim de não prejudicar a estrutura da lógica instrumental necessária à reprodução material, o direito é concebido como um complexo dotado de elementos comunicativos sensíveis às demandas oriundas do mundo da vida e capazes de conduzirem os influxos comunicativos ao centro do poder⁵⁰⁵. Ou seja, Habermas o compreende como uma instância de estrutura ambivalente capaz de trasladar as pretensões comunicativas para os códigos sistemáticos deslinguistizados da administração e da economia. A esse respeito, Habermas esclarece que, no decorrer do processo de racionalização moderno, tais sistemas de ação funcionalmente especializados tornaram-se autônomos relativamente às esferas de ação socialmente integradas por normas, valores e entendimento, e começaram a gerar códigos próprios (poder e dinheiro). No entanto, não obstante tenham obtido independência sistêmica, com a institucionalização jurídica das formas de regulamentação, de certo modo tais sistemas ainda permaneceram ancorados na estrutura social do mundo da vida, pois

⁵⁰³ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. II), p. 22

⁵⁰⁴ A título de esclarecimento, cumpre registrar que o processo seletivo de modernização capitalista foi marcado pela racionalização cultural e social. Enquanto a primeira, de um lado, sufocou os elementos prático-morais e prático-estéticos e, de outro, potencializou os elementos cognitivo-instrumentais da modernidade, a segunda priorizou a racionalidade com respeito a fins que, através da economia capitalista e do Estado moderno, burocratizou e monetizou as relações vitais dos indivíduos. Como consequência, as decisões que deveriam ser pautadas e mediadas por uma relação comunicativa e dialógica, provocando maior autonomia das instituições e dos indivíduos, passaram a ser regidas pelos *media* deslinguistizados que são o dinheiro e o poder. Noutras palavras, na modernidade, o mundo da vida, que deveria ser caracterizado pela racionalidade comunicativa, foi colonizado pelos sistemas, marcados pela racionalidade instrumental e pelos *media* deslinguistizados, incorporando em sua lógica a instrumentalidade racional sistêmica, que o fragilizou e reificou o seu caráter dialógico. Tal colonização reduziu significativamente a potencialidade emancipatória do mundo da vida, mas não a ponto de exauri-la, pois a sua disposição comunicativa dirigida ao entendimento mútuo entre falantes e à prática intersubjetiva, na perspectiva da pragmática universal habermasiana, mobiliza forças reacionárias e expansionistas que, a um só tempo, impugnam a lógica colonizadora, protegem o espaço público do mundo da vida e mitigam a invasão pelo sistema, permitindo somente a ingerência sistemática indispensável à reprodução material da sociedade.

⁵⁰⁵ Sobre as mudanças de posicionamento a respeito do direito no pensamento habermasiano, Pinzani esclarece que nas obras *Para a reconstrução do materialismo histórico* e *Teoria do agir comunicativo*, Habermas, em consonância com a teoria crítica tradicional, tem uma visão negativa do direito, uma vez que ele é entendido apenas como um instrumento dos sistemas colonizadores do mundo da vida. Cf. PINZANI, Alessandro. *Habermas*. Porto Alegre: Artmed, 2009, p. 138-140

A linguagem do direito reveste as comunicações do mundo da vida, oriundas da esfera pública e privada, com uma forma que permite serem assumidas também pelos códigos especializados dos sistemas de ação auto-regulados – e vice-versa. Sem esse transformador a linguagem comum não poderia circular por toda a sociedade⁵⁰⁶.

Então, com o intuito de a um só tempo garantir a legitimidade das decisões oriundas do centro do poder político e evitar que os sistemas tornem-se independentes do poder comunicativo gerado na esfera pública política, Habermas explica que as manifestações do centro do poder político devem ser reguladas pelos “fluxos comunicacionais que partem da periferia e atravessam as comportas dos procedimentos próprios à democracia e ao Estado de direito, antes de passar pela porta de entrada do complexo parlamentar ou dos tribunais”⁵⁰⁷. Na ausência do fluxo comunicativo, entre centro e periferia do poder político, a política, por um lado, seria transformada em um sistema fechado, sem contato com o mundo da vida, o que provocaria o seu esgotamento e a sua ilegitimidade⁵⁰⁸; e, por outro, os sistemas tornar-se-iam “independentes em relação ao poder comunicativo que se forma no complexo parlamentar”⁵⁰⁹. Para isso, Habermas entende que o sistema político, pautado no Estado de direito, deve ser diferenciado em poder administrativo (responsável pela imposição das leis) e em poder comunicativo (criador de direito legítimo), porque “a formação institucionalizada da opinião e da vontade precisa abastecer-se nos contextos comunicacionais informais da esfera pública, nas associações e na esfera privada”, caso não queira fechar-se ao mundo da vida⁵¹⁰, de forma que os influxos do poder comunicativo, gerados nas redes periféricas da esfera pública política, são metaforicamente transportados à imagem dos degraus ou elevadores do sistema de eclusas, vencendo as várias dificuldades e sendo filtrados até chegarem ao poder administrativo⁵¹¹.

Todavia, Habermas não desconhece o fato de que grande parte das operações realizadas no núcleo do sistema político é gerida pelas rotinas internas firmadas em padrões estabelecidos (“processos ‘normais’”) que, não poucas vezes, impedem que o parlamento tenha suficiente sensibilidade às demandas problemáticas advindas da periferia

⁵⁰⁶ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. II), p. 86

⁵⁰⁷ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. II), p. 88

⁵⁰⁸ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. I), p. 186. Nesse sentido, Habermas também destaca que os sistemas “semanticamente fechados não conseguem encontrar por si mesmos a linguagem comum necessária para a percepção e a articulação de medidas e aspectos relevantes para a sociedade como um todo”. HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. II), p. 84

⁵⁰⁹ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. II), p. 89

⁵¹⁰ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. II), p. 84

⁵¹¹ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Uma conversa sobre questões da teoria política*. Novos Estudos. CEBRAP: São Paulo, nº47, 1997, p. 87-88

política e “quase nenhuma iniciativa para uma elaboração dramática bem-sucedida de novos problemas”⁵¹². Ora, para que as rotinas do parlamento estejam abertas aos impulsos periféricos da esfera pública política, Habermas diz que o modo de operar da opinião pública deve dar-se na forma de uma pressão capaz de gerar “um modo extraordinário de elaboração de problemas” que, através de canais de circulação estruturados democraticamente pelo Estado de direito, provoque a atualização das sensibilidades parlamentares no tocante às “*responsabilidades políticas*” juridicamente reguladas⁵¹³. No entanto, essa forma extraordinária de solução de problemas políticos só pode surtir efeitos e, assim, impedir a autonomização ilegítima dos poderes social e administrativo se a periferia política apresentar-se como uma instância:

a) capaz de e b) tiver razões para farejar problemas latentes de integração social (cuja elaboração é essencialmente política), identificá-los, tematizá-los e introduzi-los no sistema político, passando pelas comportas do complexo parlamentar (ou dos tribunais), fazendo com que o modo rotineiro seja *quebrado*⁵¹⁴.

Nesse cenário, a categoria da esfera pública política mostra-se como uma estrutura normativa essencial ao processo democrático deliberativo proposto por Habermas. Ela caracteriza-se por ter “horizontes abertos, permeáveis e deslocáveis”, dentro dos quais os fluxos comunicativos são selecionados e condensados e, assim, transformados em opiniões públicas reunidas em assuntos específicos⁵¹⁵. Ela é uma “*estrutura comunicacional*” cuja arquitetônica está vinculada ao “*espaço social*” gerado pelo agir comunicativo pautado pela linguagem natural cotidiana⁵¹⁶. Em seu âmbito, ocorrem choques de opiniões, problemas e conflitos oriundos dos estímulos comunicativos do mundo da vida, o que faz com que Habermas a conceba como uma “caixa de ressonância”, dentro da qual os problemas a serem solucionados pelo sistema político reverberam e são percebidos por “sensores não especializados”, mas “sensíveis no âmbito de toda a sociedade”⁵¹⁷. No entanto, mais do que limitar-se a apreender e a identificar os problemas sociais, a esfera pública deve robustecer a pressão por eles exercida, devendo, para tanto, “tematizá-los, problematizá-los e dramatizá-

⁵¹² HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. II), p. 90

⁵¹³ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. II), p. 89

⁵¹⁴ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. II), p. 90

⁵¹⁵ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. II), p. 92

⁵¹⁶ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. II), p. 92

⁵¹⁷ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. II), p. 91

los de modo convincente e *eficaz*, a ponto de serem assumidos e elaborados pelo complexo parlamentar”⁵¹⁸.

Disso decorre que a esfera pública é, por excelência, o âmbito da liberdade de opinião e crítica, em consequência do qual o “entendimento discursivo garante o tratamento racional de temas, argumentos e informações”⁵¹⁹. No entanto, para que a participação do processo de entendimento seja frutífera, não é suficiente que os sujeitos do discurso tenham a liberdade de falar e agir. Enquanto sujeitos competentes da experiência comunicativa, eles também devem ter aprendido, no processo de sua socialização, as práticas essenciais de seu mundo da vida e o adequado conhecimento referente às regras⁵²⁰, o que, segundo Habermas, só pode ocorrer em “contextos de uma cultura e de pessoas capazes de aprender”⁵²¹. Vale dizer, o participante comunicativamente competente é o sujeito descentrado (autônomo, socializado e comunicativo) que, mediante processos de aprendizagem inerentes a uma cultura política libertária, de um lado, interiorizou as ações, à medida que suas estruturas lógicas e de consciência foram sendo formadas através do seu atuar sobre o mundo objetivo; e, de outro lado, internalizou a fala e as perspectivas alheias, enquanto interagia no mundo social, o que o conduziu para a acomodação das estruturas cognitivas do seu mundo subjetivo⁵²². É a este sujeito comunicativamente competente que Habermas refere-se quando diz que um “público esclarecido, capaz de aprender e criticar” deve ser o mandante dos meios de comunicação de massa⁵²³. Dito isso, mas guardadas as devidas diferenças teóricas, é possível observar certa confluência entre os pensamentos de Kant e Habermas, principalmente, quando no texto *Que significa orientar-se no pensamento?* Kant advoga o uso público da razão, pautado na liberdade de comunicação do pensar, que, segundo Arendt, exige a comunicação e a exposição do pensamento ao “teste do exame livre e aberto” dos outros⁵²⁴, bem como quando Honneth propõe uma interpretação da filosofia da história de Kant que assume a forma de um processo político de aprendizagem orientado ao esclarecimento.

⁵¹⁸ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. II), p. 91

⁵¹⁹ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. II), p. 53

⁵²⁰ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação: ensaios filosóficos*. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2009, p. 25

⁵²¹ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. II), p. 53

⁵²² Cf. FREITAG, Barbara. *Dialogando com Jürgen Habermas*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005, p. 129-133

⁵²³ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. II), p. 112

⁵²⁴ Cf. ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993, p. 53

De fato, quando Kant exige uma esfera pública livre de coação, para resguardar a liberdade de comunicação dos pensamentos, o que ele visa proteger é a liberdade de opinião e crítica pública que possibilite a correção dos pensamentos dos participantes do diálogo⁵²⁵ e alavanque o processo de aprendizado do esclarecimento. Segundo Kant, “com que correção *pensaríamos* nós se [...] não pensássemos em comunhão com os outros, a quem comunicamos os nossos pensamentos e eles nos *comunicam* os seus!”, uma vez que sem a “*liberdade de pensar*”, continua Kant, “depressa acabariam os vossos livres ímpetos de génio”⁵²⁶. A esse respeito, Arendt comenta que a posição de Kant sobre a comunicabilidade do pensar é notabilíssima porque ela não se refere somente à necessidade do homem político comunicar livremente o seu pensar, mas aos reclamos comunicativos do próprio filósofo ou pensador⁵²⁷. Para ela, Kant “está consciente de que [...] o pensamento depende dos outros para ser possível”⁵²⁸, ou seja, depende da exposição e do exame crítico na esfera pública. De outro lado, conforme destaca Habermas, “a esfera pública das comunicações políticas”, já sublinhada por Kant, “exerce uma coerção procedimental saudável”, à proporção que força os participantes do discurso a justificarem coerentemente seus proferimentos⁵²⁹. Assim, percebe-se que, tanto para Kant quanto para Habermas, o uso público e crítico da razão exige uma esfera pública pautada numa cultura política liberal⁵³⁰, dentro da qual os homens possam livremente comunicar-se no intuito de tematizar opiniões, críticas e problemas e, por fim, endireitar seus pensamentos.

No que diz respeito ao posicionamento de Honneth, a sua leitura conjugada das obras *O conflito das faculdades* e *Pedagogia* mostra que o Kant maduro observa o “modo de pensar” do público participante da Revolução Francesa, que é por ele (Kant) designado *senal histórico*, como a manifestação de um processo político de aprendizagem orientado ao

⁵²⁵ Sobre isso, Honneth comenta que “do ponto de vista filosófico, fica evidente que o modelo inaugurado por Kant para o uso público da razão possui, sem dúvida, poder de persuasão suficiente para sugerir um conceito de racionalização discursiva que recorre aos melhores argumentos”. HONNETH, Axel. Jürgen Habermas: percurso acadêmico e obra. In: Revista Tempo Brasileiro, 138 [9-32], 1999, p. 16.

⁵²⁶ KANT, Immanuel. Que significa orientar-se no pensamento?, p. 53-54. No opúsculo *Sobre a expressão corrente* Kant também registra que é uma “vocalização natural da humanidade comunicar reciprocamente, sobretudo a propósito do que diz respeito ao homem em geral”. KANT, Immanuel. *Sobre a expressão corrente*, p. 99

⁵²⁷ Com isso, Arendt quer dizer que se Kant – contrariamente à arraigada tradição monológica que remonta a Platão – exigiu do intelectual a comunicabilidade do seu pensar no intuito de corrigi-lo quanto mais do homem político. Cf. ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*, p. 53

⁵²⁸ ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*, p. 54

⁵²⁹ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. II), p. 71

⁵³⁰ Sobre esse tema, ao ler Kant, Habermas concorda com o filósofo de Königsberg que “uma cultura política liberal constitui o território em que as instituições da liberdade podem lançar raízes, mas é ao mesmo tempo o meio sobre o qual se concretizam avanços no processo de civilização política de uma população”. HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*, p. 207

esclarecimento. Conforme as palavras de Honneth, já citadas no capítulo anterior, Kant ensaiara substituir a filosofia da história por um “*narrative organizational principle of historical self-reassurance in the politically driven process of enlightenment*”⁵³¹, em consequência do qual a história humana pode ser entendida como um “*mechanism of learning spanning the generations [...] as a cognitive process of progress: indeed, as the unfolding of moral rationalization*”⁵³². Em paráfrase a Habermas, é possível afirmar que o particular “modo de pensar”, daquele público esclarecido, capaz de aprender e criticar, fez com que ele reconhecesse a si mesmo como o legítimo detentor e mandante do poder político⁵³³. Agora, a esfera pública, que começa a apresentar contornos mundiais, não decorre mais de uma teleologia natural, mas sim de um processo de aprendizagem, que pressupõe um diálogo intergeracional, cujo público, mediante reflexão, assume efetivamente a participação no movimento de mudanças políticas⁵³⁴ e, assim, as rédeas do poder político. Nesse sentido, Habermas faz os seguintes comentários:

Ao referir-se à Revolução Francesa, Kant apoiou-se nas reações de um público participante. Em sua época, ele conseguiu identificar o fenômeno de uma esfera pública mundial que somente hoje assume feições reais num contexto comunicacional de cidadãos do mundo. As próprias potências mundiais não podem mais ignorar a realidade dos protestos que atingem dimensões planetárias. Já começamos a perceber que o estado natural selvagem em que se encontram Estados beligerantes que perderam sua soberania é obsoleto. O estado de cidadão do mundo deixou de ser uma simples quimera, mesmo que ainda estejamos muito longe de atingi-lo. A cidadania em nível nacional e a cidadania em nível mundial formam um *continuum* cujos contornos já podem ser vislumbrados no horizonte⁵³⁵.

Portanto, com a leitura proposta por Honneth e com o que vimos de Habermas, observa-se que os pensamentos de ambos, Kant e Habermas, confluem ao considerarem a esfera pública política esclarecida a expressão de um processo de aprendizagem cujos potenciais tendem a ampliá-la para além da circunscrição do Estado nacional e, assim, formar a base de legitimação de uma ordem política mundial. Nesse sentido, o alinhamento dos seus pensamentos também pode ser percebido quando, de um lado, vemos Kant reconhecer que as relações comerciais marítimas podem fazer com que, ao serem

⁵³¹ “princípio de organização narrativa da autocertificação histórica no processo politicamente motivado de esclarecimento” (tradução livre). HONNETH, Axel. *Pathologies of reason: on legacy of critical theory*, p. 10

⁵³² “mecanismo de aprendizagem que abrange gerações [...] como um processo cognitivo de progresso: de fato, como um desdobramento de racionalização moral” (tradução livre). HONNETH, Axel. *Pathologies of reason: on legacy of critical theory*. New York: Columbia University Press, 2009, p. 14-15

⁵³³ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. II), p. 112

⁵³⁴ Cf. HONNETH, Axel. *Pathologies of reason: on legacy of critical theory*, p. 9

⁵³⁵ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. II), p. 305

comunicados, “o mal e a violência de um lugar do nosso globo sejam sentidos em todos os outros”⁵³⁶ e, de outro lado, observamos Habermas afirmar que as “necessidades econômicas e políticas” podem estimular “*processos de aprendizagem*” de forma a provocar a “expansão supranacional da solidariedade civil”, uma vez que a “razão econômica ao menos possibilitou uma comunicação abrangente entre os países”⁵³⁷. Além disso, nota-se que os dois pensadores parecem entender pela necessidade de uma esfera pública democrática de âmbito nacional como pressuposto para a formação de uma esfera pública de nível mundial, na medida em que Kant compreende o direito político regulado pelo princípio da liberdade externa limitada pela lei como condição de possibilidade do direito das gentes e do direito cosmopolita⁵³⁸ e Habermas entende a “cidadania democrática” como uma preparação “do caminho para um *status de cidadão do mundo*”⁵³⁹, o que será visto com mais clareza nas próximas seções.

2.3 A RECONSTRUÇÃO CONCEITUAL DO DIREITO INTERNACIONAL

Ao final da obra *Direito e democracia* (1992) e no posfácio escrito para a sua quarta edição (1994), Habermas sinaliza que a reconstrução do direito deverá ultrapassar os limites conceituais traçados em vista das democracias estatais para alcançar também o direito internacional, uma vez que, por um lado, o “estado de cidadão do mundo deixou de ser uma simples quimera”⁵⁴⁰ e, por outro, o “‘sistema dos direitos’ [...] ultrapassa o nível de um único Estado democrático de direito, tendo como alvo a globalização dos direitos”⁵⁴¹. Como estudo inaugural desta reconstrução mais ampla, Habermas publica o texto *A idéia kantiana de paz perpétua – à distância histórica de 200 anos* (1995), no qual ele elege o projeto cosmopolita de Kant como o estrado teórico que, por não ter estacionado no decurso histórico⁵⁴², poderá continuar a dirigir o direito internacional, mas somente se for submetido a

⁵³⁶ KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 241. Sobre esse assunto, Habermas afirma que “Kant viu na crescente interdependência das sociedades – incrementada pela circulação de informações, pessoas e produtos, e especialmente na expansão do comércio – uma tendência que favorece a união pacífica dos povos”. HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*, p. 202

⁵³⁷ HABERMAS, Jürgen. *Sobre a constituição da Europa: um ensaio*. São Paulo: Unesp, 2012, p. 84

⁵³⁸ Cf. KANT, Immanuel. *A paz perpétua*, p. 183; KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 176. Nesse sentido, Habermas comenta que o ideal de paz cosmopolita kantiano exige que “a condição jurídica no interior de um mesmo Estado deve antever como término para si mesma uma condição jurídica global que una os povos e elimine as guerras”. HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*, p. 193

⁵³⁹ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. II), p. 304

⁵⁴⁰ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. II), p. 305

⁵⁴¹ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. II), p. 315

⁵⁴² Sobre isso, em um texto de 2005 Habermas ressalta que o “projeto kantiano só conseguiu entrar numa agenda política duzentos anos após ser confeccionado, isto é, no momento em que foi criada a Liga das Nações; e a idéia da criação de uma ‘ordem de cidadania mundial’ só assumiu forma institucional permanente quando da

uma revisão conceitual de seus fundamentos com o objetivo de mantê-lo alinhado com os fatos históricos e políticos do mundo contemporâneo⁵⁴³. Em um texto publicado nove anos depois, *El occidente escindido* (2004), Habermas esclarece que, na base desta reconstrução, o que está efetivamente em jogo é o “*proyecto kantiano de suprimir el estado de naturaleza entre los Estados*” que é “*uno de los más grandiosos esfuerzos de civilización del género humano*”⁵⁴⁴.

