

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

JOSÉ JURANDIR PEREIRA JUNIOR

**APROXIMAÇÕES E DISTINÇÕES ENTRE KANT E HABERMAS A PARTIR DO
PENSAMENTO COSMOPOLITA**

NATAL/RN

2022

JOSÉ JURANDIR PEREIRA JUNIOR

**APROXIMAÇÕES E DISTINÇÕES ENTRE KANT E HABERMAS A PARTIR DO
PENSAMENTO COSMOPOLITA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade Federal do Rio Grande do Norte, como parte dos
requisitos para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Antônio Basílio Novaes Thomaz de Menezes.

NATAL/RN

2022

JOSÉ JURANDIR PEREIRA JUNIOR

**APROXIMAÇÕES E DISTINÇÕES ENTRE KANT E HABERMAS A PARTIR DO
PENSAMENTO COSMOPOLITA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade Federal do Rio Grande do Norte, como parte dos
requisitos para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Antônio Basílio Novaes Thomaz de Menezes.

Aprovada em: 10/12/2021

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Antônio Basílio Novaes Thomaz de Menezes – Orientador
Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Prof^a. Dr^a. Cristina Foroni Consani – Examinadora Externa
Universidade Federal do Paraná

Prof. Dr. Delamar José Volpato Dutra – Examinador Externo
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Dr. Joel Thiago Klein – Examinador Externo
Universidade Federal do Paraná

Prof. Dr. Luís Philipe Caux – Examinador Interno
Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Junior, Jose Jurandir Pereira.

Aproximações e distinções entre Kant e Habermas a partir do pensamento cosmopolita / José Jurandir Pereira Junior. - 2021.

147f.: il.

Tese (doutorado) - Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, RN, 2022.

Orientador: Prof. Dr. Antônio Basílio Novaes Thomaz de Menezes.

1. Cosmopolita - Tese. 2. Cidadania - Tese. 3. Multicultural - Tese. I. Menezes, Antônio Basílio Novaes Thomaz de. II. Título.

RN/UF/BS-CCHLA

CDU 1

Elaborado por Ana Luísa Lincka de Sousa - CRB-15/748

NATAL/RN

2022

Dedico este trabalho de forma especial em memória dos meus pais que com certeza estariam orgulhosos por me verem conquistando esta grande vitória. Dedico de maneira especial à minha amada esposa Jaqueline Lopes, por seu amor e dedicação sempre presentes e a meu querido filho Benjamin Hegel.

AGRADECIMENTOS

Meus sinceros agradecimentos

A minha esposa Jaqueline Lopes por todo o amor, dedicação e compreensão durante todo o período em que tive que me isolar para me dedicar à pesquisa. Por suas inúmeras contribuições nos momentos críticos da construção deste trabalho.

Ao meu orientador professor Dr. Antônio Basílio Novaes Thomaz de Menezes, pela amizade e empenho dedicados durante o tempo de realização deste doutorado.

Ao Professor Dr. Joel Thiago Klein e a Professora Dra. Cristina Foroni Consani que durante esse momento único em minha vida acadêmica, me ajudaram com a atenção dedicada, seja disponibilizando uma bibliografia, seja fornecendo meios que pudessem de algum modo auxiliar esta pesquisa.

Por fim, não poderia deixar de agradecer ao Professor Dr. Delamar José Volpato Dutra, por ter me acolhido na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) para aprofundamento da pesquisa. Como também, de forma surpreendente participou da banca examinadora em dois momentos. Primeiro na banca de qualificação, e depois na banca da defesa deste doutorado, contribuindo assim para estes momentos marcantes da minha vida. Portanto, a estes professores mencionados em linhas pretéritas, tento expressar minha gratidão e respeito acadêmico.

RESUMO

A presente tese pretende contribuir com a pesquisa sobre Kant e Habermas, envolvendo as suas distinções e aproximações no campo da filosofia política, em especial no tocante ao pensamento cosmopolita. Na discussão dessa problemática, requer-se uma análise sobre a crítica de Habermas ao déficit e atualização da teoria cosmopolita do filósofo Kant. Isto é, o trabalho volta-se sobre o debate que questiona se Habermas responde ou não a crítica do pensamento cosmopolita em relação à proposta kantiana. Nessa perspectiva, tornou-se importante destacar argumentos que alegam não ser possível alcançar tais elucubrações apenas pela perspectiva liberal clássica e republicana do pensamento político de Kant. O trabalho apresenta, portanto, os esforços por parte de Habermas em direção ao resgate do pensamento cosmopolita kantiano a partir de uma premissa histórica, ressaltando a posição desse autor frente ao quadro histórico e dados reais do mundo contemporâneo. Como por exemplo, nas seguintes questões: o formato das Nações Unidas supera a conjectura cosmopolita de Kant sobre a liga das nações ou houve erro na formulação teórica de Kant? Habermas parte também da problemática que procura explicar se o filósofo Kant tinha uma concepção de soberania de Estado-nação muito forte. Será que por causa dessa concepção de Estado-nação forte, não existe a autorização para que haja intervenção em nome dos direitos humanos? Para tentar responder essas e outras questões, a tese possui ainda como escopo encontrar o pressuposto da primazia dos conceitos políticos de uma sociedade plural e cosmopolita. Nesse sentido, a premissa histórica de Habermas (2018) carece de profundidade devido ao Projeto Cosmopolita possuir uma séria dificuldade de ser implantado pelo motivo de mais uma vez advir da imposição de um processo civilizatório que contraria a realidade histórica, social e cultural fora do Ocidente. Com mais essa problemática, na tentativa do alcance das hipóteses, destaca-se o argumento sobre a posição minimalista pela premissa histórica em Habermas, sendo possível vê-la na ideia já existente de um fórum para discutir conflitos entre as nações, como acontece com a ONU. Apesar disso, o filósofo evidencia esforços para uma posição maximalista, sobrevivendo do construto da razão, que idealiza a possibilidade de um Estado mundial, tendo em vista que o direito implica também coerção em relação ao contrato global realizado entre as nações em seus aspectos supranacional e transnacional. A tese conclui demonstrando que Habermas tenta corrigir o déficit democrático da soberania popular à luz da premissa histórica na sua teoria discursiva e política, principalmente em relação à teoria liberal e republicana de Kant. Indica, assim, uma Democracia Constitucional que abre as portas para uma cidadania multicultural, tendo como escopo o alcance do Projeto Cosmopolita.

Palavras-chave: cosmopolita; cidadania; multicultural.

ABSTRACT

This thesis aims to contribute with the research about Kant and Habermas, involving their distinctions and similarities in the field of political philosophy, especially regarding cosmopolitan thought. In the discussion of this issue, it is required an analysis on Habermas' critique about the deficit and update of philosopher Kant's cosmopolitan theory. That is, the study focuses on questioning whether Habermas responds or not to the critique of cosmopolitan thought concerning the Kantian proposal. From this perspective, it has been important to highlight arguments that claim not to achieve such lucubrations, only through classical-liberal and republican perspective of Kant's political thought. Thus, the study presents Habermas' efforts in the direction of rescuing Kantian cosmopolitan thought from a historical premise. Therefore, this author's position is emphasized in the face of historical framework and real data of the Modern Worlds, such as in the two following questions: Does the United Nations' format surpass Kant's cosmopolitan conjectures about the league of nations, or was there an error in Kant's theoretical formulation? Habermas also starts from the issue which tries to explain if the philosopher Kant had a very strong conception of nation-state sovereignty. Is it possible that, because of this conception of a strong nation-State, there is no permission for an intervention on behalf of Human Rights to occur? In order to try to answer these and other questions, this thesis also has the scope to find the assumption of political concepts' primacy of a cosmopolitan and plural society. Based on this, the historical premise of Habermas (2018) suffers from depth, due to the fact that the Cosmopolitan Project has a serious difficulty to be implemented for the reason that, once again, it arises from the imposition of a civilizing process that goes against the historical, social, and cultural reality outside the Western world. Having this issue as an additional, in an attempt to achieve the hypotheses, the argument about the minimalist position by the historical premise in Habermas stands out, being possible to see it in the existing idea of a forum to discuss conflicts among nations, as it happens to the United Nations. Although the philosopher also evidenced efforts for a maximalist position, arising from the construct of reason, which idealizes the possibility of a World State. Bearing in mind that the right also implies coercion in relation to the global contract carried out among nations, and its supranationals and transnational aspects. The thesis concludes by demonstrating that Habermas tries to correct the democratic deficit of popular sovereignty, in the light of the historical premise in his discursive and political theory, mainly with regard to Kant's liberal and republican theory. Therefore, indicating a Constitutional Democracy that opens doors to a multicultural citizenship, by having the reach of the Cosmopolitan Project as a scope.

Keywords: cosmopolitan; citizenship; multicultural.

LISTA DE TABELAS

Tabela 1: Comparativo entre Immanuel Kant e Jurgen Habermas	71
Tabela 2: Comparativo entre o Tradicionalismo e o Projeto Cosmopolita.....	121

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 A NECESSIDADE DA REPÚBLICA PARA O PROJETO COSMOPOLITA	17
1.1 FEDERALISMO DOS ESTADOS LIVRES	21
1.2 DIREITO COSMOPOLITA	24
1.3 O PROJETO COSMOPOLITA E A CONTROVÉRSIA SOBRE UMA REPÚBLICA MUNDIAL	27
1.3.1 Direitos humanos em Kant	31
1.3.2 Breve reflexão sobre o sistema representativo e a democracia em Kant	35
2 CRÍTICA DA FELICIDADE NA FILOSOFIA PRÁTICA DE KANT E A SUA REFLEXÃO NO ÂMBITO POLÍTICO E DO PROJETO COSMOPOLITA.....	39
2.1 A FELICIDADE COMO PRINCÍPIO GERAL DO AMOR DE SI OU DA FELICIDADE PRÓPRIA E A SUA POSIÇÃO EM RELAÇÃO À LEI MORAL	42
2.2 A FELICIDADE DOS OUTROS COMO UM FIM E DEVER NECESSÁRIO	44
2.3 O ASPECTO OBJETIVO DA FELICIDADE NO MODELO POLÍTICO CONTEMPORÂNEO COMO BUSCA DE UMA FELICIDADE COLETIVA DE BEM-ESTAR SOCIAL	46
3 APONTAMENTOS SOBRE A RELIGIÃO E A PAZ NO PROJETO COSMOPOLITA A PARTIR DE IMMANUEL KANT	50
3.1 A LIBERDADE DE EXPRESSÃO E A RELIGIÃO EM KANT NO CAMINHO DA RAZÃO PÚBLICA	55
3.2 ASPECTO COSMOPOLITA DA RELIGIÃO DA RAZÃO EM KANT.....	58
4 BREVES CONSIDERAÇÕES ENTRE KANT E HABERMAS: DO IDEALISMO DA RAZÃO PURA KANTIANA À RAZÃO COMUNICATIVA DE HABERMAS	61
4.1 DO APRIORISMO TRANSCENDENTAL DA MORAL KANTIANA PARA A ÉTICA DO DISCURSO E O ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITO EM HABERMAS	67
4.2 DISTINÇÕES E APROXIMAÇÕES ENTRE IMMANUEL KANT E JURGEN HABERMAS	71
5 REFUNDAMENTAÇÃO DO PROJETO COSMOPOLITA E A PROPOSTA DA CIDADANIA MULTICULTURAL A PARTIR DE HABERMAS.....	72

5.1 SOBRE A IMPORTÂNCIA DA ONU NO PROJETO COSMOPOLITA E NO PROCESSO DA PAZ MUNDIAL.....	77
5.2 OS DIREITOS HUMANOS COMO ELO NORMATIVO ENTRE OS ESTADOS PARA REALIZAÇÃO DO PROJETO COSMOPOLITA.....	81
5.3 O ESTADO NACIONAL VERSUS A CONCEPÇÃO SOBRE UMA COMUNIDADE MUNDIAL INCLUSIVA.....	87
5.4 A PROPOSTA POLÍTICA DA CIDADANIA MULTICULTURAL EM HABERMAS E A RECUPERAÇÃO DO PROJETO KANTIANO.....	91
5.5 PROBLEMAS ELENCADOS POR HABERMAS NA ATUAL ORDEM POLÍTICA MUNDIAL	97
6 APONTAMENTOS SOBRE A RELIGIÃO E A PAZ NO PROJETO COSMOPOLITA.	101
6.1 APROXIMAÇÃO ENTRE HABERMAS E KANT EM RELAÇÃO À RELIGIÃO .	103
6.2 O PROBLEMA ENVOLVENDO A RELIGIÃO E O RESSURGIMENTO DO PENSAMENTO NEOCONSERVADOR	108
6.3 O PROJETO COSMOPOLITA E A RELIGIÃO A PARTIR DO PROBLEMA ENVOLVENDO O PENSAMENTO TRADICIONAL ULTRACONSERVADOR	113
6.3.1 Tradicionalismo contemporâneo e a sua influência na conjectura atual cosmopolita	117
6.3.2 Comparativo entre o Tradicionalismo e o Projeto Cosmopolita.....	121
7 REFLEXÕES CONTEMPORÂNEAS SOB O OLHAR CRÍTICO DA UTOPIA DO PROJETO COSMOPOLITA.....	122
7.1 AS IMPLICAÇÕES ÉTICO-POLÍTICAS DA PANDEMIA DO CORONAVÍRUS (COVID-19) E SUAS ANÁLISES A PARTIR DO PENSAMENTO COSMOPOLITA .	128
7.2 A AUTONOMIA DO SUJEITO EM RELAÇÃO À CULTURA DA TRADIÇÃO RELIGIOSA CORROBORA PARA A CIDADANIA MULTICULTURAL E O PROJETO COSMOPOLITA?	132
CONCLUSÃO.....	139
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	143

INTRODUÇÃO

Para compreender a maneira como este trabalho pretende ser concebido e a sua intenção, é necessário antes afirmar que ele não trata de uma introdução geral sobre as obras dos filósofos Jürgen Habermas e Immanuel Kant, tendo em vista ser esse empreendimento evidentemente delicado, uma vez que a riqueza e a variedade dos pensamentos desses filósofos alcançam vários temas no campo da filosofia moderna e contemporânea.

Vale a pena salientar ainda que, há quatro décadas já não se está mais estudando Kant com foco apenas na teoria do conhecimento, pois vêm sendo lidos e interpretados os ensaios e textos do autor sobretudo com viés de estudos voltados para problemas de filosofia política da atualidade. Por exemplo, Kant tratou de questões do pensamento político-jurídico com alguns dos principais pensadores modernos, incluindo nessas discussões os filósofos Hobbes, Locke, Rousseau e Montesquieu. Vem ocorrendo também a recepção da filosofia política kantiana nos escritos de alguns filósofos contemporâneos, incluindo nessa lista John Rawls, Hannah Arendt, Jacques Derrida e outros, com destaque neste trabalho para Habermas.

No campo da discussão jurídico-política moderna e contemporânea e tentando dispensar qualquer anacronismo, é mister valer-se de um pensador da modernidade como o filósofo Immanuel Kant, considerando que ele já apontava, em suas exposições, uma fundamentação concisa sobre o assunto cosmopolita, como o ensaio denominado *Uma ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita* (KANT, 2008c), escrito em 1784.

Nesse sentido, pretende-se explorar o pensamento desses autores, envolvendo as suas distinções e aproximações no campo da filosofia política, em especial no tocante ao pensamento cosmopolita. Ao discutir essa problemática, requer-se uma análise sobre a crítica de Habermas no que se refere ao déficit e à atualização da teoria cosmopolita do filósofo Kant, isto é, debater se Habermas responde ou não a crítica da tese cosmopolita, principalmente em relação ao posicionamento de Kant.

Considerando a abordagem de Habermas, surge o questionamento se a proposta kantiana pode ser atualizada. Por exemplo, Habermas (2002) procura explicar que o filósofo Kant tinha uma concepção de soberania de Estado nação. A partir disso, questiona: não existe autorização para que haja intervenção em nome dos direitos humanos?

Essa pergunta surge porque, na tese cosmopolita de Kant (1795), existe a defesa contra a intervenção interna por parte de outro país, pois, para este filósofo, não é salutar a ideia de intervenção em outro Estado, uma vez que o povo do próprio Estado é que deve agir e decidir sobre os seus problemas internos.

A esse respeito, Habermas (1999) aponta para a necessidade da defesa da intervenção interna contra a violação dos direitos humanos. Para esse autor, devem-se enfraquecer as soberanias e fortalecer as ligas das nações como as Organizações das Nações Unidas (ONU). Esse posicionamento difere daquele defendido por Kant, o qual possui uma concepção de direito cosmopolita muito restrito à visita de um estrangeiro a outro país.

Nesse sentido, afirmamos, então, que Kant concebia um tipo de direito humano relacionado à paz e à visita. Em relação a Habermas, ressalta-se seu esforço para o resgate do pensamento cosmopolita oriundo da tese kantiana a partir de uma premissa histórica, isto é, destaca-se a posição desse autor frente ao quadro histórico e aos dados reais presentes no mundo contemporâneo.

Por exemplo, os problemas ligados ao nacionalismo, ao conflito entre visões de mundo religiosas (Ocidente e Oriente) e ao terrorismo internacional, bem como problemas relacionados ao fato de que a própria Europa idealiza o cosmopolitismo, mas, na prática, não segue. O maior exemplo desse déficit e conflito dos ideais cosmopolitas, na Europa, pode ser visto recentemente com a saída da Inglaterra do bloco europeu.

Observa-se, assim, ser notória a proposta de atualização da tese cosmopolita na constelação do pensamento político de Habermas (2002). Será relevante, para este estudo, apresentar o seu adendo filosófico sobre o multiculturalismo com base na premissa histórica. Nesse sentido, busca-se trazer ao debate o conceito de cidadania multicultural, que surge para atender algumas demandas políticas no mundo contemporâneo.

Por isso a importância de procurar entender se Habermas atualiza ou não a teoria cosmopolita kantiana, bem como se na teoria cosmopolita de Kant se encontra a base de uma sociedade mundial de cidadãos que têm como norte uma comunidade cosmopolita inclusiva.

É importante ressaltar que, para Habermas (2007), a discussão sobre uma “cidadania multicultural” parte, a princípio, desse conceito de comunidade cosmopolita inclusiva, uma vez que reconhece a cidadania e os direitos políticos dos sujeitos inseridos no multiculturalismo nos Estados Democráticos. Sendo assim, torna-se algo que suscita debates e questionamentos sobre o correto reconhecimento de direitos para todos os inseridos nesses Estados Democráticos.

Destarte, um dos problemas a ser analisado é elucidar, no mundo hodierno, o conceito de uma República fundamentada em princípios, uma vez que eles se tornam importantes para a busca da paz mundial. Uma República que preza pela concretização do conceito de cidadania e aplicação dos direitos humanos tende a amenizar as tensões que acontecem entre os Estados e suas culturas. Esses problemas são oriundos das afrontas e rejeições que a modernidade trouxe, frutos da falta de entendimento entre os povos e suas culturas no tocante às mudanças bruscas que ocorreram em relação à eticidade tradicional.

Por exemplo, um dos panos de fundo dessas tensões, muitas vezes, é trazido pela religião, que resiste com suas concepções éticas e tradicionais ao modo de vida moderno e contemporâneo. Acontecem também guerras que, movidas por interesses econômicos, eclodem pelo mundo afora, causando conflitos de imigrações, tendo em vista que muitos desses imigrantes procuram oportunidades em outros países.

No tocante à origem desses problemas, Habermas (2005) aponta que a modernidade, a partir da razão instrumental e do poder econômico, tenta destruir toda forma de comunicação de normas e valores dos indivíduos, da sociedade e da cultura (mundo da vida).

Todavia, o filósofo, com base na sua Teoria do Agir Comunicativo e na Ética do Discurso, objetiva trazer propostas sobre a integração social dos cidadãos em um Estado democrático. Para ele, “A coexistência com igualdade de direitos de diferentes comunidades étnicas, grupos linguísticos, confissões religiosas e formas de vida, não pode ser obtida ao preço da fragmentação da sociedade.” (HABERMAS, 2002, p. 166).

Para Habermas (2007), as sociedades multiculturais só poderão manter-se coesas por meio de uma cultura política, com uma democracia que consiga não apenas direitos liberais à liberdade e direitos políticos à participação, mas também o compartilhamento do gozo de direitos sociais e culturais.

Segundo esse filósofo, a cidadania democrática apoiada pelo Estado existirá à medida que o liame integrativo for promovido e aconteça a solidariedade entre estranhos. Dessa forma, poderá ser fundamentada, no dizer de Habermas (2005), uma “cidadania multicultural”, que buscará romper discriminações e intolerâncias nos Estados democráticos.

Nesse cenário, a religião e a paz tornam-se temas interessantes de discutir em relação à eficácia de um projeto cosmopolita. Lembrando que na história da humanidade a religião, na maioria das vezes, é fator que contribui para a guerra, de modo que Habermas (2007) a inclui nos seus escritos para diagnósticos sobre o projeto da paz.