Igualmente ao que ocorreu com a reconstrução do direito doméstico, também nesse contexto Habermas volta a ressaltar o restrito, mas importante papel mediador e hermenêutico da filosofia como uma “*retaguardia que clarifica los conceptos de una discusión especializada que mantienen los expertos en derecho internacional y los politicólogos*”, como um saber que somente pode contribuir para a discussão sobre “*si el proyecto kantiano [...] tiene futuro*” quando procura “*iluminar algunos aspectos conceptuales fundamentales del desarrollo del derecho en su conjunto*”⁵⁴⁵. Com essa reformulação conceitual elementar, Habermas pretende reconstruir tanto o direito cosmopolita kantiano quanto as instituições internacionais, que nele se inspiraram no curso da história, sobre as bases conceituais da sua teoria do discurso, não com o propósito de restituir o sentido específico ou a substância particular de tais construtos e instituições, mas, conforme as já citadas palavras de Siebeneicher, com o intuito de neles descobrir elementos da racionalidade comunicativa explorados de modo insuficiente e, ao mesmo tempo, buscar a “*incorporação real desta razão em idéias que orientam a ação, bem como em instituições sociais adequadas*”⁵⁴⁶.

No que segue, já no início do texto de 1995, Habermas esclarece que Kant desenvolveu a ideia do direito cosmopolita à luz dos conceitos do direito racional e sob a perspectiva histórica de sua época, o que, segundo o seu entender, mostra que a “*construção sugerida por Kant enfrenta dificuldades conceituais e já não se mostra mais adequada a nossas experiências históricas*”⁵⁴⁷. Dessa forma, para levar a efeito a sua reformulação, Habermas primeiro coloca-se a relembrar as premissas definidas e assumidas por Kant quando da elaboração de tal ideal, a saber: (a) a cessação e proibição definitiva e perpétua da guerra entre as nações (fim imediato), a qual exige a (b) forma jurídica de uma aliança entre as nações

fundação das Nações Unidas”. HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007, p. 348

⁵⁴³ Cf. HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*, p. 207

⁵⁴⁴ HABERMAS, Jürgen. *El occidente escindido: pequeños escritos políticos X*. Madrid: Trotta, 2009, p. 9

⁵⁴⁵ HABERMAS, Jürgen. *El occidente escindido: pequeños escritos políticos X*, p. 115-116

⁵⁴⁶ SIEBENEICHER, Flávio Beno. *Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação*, p. 151

⁵⁴⁷ HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*, p. 194

(verdadeiro objetivo) para a (c) efetivação da ideia de condição cosmopolita alicerçada na finalidade da natureza (solução histórico-filosófica do problema)⁵⁴⁸. Após descrever alguns elementos do horizonte histórico de Kant e, também, comparar tais elementos com a experiência histórica contemporânea e, ainda, mostrar que hoje o entendimento sobre a guerra e a paz foi completamente modificado⁵⁴⁹, Habermas comenta que o verdadeiro problema de Kant refere-se à conceitualização da condição jurídica cosmopolita, uma vez que o direito cosmopolita, para se diferenciar do direito internacional clássico, deve colocar termo de forma definitiva à “condição natural” entre os Estados, “assim como faz o direito sancionado na forma estatal”⁵⁵⁰ em relação aos indivíduos.

Com efeito, como vimos na última seção, do capítulo anterior, tal problema ocorre quando, num primeiro momento, Kant traça uma analogia forte entre o direito político e o direito das gentes, segundo a qual a aliança dos povos deve dar-se positivamente na forma de uma república mundial com leis públicas cogentes, e, depois, acaba por apresentar uma analogia fraca pela qual o direito das gentes toma a forma de um substituto negativo de uma aliança permanente e voluntária que, todavia, pode ser dissolvida a qualquer tempo. Em relação ao primeiro constructo, Habermas assume aquela crítica recorrente que advoga que Kant teria proposto o sucedâneo negativo da federação de Estados livres por compreender que a ideia da república mundial seria conceitualmente inconsistente, uma vez que dentro dela os Estados renunciariam a sua soberania a favor de um Estado de Estados e, por conseguinte, deixariam de existir na forma de Estados nacionais⁵⁵¹. Quanto ao segundo construto, Habermas aponta que ele incorre em contradição na medida em que a federação de Estados livres, moldada em torno da voluntariedade e não coercibilidade, teria duas características inconciliáveis que são a permanência e dissolubilidade a qualquer tempo. Sem que exista a obrigatoriedade jurídica, continua Habermas, não é possível que essa forma de associação seja permanente e, ademais, faz com que ela seja fundamentada unicamente em “uma união *moral* dos governantes”, o que seria “quase inconciliável com as realistas e austeras descrições da política contemporânea feitas por Kant”⁵⁵². Portanto, não haveria diferenças substanciais

⁵⁴⁸ Cf. HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*, p. 194

⁵⁴⁹ Segundo Habermas, a paz duradoura “é um elemento característico importante, mas não passa de um sintoma da condição cosmopolita”. HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*, p. 196

⁵⁵⁰ HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*, p. 196

⁵⁵¹ Segundo Habermas, gerações inteiras de intérpretes de Kant concordam que a inconsistência conceitual mencionada por Kant refere-se a uma contradição que consiste “*en que los ciudadanos de una república mundial obtendrían la garantía de la paz y la libertad civil solo a costa de perder esa libertad substancial que poseen como miembros de un pueblo organizado en la forma de un Estado nacional*”. HABERMAS, Jürgen. *El occidente escindido: pequeños escritos políticos X*, p. 124-126

⁵⁵² HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*, p. 198

entre o direito internacional clássico e o direito cosmopolita fundado da federação de Estados livres.

No que diz respeito à ideia de república mundial, embora se entenda que Habermas, por um lado, possa ter assumido o segundo tipo de interpretação padrão descrita por Kleingeld, e com ela uma leitura equivocada, segundo a qual se atribui a Kant o entendimento de que a ideia da república mundial é conceitualmente inconsistente; e, por outro lado, compreenda-se que a leitura de Kleingeld, de que a contradição apontada por Kant não se referia à perda de soberania estatal, mas sim ao pressuposto da pluralidade de povos do direito internacional⁵⁵³, faz justiça ao pensamento político kantiano, acredita-se que a resolução apontada por Habermas passa ao largo desta crítica. Em verdade, tenha ele incorrido nos problemas decorrentes de tal leitura equivocada ou, por hipótese, tenha adotado a leitura mais afinada de Kleingeld, a sua proposta de solução se adequaria tanto à hipótese de que a república mundial prejudicaria a soberania dos Estados nacionais nela incorporados quanto à suposição de que ela lesaria o pressuposto da pluralidade de povos. Segundo Habermas, Kant tinha em seu horizonte a imagem da “*República francesa centralista*” e o “*dogma de la indivisibilidad de la soberanía estatal*” que o impossibilitaram de perceber que “*el poder se ramifica ya en su propia fuente*” e que sobre

*la base de este concepto procedimental de soberanía popular es posible pensar conjuntamente, y sin forzar los conceptos, la unidad ficticia de la soberanía popular que se da por supuesta y las cadenas de legitimación conectadas en paralelo que, en un sistema de varios niveles articulado federalmente, discurren unas junto a otras en el nivel de los Estados miembros*⁵⁵⁴.

Portanto, conforme Habermas, a visão deste conceito de soberania popular procedimentalizado e o exemplo da sua utilização adotado pelo modelo dos Estados Unidos da América, teriam mostrado à Kant a possibilidade de uma soberania popular “*compartida*”, bem como que “*los ‘pueblos’ de Estados independientes que restringen su soberanía en favor de un gobierno federal no pierden necesariamente su particularidad y su identidad cultural*”⁵⁵⁵. Em outras palavras, assim concebida, a república mundial não ameaçaria a soberania dos seus Estados membros tampouco prejudicaria o pressuposto jurídico da pluralidade de povos⁵⁵⁶. Não obstante esta proposta de solução, Habermas concorda que ela

⁵⁵³ Nesse sentido, observar as considerações traçadas no capítulo 1, seção 1.4

⁵⁵⁴ HABERMAS, Jürgen. *El occidente escindido: pequeños escritos políticos X*, p. 126

⁵⁵⁵ HABERMAS, Jürgen. *El occidente escindido: pequeños escritos políticos X*, p. 126

⁵⁵⁶ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*, p. 351-352

ainda não “*disipa completamente la duda de si los pueblos ‘diferenciados’ por su religión y su lengua no ‘se fundirían’ en una república mundial*”⁵⁵⁷. Na base desta suspeita, explica Habermas, encontra-se aquele velho temor de Kant de que seria inerente a um Estado internacional global, por razões funcionais, a “*tendencia irresistible a degenerar en una ‘monarquía universal’*”⁵⁵⁸. Conforme Kleingeld, este receio teria sido a verdadeira razão para Kant propor o substituto negativo da federação de Estados livres no caminho entre o estado de natureza internacional e o Estado de povos⁵⁵⁹, conforme já vimos no capítulo anterior, e, segundo Habermas, a única saída que Kant observou viável diante do cenário político de sua época⁵⁶⁰.

No que tange ao sucedâneo negativo da liga de povos, Habermas compreende que, ao optar por esta analogia mais branda, a “reserva manifestada por Kant” foi bastante “realista” face ao recém-criado Estado democrático de direito que “ainda era exceção, não a regra”⁵⁶¹ e, portanto, não suficientemente consolidado a ponto de se poder exigir-lhe a cessão de parte de sua soberania. Apesar da prudência política de Kant, continua Habermas, evidencia-se “a contradição desse constructo”, uma vez que o filósofo de Königsberg não conseguiu explicar teoricamente “como garantir a permanência dessa união, da qual depende ‘a natureza civil’ da harmonização de conflitos internacionais”, tampouco “como fazê-lo sem a obrigação jurídica de uma instituição análoga à constituição”⁵⁶². Além disso, Habermas esclarece que Kant fia-se em três tendências naturais convergentes – todas elas falsificadas pelos desenvolvimentos ocorridos nos séculos XIX e XX – que a longo prazo levariam o sucedâneo negativo da liga dos povos à aproximação da ideia positiva de república mundial: (a) a natureza pacífica das repúblicas; (b) a força pacificadora do livre comércio que geraria uma comunidade própria do comércio internacional; e (c) a função crítica e política de uma esfera pública mundial⁵⁶³.

Ao contrário do que deixa transparecer Habermas, acreditamos que a figura do sucedâneo negativo da federação de Estados livres não é uma concessão de Kant à “realidade” política, mas sim uma exigência da própria razão pura prática que reclama a ideia

⁵⁵⁷ HABERMAS, Jürgen. *El occidente escindido: pequeños escritos políticos X*, p. 126

⁵⁵⁸ HABERMAS, Jürgen. *El occidente escindido: pequeños escritos políticos X*, p. 126

⁵⁵⁹ Cf. KLEINGELD, Pauline. *Approaching Perpetual Peace: Kant’s Defence of a League of States and his Ideal of a World Federation*, p. 313

⁵⁶⁰ Cf. HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*, p. 199; HABERMAS, Jürgen. *El occidente escindido: pequeños escritos políticos X*, p. 126

⁵⁶¹ HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*, p. 199

⁵⁶² HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*, p. 198

⁵⁶³ Cf. HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*, p. 200; HABERMAS, Jürgen. *El occidente escindido: pequeños escritos políticos X*, p. 124

de transformação institucional progressiva e pacífica⁵⁶⁴, bem como que o substituto negativo supera em muitos aspectos o direito internacional clássico, uma vez que, como já vimos, ele disporia de uma estrutura de arbitragem e negociação permanente, dotada de árbitros imparciais e procedimentos céleres, que teria como principal objetivo evitar e fazer cessar a guerra ou, na pior das hipóteses, adiá-la ou mitigá-la. Além disso, ele poderia abarcar diversas competências jurisdicionais com o fim de evitar embates de natureza não bélica que, eventualmente, poderiam desembocar em conflitos armados. Ademais, com a ampla institucionalização do princípio da publicidade em seu interior, a liga de povos contaria com um duplo dispositivo de segurança que primeiramente levaria seus membros a conformarem suas máximas a tal princípio ou, se assim não procederem, a movimentar os seus demais membros no sentido de bloquearem a ilegalidade de qualquer pretensão publicada⁵⁶⁵. No entanto, concordamos com Habermas que o sucedâneo negativo decorre de uma falsa analogia traçada por Kant entre o estado de natureza dos indivíduos e o estado de natureza dos Estados⁵⁶⁶, a qual poderia ter sido evitada se Kant tivesse entendido que a transição

del derecho internacional clásico a una situación cosmopolita nos es en modo alguno ‘análogo’, sino ‘complementario’ [ao] ‘currículum’ que los ciudadanos de los Estados de derecho democráticos han cumplido retrospectivamente en el proceso de juridificación del poder estatal, que en un principio actúa sin sujeción alguna⁵⁶⁷.

Segundo Habermas, a situação jurídica cosmopolita deve ser entendida como complementar ao direito democrático estatal porque os cidadãos dos Estados já alcançaram direitos e garantias que poderiam ser prejudicados, caso eles admitissem a restrição da soberania estatal em prol de um Estado alargado⁵⁶⁸. É por isso que Habermas explica que, não obstante o direito racional tenha o mérito de ter trazido à tona o “*contenido latente de un derecho que los poderes del Estado autoritario instrumentalizan y se limitan a poner políticamente a su servicio*” e, também, ter colocado o exercício do poder político sob a administração do direito coercitivo e, assim, mantido “*preparada una fuente de justicia a partir de la cual el poder puede también legitimarse*” por meio de uma “*constitución que una*

⁵⁶⁴ Sobre isso, reportamo-nos às considerações delineadas no capítulo 1, seção 1.4

⁵⁶⁵ Nesse sentido, observar as considerações traçadas no capítulo 1, seção 1.4

⁵⁶⁶ Sobre isso, Habermas comenta que por entender “intransponíveis as barreiras da soberania estatal foi que Kant concebeu a união como uma federação de Estados, e não de cidadãos”. HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*, p. 210

⁵⁶⁷ HABERMAS, Jürgen. *El occidente escindido: pequeños escritos políticos X*, p. 127-128

⁵⁶⁸ A esse respeito, observamos o alinhamento de Habermas à interpretação proposta por Kleingeld. Nesse sentido, conferir nossos comentários contidos no capítulo 1, seção 1.4, p. 72-73 e HABERMAS, Jürgen. *El occidente escindido: pequeños escritos políticos X*, p. 127

comunidad política de ciudadanos libres e iguales se da a si misma”, a transição do direito internacional para o direito cosmopolita não pode “*proseguir en línea recta*”, segundo a sugestão de Kant, como se fosse a “*prosecución lógica de la domesticación constitucional de un poder estatal que opera sin sujeción alguna*”⁵⁶⁹, mas sim compreendida de forma complementar ao currículo dos Estados de direito. Por não ter percebido isso, prossegue Habermas, Kant deixou de reconhecer que a república mundial e o seu sucedâneo negativo não são as únicas instituições pelas quais uma ordem cosmopolita pode tomar forma⁵⁷⁰.

No que segue, embora Habermas não entenda o direito internacional como uma continuação lógica do direito estatal, ele, todavia, o compreende como uma “consequência da idéia do Estado de direito” que, simetricamente à “ordenação jurídica do trânsito social e político”, deve ser “institucionalizado de tal modo que vincule os governos em particular”⁵⁷¹. Somente através dessa forma vinculativa, baseada na possibilidade sancionatória, é que uma sociedade cosmopolita pode garantir que os seus membros tenham comportamentos juridicamente adequados⁵⁷². Desse modo, o direito internacional, que possui realidade completamente diversa do direito estatal, tem que ser modificado no sentido de estabelecer uma forma de constitucionalismo, em consequência do qual “o sistema de Estados soberanos em constante atitude de auto-afirmação, instável e baseado em ameaças mútuas” poderá tornar-se “uma federação com instituições em comum, que assumam funções estatais, ou seja, que regulem a relação de seus membros entre si e controlem a observância dessas regras”⁵⁷³. Esta constitucionalização do direito internacional, pontua Habermas, inverte a clássica relação Estado-constituição para dar primazia à constituição criada por uma “*asociación de miembros libres e iguales*”⁵⁷⁴, porém, ainda, falta-lhe um “*poder supranacional*” que tenha “*las posibilidades de sanción y las capacidades de acción*” para “*imponer sus reglas*”⁵⁷⁵.

Conforme Habermas, dois fatores principais levaram Kant a sugerir uma forma não coercitiva de direito cosmopolita no caminho entre o estado de natureza internacional e a república de repúblicas. Primeiro, as repúblicas decorrentes das revoluções francesa e americana foram os primeiros exemplos, e também os únicos de então, de legislações que garantiam a legitimidade do poder. Assim, inspirado pelos atos

⁵⁶⁹ HABERMAS, Jürgen. *El occidente escindido: pequeños escritos políticos X*, p. 128-130

⁵⁷⁰ HABERMAS, Jürgen. *El occidente escindido: pequeños escritos políticos X*, p. 133

⁵⁷¹ HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*, p. 209 e 232

⁵⁷² Cf. HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*, p. 209

⁵⁷³ HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*, p. 209

⁵⁷⁴ HABERMAS, Jürgen. *El occidente escindido: pequeños escritos políticos X*, p. 130

⁵⁷⁵ HABERMAS, Jürgen. *El occidente escindido: pequeños escritos políticos X*, p. 130

revolucionários da sua época, Kant só pôde imaginar uma comunidade internacional constitucional segundo o modelo de uma república de repúblicas, uma vez que a constituição burguesa “*realizada por medio de la revolución*” assume o caráter de modelo “*para el tránsito del derecho internacional clásico al derecho cosmopolita*”, o que, ainda conforme Habermas, induz Kant a “*concretar prematuramente la idea general de una ‘comunidad constitucional de Estados’*”⁵⁷⁶ e, depois, como vimos, a propor o sucedâneo negativo em razão do temor de que ela se transformasse em uma “monarquia universal”⁵⁷⁷. Além disso, Kant mostra-se comprometido com o republicanismo de matriz rousseauniana, segundo o qual o Estado e a constituição cooriginam-se, *uno actu*, da vontade do povo, levando-o a desconsiderar “uma tradição constitucional concorrente que desconhece tal entrelaçamento conceitual entre Estado e constituição”. Esta tradição concorrente a que Habermas faz referência é o liberalismo político que compreende o constitucionalismo, não como um modo de “constituição da dominação”, mas como uma forma de “limitação do poder”⁵⁷⁸.

De fato, enquanto no republicanismo a limitação jurídica da dominação política aparece na forma de uma subversão das relações de poder vigentes em favor de uma dominação que ressurgue renovada, mas com base na vontade racionalmente constituída dos cidadãos unidos, no liberalismo a limitação jurídica do poder, através de suas constituições liberais, é associada a concepções individualistas, tais como a ideia de direitos humanos do liberalismo anglo-saxônico e a ideia de divisão funcional de poderes do constitucionalismo germânico, o que faz com que a sua forma de “juridificação” tenha o sentido de uma “*domesticación del poder mediante la distribución institucional y la regulación procedimental de las relaciones de poder ‘existentes’*”⁵⁷⁹. Assim, diferentemente das constituições republicanas, que entendem pela cooriginalidade do poder do Estado e da constituição, Habermas esclarece que as constituições de tipo liberal viabilizam a distinção entre “constituição, poder do Estado e cidadania” e, por conseguinte, não estão sujeitas a problemas conceituais, como ocorre com as constituições republicanas, quando da dissolução

⁵⁷⁶ HABERMAS, Jürgen. *El occidente escindido: pequeños escritos políticos X*, p. 121

⁵⁷⁷ De acordo com Habermas, o entrelaçamento da ideia de paz com a ideia de liberdade juridicamente garantida, e a desvinculação da concepção de autodeterminação democrática nacional do conceito de autoafirmação belicista dirigida ao exterior, permitiram que a ideia de “constituição cidadã”, arquitetada pelas revoluções francesa e americana, fosse estendida para o plano global mediante a ideia de constitucionalização do direito das gentes. Não obstante esta inovação ter superado o direito internacional clássico, que, a partir de então, passou a ser compreendido como um “direito de cidadãos do mundo”, Kant não conseguiu enxergar a impossibilidade de transplantar a forma de constitucionalização interna para a constitucionalização das relações internacionais, sendo que até o último momento, mesmo com a proposta do substituto negativo da liga de povos, ele mantém a ideia de uma república de repúblicas. Cf. HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*, p. 350-351

⁵⁷⁸ HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*, p. 352

⁵⁷⁹ HABERMAS, Jürgen. *El occidente escindido: pequeños escritos políticos X*, p. 135

dos seus elementos⁵⁸⁰. Disso decorre que a matriz liberal de constituição “abre a perspectiva conceitual de uma ‘constitucionalização’ não-estatal do direito das gentes na figura de uma *sociedade mundial sem governo mundial*, estruturada politicamente”⁵⁸¹ (grifos meus), uma vez que permite a regulação da ação coordenada de atores coletivos, com o fim de limitar reciprocamente o poder, mediante a instituição de um sistema de vários planos construído à maneira federalista.