Desse modo, a religião é um tema do qual não se pode fugir, pois além de frisar o aspecto do pensamento cosmopolita perante Estados democráticos e multiculturais, também passou a ser mais uma vez destaque no ataque à paz mundial. Por isso, faz-se necessário discutir como chegar ao projeto cosmopolita a partir de alguns obstáculos de entendimentos trazidos pela religião.

Ao incluir a reflexão filosófica sobre a religião, poderemos aproximar Habermas de Kant, particularmente as propostas políticas desses estudiosos acerca das tensões provocadas entre o Estado e a religião na atualidade. Kant (2008b), inclusive, ao trabalhar a religião, utiliza as lentes da razão pública.

O presente trabalho busca demonstrar similaridades e contradições entre as teorias e as análises políticas desses dois filósofos, sendo possível observar o que Habermas (1989) deixa transparecer nos escritos da sua *Ética do Discurso* e as semelhanças com as ideias de Kant (2011) em relação a um princípio universal, escritas em 1788.

Nessas apreciações entre Kant e Habermas analisaremos o ensaio *À Paz Perpétua* (KANT, 2008a), escrito por Kant em 1795. Esse ensaio trata da concepção sobre um possível entendimento entre as nações visando ao estabelecimento de uma comunidade jurídico-política mundial, que deveria não apenas atender os estrangeiros pertencentes a essa comunidade, mas também garantir os direitos universais.

O projeto político da paz perpétua de Kant e a necessidade do surgimento de uma república do federalismo dos Estados livres e do direito cosmopolita dão base ao que se propõe no mundo hodierno à concepção da Organização das Nações Unidas (ONU). Por causa disso, opta-se por apresentar primeiro a possibilidade do projeto cosmopolita em Kant.

Ademais, em apertada síntese, faremos a exposição dos textos clássicos do filósofo de Königsberg, com discussão de alguns fragmentos das principais obras e comentários sobre o tema. Por exemplo, traremos um excerto das *Lições sobre Antropologia* (obra escrita em 1798) como uma forma de explicar a definição de Kant sobre o nacionalismo. Tendo em vista o nacionalismo ter como definição o incentivo aos valores nacionais de um povo, torna-se relevante a explicação sobre as tensões que existem na concepção do Estado nacional.

Atualmente, surge um alerta no mundo contemporâneo sobre países que buscam uma posição política ultranacionalista. Na esteira desse entendimento e corroborando para compreensão do tema, tecemos alguns comentários que abordam como Kant trata esse assunto, particularmente no texto de Thomas McCarthy, *On Reconciling Cosmopolitan Unity and National Diversity* (1999). Esse estudo trata, de maneira fluente, de aspectos políticos da obra de Kant em relação à questão política com fito no Estado nacional.

À luz da premissa histórica trazida por Habermas (2002), este estudo busca entender problemas oriundos do enfraquecimento do Estado-nação por causa dos países que se tornaram multiculturais. Por isso, é relevante refletir sobre a coexistência e a igualdade de direitos dos diferentes grupos sociais e nações no mundo, principalmente diante de um tema como o pensamento cosmopolita. Do mesmo modo, será importante expor a análise de Habermas (2002) sobre questões que envolvem a democracia e as tensões multiculturais presentes no mundo contemporâneo.

Os ensaios de Habermas para o tema comentado recaem sobre uma espécie de Patriotismo Constitucional, no qual todos os cidadãos, sejam eles quais forem, estão amparados por direitos e garantias fundamentais. Em textos como *A inclusão do outro* (HABERMAS, 2002), escrito em 1996, e *Entre naturalismo e religião* (HABERMAS, 2007), escrito em 2005, Habermas traz perspectivas sobre o debate teórico no tocante à inserção dos sujeitos nos espaços democráticos, sendo precisamente nesses textos que aponta reflexões históricas e políticas do projeto cosmopolita kantiano.

A análise de Habermas no ensaio *A ideia kantiana de paz perpétua – à distância histórica de 200 anos* (2002), propõe uma refundamentação do projeto político de Kant para o alcance da cidadania multicultural. Em *Ocidente Dividido* (2016), o autor atualiza a discussão sobre o projeto kantiano com base na seguinte questão: “A constitucionalização do direito internacional ainda tem uma chance?” (HABERMAS, 2016, p. 161).

Nessa análise, ele aponta que, para Kant, é melhor “[...] a ideia do Estado Cosmopolita mantido não por meio do direito coercitivo, mas na forma fraca de uma associação voluntária de Repúblicas que desejam a paz [...]” (HABERMAS, 2016, p. 200) e não um Estado mundial que nivela os Estados soberanos por princípios e uma mesma coerção, respeitando suas diferenças. Em síntese, Habermas (2016) pensa em algo mais concreto e democrático nas tomadas de decisões políticas com uma comunidade constitucional dos povos.

A crítica de Habermas recai sobre o equívoco que existe na consciência histórica imbricada na filosofia política de Kant, pois o que está sendo observado é que a legitimidade democrática global dos Estados se torna questionável até mesmo para a ONU, que tem explicitamente reconhecido no direito de veto dos membros Permanentes do Conselho de Segurança (Estados Unidos, Rússia, Reino Unido, França e China) uma ratificação do direito ao mais forte.

Isso traz um questionamento acerca do que está por trás da ONU para que prevaleça a maneira antidemocrática do veto do país mais forte. Esse formato das Nações Unidas supera a conjectura cosmopolita de Kant ou houve erro na formulação teórica desse filósofo? Trata-se de algo além do tempo histórico de Kant, ocorrendo, nesse sentido, um erro na formulação teórica da Paz Perpétua (1795) com déficits decisórios para os cidadãos?

Como exposto antes, para tentar responder a essas e outras questões, faz-se relevante distinguir os aspectos do pensamento político de Kant e Habermas em relação ao republicanismo e à democracia deliberativa com vista a uma sociedade cosmopolita, bem como no que diz respeito aos problemas da inserção dos sujeitos na esfera pública. Habermas (1996) aponta o déficit da autonomia dos sujeitos nas decisões políticas dos Estados contemporâneos, ou seja, a discussão recai sobre o sujeito do Estado moderno que teve sua autonomia inacabada.

Em outras palavras, busca-se a reflexão sobre a forma da construção da autonomia do sujeito na redistribuição de bens coletivos e o reconhecimento de identidades. Esse pensamento é posto como uma maneira de corrigir o déficit dessa autonomia que não foi concretizada nos Estados contemporâneos.

É nesse sentido que, em relação à discussão da autonomia do sujeito, será necessário apresentar o conceito da cidadania multicultural, tendo em vista que, nos seus apontamentos, Habermas (2002) pensa sobre a autonomia do sujeito nas suas decisões políticas face ao poder econômico, poder administrativo do Estado e em relação à cultura, rumo a um pensamento cosmopolita adequado à necessidade dos Estados contemporâneos.

Assim, além da discussão do projeto cosmopolita, almeja-se aprofundar o debate político e filosófico em outras questões que são fundamentais para o entendimento entre os Estados. O próprio Kant (2008), no seu pensamento político, manifesta a necessidade da ideia de uma República bem desenvolvida na sua organização política e jurídica em relação aos cidadãos, proporcionando o entendimento rumo à paz perpétua entre as nações.

Ademais, a fim de esclarecer essas e outras questões, este trabalho se encontra dividido em oito capítulos, contendo cada um os seus subcapítulos. Esses capítulos podem ser lidos independentemente um dos outros, permitindo o acesso direto a diferentes problemáticas sem se deixar desanimar pelo alentado do assunto em si.

Para melhor compreensão do tema, se faz necessário iniciar com a propedêutica de Kant em relação ao Projeto Cosmopolita, desenvolvendo, assim, a proposta Cosmopolita a partir da república, que como base deve ter como primeiro passo a liberdade e igualdade dos seus cidadãos.

Por isso, o primeiro capítulo vai procurar demonstrar na tese kantiana esse passo fundamental para o Direito Cosmopolita. Relevante também destacar o debate sobre a controvérsia do Projeto Cosmopolita em relação a uma República Mundial. Ora, essa problemática abre possibilidade para a discussão atual da Constituição dos povos e a reflexão sobre o alcance dos direitos humanos em Kant.

Sob essa ótica de um Estado de Direito e sua Constituição, as tradições dos povos e os direitos humanos suscitam questões do que Kant (2014) apresenta no cerne do seu pensamento, que é a busca do normativo, universal e necessário para todos. Assim sendo, o filósofo busca um direito com princípio oriundo da razão prática para a formação do Estado, com o fito de evitar incongruências no sistema jurídico.

O segundo capítulo vai tentar mostrar como se justifica a concepção de justiça em um ambiente plural, em que cada povo expõe seu conceito de felicidade com base nas suas tradições e valores. Assunto relevante para o entendimento do Projeto Cosmopolita na atualidade, tendo em vista o conflito existente muitas das vezes entre direitos humanos e cultura.

No terceiro capítulo, com base nessa discussão sobre a tradição e cultura, serão comentados apontamentos sobre a religião e a paz no projeto cosmopolita a partir de Kant. Mediante a importância desse assunto na atualidade, o pensamento filosófico se encontra perante a tarefa de apropriar-se das respostas da tradição, uma vez que ela ainda se ampara no saber salvífico das religiões.

Esse saber trazido pela religião é visto como crítico, lugar de discórdia ou consenso pelos filhos e filhas da modernidade. Como uma maneira de aprofundar o tema na atualidade, se faz necessário trazer a religião para a esfera pública. Tentar demonstrar que a religião ainda é palco tanto de disputas como de consenso na busca da paz entre os povos. Essa reflexão kantiana nos remete mais uma vez a uma concepção da religião abordada à luz da razão prática. No quarto capítulo a tese busca a Propedêutica sobre distinções e aproximações entre Kant e Habermas. Nesse capítulo será importante destacar a reflexão sobre as considerações do idealismo da razão pura kantiana à razão comunicativa de Habermas, que passa pelo apriorismo transcendental da moral kantiana para a Ética do Discurso e o Estado Democrático de Direito em Habermas. Essas bases são fundamentais para a compreensão do tema proposto.