Apesar das vantagens do modelo liberal de constituição, quando aplicado à constitucionalização do direito internacional, Habermas esclarece que na tradição liberal, que remonta a Locke e segue até Dworkin, o vínculo entre o conceito de constituição e a fonte de legitimação do procedimento democrático de maneira alguma se apresenta sem tensões, pois o “*império de la ley*” retira a sua base de legitimação de fontes jusnaturalistas que, em última análise, entendem que os direitos humanos valem “*por naturaleza*”, o que de modo algum pode ser defendido sob as condições do pensamento pós-metafísico⁵⁸². Diante disso, Habermas entende que a compreensão republicana de constituição oferece a vantagem de proporcionar uma base de legitimação que supera esta tensão, mas desde que isso ocorra sob os pressupostos conceituais da teoria do discurso que trabalha com o entrelaçamento conceitual dos princípios da soberania popular e dos direitos humanos e sustenta a legitimidade das leis nos procedimentos, ao mesmo tempo, deliberativos e representativos de formação democrática da opinião e da vontade institucionalizados no âmbito do Estado de direito. Contudo, prossegue Habermas, este entrelaçamento seria necessariamente prejudicado se as constituições supranacionais desvinculassem a democracia e o poder organizado do Estado. Por isso, no seu entender, embora as constituições do tipo liberal sejam as mais recomendadas para a formação de comunidades políticas amplas destituídas de Estado, elas devem, porém, permanecer vinculadas “*al menos indirectamente, a los flujos de legitimación de los ‘Estados’ constitucionales*, pois, sem esta característica republicana, elas não seriam “*más que una fachada del derecho hegemónico*”⁵⁸³.

Dito isto, Habermas reconhece que Kant acertou quando exigiu a existência de um estado jurídico prévio como condição de possibilidade do direito das gentes e, também, do direito cosmopolita, uma vez que “*la organización mundial sólo podrá cumplir sus tareas*

⁵⁸⁰ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*, p. 353

⁵⁸¹ HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*, p. 353. Nesse sentido, em *El occidente escindido*, Habermas esclarece que “*las constituciones de tipo liberal son preferibles para las comunidades políticas que vayan más allá de los regímenes continentales como la Unión Europea*”.

HABERMAS, Jürgen. *El occidente escindido: pequeños escritos políticos X*, p. 136

⁵⁸² Cf. HABERMAS, Jürgen. *El occidente escindido: pequeños escritos políticos X*, p. 136

⁵⁸³ HABERMAS, Jürgen. *El occidente escindido: pequeños escritos políticos X*, p. 136-137

si todos los Estados miembros” deixarem de lado o “*carácter meramente nominal*” de suas “*constituciones democráticas*”⁵⁸⁴. Com efeito, afirma Habermas, as constituições supranacionais, a exemplo da Carta das Nações Unidas, formaram-se sobre direitos fundamentais, princípios de direito e tipos penais que surgiram de processos de aprendizagem democráticos que se desenvolveram no interior do Estado de direito, o que efetivamente mostra que, durante a história, o conteúdo normativo destas constituições supranacionais alimentou-se das constituições de tipo republicano. Com esta perspectiva, todavia, percebe-se que a constitucionalização do direito internacional não se dá nos moldes de um processo análogo ao Estado de direito, como sugeriu Kant, mas sim de forma derivativa, porque depende “*de los rendimientos de legitimación que [...] le anticipan los Estados constitucionales democráticos*”⁵⁸⁵. Portanto, esta forma de constitucionalização supranacional sem Estado somente poderá observar as condições de legitimação de uma “*situación cosmopolita*” se tiver respaldo nos processos democráticos de formação da opinião e da vontade, os quais só podem “*institucionalizarse plenamente en los Estados constitucionales*”⁵⁸⁶.

Contudo, Habermas afirma que a forma de solidariedade que ocorre entre os cidadãos de um Estado⁵⁸⁷ não pode ser estendida de forma alguma para além dos seus limites, exigindo que a solidariedade de uma comunidade constitucional supraestatal tenha outras bases de sustentação⁵⁸⁸. De fato, já na obra *A constelação pós-nacional* (1998), embora Habermas, por um lado, inicialmente compreenda que a “transformação da consciência”, que fez nascer a solidariedade civil, pode ser “expandida” para além dos Estados nacionais por meio de um “processo de aprendizado [...] continuado”⁵⁸⁹, por outro lado, ele registra que enquanto a solidariedade civil tem suas raízes numa identidade coletiva emoldurada nacionalmente, a solidariedade cosmopolita pode sustentar-se somente no “universalismo moral expresso nos direitos humanos”, o que não lhe dá o “grau relativamente sólido de uma comunidade organizada com base no Estado com a identidade coletiva própria”⁵⁹⁰. A despeito

⁵⁸⁴ HABERMAS, Jürgen. *El occidente escindido: pequeños escritos políticos X*, p. 138

⁵⁸⁵ HABERMAS, Jürgen. *El occidente escindido: pequeños escritos políticos X*, p. 137

⁵⁸⁶ HABERMAS, Jürgen. *El occidente escindido: pequeños escritos políticos X*, p. 138

⁵⁸⁷ Conforme Pinzani, esta solidariedade é uma força de integração social cujas raízes encontram-se fixadas num fundo consensual prévio concernente a valores intersubjetivamente compartilhados, segundo os quais os atores sociais direcionam-se. A sua fonte está em um contexto ético de hábitos, lealdades e confiança recíproca que propicia a solução de conflitos derivados dos contextos de interação. Cf. PINZANI, Alessandro. *Habermas*. Porto Alegre: Artmed, 2009, p. 146

⁵⁸⁸ Cf. HABERMAS, Jürgen. *El occidente escindido: pequeños escritos políticos X*, p. 138

⁵⁸⁹ HABERMAS, Jürgen. *A constelação pós-nacional: ensaios políticos*. São Paulo: Littera Mundi, 2001, p. 129-130

⁵⁹⁰ HABERMAS, Jürgen. *A constelação pós-nacional: ensaios políticos*, p. 137

disso, apesar de Habermas, comedidamente, reconhecer que nas sociedades modernas mesmo a solidariedade civil “*es un recurso escaso*”⁵⁹¹, ele mostra certo otimismo referente à integração e à organização da sociedade cosmopolita, uma vez que “*el umbral que debe traspasarse para cumplir estas exigencias funcionales no es insuperablemente alto*”⁵⁹².

Para superar essas necessidades funcionais, Habermas advoga que uma constituição supranacional deve restringir-se às funções essenciais, porém bastante específicas, de garantia da paz e de proteção dos direitos humanos sem que isso exija a figura de uma república mundial⁵⁹³. Em outras palavras, a solidariedade dos cidadãos do mundo não tem a necessidade de sustentar-se, como ocorre com a solidariedade civil, em valorações “fortes”, em práticas éticas de uma cultura política e em formas de vida compartilhadas⁵⁹⁴. Segundo Habermas, para que a comunidade cosmopolita seja socialmente integrada basta que os cidadãos do mundo expressem de forma unânime “*la indignación moral ante las masivas violaciones de los derechos humanos y las vulneraciones evidentes de la prohibición de las agresiones militares*”⁵⁹⁵. Nesse mesmo sentido, mas agregando outras nuances, na obra *Entre naturalismo e religião* (2005), Habermas afirma que “surge paulatinamente um sopro de solidariedade de cidadãos do mundo” a partir da ocorrência do “acordo uníssono entre indignação moral sobre violações maciças de direitos humanos e infrações da proibição da violência” e, também, a partir “do sentimento em comum com as vítimas de catástrofes humanas e naturais”⁵⁹⁶. Assim, para que exista a integração em uma sociedade de cidadãos cosmopolitas, além da afetividade positiva quanto às vítimas de catástrofes, são necessárias as manifestações consensuais de afetos negativos acima declinadas que, segundo Habermas, por serem deveres negativos inequívocos de uma moral deontológica universalista

constituyen en última instancia los criterios para la administración de justicia de los tribunales internacionales y para las decisiones políticas de la ONU. Esta base del juicio, anclada en disposiciones culturales compartidas,

⁵⁹¹ HABERMAS, Jürgen. *El occidente escindido: pequeños escritos políticos X*, p. 172

⁵⁹² HABERMAS, Jürgen. *El occidente escindido: pequeños escritos políticos X*, p. 139

⁵⁹³ Cf. HABERMAS, Jürgen. *El occidente escindido: pequeños escritos políticos X*, p. 133 e 139

⁵⁹⁴ Cf. HABERMAS, Jürgen. *El occidente escindido: pequeños escritos políticos X*, p. 139. Nesse ponto, Habermas transparece mudar o seu posicionamento a respeito na necessidade de uma espécie de eticidade mundial para sustentar uma política interna mundial, pois, na obra *A constelação pós-nacional*, ele ressaltava não ver empecilhos de natureza estrutural para a extensão da solidariedade civil e da política de bem-estar social nacional para a esfera de um Estado federativo pós-nacional. No entanto, continuava Habermas, a cultura política mundial é deficitária da “dimensão ético-política comum que seria necessária para a construção de uma comunidade e da identidade globais”, o que faz com que uma “comunidade cosmopolita” não ofereça “base suficiente para uma política interna mundial”. HABERMAS, Jürgen. *A constelação pós-nacional: ensaios políticos*, p. 137-138

⁵⁹⁵ HABERMAS, Jürgen. *El occidente escindido: pequeños escritos políticos X*, p. 139

⁵⁹⁶ HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*, p. 384

*es estrecha, pero resistente. En principio es suficiente para que se aúnen a escala mundial los posicionamientos normativos en relación con la agenda de la comunidad de Estados y confiere fuerza legitimadora a las reacciones, reforzadas por los medios de comunicación, de una esfera pública mundial que despierta puntualmente una y otra vez*⁵⁹⁷.

No que segue, a categoria dos direitos humanos assume papel central na fundamentação da reconstrução do direito internacional empreendida por Habermas, uma vez que, como visto, se apresenta como a base normativa da integração social da sociedade de cidadãos cosmopolitas que não se atém às demandas funcionais do mercado e do poder político, mas sim à produção da “*confianza en la fuerza normativa de los procedimientos conformes a derecho*”⁵⁹⁸. Nesse sentido, as questões sobre a proteção dos direitos humanos, e também a respeito da garantia da paz, dispostas segundo regras equitativas, não seletivas e imparciais e determinadas provisória e dogmaticamente no âmbito da organização cosmopolita, formariam um amplo pano de fundo consensual⁵⁹⁹ que, mediante processos de aprendizagem democráticos de longa duração, garantiriam a confiança na força normativa dos procedimentos jurídicos próprios da organização política mundial⁶⁰⁰. Segundo Habermas, esse pano de fundo consensual só é possível em razão da natureza ambivalente dos direitos humanos que, segundo a imagem da cabeça de Janus, possuem uma face voltada para a moral e outra para o direito. Tais direitos, à semelhança das normas morais, dizem respeito a tudo “o que ‘porta rosto humano’”, mas na qualidade de “normas jurídicas protegem as pessoas individualmente apenas à medida que elas pertencem a uma comunidade jurídica”, o que gera “uma tensão peculiar entre o sentido universal dos direitos humanos e as condições locais da sua efetivação”⁶⁰¹.

Apesar dessa face moral dos direitos humanos, que lhes confere amplitude universal, Habermas, diferente de Kant, não os entende decorrentes de um direito natural, mas

⁵⁹⁷ HABERMAS, Jürgen. *El occidente escindido: pequeños escritos políticos X*, p. 140. Aqui, ao que parece, Habermas apresenta uma visão menos pessimista, relativa ao poder da esfera pública mundial e à influência dos meios de comunicação, do que aquela articulada na obra *A inclusão do outro*. Com efeito, neste último texto, a esfera pública é compreendida como um campo dominado pelos “meios eletrônicos de comunicação, semanticamente degenerada e tomada por imagens e realidades virtuais” que a refuncionalizou tanto na direção de “um doutrinamento sem linguagem quanto de um embuste com a linguagem”. HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*, p. 205

⁵⁹⁸ HABERMAS, Jürgen. *¡Ay, Europa!: pequeños escritos políticos XI*. Madrid: Trotta, 2009, p. 122

⁵⁹⁹ Segundo Habermas, esse amplo pano de fundo consensual teria três principais sentidos, a saber: “concordância quanto aos objetivos políticos da concepção de segurança materialmente ampliada; concordância quanto à base legal das convenções do direito internacional das gentes e dos pactos sobre direitos humanos votados pela Assembléia Geral e já ratificados por muitos Estados (concordância quanto ao núcleo do *jus cogens* do direito das gentes); e concordância quanto ao modo pelo qual uma organização mundial processa suas tarefas”. HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião*, p. 383

⁶⁰⁰ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião*, p. 383

⁶⁰¹ HABERMAS, Jürgen. *A constelação pós-nacional: ensaios políticos*, p. 149-150

sim como uma “manifestação específica do conceito moderno de direitos subjetivos”, isto é, da própria “conceitualidade jurídica”. Não obstante o seu conteúdo moral, eles apresentam “já a partir de sua origem” o formato de direitos jurídicos⁶⁰². Dito isto, explica Habermas, o que lhes dá o semblante de normas morais não é a sua substância, tampouco a sua estrutura, mas sim o seu “sentido validativo que aponta para além das ordens jurídicas características dos Estados nacionais”⁶⁰³. No entanto, a estrutura dos direitos humanos indica que eles “pertencem a uma ordem do direito positivo e coercitivo que fundamenta reivindicações jurídicas subjetivas”⁶⁰⁴ que podem ser reclamadas em juízo. Dessa forma, o fato dos direitos humanos, mesmo tendo um sentido validativo universal, terem sido historicamente positivados pelos Estados nacionais na forma de direitos fundamentais⁶⁰⁵, não convalida a compreensão de que se tratam de direitos morais, nem lhes retira a natureza jurídica, mas apenas mostra que eles exigem a sua “institucionalização no âmbito da ordem

⁶⁰² Na obra *Direito e democracia*, Habermas não trata diretamente dos direitos humanos, mas prefere tematizá-los como direitos fundamentais que são constituídos democraticamente no interior do Estado de direito, e não derivados de direitos morais previamente existentes à deliberação democrática. Nesta obra, portanto, há uma clara divisão entre moral e direito. Em textos posteriores como *A inclusão do outro*, *A constelação pós-nacional*, *Occidente dividido* e *Entre naturalismo e religião*, seja por não debruçar-se especificamente sobre a questão (no caso dos dois últimos textos) seja por considerar os direitos humanos estruturalmente direitos jurídicos *ab initio* (no caso dos dois primeiros textos), Habermas mantém coerência com a sua teoria discursiva do direito. No entanto, em *Sobre a constituição da Europa*, Habermas parece dar uma polêmica guinada moral em sua teoria do direito quando afirma que a “dignidade humana” constitutiva dos direitos humanos é a “fonte moral da qual os direitos fundamentais extraem seu conteúdo” (p. 11). Nesse passo, Habermas explica que a positivação dos primeiros direitos humanos originou uma “obrigação jurídica” de concretizar o “conteúdo moral transcendente” que se “impregnou” na “memória da humanidade”. Agora, para Habermas, os direitos humanos formam uma “utopia realista”, na medida em que o “objetivo ideal de uma sociedade justa” é ancorado nas “instituições de um Estado constitucional” e não na realização de “uma felicidade coletiva” projetada por utopias sociais (p.31). Guardadas as devidas diferenças, esta nova forma de pensar parece aproximar Habermas do Kant tardio quando este, na obra *O conflito das faculdades*, faz alusão ao *sinal histórico* (*signum rememorativum, demonstrativum, prognostikon*) da Revolução Francesa que, segundo Kant, se mostrou um “acontecimento demasiado grande, demasiado entrecido com o interesse da humanidade e, segundo a sua influência, demasiado propalado no mundo em todas as suas partes para, entre os povos, não ter de ser despertado na memória e na repetição de novos intentos desta índole, em qualquer ocasião de circunstâncias favoráveis” (p. 105). Conferir os textos acima citados em: HABERMAS, Jürgen. *Sobre a constituição da Europa: um ensaio*. São Paulo: Unesp, 2012; KANT, Immanuel. *O conflito das faculdades*. Lisboa: Edições 70, 1993. Sobre a guinada moral da teoria do direito de Habermas conferir: PINZANI, Alessandro. Adeus à teoria discursiva? In: LIMA, Clóvis Ricardo Montenegro de (org.). *Mudança estrutural da esfera pública 50 anos depois*. Rio de Janeiro: [s.n.], 2012, ISBN 978-85-7745-234-7, p. 45-55. Sobre a figura do *sinal histórico* de Kant conferir nossas considerações no capítulo 1, seção 1.1, e seção 1.4

⁶⁰³ HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro*: estudos de teoria política, p. 222

⁶⁰⁴ HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro*: estudos de teoria política, p. 225

⁶⁰⁵ A esse respeito, Habermas esclarece que, no âmbito de uma ordem jurídica democrática, os direitos humanos, na forma de direitos fundamentais, têm precedência por serem constitutivos desta mesma ordem e servirem como norte de toda a legislação normal. Além disso, os direitos fundamentais carregam a forma de normas genéricas endereçadas a todos os seres humanos e não somente aos cidadãos de determinado Estado nacional. Dessa forma, mesmo que tais direitos sejam circunscritos ao âmbito do Estado nacional, o seu campo validativo transpõe as fronteiras do Estado para resguardar direitos a todas as pessoas. Nesse sentido, Habermas invoca o exemplo da Lei Fundamental da República da Alemanha de 1949, uma vez que quanto mais ela tem o seu teor explorado “tanto mais se aproxima o *status* jurídico de quem vive na Alemanha sem ser cidadão do Estado alemão ao de quem é cidadão alemão”. HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro*: estudos de teoria política, p. 222-223

cosmopolita”⁶⁰⁶. Ora, se, por um lado, os direitos humanos têm estrutura exclusivamente jurídica e, por outro lado, o seu sentido é universal, dessas suas duas características resulta que eles reclamam uma ordem jurídica de dimensão global. Nesse sentido, em *Sobre a constituição da Europa*, Habermas explica que:

Por um lado, os direitos humanos só podem adquirir a validade positiva de direitos fundamentais em uma comunidade particular – primeiro, no interior de um Estado nacional. Por outro lado, sua pretensão de validade universalista, que aponta para além das fronteiras nacionais, só pode ser resgatada em uma comunidade cosmopolita inclusiva. Essa contradição só pode ser resolvida em uma sociedade mundial constituída democraticamente (que não precisa ela mesma assumir qualidades estatais). Desde o início existe uma tensão dialética entre os direitos humanos e os direitos dos cidadãos, que sob circunstâncias históricas favoráveis pode desencadear uma “dinâmica de abrir portas” (Lutz Wingert)⁶⁰⁷.

Esclarecidos os principais pontos da reformulação conceitual do direito internacional, Habermas, então, direciona a sua proposta reconstrutiva para as instituições do sistema político internacional com o fim de, primeiramente, fortalecer o vínculo jurídico entre os governos estatais, uma vez que eles se encontram inseridos numa “*comunidad de Estados constituida ‘débilmente’*”⁶⁰⁸. De fato, embora Habermas considere que a atual ordem política mundial seja fracamente organizada, em razão de não ter um poder próprio com autoridade sancionatória e, assim, depender da voluntariedade dos seus membros⁶⁰⁹, ele também reconhece que ela já possui uma espécie de constituição que não pode ser desconsiderada. Apesar da sua frouxidão, segundo Habermas, essa “*proto- Constitución*” já sustenta “*una comunidad jurídica entre partes que formalmente tienen los mismos derechos*” e, também, garante uma “*comunidad de ‘Estados y ciudadanos’*”⁶¹⁰, e não apenas uma comunidade de Estados. Por isso, ao invés de sustentar a total e abrupta substituição da ordem política vigente, Habermas entende pela sua reforma que, inicialmente, deveria dar-se entre os Estados, com o fortalecimento do seu vínculo jurídico, mediante a limitação da sua soberania no que se refere ao direito à guerra; e trataria de assuntos vitais através da efetivação de um

⁶⁰⁶ HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*, p. 225

⁶⁰⁷ HABERMAS, Jürgen. *Sobre a constituição da Europa: um ensaio*. São Paulo: Unesp, 2012, p. 30-31

⁶⁰⁸ HABERMAS, Jürgen. *El occidente escindido: pequeños escritos políticos X*, p. 130

⁶⁰⁹ Cf. HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*, p. 209-210

⁶¹⁰ HABERMAS, Jürgen. *El occidente escindido: pequeños escritos políticos X*, p. 130 e 132

amplo acordo internacional, segundo o qual os Estados instituiriam uma organização supranacional especializada em garantir a paz e a política de direitos humanos⁶¹¹.

Assim, a proposta de *política interna mundial sem governo mundial* de Habermas, seguindo o modelo federalista liberal de constituição, compreende a sociedade política internacional organizada na forma de um sistema multiníveis que passaria por um primeiro nível mais elevado que seria esse *plano supranacional* especializado na prevenção da guerra e proteção dos direitos humanos. Ela também se constituiria de um *plano transnacional* intermediário cujos principais atores seriam os *global players* (regimes continentais, blocos econômicos regionais etc.) que receberiam a competência para tratar dos problemas de uma política interna mundial, especialmente da coordenação de assuntos ligados à economia e ecologia, da formação e estruturação de coalizões não fixas e de negociações de compromissos vinculantes. Um último nível mais básico seria o *plano dos Estados nacionais* que se responsabilizariam por processos de aprendizagem referentes à incorporação das regras da organização política mundial, à capacidade de resguardar interesses próprios através da sua inclusão em redes transnacionais e à transposição da consciência vinculada à solidariedade civil para a base mais ampliada da solidariedade cosmopolita⁶¹². Todos estes níveis institucionais do sistema político internacional reconstruído serão mais bem detalhados e estudados na próxima seção.