O capítulo cinco consiste no aprofundamento necessário para a Propedêutica de Habermas sobre o Projeto Cosmopolita. Desse modo, para deslinde do tema, a refundamentação do projeto cosmopolita e a proposta da cidadania multicultural a partir de Habermas serão o mote principal através dos subcapítulos: Sobre a importância da ONU no

Projeto Cosmopolita no processo da Paz Mundial (5.1); Os Direitos Humanos como elo Normativo entre os Estados para realização do Projeto Cosmopolita (5.2); O Estado Nacional versus a concepção sobre uma Comunidade Mundial Inclusiva (5.3); A proposta política da Cidadania Multicultural em Habermas e a recuperação do projeto kantiano (5.4). Essas explicações suscitadas nos subcapítulos darão base para o tópico de problemas levantados por Habermas na atual Ordem Política Mundial (5.5).

O capítulo seis vai mostrar apontamentos sobre a religião e a paz no Projeto Cosmopolita a partir de Habermas. Além disso, trará a concepção política do Tradicionalismo Radical, ramo do conservadorismo, vertente de pensamento político de extrema direita. Nesse capítulo será analisada a seguinte questão: a autonomia do sujeito em relação à cultura da tradição religiosa corrobora para a cidadania multicultural e o projeto cosmopolita?

Como hipótese aventada pela tese, veremos que a cultura, muitas vezes, causa tensões dificultando o progresso para a cidadania multicultural e o projeto cosmopolita. Nesse sentido, como uma forma de análise do presente contexto político contemporâneo e uma reflexão filosófica do projeto cosmopolita, faz-se necessário atentar para algumas correntes de pensamentos que almejam um retorno mais intenso à tradição.

Na última parte do trabalho, resta-nos apontar mais a contento uma interpretação crítica e contemporânea do Projeto Cosmopolita. Por isso, o capítulo sete expõe a reflexão sobre as implicações ético-políticas da pandemia do Coronavírus (COVID-19) e suas análises a partir do pensamento cosmopolita (7.1).

Nesse contexto, percebeu-se que a pandemia também trouxe à tona o pensamento sobre uma ação coordenada na esfera global das relações internacionais, vide o protagonismo da OMS e da ONU durante a pandemia, realçando a necessidade de um pensamento sobre o direito cosmopolita. A esse respeito, são vários os dilemas que afetam uma relação do entendimento da política em termos globais. Coube ainda no supramencionado capítulo, o esclarecimento sobre a seguinte questão: A autonomia do sujeito em relação à cultura da tradição religiosa corrobora para a Cidadania Multicultural e o Projeto Cosmopolita? (7.2).

Nessa dualidade entre a autonomia do sujeito e a cultura, o Estado Democrático de Direito vai se fazendo presente, garantindo uma cidadania multicultural. Essa cidadania multicultural abrange o conceito do direito cosmopolita, que passa a ter como referência a busca de uma Constituição mundial que respeite os direitos humanos. Portanto, este estudo terá como escopo mostrar que há outros aspectos do nexo político-cultural diferentes do normativo, os quais não podem ser negligenciados, a fim de que o projeto cosmopolita venha a ser possível.

1 A NECESSIDADE DA REPÚBLICA PARA O PROJETO COSMOPOLITA

O estado de natureza é uma ideia da razão para explicar a ausência de lei, ou ausência de um estado civil. Kant (2014) afirma que os conflitos devem ser resolvidos com leis. Portanto, seria a falta de uma instância superior para aplicar a lei e superar essa noção de todos contra todos que origina os conflitos na sociedade e as guerras entre as nações. Daí vem a ideia da criação de um Estado, e, conseqüentemente, a necessidade de um direito internacional, cujos acordos e tratados promovem condições de possibilidade para a paz perpétua.

Nesse entendimento esquematizado por Kant (2014) a guerra é o direito exercido pela força no estado de natureza, não no estado civil. Dessa forma, o estado de natureza deve ser superado, e, para que a guerra venha a acabar, o direito internacional deve ser criado. O direito internacional é uma superação do estágio primeiro da humanidade que legitimava a guerra, haja vista a guerra ser considerada um ato injusto.

A esse respeito, Paulo Cesár Nodari (2014) constrói uma analogia que aparece como primeiro aspecto entre indivíduos e Estados em Kant: uma vez que os indivíduos estavam num estado natural de condição de guerra iminente, fez-se necessário entrar numa ordem jurídica, algo necessário pela seguinte obrigação:

Porque, por um lado, se o direito não pode causar a paz, por outro, ele é para paz irrenunciável. Assim, não é possível pensar a paz sem uma ordem jurídica, tanto na relação entre indivíduos como também na relação entre Estados. A paz é, em última análise, o objetivo da ordem jurídica. (NODARI, 2014, p. 216–217).

Sob esse ponto de vista, Kant (2014), aos poucos, vai apontando algumas necessidades para o progresso e a civilidade, as quais devem ser atendidas, considerando que ele propõe a expectativa de um melhoramento jurídico e moral na sociedade por meio do direito e do governo republicano. Os principais textos em que o filósofo de Königsberg tenta trabalhar essas concepções são *À paz perpétua* (2008a) e a *Doutrina do Direito* (2014)¹, que, historicamente, estão muito próximos. Em *À paz perpétua*, Kant apresenta artigos preliminares como condições de possibilidade e os artigos definitivos como uma coluna que fundamenta a tese do entendimento entre os Estados.

¹ Escritos, respectivamente, em 1795 e 1797.

Na primeira seção, que contém os artigos preliminares para a paz perpétua entre os Estados, Kant (2008a, p. 18) afirma que “Nenhum Estado deve imiscuir-se com emprego de força na constituição e no governo de um outro Estado.”. Com respeito à autodeterminação de um povo, não é aceitável a intromissão nos conflitos internos de outro Estado, ou como Kant nos diz:

Enquanto, porém, este conflito interno ainda não estiver decidido, esta intromissão de potências externas seria uma violação dos direitos de um povo dependente de nenhum outro e que só luta contra seus próprios males; seria mesmo, portanto, um escândalo declarado e tornaria insegura a autonomia de todos os Estados. (KANT, 2008, p. 18–19).

O autor aponta que essa salvaguarda do direito interno de cada Estado se inicia com a República. Por isso, na segunda seção, a qual contém os artigos definitivos para a paz perpétua entre os Estados, Kant (2008a, p. 24) postula, no primeiro artigo definitivo, que “A Constituição civil em cada Estado deve ser republicana”.

Ademais, ele estabelece três condições para o caminho da paz perpétua entre os Estados, sendo eles o republicanismo, o federalismo e o cosmopolitismo. Kant (2008a) defende que todo Estado deve ser republicano, pois tudo o que venha garantir o Estado de direito é mais vantajoso do que o estado de natureza, visto ser este um dos mais injustos possíveis. Para sair desse comportamento social instintivo e natural, é necessária uma constituição civil com base imprescindível de um governo central. Esse Estado Republicano está fundamentado nos princípios da liberdade, da dependência de todos em direção a uma única legislação, e da igualdade de todos como cidadãos, ou, como Kant preconiza:

A constituição instituída primeiramente segundo os princípios da liberdade dos membros de uma sociedade (como homens), em segundo lugar segundo os princípios da dependência de todos a uma única legislação comum (como súditos) e, terceiro, segundo a lei da igualdade dos mesmos (como cidadãos) – a única que resulta da ideia do contrato originário, sobre a qual tem de estar fundada toda legislação jurídica de um povo – é a constituição republicana. (KANT, 2008, p. 24).

Sob essa ótica, somente uma sociedade com base em uma Constituição republicana consegue distribuir iguais liberdades para os homens. Kant projeta que essa “[...] constituição republicana tenha pureza na sua origem, por ter-se originado da fonte pura do conceito de direito, tem ainda a perspectiva da consequência desejada, a saber, a paz perpétua [...]” (KANT, 2008, p. 26).

Na doutrina do direito, na primeira seção do direito público, Kant (2014) afirma que o direito público se constitui sobre a vontade unilateral do Estado buscando a vontade comum. Nessa perspectiva, as relações jurídicas devem ser simétricas e recíprocas no escopo de uma igualdade jurídica. Por sua vez, esse Estado de aspecto conceitual puro do direito assenta a sua liberdade e igualdade jurídica na razão. Ao postular princípios metafísicos da doutrina do direito, Kant (2014) está ciente de que terá ponderações em um direito não propriamente puro.

O filósofo de Königsberg sugere um projeto crítico que visa limpar o terreno metafísico da sua época a fim de postular princípios metafísicos de uma razão prática. Mediante esse processo, Kant (2014) afasta a casuística e a empiria para tentar aplicar pressupostos racionais ao direito.

Nesse sentido, o autor traz definições de princípios sobre como deveria ser um Estado, que de maneira normativa serviria de norte a toda a comunidade real, ou seja, seria algo descritivo para o bem da comunidade ou de determinado povo. Mesmo que o direito apresentado por Kant (2014) tenha traços metafísicos, ainda assim se aplicam as condições empíricas. Dessa forma, torna-se possível refletir que faz parte das condições humanas a diversidade de povos, conforme a razão prática estabelece e pondera no mundo sensível.

Em relação à definição de “povo”, Kant (2014) postula que seja preservada a autonomia de cada Estado federativo. Para ele, o povo pode ser analisado como um conjunto dos cidadãos de um Estado que tem um sistema de lei, sem levar em conta ou gravidade as suas diferenças. Urge, nesse sentido, a necessidade da Constituição civil, que se torna o principal documento contratual de um povo. Conforme podemos observar na seguinte definição:

O Direito do Estado. § 43 O conjunto das leis que necessitam de uma promulgação universal para conduzir um estado jurídico é o direito público. – Este é, portanto, um sistema de leis para um povo, i.é, uma multidão de homens, ou para um conjunto de povos, os quais, encontrando-se sob influência recíproca entre si, necessitam de um estado jurídico sob uma vontade que os una, uma constituição (*constitutio*), a fim de chegarem ao que é de direito. (KANT, 2014, p. 125, grifo do autor).

Para corroborar sua arquitetura sobre a relevância de uma ordem jurídica de um Estado, Kant (2014) constrói a ideia de governo das leis versus governos dos homens. O filósofo argumenta que a nação seja governada como algo comum que se una como povo, e tenha como forma de organização a tripartição dos poderes.

Nessa perspectiva, o Estado, para Kant (2014), é unilateral, visando ao interesse de todos. Sobre a definição desse Estado com base na ordem jurídica, vejamos a seguinte definição:

Um Estado (*civitas*) é uma união de uma multidão de homens sob leis jurídicas. Na medida em que estas são necessárias como leis a priori, i.é, como resultando de conceitos do direito externo em geral (não de forma estatutária), sua forma é a de um Estado em geral, i.é, do Estado na ideia, tal como deve ser segundo princípios jurídicos puros, ideia essa que serve de diretiva (*norma*) para toda união efetiva numa república (portanto internamente). (KANT, 2014, p. 127–128, grifo do autor).