2.4 A RECONSTRUÇÃO INSTITUCIONAL DO SISTEMA POLÍTICO INTERNACIONAL

Como já sinalizamos, a reconstrução projetada por Habermas não se atém apenas aos aspectos conceituais do direito internacional, mas adentra o âmbito das suas instituições políticas que hoje, “na melhor das hipóteses”, respondem somente a uma situação de “transição do direito internacional ao direito cosmopolita”⁶¹³. Nesse contexto, Habermas tem plena consciência de que a reconstrução do sistema político internacional encontra várias dificuldades, pois uma nova ordem política global não requer somente a modificação arquitetônica das suas instituições, mas também a consideração e a administração de problemas oriundos dos fenômenos da globalização da economia, da comunicação e do risco, da falta de simultaneidade entre as sociedades, do entendimento sobre os direitos humanos e

⁶¹¹ Cf. HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*, p. 209; HABERMAS, Jürgen. *El occidente escindido: pequeños escritos políticos X*, p. 133

⁶¹² Cf. HABERMAS, Jürgen. *El occidente escindido: pequeños escritos políticos X*, p. 132-133; HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião*, p. 359-365

⁶¹³ HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*, p. 214

sobre o conceito de paz⁶¹⁴. Mais ainda, ela exige uma ampla reestruturação que tenha por meta suprir as deficiências funcionais de uma esfera pública mundial, minimizar os déficits de legitimidade política, redesenhar o sentido clássico de soberania e alargar a compreensão do que seja a cidadania. No entanto, percebemos que na base dessa reconstrução existem três principais preocupações de fundo, as quais perpassam todos os textos de Habermas, a saber: a garantia da paz e da política de direitos humanos, a contenção das forças da economia globalizada e a redução e afastamento dos perigos mundialmente amplificadas.

Com relação à primeira, Habermas entende que as duas Grandes Guerras Mundiais provocaram uma ruptura civilizacional sem precedentes na história humana, desafiando não só as nações diretamente envolvidas, mas a humanidade como um todo. Enquanto o primeiro conflito expôs os horrores de um embate descomedido quanto ao uso da tecnologia bélica e aeroespacial, o segundo mostrou crimes massificados provocados por regimes totalitários ideologicamente motivados⁶¹⁵. De um lado, estes confrontos revogaram o princípio da presunção de inocência que apoiava os sujeitos soberanos do direito internacional, fazendo surgir o “delito *da guerra*”, e provocaram a tipificação do “crime contra a humanidade”, o que favoreceu a “transição do direito internacional ao direito cosmopolita”⁶¹⁶. De outro lado, embora os conflitos locais tenham abertamente crescido, com um enorme e assustador número de vítimas, surgiu uma consciência a respeito dos incalculáveis riscos que os conflitos militares entre potências nucleares poderiam gerar, tornando-os assim “cada vez mais improváveis”⁶¹⁷. Nesse passo, em razão da globalização das comunicações, os recentes conflitos mais regionalizados – como o foram as Guerras do Vietnã e do Golfo – comoveram a opinião pública mundial que abriu um debate multifacetado de opiniões e, assim, ampliou a sua consciência pacifista⁶¹⁸. Sobre isso, Habermas comenta:

Um exemplo animador é a consciência pacifista que se articulou publicamente após as experiências de duas guerras mundiais bárbaras e – a partir das nações não imediatamente envolvidas – espalhou-se por muitos países. Sabemos que essa mudança de consciência não evitou de modo algum guerras locais e inúmeras guerras civis em outras partes do mundo. Todavia, graças à mudança de mentalidade, os parâmetros políticos-culturais das relações entre os Estados modificaram-se de tal modo que a Declaração dos Direitos do Homem da ONU, com a proscrição de guerras ofensivas e incriminação de crimes contra a humanidade, pôde conquistar o (fraco)

⁶¹⁴ Cf. HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*, p. 216

⁶¹⁵ Cf. HABERMAS, Jürgen. *El occidente escindido: pequeños escritos políticos X*, p. 153-154; HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*, p. 208

⁶¹⁶ HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*, p. 208

⁶¹⁷ HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*, p. 203

⁶¹⁸ Cf. HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*, p. 206

efeito de compromisso normativo característico de convenções publicamente reconhecidas⁶¹⁹.

No que diz respeito à segunda preocupação, Habermas compreende que a desnacionalização econômica, decorrente da globalização dos mercados financeiros e da produção industrial, provocou o enfraquecimento da política nacional, na proporção em que ela foi gradativamente destituída do poder sobre as condições gerais de produção e, por conseguinte, do comando da marcha dos ganhos sociais já conquistados. Disso resulta a formação de uma sociedade mundial estratificada que liga a progressiva produtividade (processos de desenvolvimento) ao crescente empobrecimento (processos de subdesenvolvimento)⁶²⁰. Uma vez que o processo de globalização esvaziou o poder de ação político-econômico dos Estados nacionais, estes já “*no pueden apoyarse únicamente en su propia gestión para asegurar los límites de su propio territorio, las bases vitales de su propia población, las condiciones materiales de existencia de su propia sociedad*”⁶²¹, o que os empurra no sentido de um processo de coordenação supranacional e transnacional que se mostra uma “condição necessária para uma ‘recuperação’ da política”⁶²². Por esse viés, Habermas preocupa-se em articular uma proposta de ordem política mundial que não apenas formalize a coordenação jurídica dos mercados, mas que efetivamente “introduza elementos de uma vontade política mundial” garantidora da “domesticação das conseqüências sociais secundárias do trânsito comercial globalizado”⁶²³. Nesse sentido, ele esclarece que:

Em uma sociedade mundial estratificada parecem surgir oposições de interesse *inconciliáveis* a partir das interdependências assimétricas entre os países desenvolvidos, os recentemente industrializados e os subdesenvolvidos. Mas essa perspectiva é validada apenas desde que não exista um procedimento institucionalizado de formação das vontades transnacionais que leve os atores capazes de comércio global a estenderem suas correspondentes preferências próprias na direção de um ponto de vista de um ‘global governance’⁶²⁴.

Por sua vez, a reconfiguração da ordem política internacional exige que Habermas direcione o seu diagnóstico aos problemas decorrentes das condições de perigo estendidas e partilhadas mundialmente que englobam uma ampla gama de questões

⁶¹⁹ HABERMAS, Jürgen. *A constelação pós-nacional: ensaios políticos*, p. 73

⁶²⁰ Cf. HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*, p. 203 e 214

⁶²¹ HABERMAS, Jürgen. *El occidente escindido: pequeños escritos políticos X*, p. 170

⁶²² HABERMAS, Jürgen. *A constelação pós-nacional: ensaios políticos*, p. 70

⁶²³ HABERMAS, Jürgen. *A constelação pós-nacional: ensaios políticos*, p. 70

⁶²⁴ HABERMAS, Jürgen. *A constelação pós-nacional: ensaios políticos*, p. 71-72

complexas. Segundo ele, são manifestos os “perigos resultantes de desequilíbrios ecológicos, de assimetrias do bem-estar e do poder econômico, das tecnologias pesadas, do comércio de armas, do terrorismo, da criminalidade ligada às drogas etc.”, os quais, no longo prazo, acabaram por “integrar o mundo em uma comunidade de risco involuntária”⁶²⁵. Em razão disso, continua Habermas, é cada vez mais difícil destinar os riscos e os custos da exploração a outros “setores da sociedade, em regiões longínquas, culturas estrangeiras ou gerações futuras” sem que eles retornem em perdas sociais e sanções para o seu remetente⁶²⁶. Diante da complexidade desse contexto, ele reconhece que mais difícil do que reconstruir o direito internacional para tornar a Organização das Nações Unidas especializada na garantia da paz e na política de direitos humanos, é construir um “sistema de negociação normativamente integrado na comunidade mundial”, direcionado aos “problemas urgentes de uma futura política interna mundial”, que tenha por objetivo domesticar os mercados e evitar os perigos globalmente estendidos⁶²⁷.

Com esse cenário em vista, ao invés de Habermas propor a revogação e a substituição total da estrutura política mundial existente, ele segue o espírito reformista de Kant, na medida em que a sua reconstrução procura considerar os potenciais normativos inscritos tanto nos ganhos associativos quanto nas vantagens estruturais já logrados pelo sistema político internacional. Em relação aos primeiros, ele entende que hoje a ONU abarca praticamente “*todos* os Estados sob um mesmo teto”, independentemente de serem repúblicas e da sua disposição em respeitar os direitos humanos, efetivando, assim, uma união política, segundo a qual “*todos* os governos estão representados com igualdade de direitos”, o que faz com que não existam diferenças de legitimidade entre seus membros tampouco haja entre eles distinção de *status* em razão das suas assimetrias econômicas⁶²⁸. No que se refere às vantagens estruturais, Habermas compreende que a ONU já conta com uma espécie de

⁶²⁵ HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*, p. 217

⁶²⁶ Cf. HABERMAS, Jürgen. *A constelação pós-nacional: ensaios políticos*, p. 72

⁶²⁷ HABERMAS, Jürgen. *Sobre a constituição da Europa: um ensaio*, p. 93

⁶²⁸ HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*, p. 214. Não obstante isso, em outro texto publicado nove anos depois, Habermas parece apontar para uma tensão entre o caráter inclusivo da ONU e a existência de assimetrias de poder entre os seus países membros. Com efeito, ele reconhece que, diferente das Ligas das Nações, a ONU, desde o seu início, estabeleceu a inclusão de todos os Estados em igualdade de condições. Todavia, sob a retórica da igualdade de soberania entre os seus membros, as Nações Unidas foram mais bem desenhadas para a “formação de consenso regulado normativamente” do que para um “equilíbrio de interesses a ser conquistado politicamente”. E que a determinação do que é do interesse de todas as nações é bastante difícil em razão da distribuição assimétrica do poder de negociação dentro da organização internacional e da distribuição desigual dos poderes bélico e econômico entre os seus participantes na arena mundial. A meu ver, e isso será visto mais à frente, essa tensão será descarregada no nível transnacional da ordem política mundial a fim de aliviar o nível supranacional especializado na defesa da paz e dos direitos humanos. Cf. HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*, p. 380, 385 e 388

constituição embrionária que a entende como uma comunidade composta de Estados e cidadãos⁶²⁹. Segundo Habermas, embora Kant tenha entendido que tanto os homens quanto os Estados são “cidadãos do mundo”⁶³⁰, ele elegeu apenas os Estados como participantes da federação dos povos, delegando aos seus Estados membros a representação dos cidadãos nacionais junto ao ente supranacional⁶³¹. Dessa forma, a Carta da ONU superou a ideia de Kant à medida que hoje os direitos humanos podem ser individualmente vindicados, sem que seja necessária a intermediação de qualquer governo⁶³², e os indivíduos podem ser protegidos contra atos de seu próprio Estado nacional⁶³³.

No entanto, na consideração de Habermas, para que a comunidade internacional tenha uma constituição em sentido estrito, ela deve estar baseada na restrição voluntária da soberania dos Estados, principalmente no que diz respeito ao direito à guerra, a qual “*puede convertir a las partes del contrato en miembros de una comunidad políticamente constituida*”⁶³⁴. Mesmo sem a existência de um poder coercitivo supraestatal, esta proscrição voluntária da guerra já tem a aptidão de gerar um compromisso mais robusto do que aqueles baseados somente no direito internacional costumeiro ou em tratados interestatais. Porém, Habermas esclarece que, enquanto a configuração do Estado nacional tem em primeiro plano o Estado e depois a constituição, a comunidade internacional já conta com uma espécie de constituição, faltando-lhe, todavia, um poder sancionador necessário para a efetivação das suas regras. Ou seja, Habermas reconhece que uma comunidade internacional com as características e avanços acima delineados ainda não é forte o suficiente, quando se tem em vista o direito e o poder de sanção próprios do Estado republicano, o que o leva a entender pela necessidade de se constituir um poder coercitivo supraestatal e, também, de

⁶²⁹ De fato, a Organização das Nações Unidas inovou ao reconhecer como sujeitos do direito internacional público tanto os Estados nacionais quanto os seus cidadãos mediante a Declaração Universal dos Direitos Humanos proclamada por sua Assembleia Geral, em 10 de Dezembro de 1948, através da Resolução 217 A (III). Com o reconhecimento dos direitos humanos, a ONU rompeu com a tradição da Paz de Westfália que, pautada pela ideia de equilíbrio de poder, compreendia apenas o Estado nacional como sujeito do direito internacional público.

⁶³⁰ KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 194

⁶³¹ Nesse sentido, Habermas comenta que por entender “intransponíveis as barreiras da soberania estatal foi que Kant concebeu a união cosmopolita como uma federação de Estados, e não de cidadãos”. Com essa elaboração, Habermas afirma que Kant foi pouco consequente, pois a figura dos direitos humanos, na forma proposta por Kant, compreende os indivíduos como portadores de direitos e, por conseguinte, dá aos ordenamentos jurídicos modernos um porte necessariamente individualista. Dessa forma, quando Kant forjou o direito cosmopolita, ele não poderia ter feito a autonomia dos cidadãos ser mediatizada pelos Estados. Nesse passo, Habermas advoga que o direito cosmopolita deve ser modificado para que os sujeitos jurídicos individuais reportem-se diretamente ao ente supraestatal e, assim, tornem-se efetivamente “membros de uma associação de cidadãos do mundo livres e iguais”. Cf. HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*, p. 210-211

⁶³² Cf. HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*, p. 212

⁶³³ Cf. HABERMAS, Jürgen. *El occidente escindido: pequeños escritos políticos X*, p. 132

⁶³⁴ HABERMAS, Jürgen. *El occidente escindido: pequeños escritos políticos X*, p. 130

complementá-la com órgãos de legislação e aplicação do direito com poder sancionador a nível transnacional⁶³⁵.

Nesse passo, Habermas articula a sua proposta de *política interna mundial sem governo mundial* na forma de um sistema multiníveis descentralizado que compreende a comunidade internacional, desde o início, como uma rede de relações horizontais fundamentada em uma associação não hierarquizada de atores coletivos com capacidade de formar as organizações internacionais de uma ordem cosmopolita⁶³⁶. Sobre isso, é interessante esclarecer que algumas leituras do projeto cosmopolita habermasiano tendem a compreender que essa não hierarquização refere-se à estrutura organizativa da comunidade mundial⁶³⁷. No entanto, a letra do texto de Habermas deixa claro que a organização mundial como um todo “*está construída jerárquicamente y estatuye para sus miembros un derecho vinculante*”, recaindo a ausência de hierarquia apenas sobre “*las formas de interacción a nivel transnacional*” a quais “*llevan la impronta de lo ‘heterárquico’*”⁶³⁸. Em outras palavras, está claro que essa estrutura organizativa não hierárquica ocorre apenas com a organização multilateral de membros de iguais direitos no nível transnacional⁶³⁹. Todavia, é importante observar que a origem daquela leitura equivocada pode decorrer da maneira como Habermas arquiteta a hierarquização da ordem política mundial.

Com efeito, Habermas provavelmente constrói de forma pouco ostensiva a estrutura hierárquica da ordem política mundial, porque ela é desenhada com a finalidade exclusiva de gerenciar o poder de comando quanto às funções específicas de garantia da paz e de proteção dos direitos humanos⁶⁴⁰, o que, todavia, não diminui a importância destas suas funções, as quais, segundo ele, são vitais para o sistema político mundial⁶⁴¹. Noutros termos, se realmente for assim, o projeto de Habermas apresenta uma particular hierarquização que é caracterizada por ser, a um só tempo, limitada a poucas funções e fundamental para o sistema

⁶³⁵ Cf. HABERMAS, Jürgen. *El occidente escindido: pequeños escritos políticos X*, p. 130

⁶³⁶ Cf. HABERMAS, Jürgen. *El occidente escindido: pequeños escritos políticos X*, p. 131

⁶³⁷ Um exemplo desse tipo de leitura pode ser encontrado no texto *Legitimidade na sociedade mundial sem governo mundial* elaborado por Davi José de Souza da Silva. In: LIMA, Clóvis Ricardo Monteiro de (org.). *Mudança estrutura da esfera pública 50 anos depois*. Rio de Janeiro: [s.n.], 2012, p. 374

⁶³⁸ HABERMAS, Jürgen. *¡Ay, Europa!: pequeños escritos políticos XI*, p. 111. No mesmo texto, Habermas volta a dizer que por ter que “*asegurar la paz internacional y proteger los derechos humanos, la organización mundial adquiere una posición jerárquica respecto a los Estados miembros*”. HABERMAS, Jürgen. *¡Ay, Europa!: pequeños escritos políticos XI*, p. 120

⁶³⁹ Cf. HABERMAS, Jürgen. *¡Ay, Europa!: pequeños escritos políticos XI*, p. 112

⁶⁴⁰ Segundo Habermas, as funções de garantia da paz e de proteção dos direitos humanos, próprias no nível supranacional da ordem política mundial, permite uma hierarquia talhada de forma que “*sob um efetivo regime de segurança das Nações Unidas, nem mesmo o mais poderoso entre os global players teria permissão para apelar à guerra como meio legítimo de solução de conflitos*”. HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007, p. 362

⁶⁴¹ Cf. HABERMAS, Jürgen. *El occidente escindido: pequeños escritos políticos X*, p. 132-133

cosmopolita como um todo. De um lado, quando em comparação àquela própria do Estado nacional, ela mostra-se bastante reduzida na medida em que do seu primeiro nível (supranacional) emanam somente comandos vinculativos, especializados em garantir a paz e a política de direitos humanos, para os demais níveis (transnacional e nacional). Como diz o próprio Habermas, em razão de ter que “*asegurar la paz internacional y proteger los derechos humanos, la organización mundial adquiere una posición jerárquica respecto a los Estados miembros*”⁶⁴². De outro lado, dessa sua primeira característica decorre a integração da comunidade global de Estados e cidadãos, o que, de fato, mostra que essa forma mitigada de hierarquia assume a responsabilidade basilar de dar unidade à ordem política mundial. Nesse sentido, Habermas expõe que:

*En el sistema de três niveles esbozado, el nivel supranacional es ocupado por una organización mundial que puede ser considerada bajo dos aspectos. La organización mundial, en cuanto poseedora de competencias de intervención y regulación, está “especializada” en las funciones de ordenación fundamentales del aseguramiento de la paz y de la protección de los derechos humanos; pero simultáneamente, ao integrar la comunidad de Estados y ciudadanos, “representa la unidad” del orden jurídico global*⁶⁴³.

Esclarecidos estes pontos, nota-se que o projeto de *política interna mundial sem governo mundial* de Habermas é estruturado em três planos ou níveis distintos e interdependentes (supranacional, transnacional e nacional) que, ao observar tanto os aspectos positivos quanto os negativos das três preocupações de fundo acima indicadas, consideram aqueles três meios integradores das sociedades modernas (poder, dinheiro e entendimento)⁶⁴⁴ para o objetivo de integrar a sociedade mundial numa comunidade de Estados e cidadãos politicamente constituída, conforme Kant já havia predito⁶⁴⁵, sem, contudo, assumir a forma de uma república mundial ou um Estado de estados. De acordo com Habermas, como já vimos na seção anterior, essa é uma “*alternativa ‘conceptual’*”⁶⁴⁶ à república mundial, e ao seu substituto negativo da federação de povos, segundo a qual é mostrado que o projeto kantiano pode ser redesenhado de maneira a evitar o medo da normalização dos povos e do

⁶⁴² HABERMAS, Jürgen. *¡Ay, Europa!: pequeños escritos políticos XI*, p. 120

⁶⁴³ HABERMAS, Jürgen. *¡Ay, Europa!: pequeños escritos políticos XI*, p. 117

⁶⁴⁴ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*, p. 367 e 371

⁶⁴⁵ Cf. HABERMAS, Jürgen. *El occidente escindido: pequeños escritos políticos X*, p. 132-133. Segundo Habermas, a transição do direito das gentes (baseado nos Estados) para o direito cosmopolita (baseado na cidadania mundial) limitou o campo de ação dos atores estatais, caracterizados por serem *sujeitos de uma ordem jurídica que abarca o mundo*, sem, todavia, marginaliza-los frente ao *sujeitos individuais do direito de cidadãos do mundo*. Cf. HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*, p. 353

⁶⁴⁶ HABERMAS, Jürgen. *El occidente escindido: pequeños escritos políticos X*, p. 133

“despotismo desalmado”, de um lado, e a suprir os déficits de uma ordem jurídica global não coercitiva e voluntariosa, de outro lado.