Considerando o exposto, na edificação de um sistema de leis para um povo, cada povo deveria ter um Estado ocasionando uma pluralidade de Estados. Todavia, Kant (2014) rejeita, a princípio, que as pluralidades de vontades dos Estados possam ser organizadas por um único Estado.

Como veremos mais adiante, esse receio de Kant de uma monarquia universal está sob a perspectiva da inibição das liberdades e diferenças que um governo despótico pode trazer. O Estado despótico, que é um Estado com lei e poder, mas sem liberdade, rouba a liberdade dos indivíduos, sem lhe dar nada em troca. Entretanto, no Estado republicano, o direito está para garantir a liberdade. Nesse sentido, Kant (2008) tem na sua teoria política uma espécie de republicanismo liberal.

A noção republicana de Kant exige igual liberdade, ou seja, quanto mais for republicano, mais garante as liberdades iguais, sendo, assim, um republicanismo com base nos princípios da liberdade e da igualdade, que é considerado um sistema no qual a liberdade de cada um possa coexistir com a liberdade dos outros.

Essa forma de constituição política e republicana da sociedade abre, conseqüentemente, a necessidade de respeito e convivência harmônica com os outros Estados a sua volta. Tal relação de desacordos pode provocar guerras constantes, por isso há a necessidade de surgir o federalismo dos Estados livres.

1.1 FEDERALISMO DOS ESTADOS LIVRES

Como segunda consequência para a busca da paz na sociedade, a República constituída, como dita antes, não deve tratar um Estado como coisa, pois não pode ser anexada, aniquilada e submetida ao escárnio. O Estado é composto por pessoas que merecem dignidade. Assim, o respeito ao outro Estado é devido ao não ferimento do princípio da autodeterminação dos povos.

Seguindo esse pensamento é que deve ser criado o direito dos povos para evitar as guerras entres os Estados. Essa situação torna-se semelhante ao período do estado de natureza, no qual os homens viviam em constantes conflitos e por isso precisaram sair dele, aderindo aos termos de uma sociedade. Nessa perspectiva, para maior compreensão, trazemos o segundo artigo definitivo para a paz perpétua, que versa sobre um federalismo de Estados livres. Vejamos:

O direito internacional deve fundar-se em um federalismo de Estados livres. Isso seria uma liga de povos que, contudo, não seria nenhum Estado de povos. Haveria neste uma contradição, porque cada Estado contém a relação de um superior (legislador) a um inferior (que obedece, a saber, o povo); muitos povos, porém, em um Estado formariam unicamente um povo, o que contradiz a pressuposição (já que temos aqui de considerar o direito dos povos uns em relação aos outros, enquanto eles formam muitos Estados separados e não devem fundir-se em um Estado). (KANT, 2008, p. 31).

A esse respeito, Nodari (2014, p. 215, grifo do autor) explica que a melhor tradução para o português é “direito dos povos” (*Völkerrecht*), pois “[...] o próprio Kant assinala, na consideração ao pé da página, à referência latina, *ius gentium* (B19, p. 127), de direito dos povos [...]”².

Ademais, a expressão conhecida como “direito das gentes” também era uma declaração clássica para denominar as relações entre os povos. Desse modo, “direito dos povos” aponta para um entendimento formal da relação dos Estados, isto é, um “direito dos Estados”. Por isso, na doutrina do direito, Kant (2014) inicia a segunda seção sobre o direito público, preferindo a expressão “direito dos Estados” em vez de “direito das gentes”, conforme se observa na seguinte explicação:

² Importantes definições para a ideia e expressões do Federalismo: 1. “Federalidade” (*föderalität*); 2. “Federalismo de Estados livres” (*Föderalism Freier Staaten*); 3. “Liga dos povos” (*Völkerbund*); 4. “União de Estados” (*Staatenuerbindung*); 5. “Direito dos povos” (*Völkerrecht*) e ainda a expressão latina *Foedus Amphictyonum*.

O direito dos Estados na relação entre si (que é chamado em alemão, de maneira não inteiramente correta, direito das gentes, e deveria antes se chamar de direito dos Estados (*jus publicum civitatum*) é então aquilo que devemos considerar sob o nome de direito das gentes. Aqui é considerado o Estado, como uma pessoa moral, na relação com um outro em estado de liberdade natural e, por conseguinte, de guerra contínua [...] (KANT, 2014, p. 163, grifo do autor).

Kant tem, portanto, o direito como referência para os costumes, no tocante a educar as pessoas através dos princípios. Para ele, o direito, visto apenas pela perspectiva histórica, aprisiona a sociedade nas suas tradições (culturas) e outras situações de valores. Sob essa ótica, as tradições dos povos trazem quase sempre nas suas ações o sentido do que seja a felicidade e o bem.

Diferentemente do que Kant (2014) apresenta na doutrina do direito, que é a busca do normativo, universal e necessário para todos. O filósofo busca um direito com princípios oriundos da razão prática em direção à formação do Estado, com o fito de evitar incongruências no sistema jurídico.

Nesse sentido, Kant (2014), ao falar da importância do Estado, mostra o exemplo da separação dos três poderes e sua organização na sociedade. Segundo o autor, esse Estado deve ser consolidado na razão, dando base aos princípios do direito. Dessa maneira, tornam-se melhores e mais racionais as leis da sociedade do que os humores dos cidadãos, o que podemos observar na seguinte digressão:

Em sua união consiste a salvação do Estado (*salus publicae suprema lex est*), pelo que não se deve entender o bem-estar dos cidadãos e sua felicidade, pois esta pode porventura resultar de modo mais agradável e mais desejável no estado de natureza (como, aliás, afirma Rousseau) ou mesmo sob um governo despótico, mas o estado da máxima concordância da constituição com princípios jurídicos, obrigando-nos a razão através de um imperativo categórico a procurar atingi-lo (MS, AA 06: 318). (KANT, 2014, p. 133, grifo do autor).

No que diz respeito à Metafísica dos costumes, ou melhor, aos princípios metafísicos da doutrina do direito, Kant (2014) projeta um direito de convivência entre os povos com base num direito racional, tendo em vista a complexidade da sociedade com vários tipos de culturas. Entretanto, essa diversidade deve buscar uma união universal dos Estados, uma espécie de liga dos povos, que busca respeito e paz peremptória. Kant explica que essa relação jurídica do cidadão com a pátria e com o estrangeiro deve se dar seguinte maneira:

§ 61. Uma vez que o estado de natureza entre os povos, tanto quanto entre indivíduos, é um estado de que se deve sair para entrar em um estado legal, assim, antes desse acontecimento, todo o direito dos povos e todo o meu e teu externos dos Estados que pode ser adquirido ou mantido mediante a guerra são apenas provisórios, podendo valer peremptoriamente e torna-se um verdadeiro estado de paz tão somente em uma visão universal dos Estados (análoga àquela união pela qual um povo se torna um Estado). (KANT, 2014, p. 171).

O autor faz questão de dizer que essa busca de “direito dos povos” se assemelha àquela necessidade da saída do estado de natureza, no qual era propícia uma provocação constante entre todos, sem que houvesse entendimento social. Kant (2014) explica, nas suas concepções, que os conflitos devem ser resolvidos com leis. Assim, os Estados semelhantes ao estado de natureza precisam de um direito interno, rumo a um direito internacional com base num federalismo de Estados livres.

É relevante frisar que nessa Confederação de Estados não deveria haver um governo central, pois há uma necessidade, a partir de uma espécie de Liga das nações, que pretende que os Estados permaneçam com as suas identidades, religiões e culturas intactas.

Nessa perspectiva, Kant entende o federalismo de Estados livres como um “[...] congresso apenas uma reunião arbitrária de diversos Estados que pode ser dissolvida em qualquer tempo, e não uma união (como a dos Estados americanos) fundada sobre uma constituição política e, portanto, indissolúvel [...]” (KANT, 2014, p. 172). Sobre a importância dessa federação de Estados livres, quando na doutrina do direito, Kant afirma em específicas colocações, o seguinte entendimento:

Segunda Seção do Direito Público. O direito das Gentes. § 54. Os elementos do direito das gentes são: 3) que é necessária uma aliança dos povos segundo a ideia de um contrato social originário, não decerto para imiscuir nos conflitos intestinos dos povos, mas, si, para se assegurar contra ataques dos que estão fora; 4) que a aliança não deve, contudo, conter um poder soberano (como numa constituição civil), mas apenas uma confederação (federalismo), uma aliança que pode ser desfeita a qualquer tempo, tendo assim de ser renovada de tempos em tempos – um direito, subsidiário de um outro direito originário, de se defender contra a degeneração em estado de guerra efetiva dos povos entre si (foedus Amphictyonum). (KANT, 2014, p. 164).

É exatamente para permitir a diversidade que o direito internacional existe, com base em seus princípios, tendo em vista que só cria o ódio ao diferente quem não conhece o diferente. Nesse sentido, Kant (2014) também afirma que em relação ao diferente, como um postulado da razão, até o comércio do mundo é a maneira de os homens não se isolarem e interagirem com outros povos.

Com isso, Kant compreende muito bem que a natureza traz em si o caráter moral da pluralidade, uma vez que a natureza busca essa pluralidade, faz parte da sua perspectiva querer a diversidade.

No ensaio publicado onze anos antes da paz perpétua, denominado *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita* (IAG, 1784), Kant (2008c) já apresentava esse pensamento de maneira incisiva, afirmando, na quarta proposição, que: “O meio de que a natureza se serve para obter o desenvolvimento de todas as suas disposições é o antagonismo destas na sociedade, na medida em que ele se torna, finalmente, causa de uma ordem legal das mesmas disposições.” (KANT, 2008c, p. 7).

Na oitava proposição, Kant (2008c) segue afirmando que um Estado deve ser bem ordenado com os indivíduos e a partir das suas relações com outros Estados, tendo em vista que “O problema da instituição de uma constituição civil perfeita depende, por sua vez, do problema de uma relação externa legal entre os Estados e não pode resolver-se sem esta última.” (KANT, 2008c, p. 11).

No entendimento entre Estados, esse fato eleva o nível para uma espécie de “consenso dos povos”. Nesse sentido, é possível avançarmos para o terceiro artigo definitivo, que seria a criação de um direito cosmopolita. Ele possui a característica de um direito privado internacional, pois visa ao direito de visitação das pessoas.

1.2 DIREITO COSMOPOLITA

No terceiro artigo definitivo para a paz perpétua, Kant afirma que: “O direito cosmopolita deve ser limitado às condições da hospitalidade universal.” (KANT, 2008, p. 37). É justamente à análise de maneira respeitosa ao estrangeiro e ao diferente que se propõe esta tese, no sentido de que o direito cosmopolita aponta para um direito do cidadão do mundo.

Esse aspecto da cidadania ganha abrangência no mundo contemporâneo a partir da aceção de uma “cidadania multicultural”, uma vez que, a fortiori, é “[...] o direito de um estrangeiro, por conta de sua chegada à terra de um outro, de não ser tratado hostilmente por este.” (KANT, 2008, p. 37).

Com foco nessa tese, essa expressão de Kant foi além do direito de visita no mundo contemporâneo. Segundo Georg Cavallar, “[...] a tripartição kantiana do Direito Público chega a termo no Direito Cosmopolita, na medida em que se trata de indivíduos e estados em comunhão unilateral como cidadãos de um estado universal de seres humanos [...]” (CAVALLAR, 1997, p. 92).

Essa concepção kantiana, se comparada com Rousseau, que possui um ideal sobre um Estado isolacionista, difere desse ideal cosmopolita. Com base nas relações internacionais do comércio, o direito de visita aparece como necessidade da interação entre as pessoas nos vários cantos da terra, ou como ele mesmo alega:

[...] um direito de visita, que assiste a todos os homens, de oferecer-se à sociedade em virtude do direito da posse comunitária da superfície da terra, sobre a qual, enquanto esférica, não podem dispersar-se ao infinito, mas têm finalmente de tolerar-se uns aos outros, e ninguém tem mais direito do que outrem de estar em um lugar da terra. (KANT, 2008, p. 38).

Essa perspectiva kantiana cosmopolita busca interagir com o diferente, abrindo a possibilidade de uma aproximação com os demais povos da terra de maneira cordial. Ademais, Kant apresenta uma visão otimista sobre o comércio, já que, para ele, o comércio unia os povos em detrimento da perspectiva da guerra, pois em vez de os países buscarem a guerra estariam se preocupando com as necessidades das trocas dos produtos.

Isso amenizaria a tensão bélica, pois uma vez que o homem precisa do comércio, nas trocas dos produtos, sobressaía a consideração e o respeito sobre o valor cultural do que o outro tinha a oferecer. Essa função civilizadora do comércio de mercadorias, bem como a sua disposição de interagir com o estrangeiro dos Estados emancipados, levando em conta a autenticidade nas outras culturas, abre a perspectiva para a compreensão do republicanismo liberal em Kant.

O conceito do republicanismo liberal em Kant (2008) é visto no sentido do pensamento que permite a liberdade dos povos em relação às suas crenças e culturas, de maneira a permanecerem intactas nas suas federações.

Isso permite o comércio e a interação com o estrangeiro por meio da liberdade de trocas e compras de produtos, pois, como Kant mesmo assevera, esse é um passo para o direito cosmopolita existir, uma vez que “Desse modo podem as partes distantes do mundo entrar pacificamente em relações umas com as outras, e por fim tornam-se publicamente legais e assim podem trazer o gênero humano finalmente sempre mais próximo de uma constituição cosmopolita.” (KANT, 2008, p. 38).

Todavia, Kant repudiou a injusta invasão nas Américas por ter sido sangrenta e ter lesado os povos da terra. De maneira que a chamou de conduta inospitaleira dos Estados civilizados do mundo, “[...] principalmente os comerciantes, a injustiça que demonstram na visita a terras e povos estrangeiros (o que para eles vale a mesma coisa do que conquistá-los) vai além do horror.” (KANT, 2008, p. 39).

Ainda sobre o direito cosmopolita, Kant (2014) repudia a colonização e o domínio de um povo sobre outro, uma vez que a expansão marítima deveria ser voltada para desfrute do conhecimento do estrangeiro e do comércio. Dessa maneira, não era tolerável tal atitude desrespeitosa, tendo em vista que mediante a condição esférica da Terra, requer um cuidado, “[...] que o mal e a violência numa parte de nosso globo sejam sentidos em todos outros [...]” (KANT, 2014, p. 174).

Para respeito dos habitantes das terras estrangeiras e sua autonomia, Kant (2014) rejeitava a colonização da terra do outro, entretanto, no intuito de não chegar à supressão da interação e do comércio estrangeiro, considerava ser necessário “[...] visitar todas as regiões da terra apesar de não ser um direito à colonização da terra de um outro povo (*jus incolatus*), para o qual se requer um contrato particular [...]” (KANT, 2014, p. 174).

Isso era possível com base em um contrato, o qual substanciava direitos e deveres para as partes, tornando possível a preservação do Estado e dos povos. É nesse viés racional que é imprescindível um direito cosmopolita, ou como Kant nos diz na terceira seção do Direito Público sobre o Direito Cosmopolita:

§ 62. Esta ideia racional de uma comunidade pacífica universal, mesmo que ainda não amistosa, de todos os povos sobre a terra que podem chegar a uma relação efetiva entre si não é porventura filantrópica (ética), mas um princípio jurídico. [...]. Esse direito pode ser chamado direito cosmopolita (*jus cosmopoliticum*), na medida em que visa a unificação possível de todos os povos em vista de certas leis universais de seu possível comércio (MS, AA 06: 352). (KANT, 2014, p. 173).

Mesmo que Kant tenha buscado essa perspectiva amistosa entre os povos sobre a Terra tendo em vista o direito cosmopolita, e considerando suas conjecturas sobre a ideia de um Estado autodeterminado, surgiria o problema da dificuldade da interação mediante a soberania nacional. Isso aconteceu porque, sob as afrontas dos estrangeiros e sua ânsia de exploração, foi normal o surgimento de um Estado nacional forte. Habermas procura explicar esse problema em Kant na obra *A inclusão do outro* (2002), no ensaio intitulado *A ideia kantiana de paz perpétua – à distância histórica de 200 anos*. Assim, vejamos:

O nacionalismo foi certamente um veículo da transformação de súditos em cidadãos ativos que se identificam com o Estado a que pertencem. Isso, porém não tornou o Estado nacional mais pacífico do que seu antecessor, o Estado dinástico absolutista. Pois sob a perspectiva dos movimentos nacionais, a autoafirmação clássica do Estado soberano ganha as conotações de liberdade e independência nacional. E por isso a consciência moral republicana dos cidadãos deveria comprovar-se em sua prontidão a lutar e morrer pelo povo e pela pátria. (HABERMAS, 2002, p. 193).

Devido à relevância do assunto sobre o nacionalismo, suas dificuldades para interação com o estrangeiro e o pensamento de uma cidadania multicultural na contemporaneidade, faz-se necessário uma explicação melhor do assunto em outro momento. Por ora, vamos refletir sobre a importância do projeto cosmopolita e a controvérsia sobre uma República mundial.

1.3 O PROJETO COSMOPOLITA E A CONTROVÉRSIA SOBRE UMA REPÚBLICA MUNDIAL

Retomando a relevância da república no projeto kantiano, é mister lembrar que, na edificação de um sistema de leis para um povo, cada povo deveria ter um Estado, ocasionando, dessa forma, uma pluralidade de Estados. Todavia, Kant (2008) rejeita, a princípio, que nas pluralidades de vontades dos Estados apareça uma organização centrada em um único Estado. O filósofo tem receio do surgimento de uma monarquia universal que se torne despótica e impeça sua perspectiva da defesa das liberdades e diferenças.

Apesar disso, Kant (2008) não abandona a ideia de um Estado Mundial, mas essa possibilidade é analisada de forma gradual, tendo em vista que um Estado global tende para um despotismo, e esse governo não escaparia de uma tirania mundial. Uma questão postulada pelo filósofo é que os Estados soberanos não abririam mão de suas soberanias. Também é interessante refletir que, na esteira do pensamento kantiano, quanto maior o Estado, mais difícil será governá-lo. Além disso, seria preferível que os indivíduos construíssem contextos particulares, pois sempre estariam dispostos a resguardar seus interesses e tradições.

Em meio a esses problemas de origem prudencial ou de inclinações arbitrarias das diferentes expressões da humanidade, Kant (2008) não deixa de vislumbrar a ideia de uma república, trazendo em si um paradigma de elevada condição jurídica e normatividade, provocando emulação nos Estados a sua volta, como podemos observar na seguinte digressão:

Pois quando um povo poderoso e ilustrado consegue formar-se em uma república (que tem de ser, segundo sua natureza, inclinada à paz perpétua), então esta dá para os outros Estados um centro da união federativa para juntar-se a ela e assim garantir o Estado de liberdade dos Estados, conforme à ideia do direito internacional, e expandir-se sempre cada vez mais por várias ligas desse tipo. (KANT, 2008, p. 34).

Essa república como centro de referência para uma união federativa provoca nos Estados ao seu redor o anseio de saírem da sua condição belicosa, de modo que “[...] consintam a leis públicas de coerção e assim formem um (certamente sempre crescente) Estado dos povos (*civitas gentium*), que por fim viria a compreender todos os povos da terra.” (KANT, 2008, p. 36).

Cavallar (1997) alega que Kant não abre mão de uma república mundial conforme os ditames da razão, todavia, vê, a princípio, uma incoerência: de início, Kant percebe uma contradição lógica no conceito de um “Estado de nações”. Como dito antes, o Direito das Gentes como direito de Estados soberanos não poderia admitir qualquer dominação sob o risco de novamente a paz ser retirada.

Para responder a esse problema, Kant (2014) conjectura outro argumento jurídico. Ele parte do pressuposto de que os Estados já possuem suas Constituições jurídicas e estavam libertos de coerções advindas de outros Estados, podendo, dessa maneira, dialogar mais a partir de uma regra universal, como se pode observar contemporaneamente com a criação da Organização das Nações Unidas e a base normativa e jurídica dos direitos humanos.

Segundo explica Cavallar (1997), ao retomar a doutrina anterior a 1793, Kant usa a formulação do problema levando em conta o *a priori*, ou seja, “de acordo com a razão”, e “[...] não deixa nenhuma dúvida em aberto de que a república mundial com leis coercitivas deve ser preferida à federação livre, do ponto de vista do direito racional [...]” (CAVALLAR, 1997, p. 90).