Nesse passo, Habermas reconhece que o seu projeto cosmopolita, assim como a ideia kantiana, adianta a realidade, mediante a proposta de uma “gradativa internalização de construções jurídicas antecipadoras”, sem, contudo, perder o seu “contato com ela”⁶⁴⁷, pois, no seu entender, quaisquer projetos de uma nova ordem política mundial, ainda que normativamente bem elaborados, não têm efetividade se não houver uma realidade que lhes seja correspondente⁶⁴⁸. Sob a perspectiva do experimento mental, continua Habermas, a “idéia deve poder contar com um correlato *empírico* situado no próprio mundo”⁶⁴⁹. Assim, para levar a efeito o seu construto, Habermas volta-se para a sociedade mundial concreta na busca “por *tendências* [...] que façam jus à idéia de uma constituição de cidadãos do mundo” (grifo meu)⁶⁵⁰, ou seja, ele busca, em construções jurídicas introduzidas pelas elites políticas através do *medium* discursivo dos planos supranacionais, formulações “cuja eficácia se assemelha à de uma antecipação que tende a se realizar por si mesma (*self-fulfilling prophecy*)”⁶⁵¹, as quais dão lastro a processos de aprendizagem que, no longo prazo, modificam tanto as consciências dos Estados quanto as dos seus cidadãos no sentido de se construir uma consciência Estatal e cidadã cosmopolita sustentadora de uma sociedade mundial sem governo mundial politicamente estruturada⁶⁵². Nas palavras de Habermas:

No *medium* dos discursos que a acompanham realiza-se, passo a passo, uma internalização de um teor de prescrições que inicialmente são reconhecidas apenas de modo declamatório. Isso vale, em igual medida, para os estados e para os cidadãos. Num processo de aprendizagem desse tipo, circularmente auto-referencial e desencadeado de modo construtivo, modifica-se, a nível nacional, a compreensão dos papéis das partes contratantes. No decorrer do processo de exercitação de cooperações que inicialmente foram combinadas de modo soberano, a autocompreensão de atores coletivos que decidem transformar-se na consciência de membros de uma organização, os quais são detentores de direitos e estão submetidos a deveres. Por esse caminho, os

⁶⁴⁷ HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*, p. 356 e 359

⁶⁴⁸ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*, p. 365

⁶⁴⁹ HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*, p. 371

⁶⁵⁰ HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*, p. 372

⁶⁵¹ HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*, p. 358

⁶⁵² Aqui, mais uma vez notamos a semelhança entre Habermas e o Kant tardio, na medida em que a busca de Habermas por tendências factuais para sustentar a ideia de uma constituição cosmopolita é correlata à busca de Kant pelos sinais históricos da efetivação da ideia do direito. Outrossim, esse processo de aprendizagem, entabulado por Habermas, pode ser considerado em Kant quando se tem em vista a leitura conjunta dos textos *O conflito das faculdades*, *Pedagogia* e *Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento”*, pois podemos dizer que os planejamentos do *adivinhador* podem desprender um processo de aprendizagem abrangente de gerações que, paulatinamente, tende a avançar no sentido de esclarecer as consciências dos Estados e cidadãos para a formação de uma sociedade cosmopolita juridicamente constituída. Sobre esse assunto, observar as seções 1.1, 1.3 e 2.2 acima.

próprios Estados soberanos podem aprender a subordinar interesses nacionais às obrigações que eles assumiram na qualidade de membros da comunidade internacional ou como parceiros de redes transnacionais⁶⁵³.

As nuances de algumas *tendências* buscadas por Habermas já puderam ser vistas, quando acima expusemos a respeito daquelas três principais preocupações de fundo que direcionam o seu projeto (garantia da paz e da política de direitos humanos, contenção das forças da economia globalizada e redução e afastamento dos perigos mundialmente amplificados) e, também, sobre a sua análise referente aos ganhos associativos e às vantagens estruturais já conquistados pelo sistema político internacional. Nessa toada, Habermas aponta que as construções jurídicas antecipadoras, surgidas das mencionadas tendências, deveriam ser aproveitadas como arrimos factuais de uma ampla reforma da ordem política mundial existente no sentido do seu modelo de política interna mundial sem governo mundial, constituído dos níveis supranacional, transnacional e nacional, que tem esteio na decomposição daqueles três elementos estreitamente entrelaçados na formação histórica do Estado democrático de direito, ou seja, a estatalidade, a constituição democrática e a solidariedade cidadã⁶⁵⁴. Segundo ele, a nova estrutura da ordem cosmopolita torna-se caracterizada por “*três arenas e por três tipos distintos de atores coletivos*”, o que, de fato, a diferencia “do sistema do direito das gentes, centrado em Estados e que conhecia apenas uma única espécie de jogadores, isto é, os Estados nacionais, e dois campos de jogo, a política interior e a exterior, ou melhor, assuntos internos e relações internacionais”⁶⁵⁵.

No que diz respeito ao plano supranacional, na visão de Habermas, ele deve contar apenas com a atuação da comunidade internacional, institucionalizada na forma de uma organização mundial, a qual, como visto acima, seria especializada nas questões sobre a garantia da paz e da política de direitos humanos. Para organizá-la nessa moldura, a Organização das Nações Unidas deveria ser reformada no sentido de delimitar a sua competência a estas duas funções fundamentais, retirar-lhe a *kompetenz-kompetenz* e desprende-la da rede funcional complexa formada pelas organizações especiais e colaterais que dela ramificam⁶⁵⁶. Além disso, ela deveria ser dotada de poder de sanção e ação, para conseguir impor as suas regras⁶⁵⁷, que “*toma prestado*’ de miembros suyos potentes e bien

⁶⁵³ HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*, p. 358-359

⁶⁵⁴ Cf. HABERMAS, Jürgen. *¡Ay, Europa!: pequeños escritos políticos XI*, p. 120

⁶⁵⁵ HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*, p. 359

⁶⁵⁶ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*, p. 360

⁶⁵⁷ Cf. HABERMAS, Jürgen. *El occidente escindido: pequeños escritos políticos X*, p. 130

dipuestos”⁶⁵⁸. Noutros termos, em um sistema político global de vários planos, a função de ordem garantidora da segurança, do direito e da liberdade, tradicionalmente atribuída ao Estado nacional, seria de competência exclusiva do nível supranacional da organização política mundial⁶⁵⁹. No que segue, o nível supranacional da ONU seria aliviado da tensão entre o seu caráter inclusivo e as assimetrias de poder entre seus membros, uma vez que ele seria desonerado

das tarefas imensas de uma política interna mundial, as quais consistem não somente em superar o extremo desnível do bem-estar da sociedade mundial estratificada, em redirecionar fardos ecológicos desiguais e em afastar ameaças coletivas, mas também em implementar um entendimento intercultural com o objetivo de conseguir efetivamente direitos no diálogo das civilizações mundiais⁶⁶⁰.

Com essa primeira formulação, Habermas parece querer resolver aqueles problemas, já apontados no texto de 1995, que se referem à natureza voluntária e não coercitiva do substituto negativo da federação de Estados livres de Kant⁶⁶¹ e à proibição de intervenção no poder soberano dos Estados nacionais quando estes ferirem os direitos humanos⁶⁶². A despeito disso, alguns leitores de Habermas têm entendido que a crítica de Habermas feita a Kant, quanto à voluntariedade dos Estados membros da ordem cosmopolita, é devolvida ao próprio Habermas⁶⁶³, quando este afirma que a organização política mundial pode empregar a força e lançar mão do poder sancionador que “toma emprestado” das potências que são seus membros e estão dispostas a assim agir⁶⁶⁴, pois tal modelo

⁶⁵⁸ HABERMAS, Jürgen. *¡Ay, Europa!: pequeños escritos políticos XI*, p. 120

⁶⁵⁹ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*, p. 372

⁶⁶⁰ HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*, p. 372

⁶⁶¹ Sobre isso, no texto *A idéia kantiana de paz perpétua – à distância histórica de 200 anos* Habermas afirma que sem o “momento da obrigação o congresso de Estados pela paz não pode tornar-se ‘permanente’, a associação voluntária não se pode afirmar como ‘duradoura’; ela permanece atrelada, isso sim, a constelações de interesse instáveis e acaba por decair – como veio a ocorrer mais tarde com a Liga das Nações de Genebra. Kant de fato não pode ter em mente uma obrigação jurídica, mesmo porque sua liga das nações não é concebida como uma organização com unidades coordenadas, que conquista uma qualidade estatal e com isso uma autoridade coercitiva. Portanto, ele precisa fiar-se exclusivamente em uma união *moral* dos governos entre si”. HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*, p. 194

⁶⁶² Nesse sentido, Habermas diz que o “ponto vulnerável da defesa global dos direitos humanos, de sua parte, é a falta de um poder executivo que possa proporcionar à Declaração Universal dos Direitos Humanos sua efetiva observância, inclusive mediante intervenções no poder soberano de Estados nacionais, se necessário for. Como em muitos casos os direitos humanos teriam de se impor à revelia dos governos nacionais, é preciso rever a proibição de intervenções prevista pelo direito internacional”. HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*, p. 213

⁶⁶³ Nesse sentido, é a leitura constante do texto *Legitimidade na sociedade mundial sem governo mundial* elaborado por Davi José de Souza da Silva. In: LIMA, Clóvis Ricardo Monteiro de (org.). *Mudança estrutura da esfera pública 50 anos depois*. Rio de Janeiro: [s.n.], 2012, p. 377

⁶⁶⁴ Cf. HABERMAS, Jürgen. *¡Ay, Europa!: pequeños escritos políticos XI*, p. 120

cosmopolítico ainda mostra-se bastante dependente dos Estados nacionais no que diz respeito à efetivação das regras de proteção dos direitos humanos e de garantia da paz⁶⁶⁵. Com efeito, a crítica encetada contra o núcleo voluntarioso do modelo habermasiano é procedente quando se toma literalmente a expressão “*toma prestado*” usada por Habermas, uma vez que o empréstimo em quaisquer das suas modalidades tem como principais características a provisoriedade e a restitutibilidade, o que poderia conferir ao modelo habermasiano um caráter instável e precário.

No entanto, se interpretarmos as aspas, usadas por Habermas para destacar aquela expressão, como uma forma de tornar indefinido o instituto⁶⁶⁶ capaz de reger o uso da força e do poder sancionador pela organização supranacional e, em seu lugar, utilizarmos os institutos da *cessão de direito*, da *condição resolutiva* e da *condição suspensiva*, combinados em uma *cessão de direito com condições resolutivas e suspensivas*, é possível que aquela crítica seja desfeita ou, ao menos, amenizada. Na cessão de direito, o cedente transfere ao cessionário direitos, deveres, ações e bens para que este último exerça posição idêntica à sua. Na condição resolutiva, a avença é dissolvida quando uma das partes não cumpre com as regras pactuadas. Na condição suspensiva, os efeitos da pactuação são suspensos em razão da ocorrência ou não ocorrência de determinado fato. Desta feita, os Estados nacionais (cedentes) transfeririam equitativamente efetivos de força e poder de sanção para a organização supranacional (cessionária), sob a condição de restituição dos mesmos ou de suspensão da sua utilização, no caso da ocorrência de quaisquer hipóteses resolutivas ou suspensivas, definidas de forma não taxativa no *medium* discursivo da comunidade internacional, a qual seria sempre submetida ao julgamento de uma corte de justiça internacional. Embora esta construção seja mais forte do que aquela que entende pelo simples “apoio” ou “disposição” dos Estados nacionais para “emprestar” efetivos de força à ONU (Habermas) e do que aquela que dá a entender pela possibilidade de se utilizar somente sanções não militares para coagir os Estados infratores (a federação de Estados livres de

⁶⁶⁵ Não obstante essa crítica, é interessante observar que o próprio Habermas, ao tratar da União Européia, reconhece que enquanto os “Estados membros mantiverem o monopólio da violência e transferirem os direitos de soberania para a União pela via da autorização individual e limitada, a União poderá se apoiar somente em um componente organizacional comparativamente fraco”. HABERMAS, Jürgen. *Sobre a constituição da Europa*: um ensaio, p. 66

⁶⁶⁶ No texto *Entre naturalismo e religião* (2005), Habermas fala em *transmissão* do “direito de impor sanções”, bem como em *cessão formal* do “direito de decidir sobre a aplicação do poder militar”, o que mostra que ele tem pesquisado a respeito do instituto mais adequado para regular o uso da força e o poder de sanção pela organização supranacional. No entanto, também nesse texto ele conta bastante com a “disposição” e com o “apoio” (que também aparece entre aspas no original) dos Estados membros da organização política mundial para poder usar os seus efetivos de força e o seu poder de sanção. Cf. HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião*: estudos filosóficos, p. 357-358

Kant), ela é muito mais fraca do aquela que advoga a efetivação de um modelo que concentraria definitivamente o poder de sanção e os efetivos de força (a república mundial de Kant).

Nesta senda, ao defendermos a viabilidade da federação de Estados livres, expusemos que tal substituto negativo modelado por Kant poderia contar com uma corte internacional que decidiria a respeito da legalidade dos atos praticados pelos Estados acusados e que, se os mesmos fossem julgados infratores, poderiam sofrer reprimendas específicas para impeli-los de agir ou fazê-los cessar as ações contrárias ao direito internacional. No entanto, restaram dúvidas sobre quais tipos de sanções poderiam ser utilizadas pela corte internacional e de onde adviriam os seus efetivos de força para intervir no Estado condenado. No tocante à sua origem, não há maiores dúvidas, pois a corte de justiça internacional determinaria ao executivo internacional o uso dos efetivos de força dos seus Estados membros, uso este que dependeria da modalidade de sanção a ser aplicada à espécie. Porém, por ser dotada de um tribunal internacional que decidiria “de *forma civil*”⁶⁶⁷ (grifos nossos) as lides entre seus membros, a federação de Estados livres de Kant deixa transparecer certa debilidade, uma vez que as sanções endereçadas aos seus membros infratores parecem ter apenas contornos não militares.

De fato, num primeiro momento, as sanções não militares (vg. sanções diplomáticas e econômicas) teriam o condão de fazer o Estado infrator repensar as suas estratégias de agressão, mediante um cálculo da relação custo/benefício dos seus atos, e, possivelmente, abandonar as suas condutas ilícitas em vista das eventuais perdas futuras. Além disso, na hipótese de persistência do Estado infrator, esta modalidade de sanção poderia surtir efeitos no longo prazo como recentemente ocorrera com o Irã que, após uma duradoura reprimenda econômica, decidiu suspender o seu programa nuclear de enriquecimento de urânio a 20% em troca do alívio das sanções econômicas impostas pelos EUA e União Européia. Todavia, em casos de iminente ou superveniente lesão aos direitos humanos e à paz mundial, como o genocídio ocorrido na guerra civil de Ruanda e os milhares de mortes na recente guerra civil da Síria, as sanções não militares provavelmente não teriam a capacidade de fazer cessar tais crises humanitárias e preservar de massacres as suas populações. Nesses casos, as intervenções militares da ONU mostrar-se-iam mais eficientes na contenção das agressões aos direitos humanos e à paz mundial. Por isso, para Habermas, “o direito das gentes humanitário tem de ser desenvolvido em direção a um *direito de polícia*, regulado nos

⁶⁶⁷ KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 239

termos de um Estado de direito e ajustado às necessidades militares”⁶⁶⁸ cujo lastro estaria fincado no “*clamor unánime de la indignación moral ante las masivas violaciones de los derechos humanos y las vulneraciones evidentes de la prohibición de las agresiones militares*” que expressam “*inequívocas obligaciones negativas de una moral deontológica universalista*” e, em última instância, perfazem “*los criterios para la administración de justicia de los tribunales internacionales y para las decisiones políticas de la ONU*”⁶⁶⁹.

Nesta ordem de ideias, quando se tem em vista o seu nível supranacional, o modelo de organização política mundial de Habermas aparenta ter vantagens em relação ao modelo kantiano, não só por prever a possibilidade do uso da força de intervenção militar, mas, principalmente, por possibilitar o amadurecimento da comunidade mundial na direção da instituição de formas de coordenação supranacional bem menos dependentes dos Estados nacionais, como acima sugerimos com o instituto da *cessão de direito com condições resolutivas e suspensivas*. Com efeito, se o nível supranacional mostra-se sobremaneira especializado e desinflacionado das importantes tarefas de coordenar a política interna mundial, é justamente nessa sua estrutura formal funcionalmente menos robusta que reside a sua força, uma vez que sob o seu manto a comunidade mundial poderia criar canais de comunicação para o melhoramento das normas protetivas dos direitos humanos e da paz e, por conseguinte, modelar institutos mais bem adaptados para regular a transmissão de poder sancionador e efetivos de força entre os Estados nacionais e a organização supranacional, sem, contudo, ter sobre si as suspeitas decorrentes das críticas de Carl Schmitt.

Explica-se: de um lado, esta especialização do nível supranacional afastaria ligeiramente as acusações de Schmitt de uso da retórica dos direitos humanos para a dissimulação de interesses próprios⁶⁷⁰, uma vez que o trato das questões referentes ao “equilíbrio de poderes”, que são próprias da política interna mundial, seria deslocado para fora do seu campo específico, e com ele não se associaria, o que proporcionaria grandes obstáculos ao uso ideológico do discurso humanitário para fins expansionistas e, conseqüentemente, aumentaria a credibilidade da organização supranacional junto aos Estados nacionais e cidadãos do mundo, os quais amadureceriam no sentido de apoiar o estabelecimento de normas sancionadoras mais rígidas e de ceder efetivos de força à

⁶⁶⁸ HABERMAS, Jürgen. *Sobre a constituição da Europa*: um ensaio, p. 97

⁶⁶⁹ HABERMAS, Jürgen. *El occidente escindido: pequeños escritos políticos X*, p. 132 e 133

⁶⁷⁰ Segundo Habermas, a crítica schmittiana ao pacifismo cosmopolita é uma expressão, em termos de teoria política, da hermenêutica da suspeita consagrada nas críticas da razão e do poder de matriz heideggeriana. Cf. HABERMAS, Jürgen. *A constelação pós-nacional*: ensaios políticos, p. 151.

organização supranacional⁶⁷¹; de outro lado, ela poderia tornar os órgãos diretivos supranacionais mais sensíveis às questões debatidas na arena discursiva mundial e aos clamores de indignação vindos de todas as partes do globo, os quais, já reforçados em sua credibilidade, também poderiam aperfeiçoar os institutos reguladores do uso da força e as normas protetivas dos direitos humanos e da paz no sentido de modelá-los para prever sanções escalonadas, de acordo com o tipo de lesão (mais grave, menos grave) e com a urgência da questão humanitária (flagrante, iminente, atual, possível). Com isso, a um só tempo, o modelo habermasiano parece fortalecer a proposta cosmopolita kantiana, resguardá-la da crítica schmittiana expressa na frase “Humanidade, bestialidade”⁶⁷² e, sobretudo, abrir espaço para outros modelos menos dependentes da cooperação voluntária dos Estados nacionais, estruturados com formas de sanções mais adequadas e eficazes e que, também, afastam os receios de um “despotismo desalmado”.

No entanto, para que a sua proposta seja levada a efeito, Habermas também observa a necessidade de reestruturação tanto da Assembleia Geral quanto do Conselho de Segurança das Nações Unidas, além da ampliação da estrutura jurídica dos Tribunais Internacionais, pois, no seu entender, a formatação destes órgãos ainda está sobremaneira atrelada ao paradigma do direito internacional clássico, o que gera déficits de legitimidade de suas decisões, deficiências e restrições jurisdicionais e paralisia em sua capacidade de agir⁶⁷³. De fato, para Habermas, se a Carta das Nações Unidas já superou a tradição da Paz de Westfália, ao compreender tanto os Estados quanto os seus cidadãos nacionais como sujeitos do direito internacional, qualquer “*construcción conceptual de una juridificación de la política mundial tiene que partir, hoy día, de individuos y Estados como las dos categorías de*

⁶⁷¹ Entendendo-se o nível supranacional da organização mundial com esta potencialidade, podemos dizer que a credibilidade resultante desprenderia um processo progressivo e autorreferencial de “politização mundial” entre os Estados nacionais e os cidadãos do mundo, de um lado, e a organização mundial, de outro lado, uma vez que os Estados, apoiados por seus cidadãos, seriam estimulados a ceder poder de sanção e efetivos de força ao nível supranacional da organização mundial, o qual, fortalecido em suas funções próprias, levaria os Estados a, cada vez mais, adentrarem a quadratura da política interna mundial e nela depositarem confiança. Nesse sentido, o próprio Habermas compreende que os “Estados [...] só adequarão suas políticas externas tradicionais ao imperativo de uma política interna mundial quando a Organização Mundial puder empregar forças de conflito sob seu próprio comando e desempenhar funções policiais”. HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*, p. 219

⁶⁷² Habermas sintetiza a crítica schmittiana com o seguinte excerto: “Schmitt confere à frase ‘quem fala em humanidade tem a intenção de enganar’ a impactante formulação: ‘Humanidade, bestialidade’. Segundo essa concepção, o ‘logro do humanismo’ tem suas raízes na hipocrisia de um pacifismo jurídico que pretende fazer ‘guerras justas’ sob o signo da paz e do direito cosmopolita: ‘Se o Estado combate seu inimigo em nome da humanidade, não se trata aí de uma guerra da humanidade, mas sim de uma guerra em que determinado Estado, diante de seu opositor bélico, tenta ocupar um conceito universal, de forma semelhante a quando se tenta abusar de conceitos como paz, justiça, progresso e civilização, a fim de requisitá-los para si e subtraí-los ao inimigo. *Humanidade* é um instrumento ideológico particularmente útil...”. HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*, p. 220

⁶⁷³ Cf. HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*, p. 218-219

‘*sujetos otorgadores de la Constitución mundial*’⁶⁷⁴. Portanto, principalmente estes órgãos vitais da organização mundial devem ser reestruturados de maneira tal que considerem amplamente todos os sujeitos do direito internacional.

Nesse passo, a Assembleia Geral das Nações Unidas, hoje formada apenas por representantes dos seus Estados membros, deveria ser reformada no sentido do princípio da bicameralidade. Em outros termos, ela deveria receber a forma de um Parlamento mundial, composto por uma câmara de representantes de cidadãos do mundo e outra de representantes dos Estados membros⁶⁷⁵, o qual alcançaria um equilíbrio na medida em que assegurasse a consideração das diversas concepções de justiça, tanto pelos cidadãos do mundo quanto pelos cidadãos nacionais, principalmente no seu “papel de intérprete da Carta das Nações Unidas capaz de aperfeiçoar as questões jurídicas”⁶⁷⁶. De um lado, ela teria a competência de constituir e controlar o Conselho de Segurança e os Tribunais Internacionais e a função “legislativa” circunscrita à interpretação e ao desenvolvimento da constituição⁶⁷⁷ cujo fim seria legitimar os seus debates e resoluções⁶⁷⁸. De outro lado, a Assembleia Geral seria o *locus* institucional apropriado para a formação da opinião e da vontade política a respeito dos princípios de justiça transnacional, orientadores da política interna mundial, cujo objetivo seria legitimar a prática legisladora, executiva e judicial dos demais órgãos supranacionais⁶⁷⁹.

⁶⁷⁴ HABERMAS, Jürgen. *¡Ay, Europa!: pequeños escritos políticos XI*, p. 116

⁶⁷⁵ A princípio, Habermas formulou a reestruturação da ONU no sentido de torná-la o órgão responsável pela garantia da paz e proteção dos direitos humanos. Posteriormente, ele agregou a ela a condição de constituinte da constituição cosmopolita. Além disso, segundo a leitura de Baxter, que a meu ver é acertada, antes de tornar-se um Parlamento mundial, a Assembléia Geral organizar-se-ia em uma Assembléia constituinte, formada por cidadãos do mundo e por deputados dos parlamentos dos Estados membros, com o fim de aprovar a Carta fundacional da ONU. Somente depois da aprovação da constituição mundial, a Assembléia Geral assumiria a forma de um Parlamento mundial com a função de interpretar e desenvolver a constituição mundial. Cf. BAXTER, Hugh. *Habermas: the discourse theory of law and democracy*. Stanford: Stanford University Press, 2011, p. 248; HABERMAS, Jürgen. *¡Ay, Europa!: pequeños escritos políticos XI*, p. 117-118

⁶⁷⁶ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Sobre a constituição da Europa: um ensaio*, p. 96. A esse respeito, Habermas esclarece que os representantes dos Estados membros possuem uma dupla condição que os impedem de assumir posições *a priori* que possam colocar em risco os Estados nacionais e as suas respectivas formas de vida política. A um só tempo, eles devem representar seus cidadãos nacionais e resguardar os interesses desses mesmos cidadãos em sua condição de cidadãos do mundo. Ou seja, eles devem “*conciliar [...] una serie de perspectivas sobre la justicia que compiten entre si*”. HABERMAS, Jürgen. *¡Ay, Europa!: pequeños escritos políticos XI*, p. 118

⁶⁷⁷ Segundo Habermas, a Assembleia Geral deveria desenvolver inicialmente “padrões obrigatórios mínimos”, para o aperfeiçoamento da constituição mundial e das normas sobre direitos humanos e direito das gentes, os quais constituem “as bases legais para a política de direitos humanos e para a garantia da paz exercida pelo Conselho de Segurança e pela jurisdição global”, obrigam “os Estados nacionais com a concretização dos direitos fundamentais de seus cidadãos” e determinam os “limites normativos às decisões de política interna mundial no âmbito transnacional em que há uma concorrência robusta pelo poder”. HABERMAS, Jürgen. *Sobre a constituição da Europa: um ensaio*, p. 96

⁶⁷⁸ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Sobre a constituição da Europa: um ensaio*, p. 96; HABERMAS, Jürgen. *¡Ay, Europa!: pequeños escritos políticos XI*, p. 118-120

⁶⁷⁹ Cf. HABERMAS, Jürgen. *¡Ay, Europa!: pequeños escritos políticos XI*, p. 118-120

Não obstante essa sua nova formação, inicialmente Habermas considerou a inclusão das organizações não governamentais amplamente nos debates da Assembléia Geral com o fim de aumentar a base de legitimação das suas decisões⁶⁸⁰. Posteriormente, ao ler a agenda de reformas da ONU, ele entendeu que a presença de tais organizações nos debates propiciaria uma base de legitimação fraca, porém suficiente se os assuntos tratados fossem limitados aos direitos específicos sobre a garantia da paz e a proteção dos direitos humanos⁶⁸¹. Mais tarde, apesar de não excluir a participação daquelas organizações dos debates políticos, ele, todavia, conclui que a sua participação não é capaz de gerar uma legitimação apropriada entre as decisões da organização supranacional e os cidadãos do mundo⁶⁸². Dessa forma, Habermas acaba por entender que a colaboração entre um Conselho de Segurança reestruturado e um tribunal penal universalmente reconhecido é a melhor via para a criação de uma ponte de legitimação adequada. No campo do experimento mental, ele compreende que se o Conselho de Segurança da ONU ocupar-se de questões e fatos sobre a proteção dos direitos humanos e a garantia da paz, analisados pelo tribunal internacional, conforme regras equitativas, não seletivas e imparciais, e determinados de forma provisória e dogmática, eles formariam um amplo pano de fundo consensual⁶⁸³ que, através de processos de aprendizagem democráticos de longa duração, assegurariam a confiança na força normativa dos procedimentos jurídicos da organização mundial⁶⁸⁴.

No que segue, o Conselho de Segurança das Nações Unidas, na qualidade de órgão executivo da organização supranacional, também deveria ser reformulado no sentido de evitar a seletividade de suas decisões, adequar a sua composição à realidade mundial contemporânea, afastar a necessidade de votação unânime dos seus membros permanentes e conseguir impor por si mesmo as sanções e intervenções definidas. Segundo Habermas, a seletividade das decisões do Conselho de Segurança deriva do fato de que os interesses nacionais ainda se apresentam sobrepostos às obrigações da comunidade global. Isso pode ser observado quando os seus membros permanentes impedem a intervenção em seus “*asuntos internos*” ou quando são feitas valorações assimétricas e seletivas de catástrofes humanitárias

⁶⁸⁰ Cf. HABERMAS, Jürgen. *A constelação pós-nacional: ensaios políticos*, p. 138

⁶⁸¹ Cf. HABERMAS, Jürgen. *El occidente escindido: pequeños escritos políticos X*, p. 169

⁶⁸² Cf. HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*, p. 382

⁶⁸³ Conforme Habermas, esse amplo pano de fundo consensual contaria com três sentidos principais: “concordância quanto aos objetivos políticos da concepção de segurança materialmente ampliada; concordância quanto à base legal das convenções do direito internacional das gentes e dos pactos sobre direitos humanos votados pela Assembléia Geral e já ratificados por muitos Estados (concordância quanto ao núcleo do *jus cogens* do direito das gentes); e concordância quanto ao modo pelo qual uma organização mundial processa suas tarefas”. HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião*, p. 383

⁶⁸⁴ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião*, p. 383

como aquelas ocorridas no continente africano⁶⁸⁵. Como solução, Habermas aponta que o Conselho de Segurança deveria pautar suas decisões em regras equitativas, não seletivas e imparciais, as quais sempre seriam passíveis de controle jurisdicional⁶⁸⁶. No que tange à sua formação, após o término da Segunda Grande Guerra, o Conselho de Segurança foi composto pelos aliados vencedores (França, Rússia, Reino Unido e Estados Unidos da América) mais a China que, à época, foram considerados as grandes potências mundiais. No entanto, depois de quase seis décadas, o cenário político e econômico mundial sofreu profundas modificações, as quais impõem a sua reformulação para considerar outros atores na arena mundial⁶⁸⁷. Sobre isso, Habermas entende que em sua composição deveriam constar não somente representantes das grandes potenciais, mas também representantes de regimes regionais como a União Européia⁶⁸⁸.

No que diz respeito à chamada regra da “unanimidade das grandes potências”, Habermas observa que, ao longo da sua existência, o Conselho de Segurança perdeu a sua credibilidade diante da comunidade mundial em virtude dos seus membros terem se bloqueado de forma recíproca, principalmente em casos de medidas voltadas contra violações aos direitos humanos por eles mesmos cometidas⁶⁸⁹. Diante disso, a obrigatoriedade de votação unânime deveria ser substituída por regras de maioria adequadas às diversas circunstâncias⁶⁹⁰. Quanto à implementação de suas sanções e intervenções, Habermas explica que o Conselho de Segurança mostra-se fragilizado em recursos financeiros e demasiadamente dependente da disposição em cooperar dos governos nacionais, os quais detêm o controle exclusivo dos recursos militares e estão vinculados à opinião das suas respectivas esferas públicas. Disso resulta o seu malogro em agir e, muitas vezes, a sua paralisia frente a calamidades humanitárias. Dessa forma, tendo-se em consideração a

⁶⁸⁵ Cf. HABERMAS, Jürgen. *El occidente escindido: pequeños escritos políticos X*, p. 166

⁶⁸⁶ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião*, p. 383

⁶⁸⁷ Cf. HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*, p. 219

⁶⁸⁸ Segundo David Rothkopf, para a ONU tornar-se uma organização eficaz, as suas decisões importantes devem representar a maior parte da população do mundo. Nessa senda, a Conselho de Segurança da ONU não pode excluir da sua composição permanente um bilhão de habitantes da Índia, outras grandes economias mundiais como o Brasil ou continentes inteiros como a África.

⁶⁸⁹ Cf. HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*, p. 210; HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*, p. 380. Um exemplo atual desta questão deu-se, em 15/03/2014, com o voto negativo da Rússia ao projeto de resolução da ONU concernente ao referendo de separação da Criméia da Ucrânia. Também, podemos citar o voto negativo do EUA ao projeto de resolução, buscado pela Nicarágua, que conclamava todos os Estados a respeitarem o direito internacional. Ainda, podemos acrescentar que os membros do Conselho de Segurança também têm bloqueado medidas contra países violadores dos direitos humanos com os quais mantêm relações comerciais e estratégicas. Exemplos disso ocorreram com os votos negativos dos EUA a 35 propostas de resolução contra Israel e, também, com os votos negativos proferidos pela China e Rússia, em 2007, a um projeto de resolução da ONU contra Mianmar que obrigava este país a encerrar a perseguição de minorias e opositores do regime então em vigor.

⁶⁹⁰ Cf. HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*, p. 219

descentralização do monopólio da violência e a sua distribuição entre os diversos Estados individuais, ele deve ser fortalecido de forma a poder garantir a efetivação das suas resoluções⁶⁹¹, as quais devem ser “amplamente judicializadas e controladas pelas Cortes”⁶⁹². Não obstante isso, Habermas não apresenta qualquer construção mais forte do que aquela que aponta somente para o apoio dos Estados membros em colocar à disposição da ONU os seus recursos militares. Porém, ele confia em um processo de amadurecimento, segundo o qual as práticas habituais dos Estados membros, performativamente, transformariam as suas consciências na direção de um atuar como uma comunidade de Estados⁶⁹³.

Por sua vez, a estrutura judiciária mundial deveria ser redesenhada para adequar-se às mudanças dos demais órgãos da organização supranacional e colaborar na implementação da base de legitimação da organização mundial. Para Habermas, a Corte internacional não “dispõe de competência para propor acusação” e tampouco “pode emitir veredictos obrigatórios, o que lhe faz assemelhar-se mais a um “tribunal de arbitragem”⁶⁹⁴. Ademais, a sua jurisdição restringe-se aos conflitos interestatais, deixando fora dos limites da sua competência os “conflitos entre pessoas em particular ou entre cidadãos em particular e seus governos”, e a instauração da sua jurisdição penal dá-se apenas *ad hoc* em casos muito específicos⁶⁹⁵. Nessa ordem de problemas, Habermas sustenta que a Corte internacional deveria ser institucionalizada de forma permanente⁶⁹⁶, pautar suas decisões em regras equitativas, não seletivas e imparciais⁶⁹⁷ e controlar amplamente as decisões do Conselho de Segurança⁶⁹⁸ a fim de conseguir, como acima vimos, decompor provisoriamente os principais fatos caracterizados de forma dogmática como “genocídio, crimes contra a humanidade, crimes de guerra e de agressão” e contribuir para a “*codificación de los delitos conocidos y perseguidos internacionalmente*”⁶⁹⁹ e, com isso, colaborar, juntamente com o Conselho de Segurança, para a criação de um amplo pano de fundo consensual que implementaria a base de legitimação da Assembléia Geral da organização supranacional⁷⁰⁰.

Conforme Habermas, com a fixação das bases normativas da comunidade mundial na forma acima delineada, a organização política supranacional seria desonerada das

⁶⁹¹ Cf. HABERMAS, Jürgen. *El occidente escindido: pequeños escritos políticos X*, p. 159, 165, 166 e 168

⁶⁹² HABERMAS, Jürgen. *Sobre a constituição da Europa: um ensaio*, p. 101

⁶⁹³ Cf. HABERMAS, Jürgen. *El occidente escindido: pequeños escritos políticos X*, p. 159

⁶⁹⁴ HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*, p. 218

⁶⁹⁵ HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*, p. 218-219

⁶⁹⁶ Cf. HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*, p. 219

⁶⁹⁷ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*, p. 380

⁶⁹⁸ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Sobre a constituição da Europa: um ensaio*, p. 101

⁶⁹⁹ HABERMAS, Jürgen. *El occidente escindido: pequeños escritos políticos X*, p. 168

⁷⁰⁰ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*, p. 383

pesadas tarefas da política interna mundial, as quais, em sua análise, consistem não apenas na superação do “extremo desnível do bem-estar da sociedade mundial estratificada”, no redirecionamento dos “fardos ecológicos desiguais” e no afastamento de “ameaças coletivas”, mas, sobretudo, na implementação de “um entendimento intercultural com o objetivo de conseguir efetivamente direitos no diálogo das civilizações mundiais”⁷⁰¹. Além disso, pode-se dizer que a organização supranacional seria aliviada da tensão entre o caráter inclusivo da ONU e as assimetrias de poder e econômica entre seus membros, uma vez que os problemas de política interna mundial seriam alocados no “quadro de sistemas de negociação transnacionais”⁷⁰². No interior do nível transnacional, as decisões tomadas com base na clássica política do equilíbrio de interesses seriam condicionadas ao respeito dos “*parámetros de equidad continuamente verificados en la Asamblea general*”⁷⁰³, sem, contudo, rebaixar os atores coletivos a simples partes de uma organização hierárquica mais ampla⁷⁰⁴. A despeito desse necessário controle pela Assembléia Geral, Habermas fia-se em processos de aprendizagem que transformariam a autocompreensão e a forma de agir dos Estados nacionais⁷⁰⁵ no sentido de uma “*conciencia de actuar como miembros de una comunidad de Estados*”⁷⁰⁶, o que alteraria também o “*‘modo’ de negociar los compromisos de intereses ‘interestatales’ que hasta hoy ha predominado en las relaciones internacionales, y que se basa esencialmente en el poder y la influencia*”⁷⁰⁷.

Enquanto a organização mundial como um todo estaria constituída hierarquicamente no que diz respeito à sua estrutura jurídica, o seu nível transnacional em

⁷⁰¹ HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*, p. 372

⁷⁰² HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*, p. 372

⁷⁰³ HABERMAS, Jürgen. *¡Ay, Europa!: pequeños escritos políticos XI*, p. 122

⁷⁰⁴ Cf. HABERMAS, Jürgen. *El occidente escindido: pequeños escritos políticos X*, p. 132

⁷⁰⁵ Conforme Habermas, esses processos de aprendizagem dos Estados nacionais são desencadeados pela internalização das normas da organização mundial, pelo reconhecimento da sua capacidade em defender seus interesses próprios no âmbito transnacional e pela superação da consciência nacional em direção de uma consciência mundial. Cf. HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*, p. 364-365. No seguinte excerto, Habermas apresenta mais detalhes a respeito da forma como se dá tais processos de aprendizagem: “*La experiencia cotidiana de las crecientes interdependencias en una sociedad mundial que se hace cada vez más compleja modifica inadvertidamente la percepción que los Estados nacionales y sus ciudadanos tienen de sí mismos. Estos actores, que en otro tiempo decidían independientemente, aprenden nuevos papeles: como participantes en las redes transnacionales se someten a las constricciones técnicas de la cooperación, y como miembros de las organizaciones internacionales asumen obligaciones mediante expectativas normativas y compromisos forzosos. Tampoco debemos subestimar la influencia, capaz de transformar las conciencias, de los debates internacionales que suscita la construcción de nuevas relaciones jurídicas. Mediante la participación en las disputas acerca de la aplicación del nuevo derecho, se internalizan cada vez más las normas que en un primer momento los funcionarios y los ciudadanos sólo reconocen verbalmente. Y de este modo, también los Estados nacionales aprenden a comprenderse a sí mismos al mismo tiempo como miembros de comunidades políticas más amplias*”. HABERMAS, Jürgen. *El occidente escindido: pequeños escritos políticos X*, p. 171-172

⁷⁰⁶ HABERMAS, Jürgen. *El occidente escindido: pequeños escritos políticos X*, p. 159

⁷⁰⁷ HABERMAS, Jürgen. *El occidente escindido: pequeños escritos políticos X*, p. 132

particular seria marcado pela ausência de controle centralizado vertical, uma vez que o caminho de constitucionalização do direito internacional segue a direção inversa daquela tomada pela formação dos Estados nacionais⁷⁰⁸, pois “*comienza con la asociación no jerárquica de actores colectivos*”⁷⁰⁹ que já conta com uma espécie de constituição “*en la medida en que crea una comunidad jurídica entre partes que formalmente tienen los mismos de derechos*”⁷¹⁰. Apesar disso, em direção à estrutura funcional própria dos Estados nacionais, Habermas entende que a organização transnacional disporia de “*competências generalizadas*”, unindo a flexibilidade própria dos governos estatais, que “*pueden poner su mirada en el todo*”, com “*la estructura no jerárquica [...] de miembros iguales en derecho*”⁷¹¹. Disso decorre, portanto, que a organização transnacional é caracterizada pela “*impronta de lo ‘heterárquico’*”, o que exige um sistema de negociações e coordenação, pelo qual a política pode trabalhar através do “*caminho de um controle e de um equilíbrio inteligente de interesses*”⁷¹², que, “*de una forma más o menos efectiva*”, já é cultivado “*por las organizaciones internacionales*”⁷¹³.

No que segue, não obstante entender que a organização transnacional já conta com eficientes mecanismos de coordenação concernentes a questões técnicas, Habermas pontua que ela ainda é bastante deficiente no que diz respeito à regulamentação e configuração de uma política interna mundial, haja vista que não conta com um quadro institucional adequado tampouco com atores coletivos capazes de suprir tais necessidades⁷¹⁴. Sobre isso, ele explica que, de um lado, as redes políticas transnacionais vigentes estão estruturadas para agir de maneira funcional e constituídas na forma de organizações inclusivas que colaboram de modo multilateral, não formando, assim, “*um quadro institucional para competências legisladoras ou correspondentes processos de formação da vontade política*” e,

⁷⁰⁸ Segundo Habermas, os Estados que “*hoy se prestan a cooperar de forma regulada con otros Estados al precio de renunciar a parte de su soberanía son actores colectivos y tienen otros motivos y obligaciones que los de aquellos revolucionarios que antaño fundaron los Estados constitucionales*”. HABERMAS, Jürgen. *El occidente escindido: pequeños escritos políticos X*, p. 131

⁷⁰⁹ HABERMAS, Jürgen. *El occidente escindido: pequeños escritos políticos X*, p. 132

⁷¹⁰ HABERMAS, Jürgen. *El occidente escindido: pequeños escritos políticos X*, p. 130

⁷¹¹ HABERMAS, Jürgen. *¡Ay, Europa!: pequeños escritos políticos XI*, p. 112

⁷¹² HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*, p. 372

⁷¹³ HABERMAS, Jürgen. *¡Ay, Europa!: pequeños escritos políticos XI*, p. 120. Com relação a esta questão, Habermas pontua que as relações internacionais travadas na arena transnacional continuariam a existir do modo como hoje ocorrem, “*porém, numa forma modificada – já pela simples razão de que, sob um efetivo regime de segurança das Nações Unidas, nem mesmo o mais poderoso entre os global players teria a permissão para apelar à guerra como meio legítimo de solução de conflitos*”. HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*, p. 362. Nesse sentido, conferir também HABERMAS, Jürgen. *El occidente escindido: pequeños escritos políticos X*, p. 133

⁷¹⁴ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*, p. 361-362

de outro lado, faltam-lhes atores coletivos “capazes de colocar tais decisões em prática”⁷¹⁵. Com essa perspectiva, Habermas advoga a associação dos Estados nacionais em *regimes continentais*, segundo o modelo da União Europeia, com mandatos de negociação consideravelmente representativos para continentes inteiros e com poder de implementação de suas decisões⁷¹⁶. Nesse sentido, Habermas explica que:

*únicamente regímenes extendidos regionalmente, representativos y, al mismo tiempo, con capacidad de imponerse, podrían hacer operativa una institución así. Junto a las potencias mundiales “natas”, como Estados Unidos, China, India o Rusia, tendrían que agruparse, para satisfacer esas condiciones, otros Estados vecinos y continentes enteros (como África) según el modelo de la Unión Europea, si bien una Unión que se haya hecho capaz de actuar plenamente*⁷¹⁷.