Também nesse sentido, Leonel Ribeiro dos Santos comenta essa perspectiva kantiana de uma república mundial em dois momentos do pensamento kantiano³. Essa corrente afirma que Kant parte de um mínimo imprescindível para o máximo desejável, ou como Santos nos explica:

³“As diferentes formulações da proposta kantiana da ideia de Federação dos Povos têm dado azo a divergentes interpretações quanto a seu conteúdo, sua extensão e seu alcance. Os intérpretes alinham-se em dois campos: de um lado, os federalistas, que optam pela leitura minimalista e fraca das passagens em que Kant expõe o seu projeto para a paz perpétua entre as nações; do outro, os cosmopolitas (ou mesmo estatistas), que tendem para uma interpretação maximalista e forte do programa kantiano. Segundo os primeiros, a Federação de Povos ou de Estados, proposta pelo filósofo, tem por objetivo apenas a instituição de um *Foedus pacificum* de conteúdo meramente defensivo, em que a presença dos Estados se traduz num Congresso permanente de carácter consultivo e arbitral, mas sem poder efetivo para fazer executar as suas decisões e sempre em risco de dissolução.” (SANTOS, 2012, p. 460).

Assim, segundo Kant, os Estados, se não quiserem admitir a própria dissolução, seriam forçados a sair da situação selvagem em que se encontram e a entrar ou numa constituição cosmopolita (solução maximalista), ou numa situação legal de federação segundo um direito dos povos comumente acordado (solução minimalista). (SANTOS, 2012, p. 460).

Em relação à primeira afirmação, os intérpretes consideram, com base na razão, a possibilidade de um Estado Mundial, uma vez que o direito implica coerção de acordo com um contrato global. No tocante à última, surge a ideia de um fórum para discutir conflitos entre as nações, no caso, uma união dos Estados de maneira provisória.

Entretanto, essa maneira provisória e de convenções entre os Estados é vista como um substituto ideal do que é propriamente do âmbito da razão, mas ela não é peremptória como no modelo trazido para o alcance universal de uma república mundial que preserva a liberdade dos povos, conforme podemos observar na seguinte explicação de Kant:

Já que eles, porém, segundo sua ideia do direito internacional, não querem isso de modo algum, por conseguinte o que é correto *in thesi* repudiam *in hypothesis*; então no lugar da ideia positiva de uma república mundial, somente pode deter a corrente da inclinação hostil e retraída ao direito ou substituto negativo de uma liga consistente, sempre expansiva e que repele a guerra ainda que com o perigo constante do seu rompimento [...] (KANT, 2008, p. 36).

Percebe-se que, na projeção da razão, tem-se ilustrada uma república que conduz a uma ideia de federação de Estados. Consequentemente, segue o caminho do que a razão prática aponta no tocante a uma república que leva outras nações a refletir em uma liga das nações para o alcance de uma república mundial.

Desse modo, um governo que teria uma “legislação e a administração do direito para os membros dessa sociedade cosmopolita”, é, portanto, um “estado mundial à maneira de guarda noturno” um “estado mundial extremamente mínimo” (CAVALLAR, 1997, p. 92). Nessa perspectiva, vejamos a afirmação de Kant:

Se há um dever, se há ao mesmo tempo uma esperança fundada de tornar efetivo o estado de um direito público, ainda que somente em uma aproximação que progride ao infinito, então a paz perpétua, que sucede os até aqui falsamente assim denominados tratados de paz (propriamente armistícios), não é uma ideia vazia, mas uma tarefa que, solucionada pouco a pouco, aproxima-se continuamente de seu fim (porque os tempos em que iguais progressos acontecem tornar-se-ão, tomara, cada vez mais curtos). (KANT, 2008, p. 84–85).

Nesse sentido, a cogitação da paz perpétua é como a metáfora do horizonte, segundo a qual, quanto mais o sujeito parece se aproximar do horizonte, mais ele se afasta. Dessa maneira, esse horizonte é uma república pura, ou, no dizer de Kant (2008), uma república *noumênica*, sendo exposto, no final do ensaio sobre a paz perpétua, que a ideia da aproximação dessa república é uma tarefa que a razão criou rumo à paz perpétua.

Portanto, cabe aos Estados buscarem se aproximar do que a razão prática aponta para o melhor convívio humano possível e universal. Para isso, é necessário que os Estados progridam na formação dos seus cidadãos respeitando os direitos humanos. Só assim estarão criando uma base para uma cidadania multicultural que corresponda à busca de um direito mais sólido do ponto de vista cosmopolita.

Nessa perspectiva, cada Estado pode estabelecer suas próprias regras, desde que não afetem a dignidade humana. As nações precisam entender, na perspectiva da filosofia da história, um discurso capaz de unificar as pessoas numa só humanidade, nunca um discurso que individualize as nações e as relações internacionais buscando somente interesses próprios.

Por isso é importante, a princípio, a saída do estado de natureza para o estado civil, formando uma república bem consolidada, e que se torne exemplo para os outros Estados. Depois dessa fase, como tarefa da razão, será indispensável a busca da paz com os outros Estados numa comunidade de nações.

Sob essa ótica, os Estados devem respeitar uns aos outros numa perspectiva cosmopolita, tendo como norte o mínimo imprescindível de um congresso dos povos, ou como o máximo desejável de uma comunidade constitucional dos povos que garanta uma cidadania multicultural. Nesse sentido, o primeiro passo é uma república consolidada na liberdade e igualdade dos seus cidadãos e com base nos direitos humanos. Dessa república, espera-se o aprimoramento das leis por meio da justiça e dos princípios trazidos pelas instituições, com o escopo de transcenderem costumes que excluem sujeitos.

Numa república com esse molde, almeja-se alterar a lei, tendo como implicação a mudança do comportamento moral e político de um povo, ou seja, essas leis teriam funções pedagógicas. Nesse aspecto, propomos que Kant, como “apóstolo do esclarecimento”, previu a educação para a saída do mínimo imprescindível para o máximo desejável de um horizonte trazido pela razão rumo à paz perpétua, com vista a uma república mundial.

Habermas (1996), de modo semelhante a Kant, tenta, de maneira contemporânea, trazer uma pedagogia moral, política e cosmopolita que desponte a partir da república no escopo da paz perpétua entre as nações. Essa concepção passa a ter fundamento, como veremos adiante, na *Ética do Discurso* e na *Democracia Deliberativa* de Habermas na busca que a soberania popular levante o pensamento da defesa dos direitos humanos. Por isso, para a compreensão do resgate de Habermas do projeto cosmopolita, precisamos antes refletir sobre os direitos humanos em Kant.

1.3.1 Direitos humanos em Kant

Para desfecho da tese sobre a refundamentação do projeto cosmopolita, é de suma importância o esclarecimento da diferença entre dignidade da pessoa humana e direitos humanos⁴ entre Kant e Habermas. Para tanto, faz-se necessário comentar primeiro o que Kant entende sobre esse assunto. Para esse filósofo, dignidade é igual a uma capacidade que o ser humano tem que nenhuma outra espécie apresenta. Dignidade humana em Kant (2014) pode ainda ser analisada como advinda da autonomia, a faculdade que, por excelência, apenas seres racionais possuem.

Por causa dessa definição sobre autonomia da vontade (*wille*), Kant dedicou uma profícua tese na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (2007)⁵ e na *Crítica da Razão Prática* (2011). Nesse sentido, vejamos a definição de Kant sobre o princípio da autonomia da vontade. Nessa definição sobre a autonomia, Kant (2007) alega que ela é oposição a qualquer outro conceito que traga o seu oposto (a heteronomia), ou, como ele próprio afirma no conceito e na fórmula da autonomia, respectivamente, nos seguintes postulados:

O conceito segundo o qual todo ser racional deve considerar-se como legislador universal por todas as máximas da sua vontade para, deste ponto de vista, se julgar a si mesmo e as suas ações [...] (KANT, 2007, p. 75).

Age de tal maneira que a tua vontade pela sua máxima se possa considerar a si mesma ao mesmo tempo como legisladora universal. (KANT, 2007, p. 76).

⁴ Os direitos humanos consistem em um conjunto de direitos considerado indispensável para uma vida humana pautada na liberdade, igualdade e dignidade. Os direitos humanos são os direitos essenciais e indispensáveis à vida digna.

⁵ Escritas, respectivamente, em 1785 e 1788.

De acordo com os postulados de Kant, pode-se analisar a autonomia também como lei que demonstra ser o indivíduo capaz de querer mais do que apenas os próprios interesses. Portanto, autonomia é a lei para si mesma independentemente de qualquer inclinação do querer, algo estritamente ligado à lei moral. Para ficar mais compreensível o conceito de autonomia e o de dignidade humana, vejamos André de Carvalho Ramos trazendo a seguinte explicação:

Para Kant, tudo tem um preço ou uma dignidade: aquilo que tem preço é substituível e tem equivalente; já aquilo que não admite equivalente, possui uma dignidade. Assim, as coisas possuem preço; os indivíduos possuem dignidade. Nessa linha, a dignidade da pessoa humana consiste que cada indivíduo é um fim em si mesmo, com autonomia para se comportar de acordo com seu arbítrio, nunca um meio ou instrumento para a consecução de resultados, não possuindo preço. Consequentemente, o ser humano tem o direito de ser respeitado pelos demais e também deve reciprocamente respeitá-los. (RAMOS, 2012, p. 74).

Essa definição de dignidade humana resgatada do legado kantiano é importante, pois o conceito de direitos humanos⁶ decorre de uma difícil síntese desses dois elementos: dignidade humana e autonomia da vontade. A dignidade humana trazida por Kant (2007) apresenta-se como uma capacidade que o ser humano tem que nenhuma outra espécie exhibe. Nesse sentido, pode-se tratar também a dignidade humana como a liberdade e a lei universal que traz consigo a humanidade.

Isso porque, Kant (2011), ao tratar da liberdade, aborda o tema com base em uma concepção de direito inato e único. O filósofo demonstra que esse é um direito por força da humanidade ou direito humano, tendo em vista a sua concepção de liberdade no fragmento da *Doutrina do direito* (KANT, 2014): “Liberdade (independência do arbítrio coercitivo de um outro), na medida em que pode subsistir com a liberdade de qualquer outro de acordo com uma lei universal, é este direito único, originário, pertencente a cada homem por força de sua humanidade [...]” (KANT, 2014, p. 42).

⁶ É importante frisar, ainda, que no tocante aos direitos humanos, destaca-se, nos séculos XVII e XVIII, o movimento Iluminista com a corrente de pensamento voltado para o jusnaturalismo contratualista, que aprofunda o racionalismo e o individualismo. Conforme Ramos (2012), nessa corrente de pensamento, “A razão é fonte de direitos inerentes ao ser humano, afirmando-se a prevalência dos direitos dos indivíduos em face do Estado. [...] Na visão do contratualismo liberal de direito natural, os direitos humanos são direitos atemporais, inerentes à qualidade de homem de seus titulares.” (RAMOS, 2014, p. 79).