Apesar das incertezas quanto aos rumos do seu desenvolvimento e das deficiências normativas que ainda lhe reduzem a legitimidade⁷¹⁸, na sua busca por correlatos empíricos que possam respaldar a ideia, Habermas invoca constantemente a formação política da União Europeia⁷¹⁹ como aquele experimento que é importante ser bem sucedido a fim de se tornar um bom modelo para outras regiões do mundo⁷²⁰. Diferentemente de países com dimensões continentais como China e Rússia, que tiveram uma formação tardia com uma fase intermediária de socialismo estatal, segundo Habermas, o exemplo da União Europeia é bastante promissor porque “consegue harmonizar em um nível de integração superior os interesses de Estados nacionais que já eram independentes anteriormente, gerando, por este

⁷¹⁵ HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*, p. 362. Sobre os déficits políticos do plano transnacional, observar também HABERMAS, Jürgen. *¡Ay, Europa!: pequeños escritos políticos XI*, p. 120

⁷¹⁶ HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*, p. 362

⁷¹⁷ HABERMAS, Jürgen. *¡Ay, Europa!: pequeños escritos políticos XI*, p. 112

⁷¹⁸ Sobre isso, Habermas afirma que o “melhor exemplo é fornecido pela União Européia, que continua evoluindo, mesmo que as asserções normativas não tenham conseguido, até o presente momento responder à seguinte questão da *finalité*: será que a União Européia desenvolver-se-á rumo a um Estado de nacionalidades, estruturado à maneira federalista, ou será que ela continuará amarrada ao nível de integração de uma organização supranacional, internacionalmente pactuada, sem assumir qualidades estatais?”. HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*, p. 355

⁷¹⁹ Com exceção do texto *A idéia kantiana de paz perpétua – à distância histórica de 200 anos*, o modelo da União Européia aparece como uma figura constante e crescente em importância nos textos habermasianos sobre a proposta de *política interna mundial sem governo mundial*. Cf. HABERMAS, Jürgen. *A constelação pós-nacional: ensaios políticos*, p. 112-113 e 126; HABERMAS, Jürgen. *El occidente escindido: pequeños escritos políticos X*, p. 138 e 172; HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*, p. 355 e 364; HABERMAS, Jürgen. *¡Ay, Europa!: pequeños escritos políticos XI*, p. 112; HABERMAS, Jürgen. *Sobre a constituição da Europa: um ensaio*, p. 39-106. Este último texto em particular traz o estudo mais aprofundado a respeito do exemplo europeu.

⁷²⁰ HABERMAS, Jürgen. *El occidente escindido: pequeños escritos políticos X*, p. 172

caminho, um ator coletivo numa escala não conhecida antes”⁷²¹. No entanto, Habermas não deixa de ter em conta que os elementos fundamentais para uma associação política na forma de regimes continentais só recentemente apareceram na Ásia, América Latina, África e no mundo árabe⁷²², os quais não conseguirão tornar-se efetivos atores coletivos, para “*negociar compromisos políticos a nivel transnacional y [...] imponerlos a escala mundial*”, enquanto não assumirem uma configuração mais estável e democrática⁷²³.

De acordo com Habermas, as dificuldades decorrentes do fato de que no nível transnacional, com exceção dos EUA, ainda não existam atores regionais com capacidades de ação global, direciona a atenção à importância do *nível dos Estados nacionais* para a constituição da sociedade política mundial⁷²⁴, os quais são os únicos que “*disponen de los recursos de control que son el derecho y el poder legítimo*” e, no cenário geopolítico global, “*siguen siendo los actores más importantes, los que deciden en última instancia*”⁷²⁵. Nesse passo, a constitucionalização do direito internacional só poderá suprir as condições de legitimação de uma *política interna mundial sem governo mundial*, tanto no âmbito supranacional quanto no transnacional, se estiver vinculada aos “*procesos democráticos de formación de la opinión y la voluntad que sólo pueden institucionalizarse plenamente en los Estados constitucionales*”⁷²⁶, pois somente estes contam efetivamente com disposições jurídicas para a inclusão igualitária dos cidadãos no processo legislativo⁷²⁷. Todavia,

⁷²¹ HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*, p. 364

⁷²² Não obstante os acordos entabulados pelos países dessas regiões serem mais ou menos limitados às questões técnicas, Habermas entende ser fundamental tal participação em redes transnacionais de negociação, as quais fazem com que eles se ajustem às pressões técnicas de cooperação e assumam obrigações, mediante expectativas normativas e compromissos vinculativos, como membros de uma organização internacional, o que, no longo prazo, tem o efeito de ampliar suas consciências no sentido de compreender-se como membros de uma comunidade política mundial. Cf. HABERMAS, Jürgen. *El occidente escindido: pequeños escritos políticos X*, p. 171-172

⁷²³ HABERMAS, Jürgen. *El occidente escindido: pequeños escritos políticos X*, p. 172. De fato, no que tange à América Latina, o recente estudo *Las tendencias mundiales y el futuro de América Latina*, publicado pela Comissão Econômica para a América Latina e Caribe (CEPAL) das Nações Unidas, mostra que os diversos acordos regionais criados para unir os países latino-americanos (UNASUR e CELAC) não possuem sequer mecanismos adequados de coordenação de suas questões técnicas, os quais poderiam abrir novos espaços de integração capazes de torná-la mais ativa a nível transnacional e mais protegida dos embates exógenos. Cf. BITAR, Sergio. *Las tendencias mundiales y el futuro de América Latina*. Santiago de Chile: Naciones Unidas, 2014, ISSN 1680-8827. Nesse passo, quando a perspectiva recai sobre a América do Sul, a sua inserção no cenário mundial parece depender principalmente do Brasil, o qual é colocado como o ator nacional de maior relevância para a sua região e aquele que poderia fazê-la política e estrategicamente mais forte na arena global desde que, primeiro, ele decida a respeito de suas estratégias políticas e econômicas internas. Cf. FIORI, José Luís. *Estado e desenvolvimento, na América Latina: notas para um novo “programa de pesquisa”*. Brasília: CEPAL/IPEA, 2013.

⁷²⁴ HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*, p. 362

⁷²⁵ HABERMAS, Jürgen. *El occidente escindido: pequeños escritos políticos X*, p. 171

⁷²⁶ HABERMAS, Jürgen. *El occidente escindido: pequeños escritos políticos X*, p. 138

⁷²⁷ Segundo Habermas, onde não existem tais disposições, como ocorre com as constituições supranacionais, há sempre o risco dos interesses “dominantes” se afirmarem hegemonicamente mediante a aparência de leis

Habermas pontua que a efetiva participação dos Estados nacionais e dos seus cidadãos na comunidade mundial ocorrerá apenas quando eles compreenderem-se como membros de uma união política alargada⁷²⁸. Segundo ele, esta forma de autocompreensão dar-se-á somente quando os efeitos da globalização⁷²⁹, de um lado, e das construções jurídicas formuladas pelas elites políticas no âmbito supraestatal⁷³⁰, de outro lado, estenderem a perspectiva dos cidadãos para além dos limites nacionais e conduzirem os Estados na direção das redes transnacionais de negociação, fazendo com que sejam desencadeados processos de aprendizagem que ampliem as suas consciências⁷³¹.

Com a internalização de normas inicialmente reconhecidas apenas de forma declamatória, Estados e cidadãos ingressariam num processo de aprendizagem, desencadeado de maneira construtiva e circularmente autopoietico, que os levaria a “subordinar interesses nacionais às obrigações que eles assumiram na qualidade de membros da comunidade internacional ou como parceiros de redes transnacionais”,⁷³². Com a perspectiva de uma sociedade mundial politicamente constituída, tanto os governos nacionais quanto as suas respectivas populações deveriam endossar novas diretrizes e com elas aprender⁷³³. Desta feita, os Estados dirigir-se-iam no sentido de tornarem-se capazes de defender seus próprios interesses mediante a sua inserção nas redes transnacionais de negociação, de transferir os direitos de soberania para as organizações transnacionais, de promover políticas públicas incentivadoras da solidariedade civil e da sua ampliação para fora dos limites nacionais, de proteger em seu âmbito os direitos humanos positivados como direitos fundamentais, de mudar a concepção de valores jurídicos baseados no direito estatal positivo e de fomentar a legitimidade democrática dentro de suas fronteiras⁷³⁴. Todavia, em razão da sua maior desproteção aos imperativos da economia globalizada e das exigências de cooperação

imparcialmente aprovadas. Cf. HABERMAS, Jürgen. *El occidente escindido: pequeños escritos políticos X*, p. 138

⁷²⁸ Cf. HABERMAS, Jürgen. *El occidente escindido: pequeños escritos políticos X*, p. 172

⁷²⁹ Cf. HABERMAS, Jürgen. *El occidente escindido: pequeños escritos políticos X*, p. 170-171. Para Habermas, o termo globalização designa os processos orientados à expansão mundial do comércio e da produção, dos mercados de bens e capitais, da moda, das mídias, programas, notícias e redes de comunicação, dos transportes e movimentos migratórios, dos riscos das tecnologias de grande porte, dos danos ambientais e epidemias e do crime organizado e terrorismo. Cf. HABERMAS, Jürgen. *El occidente escindido: pequeños escritos políticos X*, p. 170

⁷³⁰ HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*, p. 358

⁷³¹ Cf. HABERMAS, Jürgen. *El occidente escindido: pequeños escritos políticos X*, p. 172

⁷³² HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*, p. 359

⁷³³ HABERMAS, Jürgen. *¡Ay, Europa!: pequeños escritos políticos XI*, p. 124

⁷³⁴ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Sobre a constituição da Europa: um ensaio*, p. 66, 77, 84 e 89; HABERMAS, Jürgen. *El occidente escindido: pequeños escritos políticos X*, p. 172; HABERMAS, Jürgen. *¡Ay, Europa!: pequeños escritos políticos XI*, p. 124; HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*, p. 365, 379, 384

vinculadas à sociedade mundial complexa, Habermas reconhece que os Estados menores, frente às grandes potências mundiais, interiorizariam mais facilmente as orientações da organização mundial e aprenderiam mais rápido a compreender-se como partícipes da comunidade mundial⁷³⁵.

⁷³⁵ Cf. HABERMAS, Jürgen. *¡Ay, Europa!: pequeños escritos políticos XI*, p. 124

CONSIDERAÇÕES FINAIS

De acordo com a introdução da presente pesquisa, mencionamos que os fatos sociais, econômicos e ambientais ocorridos no século XX, mormente aqueles de ordem global, constrangeram o direito internacional a modificar-se em direção ao ideal de paz perpétua kantiano e a desenvolver formas de coordenação diversas daquelas contempladas pelo sistema político internacional após a Paz de Westfália. Ainda, ressaltamos que diante desse contexto surgiram diversas interpretações e reformulações do ideal kantiano, dentre as quais a proposta de *política interna mundial sem governo mundial* de Habermas, a qual teve o seu prelúdio no *Posfácio* redigido para a quarta edição da obra *Direito e democracia* (1994) e a sua efetiva elaboração a partir do texto *A idéia kantiana de paz perpétua – à distância de 200 anos* (1995).

Disso decorre a estrutura em dois capítulos sobre a qual fora organizado o estudo, sendo o primeiro a respeito do ideal kantiano e o segundo sobre a proposta habermasiana. Dada tal composição, entendemos por bem traçar estas considerações finais em duas dimensões, específicas e gerais, com o fim de evidenciar de forma mais clara e distinta os resultados alcançados. As considerações específicas são articuladas de maneira a mostrar os principais frutos de cada seção e, por conseguinte, de cada um dos dois capítulos. Já as considerações gerais, destinam-se a mostrar as conclusões atingidas quando se tem em perspectiva o trabalho em sua integralidade, ou seja, a interrelação dos dois capítulos. Feitos estes esclarecimentos, passamos, portanto, às principais considerações específicas:

Na primeira seção (cap. 1), mostramos que a ideia de história kantiana é constituída tanto de um interesse teórico quanto de um interesse prático. Ao contrário da corrente interpretativa que entende somente pela existência do interesse prático, além de observarmos que há o interesse teórico, defendemos que o mesmo deve ser compreendido na forma de uma ideia heurística e reguladora cuja finalidade é organizar a história humana em uma unidade sistemática de sentido para que os homens alcancem uma convivência justa e pacífica no âmbito de uma sociedade civil. Nesse passo, mostramos que o interesse teórico atua como um provedor de sentido para as ações humanas e, assim, contribui para a realização do interesse prático expresso no dever moral de promover o progresso até a instituição de tal sociedade. No entanto, diante da impossibilidade de se provar o progresso humano para melhor, concluímos que Kant preocupa-se em buscar *sinais históricos* do progresso, que, a

um só tempo, reúnam em si elementos *a priori* e *a posteriori*, os quais são por ele observados no “modo de pensar” dos revolucionários franceses.

Na segunda seção (cap. 1), apontamos que a ideia de progresso histórico compreende duas espécies de progresso: o progresso juspolítico e o progresso moral da humanidade. A despeito das preocupações da corrente que defende existir apenas o progresso político, mostramos que a letra do texto de Kant também aponta para a existência de um progresso moral sem, contudo, prejudicar a autodeterminação prática da sua teoria moral. Para isto, assinalamos três argumentos principais: (a) nos textos kantianos sobre filosofia da história, as expressões textuais referentes à teleologia da natureza são utilizadas apenas como recursos heurístico-reguladores, isto é, não possuem qualquer uso constitutivo; (b) a díade teleológica, engendrada nos §§ 83 e 84 da terceira *Crítica*, tem por objetivo esclarecer que, enquanto o progresso político tem como fim último da natureza a instituição de uma sociedade cosmopolita justa e pacífica, o progresso moral tem como fim terminal da criação a constituição de um mundo moral. Além disso, progresso político e o progresso moral são ideias que se complementam e se exigem, visto que o fim último da natureza, que é alcançado com o primeiro, embora seja um estágio preparatório para a efetivação do segundo, depende do segundo que é voltado para o fim terminal da criação; (c) o progresso moral não diz respeito ao desenvolvimento da própria moral, mas sim ao desenvolvimento da disposição humana de agir moralmente.

No que segue, na terceira seção (cap. 1), observamos que a ideia do direito e a sua efetivação são os primeiros pressupostos do ideal de paz perpétua, pois Kant claramente coloca que a instituição de uma sociedade civil é a condição formal para que o fim último da natureza (a paz perpétua) seja alcançado. Com isso, apontamos que os argumentos de Kant oscilam entre delegar a efetivação da sociedade civil à “natureza” ou outorgá-la ao dever moral dos homens. Na sequência, evidenciamos como Kant caminha na direção da “destranscendentalização” da razão prática quando procura encontrar os “débeis indícios” ou “sinais históricos” do progresso humano com o fim de fincar a ideia do direito em solo institucional. Ainda, mostramos que a ideia do direito depende da ideia de coerção legal, a qual, contudo, não pode impor qualquer limite ao uso público da razão, pois isso prejudicaria o princípio transcendental da publicidade que, também, é caracterizado como um dos pilares da ideia do direito.

Na quarta seção (cap. 1), destacamos que Kant elabora um modo de reforma constitucional progressiva e pacífica, baseada no conceito de *lex permissiva*, a qual é dirigida

pelas exigências da própria ideia do direito. Nesta linha, mostramos que os artigos preliminares do escrito *A paz perpétua* são igualmente construídos dentro dos contornos da *lex permissiva* com o fim de sustentar uma reforma mais ampla que tem por objetivo estabelecer uma condição de paz entre os Estados. Na sequência, acentuamos a primeira condição positiva para a paz perpétua, segundo a qual a constituição civil de cada Estado deve ser republicana, uma vez que esta forma é a única baseada nos princípios da representação e separação de poderes. No que diz respeito à segunda condição positiva, concluímos que (a) a federação de Estados livres é uma construção coerente com o Direito, uma vez que invoca a ideia de transformação institucional pacífica; (b) um Estado de Estados coercitivo seria uma forma de despotismo, pois anularia os direitos e garantias internamente conquistados pelos povos de cada Estado; (c) a federação de Estados livres respeita o pressuposto da pluralidade de povos do direito internacional; (d) Kant não rejeita a ideia de uma república mundial, mas sempre a tem como uma ideia regulativa da razão prática; (e) a federação de Estados livres, longe de ser irrelevante para o direito internacional, tem a aptidão de proporcionar canais de comunicação e estruturas de arbitragem e negociação permanentes e eficientes, principalmente se nela estiver plenamente institucionalizado o princípio da publicidade. Quanto à terceira condição positiva, observamos que do direito cosmopolita pode-se extrair uma interpretação ampliada que ultrapassa os limites das meras relações comerciais entre os povos e que, de certa forma, antecipa o modo contemporâneo de garantia dos direitos humanos e a sua pretensão de validade universal.

Na primeira seção (cap. 2), mostramos que a *linguistic turn* da filosofia e as críticas céticas da razão levaram Habermas à compreensão de que a filosofia deixou de ter as funções de indicador de lugar e tribunal da razão para assumir as novas funções de *guardião da racionalidade e intérprete*. Ainda, assinalamos que Habermas não é partidário da filosofia da história tradicional, mas que, inicialmente, adota a filosofia materialista da história para caracterizar sua teoria crítica e, depois, abandona-a em favor de uma teoria da evolução social, sob o argumento de que os processos de aprendizagem não estão circunscritos às forças produtivas, mas também se localizam no âmbito da moral e do direito. Com estes dois amparos teóricos, apontamos que Habermas compõe a sua ideia de reconstrução de modo que a filosofia assume a tarefa de participar, mediar e traduzir o (do) diálogo travado entre os saberes especializados a fim de identificar princípios de validade universal e vestígios de razão comunicativa neles dispersos e, por seu turno, a teoria da evolução social tem o objetivo de reconhecer os níveis e estágios de desenvolvimento das sociedades contemporâneas, as

quais, para Habermas, se encontram no nível pós-convencional (ao menos as nações ocidentais desenvolvidas). Nessa quadratura, o seu procedimento reconstutivo procura (a) desmontar construções teóricas com o intuito de nelas identificar elementos de universalidade e razão comunicativa, (b) dialogar com diversas teorias e áreas do conhecimento para promover um controle teórico que tenha em conta os fragmentos teóricos dispersos pelos mundos objetivo, social e estético, (c) reconhecer os potenciais de estímulo não exauridos e (d) recompor a teoria, tendo em consideração o nível e estágio de evolução social, a fim de que ela alcance os objetivos que a si mesma se propôs. Com isso, quando se tem em vista a necessidade de reconstrução do direito internacional, Habermas reconhece que o ideal de paz kantiano é a melhor teoria para tanto.

Na segunda seção (cap. 2), procuramos evidenciar a reconstrução da tensão entre facticidade e validade efetuada por Habermas na obra *Direito e democracia*. Não obstante o conteúdo teórico de tal reconstrução, que diz respeito ao direito e ao sistema político internos aos Estados nacionais, mostramos que o seu modelo reconstutivo é formatado para abarcar duas dimensões. A primeira reconstrução, chamada reconstrução interna do direito, tem em vista a autocompreensão dos ordenamentos jurídicos modernos. Por ela, Habermas promove a reconstrução conceitual das categorias jurídicas e dos princípios do Estado de direito, desenvolvidos pelo direito moderno, mediante a análise da teoria do direito civil germânico do século XIX e das teorias do contrato social de Rousseau e Kant, as quais são recompostas e rearticuladas sobre os pressupostos conceituais da teoria do discurso. Por sua vez, a segunda reconstrução, conhecida como reconstrução externa do direito, objetiva reformular as instituições do sistema político nacional considerando os procedimentos democráticos oficialmente legítimos, de um lado, e os contextos sociais concretos de formação do poder, de outro. Para tanto, Habermas investiga e reconstrói os modelos democráticos do liberalismo clássico e do republicanismo cívico, reorganizando-os em um modelo de política deliberativa que, do primeiro, absorve o princípio da separação entre sociedade e Estado e, do segundo, assimila a forma de participação política na formação da vontade e da opinião.

Na terceira seção (cap. 2), mostramos como Habermas articula a reconstrução conceitual do direito internacional tendo como referência teórica o ideal de paz kantiano. Para isso, apontamos que, apesar da sua leitura sobre a ideia de república mundial estar equivocada, o seu conceito de soberania popular procedimentalizado a ela aplicado não a levaria a prejudicar as soberanias estatais tampouco o pressuposto jurídico da pluralidade de

povos. Por seu turno, ressaltamos que ele também se equivoca na leitura a respeito da federação de Estados livres, pois, longe de ser um construto inócuo e uma concessão de Kant à realidade, a federação conforma-se à ideia de transformação institucional pacífica e teria maior eficácia que o direito internacional clássico no sentido de evitar e fazer cessar a guerra. Contudo, destacamos que Habermas acerta quando entende que a federação decorre de uma falsa analogia de Kant entre o estado de natureza individual e o estado de natureza estatal, pois, enquanto os indivíduos partem de uma condição não jurídica, os Estados partem de uma situação na qual seus cidadãos já conquistaram direitos e garantias fundamentais que não poderiam ser lesados. Dessa forma, uma ordem política mundial deveria ser complementar ao direito estatal.

No que segue, evidenciamos que Habermas defende que o direito internacional, simetricamente ao direito estatal, deve ser concebido de forma a vincular os Estados em particular e a constituir um poder de sanção supranacional. Todavia, ele advoga que isto apenas pode ocorrer se o direito internacional for constitucionalizado de forma a dar supremacia à constituição. Dessa forma, ele entende que, diferentemente da concepção republicana de Kant, a constitucionalização do direito internacional deve seguir o modelo de constituição liberal que privilegia a limitação do poder e concepções individualistas tais como as ideias de direitos humanos e separação funcional de poderes. Apesar desse formato liberal, apontamos que, para Habermas, a constituição do direito internacional ainda deve estar ligada ao modo de legitimação própria das constituições republicanas, a qual é levada a efeito somente no interior dos Estados de direito, uma vez que a fonte de legitimação das constituições liberais ainda apresenta contornos jusnaturalistas. Porém, ele ressalta que tal concepção republicana de constituição deve ser aquela reconstruída sobre a teoria do discurso. Não obstante este vínculo com a forma de legitimação doméstica, destacamos que a solidariedade cosmopolita não é emoldurada como a solidariedade civil, mas possui traços delineados pelos direitos humanos e pela preservação da paz mundial.

Na quarta seção (cap. 2), denotamos como Habermas desenvolve a reconstrução institucional do sistema político internacional. A princípio, apontamos que ele, seguindo a linha reformista de Kant, procura manter os ganhos associativos e as vantagens estruturais alcançados pelo sistema político internacional ao reconhecer que a ONU engloba todos os Estados, os quais são igualmente considerados em direitos, e já possui uma constituição embrionária que, para além da federação de Estados livres de Kant, considera Estados e cidadãos sujeitos do direito internacional e dá-lhes a oportunidade de vindicar

diretamente seus direitos. No entanto, ressaltamos novamente que, apesar destes alcances, a comunidade internacional deve ser dotada de poder coercitivo supraestatal com o objetivo de ver suas regras efetivadas. Em vista disto, sustentamos que Habermas apresenta um modelo de organização política mundial na forma de um sistema multiníveis cuja hierarquia é modelada juridicamente somente para dar-lhe unidade e obrigar os seus membros a cumprir as regras de proteção dos direitos humanos e garantia da paz. Na sequência, salientamos que a proposta de *política interna mundial sem governo mundial* de Habermas é constituída pelos níveis supranacional, transnacional e nacional que se referem a três diferentes tipos de atores coletivos.

Nesse passo, mostramos que o nível supranacional seria composto pela organização mundial que, além de ter a competência para interpretar e desenvolver a constituição mundial, teria como especialidades as questões de proteção dos direitos humanos e garantia da paz. Nesta quadratura, ela seria desonerada do trato relativo às questões de política interna mundial, o que, conseqüentemente, aliviaria a tensão entre o seu caráter inclusivo e as assimetrias de poder entre seus membros. Além disso, ela seria dotada de poder coercitivo *emprestado* dos seus membros para conseguir impor as suas regras, o que, conforme os críticos de Habermas, a tornaria muito dependente da disposição dos seus membros. A este respeito, defendemos que o instituto de transferência de poder (empréstimo), indicado por Habermas, é apenas uma formulação provisória que poderia ser substituída pelo instituto da *cessão de direito com condições resolutivas e suspensivas*, em vista do qual os Estados cederiam definitivamente poder de sanção à organização supranacional, sob a condição de resolução ou suspensão da cessão em virtude da ocorrência de quaisquer hipóteses definidas no *medium* discursivo da comunidade mundial. Em razão da sua particular constituição – especializada nas funções de proteção dos direitos humanos e garantia da paz e desonerada das tarefas sobre política interna mundial –, também defendemos que a organização supranacional teria mais espaço e credibilidade para poder aperfeiçoar suas normas jurídicas e desenvolver institutos mais bem adaptados para regular a transmissão de poder pelos Estados sem ter sobre si a suspeição provinda das críticas de Schmitt.

No que segue, assinalamos que Habermas advoga a reestruturação da Assembléia Geral e do Conselho de Segurança da ONU, bem como a expansão da estrutura jurídica dos Tribunais Internacionais. A Assembléia Geral deveria ser reformada no sentido de um Parlamento mundial, composto de uma câmara de representantes de cidadãos do mundo e outra de representantes dos Estados membros, cujas funções seriam interpretar a

constituição mundial, e constituir e controlar o Conselho de Segurança e os Tribunais Internacionais. Ademais, ela seria a arena política para a formação da opinião e da vontade referente aos princípios de justiça transnacional. Nesta ordem de mudanças, o Conselho de Segurança seria reestruturado para decidir com base em regras equitativas, não seletivas e imparciais, para contar com representantes de todos regimes regionais em sua composição permanente, para decidir segundo a regra da maioria e para conseguir impor as suas sanções. A Corte internacional deveria ser reformada para adquirir uma forma permanente, basear suas decisões em regras equitativas, não seletivas e imparciais e controlar as decisões do Conselho de Segurança. Além disso, ela trabalharia juntamente com o Conselho de Segurança no sentido de organizar um amplo pano de fundo consensual a respeito dos principais fatos considerados lesivos aos direitos humanos e à paz mundial e, por conseguinte, implementar a base de legitimação da Assembléia Geral.

Já a organização transnacional seria formada por regimes continentais, conforme o modelo da União Europeia. Suas tarefas seriam tratar das questões de política interna mundial e, via de consequência, desonerar a organização supranacional a fim de que ela pudesse desenvolver melhor suas funções específicas. Em razão da constitucionalização do direito internacional seguir caminho contrário à formação dos Estados nacionais e da comunidade internacional já reconhecer a igualdade de direitos entre os seus membros, a organização transnacional seria construída de forma heterárquica. Nesse quadro, embora as suas decisões devam continuar a ser pautadas pela clássica política de equilíbrio de interesses, doravante elas seriam vinculadas aos parâmetros de equidade advindos da organização supranacional, com a cautela de não rebaixar os atores coletivos à condição de meros membros de uma organização hierárquica ampliada. Por seu turno, o nível dos Estados nacionais seria a base do modelo cosmopolítico habermasiano e a arena da qual, efetivamente, decorreria a legitimação da organização mundial, pois, segundo Habermas, os processos democráticos de formação da opinião e da vontade são institucionalizados a contento somente no âmbito dos Estados de direito. Dentre as suas funções, a principal seria promover políticas públicas desencadeadoras de processos de aprendizagem, segundo os quais Estados e cidadãos compreender-se-iam como membros de uma comunidade mundial.

Com as considerações específicas acima delineadas, podemos agora apresentar as considerações gerais sobre a pesquisa:

- 1) No que diz respeito à filosofia da história de Kant e à teoria da evolução social de Habermas, observamos que, embora a primeira tenha fundamentos metafísicos e a segunda, bases materialistas, ambas, cada qual ao seu modo, procuram modelar formas de desenvolvimento social baseadas na aprendizagem humana com o fim de efetivar avanços no processo de civilização política.
- 2) No âmbito da teoria reconstrutiva de Habermas, o ideal de paz kantiano é eleito a principal teoria sobre a qual se dará a sua reconstrução do direito internacional que assumirá o modelo de *política interna mundial sem governo mundial*. Esta escolha de Habermas não foi casual ou aleatória, mas estrategicamente calculada em vista dos potenciais emancipatórios que a teoria kantiana ainda apresenta, os quais podem ser visualizados em, ao menos, quatro pontos: a) a ideia de paz kantiana, conforme Habermas, não estacionou, mas, após a Segunda Guerra Mundial, alcançou contornos concretos nas declarações, políticas e instituições da ONU, o que, de fato, faz dela uma excelente chave para a introdução de reformas concretas e necessárias no direito e na política internacionais, sem que haja mudanças abruptas que poderiam prejudicar os ganhos já alcançados pela ONU; b) ela não é baseada na ideia de equilíbrio de poderes, mas sim na ideia de controle do poder político pelo direito coercitivo; c) o seu principal objetivo é abrir os horizontes para uma sociedade mundial administrada pelo direito, o que a torna conveniente para uma sociedade de economia e de riscos globalizados; d) ela foi desenhada para compreender tanto os Estados quanto seus cidadãos como sujeitos do direito internacional.
- 3) No tocante à leitura do projeto de paz kantiano empreendida por Habermas, mostramos que ela apresenta alguns equívocos advindos da “visão padronizada” apontada por Kleingeld. O primeiro equívoco dá-se quando Habermas pontua que Kant engendra a federação de Estados livres por entender que a ideia de república mundial é conceitualmente inconsistente, uma vez que ela prejudicaria as soberanias estatais. A esse respeito, evidenciamos que a contradição apontada por Kant diz respeito ao pressuposto da pluralidade de povos que seria prejudicado

pela instituição de um Estado de Estados, mas que a verdadeira razão para Kant propor o substituto negativo é o temor da “monarquia universal”. O segundo equívoco apresenta-se quando Habermas assinala que a existência da federação de Estados livres seria inócua para garantir a paz entre os Estados. Sobre isso, defendemos que a instituição da federação proporcionaria a constituição de canais de comunicação e estruturas de arbitragem e negociação permanentes e eficientes para evitar ou fazer cessar a guerra, notadamente se ela observar o princípio da publicidade. Além disso, pontuamos que Habermas entende o construto da federação de Estados livres como uma concessão de Kant à realidade. No entanto, concluímos que a federação é uma exigência da própria ideia do direito, segundo a qual a transformação institucional deve ser progressiva e pacífica.

- 4) Também, notamos que Kant, inspirado pelo republicanismo rousseauiano, traça uma analogia entre o estado de natureza individual e o estado de natureza estatal que, a um só tempo, lhe dá a ideia da república mundial e a visão da “monarquia universal”, o que o leva a arquitetar o substituto negativo da federação dos Estados livres por temor do “despotismo desalmado”. Na visão de Habermas, esta analogia mostra-se falsa e poderia ter sido evitada se Kant percebesse que a organização cosmopolita poderia ser baseada sobre um conceito de soberania popular procedimentalizado, segundo o modelo dos Estados Unidos da América, o qual mostraria que a condição jurídica cosmopolita é complementar ao direito democrático estatal no sentido de vincular seus membros sem, contudo, prejudicar suas particularidades e identidades culturais. Além disso, o modelo liberal de constituição teria mostrado a Kant que a organização mundial poderia ser concebida na forma de uma constitucionalização sem Estado para a limitação do poder. No entanto, mostramos que a exigência de Kant de um direito político prévio como condição para o direito das gentes é bem recebida por Habermas que compreende que a constitucionalização do direito internacional depende dos rendimentos de legitimação internos aos Estados.

- 5) *Grosso modo*, evidenciamos que a crítica de Schmitt coloca sob suspeita o discurso pacifista e humanitário, acusando-o de acobertar interesses particulares de dominação. Com efeito, esta crítica arranha o verniz do ideal de paz kantiano, na medida em que o seu modelo de organização política mundial é organizado de forma centralizada, para tratar tanto das questões de garantia da paz e de direitos humanos quanto dos assuntos próprios da política interna mundial, o que, efetivamente, favorece o uso ideológico do discurso de proteção dos direitos humanos e garantia da paz a fim de promover intervenções militares com outros objetivos. Nesse passo, defendemos que o modelo cosmopolita de Habermas, ao reconstruir o ideal kantiano, consegue preservá-lo das suspeitas schmittianas e promover as suas metas, uma vez que as funções de proteção dos direitos humanos e garantia da paz tornam-se competências exclusivas da organização supranacional, enquanto as funções relativas ao trato das questões de política interna mundial são atribuídas à organização transnacional, o que levanta uma barreira interorganizacional para o uso ideológico dos discursos pacifista e humanitário.
- 6) Além disso, notamos uma sutil aproximação entre o Kant e o Habermas tardios que, apesar de não se achegar aos seus pressupostos filosóficos, mostra a influência do primeiro no segundo. Com efeito, no texto *O conflito das faculdades*, Kant procura *sinais históricos* da efetivação da ideia do direito para tê-los como *signum rememorativum* do progresso que, a qualquer momento, pode ser rememorado e repetido pela humanidade. Para Kant, este sinal foi plasmado no “modo de pensar” dos revolucionários franceses que a si próprio deram uma constituição civil. Na mesma linha, em *Sobre a constituição da Europa*, Habermas resgata a primeira declaração dos direitos humanos na forma de uma “utopia *realista*” que se “impregnou na memória da humanidade”, exigindo, assim, a efetivação do seu “conteúdo moral transcendente”. Já no texto *Entre naturalismo e religião*, Habermas busca *tendências factuais* para dar suporte à ideia de constituição cosmopolita.

REFERÊNCIAS

- APEL, Karl-Otto. *La transformación de la filosofía* (vol. II). Madrid: Taurus, 1985.
- ARAMAYO, Roberto R. et al (editores). *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración: a propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua de Kant*. Madrid: Tecnos, 1996.
- ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. *Pluralismo e justiça: estudos sobre Habermas*. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro* 7 ed. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- BAXTER, Hugh. *Habermas: the discourse theory of law and democracy*. Stanford: Stanford University Press, 2011.
- BITAR, Sergio. *Las tendencias mundiales y el futuro de América Latina*. Santiago de Chile: Naciones Unidas, 2014, ISSN 1680-8827.
- BOBBIO, Norberto. *Direito e estado no pensamento de Emanuel Kant*. 2. ed. São Paulo: Mandarim, 2000.
- CHEVALLIER, Jacques. *O estado pós-moderno*. Belo Horizonte: Fórum, 2009.
- CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, Marquis. *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano*. Campinas: Ed. Unicamp, 1993.
- DELEUZE, Gilles. *A filosofia crítica de Kant*. Lisboa: Edições 70, 2012.
- DUSKA, Ronald & WHELAN, Mariellen. *O desenvolvimento moral na idade evolutiva: um guia de Piaget e Kohlberg*. São Paulo: Loyola, 1994.
- FELDHAUS, Charles. *Direito e moral: três estudos a respeito da filosofia prática de Kant*. Florianópolis: Apolodoro, 2007.
- FIORI, José Luís. *Estado e desenvolvimento, na América Latina: notas para um novo “programa de pesquisa”*. Brasília: CEPAL/IPEA, 2013.
- FLIKSCHUH, Katrin. *Kant and modern political philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- FRANKENBERG, Günther; MOREIRA, Luiz (org.). *Jürgen Habermas, 80 anos: direito e democracia*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2009.
- FREITAG, Barbara. *Dialogando com Jürgen Habermas*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005.

GOYARD-FABRE, Simone. *O que é democracia?: a genealogia filosófica de uma grande aventura humana*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HABERMAS, Jürgen. *A constelação pós-nacional: ensaios políticos*. São Paulo: Littera Mundi, 2001.

HABERMAS, Jürgen. *A crise de legitimação no capitalismo tardio*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1980.

HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. 3 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

HABERMAS, Jürgen. *¡Ay, Europa! Pequenões escritos políticos XI*. Madrid: Trotta, 2009.

HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade (vol. I)*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade (vol. II)*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

HABERMAS, Jürgen. *El occidente escindido: pequeños escritos políticos X*. Madrid: Trotta, 2009.

HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

HABERMAS, J., ROUANET, S. P. *Habermas 60 Anos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. 2 ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HABERMAS, Jürgen. *Passado como futuro*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. 2 ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

HABERMAS, Jürgen. *Sobre a constituição da Europa: um ensaio*. São Paulo: Unesp, 2012.

HABERMAS, Jürgen. *Técnica e ciência como "ideologia"*. Lisboa: Edições 70, 2009.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo, I: racionalidade da ação e racionalização social*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

HABERMAS, Jürgen. *Teoría y praxis: estudios de filosofía social*. 5 ed. Madrid: Tecnos, 2008.

HABERMAS, Jürgen. *Uma conversa sobre questões da teoria política*. Novos Estudos. CEBRAP: São Paulo, nº47, 1997.

HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação: ensaios filosóficos*. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

HAMM, Christian. *Sobre a sistematizabilidade da filosofia da história de Kant*. Veritas. Porto Alegre. v. 50. n. 1. Março 2005.

HECK, José N. *O princípio kantiano da publicidade na moral e no direito*. Síntese, Belo Horizonte, v. 36, n. 115, 2009, 285-300.

HELD, David. *La democracia y el orden global: del estado moderno al gobierno cosmopolita*. Barcelona: Paidós, 1997.

HERRERO, Francisco Javier. *Religião e história em Kant*. São Paulo: Loyola, 1991.

HÖFFE, Otfried. *A democracia no mundo de hoje*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HÖFFE, Otfried. *Kant's cosmopolitan theory of Law and peace*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

HONNETH, Axel. Jürgen Habermas: percurso acadêmico e obra. In: Revista Tempo Brasileiro, 138 [9-32], 1999.

HONNETH, Axel. *Pathologies of reason: on legacy of critical theory*. New York: Columbia University Press, 2009.

IMAGUIRE, G; ALMEIDA, C. L. S; OLIVEIRA, M. A (org.). *Metafísica contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2007.

KANT, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. São Paulo: Iluminuras, 2006.

KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2009.

KANT, Immanuel. *Começo conjectural da história humana*. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 7 ed. Lisboa: Fund. Calouste Gulbekian, 2010.

KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

KANT, Immanuel. *Metafísica dos costumes*. 2 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

KANT, Immanuel. *O conflito das faculdades*. Lisboa: Edições 70, 1993.

- KANT, Immanuel. *Sobre el uso de principios teleológicos en la filosofía*, p. 10-11. In: Logos. *Anales del Seminario de Metafísica*. Vol. 37 (2004): 7-47, ISSN: 1575-6866.
- KANT, Immanuel. *Textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- KLEIN, Joel Thiago. *O problema da fundamentação de uma história universal no sistema crítico-transcendental de Kant* (dissertação de mestrado). Santa Maria: UFSM, 2008.
- KLEINGELD, Pauline. *Approaching Perpetual Peace: Kant's Defence of a League of States and his Ideal of a World Federation*. *European Journal of Philosophy*, 2004.
- KLEINGELD, Pauline. *Kant and cosmopolitanism: the philosophical ideal of world citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- KLEINGELD, Pauline. "Kant, history, and the Idea of moral development". *History of philosophy quarterly*, vol. 16, n. 1, 1999.
- KLEINGELD, Pauline (org). "Toward perpetual peace" and other writings on politics, peace, and history. New York: Yale University Press, 2006.
- KLEMME, Heiner. Filosofia política de Kant – moral e direito na perspectiva histórica e futura. In: *Kant e-Prints*. Campinas, Série 2, v. 5, n. 4, p. 08 - 61, número especial, jul.- dez., 2010.
- LEBRUN, Gérard. *Kant e o fim da metafísica*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- LIMA, Clóvis Ricardo Montenegro de (org.). *Mudança estrutural da esfera pública 50 anos depois*. Rio de Janeiro: [s.n.], 2012, ISBN 978-85-7745-234-7.
- LOUDEN, Robert B. *Kant's impure ethics: from rational beings to human beings*. New York: Oxford University Press, 2000.
- MARIAS, Julián. *História da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- MAUS, Ingeborg. *O direito e a política: teoria da democracia*. Belo Horizonte: Del Rey, 2009.
- MCCARTHY, Thomas. *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. 4 ed. Madrid: Tecnos, 2002.
- MCCORMICK, John P. *Weber, Habermas, and transformations of the european state: constitutional, social and supranational democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- MERLE, Jean-Christophe; MOREIRA, Luiz. *Direito e legitimidade*. São Paulo: Landy, 2003.
- MUNZEL, G. Felicitas. *Kant's conception of moral character: the "critical" link of morality, anthropology, and reflective judgment*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1999.
- NOBRE, Marcos (org.). *Curso livre de teoria crítica*. Campinas: Papyrus, 2008.

- NOBRE, Marcos; REPA, Luiz (orgs.). *Habermas e a reconstrução: sobre a categoria central da teoria crítica*. Campinas: Papyrus, 2012.
- NOBRE, Marcos; TERRA, Ricardo (orgs.). *Direito e democracia: um guia de leitura de Habermas*. São Paulo: Malheiros, 2008.
- NOUR, Soraya. *À paz perpétua de Kant: filosofia do direito internacional e das relações internacionais*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- OLIVEIRA, Odete Maria de (org.). *Configuração dos humanismos e relações internacionais*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006.
- OLIVEIRA, Mafredo A. de. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- PINZANI, Alessandro. *Habermas*. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- ROHDEN, Valério (coord.). *Kant e a instituição da paz*. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, Goethe-Institut/ICBA, 1997.
- SALGADO, Karine. *A paz perpétua de Kant: atualidade e efetivação*. Belo Horizonte: Mandamentos/FUMEC, 2008.
- SIEBENEICHER, Flávio Beno. *Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação*. 4 ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- SOUZA, José Crisóstomo de (org.). *Filosofia, racionalidade, democracia: os debates Rorty & Habermas*. São Paulo: UNESP, 2005.
- TERRA, Ricardo R. *A política tensa: idéia e realidade na filosofia da história de Kant*. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- WEIL, Eric. *Problemas kantianos*. São Paulo: Realizações, 2012.
- WHITE, Stephen K. *Razão, justiça e modernidade: a obra recente de Jürgen Habermas*. São Paulo: Ícone, 1995.
- WOOD, Allen W. *Kant*. Porto Alegre: Artmed, 2008.
- WOOD, Allen W. *Kantian ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- ZINGANO, Marco Antônio. *Razão e história em Kant*. São Paulo: Brasiliense, 1989.