Além dessa afirmação sobre o direito inato e único insculpido na humanidade, é mister ressaltar a fórmula da humanidade trazida por Kant, qual seja: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio.” (KANT, 2007, p. 69). Essa fórmula torna-se um referencial para as instituições criadas pelos Estados modernos e suas Constituições, visto que nelas devem estar presentes direitos humanos como sinal de progresso.

A esse respeito, Santos (2012, p. 452) comenta que “[...] o progresso histórico é aferido pela capacidade que as instituições jurídico-políticas revelam para realizar a destinação moral da humanidade, para promover a realização efetiva da liberdade.”. Percebe-se, assim, que acontece na história uma espécie de convergência para o destino moral da humanidade. Para melhor compreensão, vale a pena conhecer a explicação de Santos, com o seguinte comentário:

Para Kant, com efeito, o nível de perfeição da humanidade não se mede pelo grau de desenvolvimento da sua civilização material e técnica e nem sequer pelo nível do seu desenvolvimento científico. Mede-se pela perfeição moral e esta objetiva-se historicamente nas instituições jurídicas e nas formas políticas que promovem o direito dos homens e o reconhecimento da sua dignidade e liberdade. (SANTOS, 2012, p. 421).

Parte-se, então, do entendimento de que o progresso técnico não está acima do progresso moral das instituições na promoção dos direitos humanos e da dignidade humana. Assim, não vale a pena ter uma sociedade de desenvolvimento tecnológico à custa dos desabrigados e famintos, com apoio dado pelas instituições do Estado.

Por isso, Kant considera a “[...] construção progressiva de uma paz duradoura entre todos os povos da terra, mediante a criação de instituições políticas fundadas nos princípios do direito e no respeito pela dignidade dos seres humanos [...]” (SANTOS, 2012, p. 471).

O projeto político cosmopolita depende desse progresso por parte das instituições, bem como do respeito mútuo entre as pessoas dos diferentes rincões da terra. Diante desse pensamento, a não observância aos direitos humanos pelas instituições seria um retrocesso do ponto de vista do destino da humanidade, indo na contramão da história e do pensamento que nos agrega ao conceito de dignidade humana.

Em outras palavras, a observância do conceito de dignidade humana e dos direitos humanos nos leva a um nível de entendimento na história que deverá transpor os muros das próprias crenças, da nacionalidade e dos valores, algo como uma cidadania multicultural.

Para Marques (1994), é relevante destacar a reflexão sobre a história em Kant, uma vez que está presente o problema da passagem do tempo do conhecimento para a passagem ao conhecimento do tempo no mundo, do qual ressaltam-se avanços da consciência moral da humanidade, podendo ser compreendido esse tempo como uma “temporalidade prática”. Nesse sentido, Kant tem a sensibilidade de perceber um progresso em curso que valoriza a dignidade humana, como nos esclarece Marques da seguinte maneira:

Em 1795, por ocasião do Tratado de Basel entre a França e a Prússia, Kant escreveu seu tratado à paz perpétua, propondo uma federação de nações, talvez começando na Europa, mas expandindo-se a todas as nações da terra, cujo objetivo era eliminar tanto a guerra quanto os preparativos para a guerra, que Kant julgava como desvirtuando os esforços coletivos da humanidade em direção a um futuro que valorizaria a dignidade humana. (MARQUES, 1994, p. 210–211).

Desse modo, Kant (2008), em relação à paz perpétua, busca chamar a atenção para os esforços da humanidade em relação à valorização da dignidade humana. Todavia, mesmo que a humanidade não observe esse esforço virtuoso de maneira coletiva, ela perceberá o caminho da irracionalidade ou a barbárie deixada pela guerra.

Do ponto de vista da “temporalidade prática”, parece que a história humana e seus conflitos belicosos costumam apresentar uma consciência moral para a sociedade. Pela consciência coletiva, depois do conflito bélico, resta à humanidade uma reflexão moral sobre os acontecimentos históricos. Parte-se, assim, da razão sobre o progresso da humanidade advindo de uma república esclarecida e de sua desenvoltura na história perante as nações. Kant (2008) preconiza a ideia de uma república⁷ que é modelo para os outros Estados.

Para trabalhar esse tema, faz-se necessário retomar um dos pensamentos centrais para a paz perpétua, o qual busca analisar algo além, sem as preocupações oriundas do desejo belicoso que é parte da inclinação humana. Em outras palavras, em meio a esses problemas de origem prudencial, de inclinações arbitrárias e temporais, Kant não deixa de vislumbrar a ideia de uma república que traz em si um paradigma de elevada condição jurídica e de normatividade, provocando emulação nos Estados a sua volta.

⁷ Conforme Santos (2012, p. 480), por *República*, entende-se uma concepção e ordenação da vida política baseada no cultivo das virtudes cívicas e na liberdade dos cidadãos e da pátria, atribuindo a soberania ao povo e a capacidade deliberativa a todos os cidadãos, onde reina a lei e o direito e não a arbitrariedade dos governantes, além de existir a separação dos poderes garantindo o equilíbrio entre eles e a independência do exercício da justiça. A república opõe-se ao despotismo e, na medida em que pressupõe o sistema representativo, ela distingue-se da democracia direta.

Nesse sentido, procura-se avaliar a disposição para a construção de uma república esclarecida por via da razão, que passaria a ser modelo de um projeto cosmopolita. Para deixar mais compreensível como Kant pensa essa república, é importante uma breve reflexão sobre o sistema representativo e a democracia em Kant, a qual será realizada a seguir.

1.3.2 Breve reflexão sobre o sistema representativo e a democracia em Kant

No que diz respeito ao pensamento político de Kant, no modelo republicano, o princípio do sistema representativo se faz presente como relevante. O filósofo afirma, na *Paz Perpétua* (KANT, 2008a), que toda verdadeira república não pode ser senão um sistema representativo do povo.

Esse sistema representativo teria a pretensão, em nome do povo e mediante a união de todos os cidadãos, de cuidar dos seus direitos por intermédio dos seus delegados (deputados). Para ele, esse sistema, no exercício dos poderes públicos, consagra uma situação na qual os cidadãos são representados nos seus direitos. Mediante esse entendimento, Santos (2012) traz a seguinte explicação:

Seguindo Locke e Montesquieu, Kant incorpora como ingrediente da sua ideia de republicanismo o princípio do sistema representativo do exercício dos poderes públicos, uma condição de acordo com a qual os cidadãos e mesmo os governantes cuidam dos seus direitos, não direta e pessoalmente, mas através dos seus delegados ou deputados, que o fazem em nome do povo e não em nome pessoal ou em nome deste ou daquele cidadão isoladamente. (SANTOS, 2012, p. 494).

Kant considera que o sistema representativo é o único que se torna possível ao governo republicano, e, fora dele, qualquer outra forma de governo é despótica e violenta. A esse respeito, formula-se uma visão negativa da democracia, tendo em vista considerá-la como uma forma de governo que tende para os interesses da maioria, ou como ele mesmo nos diz:

[...] a democracia é, no sentido próprio da palavra, necessariamente um despotismo, porque funda um poder executivo em que todos decidem sobre e, em todo o caso, também contra um, portanto todos, sem no entanto seres todos, decidem – o que é uma contradição da vontade geral consigo mesma e com a liberdade. (KANT, 2008a, p. 15).

Além do mais, é importante ressaltar que, nessa acepção, o Poder Representativo em Kant está centrado no pensamento metafísico da modernidade que tinha como clássico uma razão substancial. Pode-se afirmar que Kant acompanha o que pode ser chamado de “Platonismo político”, uma espécie de utopia política ou um idealismo político. Para ele, a lei deriva da ideia trazida pela razão substancial com base num contrato social imaginário. Em outras palavras, a destinação moral da humanidade se encontra ritmada pela criação de instituições políticas fundadas nos princípios do direito e exigidas pela razão.

Nesse sentido, na filosofia política de Kant, a representação política é algo inevitável, visto que impede a anarquia e filtra os interesses e a vontade da sociedade, além de visar a unificação da moral presente na sociedade.

Entretanto, Paul Guyer (2009) critica que Kant, ao formular sua teoria, deixa em aberto que representantes não democráticos do povo possam instituir leis justas sem abrir mão do poder. Por essa ótica, estaria em aberto, então, a concepção de permissão para permanência no poder de um déspota esclarecido?

Mais uma vez, deve-se levar em conta que Kant é um homem do século XVIII, imerso em regimes monárquicos e despóticos. Por exemplo, ele presenciou o reinado de Frederico II no reino da Prússia. Esse rei foi muito importante, pois abriu margem para a liberdade religiosa e a tolerância.

Na política de Frederico II, integrou-se plenamente interesse civil e opção de consciência. Ademais, Marques (1998, p. 432) explica que é “[...] inegável o papel inaugural e preparatório desempenhado por Frederico na criação das condições intensificadas da *aufklärung* como movimento de metamorfose histórica da humanidade [...]”.

Partindo desse exemplo, na filosofia de Kant, poderia se dizer que o soberano tem limites para a atuação pelas próprias regras da razão. Nesse caso, só são aceitas leis do Estado caso elas possam ser aceitas por todos num movimento que parte da razão. A república torna-se, assim, um contrato criado pela razão.

Em sentido contrário surge o pensamento da democracia deliberativa de Habermas (2012). Nessa perspectiva, não se deve diferenciar um ponto de vista normativo, em especial, jurídico, levando em consideração a razão advinda tão somente do poder representativo ou do soberano em si, mas sim pela capacidade de fazer prevalecerem argumentos e pretensões na esfera pública. Desse modo, prevalece a força do melhor argumento proveniente de uma razão comunicativa.

Comparando os dois filósofos, Fernando Vallespín (1998) explica que a expressão “republicanismo kantiano” traduz de forma mais correta a aproximação do pensamento de Habermas em relação ao pensamento político de Kant, mais do que outras expressões, como “liberalismo democrático” ou “democracia liberal”. Vallespín (1998) explica que essa expressão se refere à sintética junção teórica do liberalismo com o republicanismo.

De acordo com essa junção, a autonomia privada e a autonomia pública se fundem simetricamente em uma mesma concepção. Esse pensamento permite blindar os direitos básicos frente às interferências sociais, mas, em contrapartida, permite acesso à pluralidade social, a casos ilimitados de decisões na esfera pública, alcançando um maior número de cidadãos e grupos sociais.

Importante frisar que, para Santos “[...] apesar das reservas e críticas kantianas em relação à democracia, o republicanismo kantiano inscreve-se de facto naquilo que atualmente se entende por um regime de estado de direito e de democracia constitucional representativa.” (SANTOS, 2012, p. 496). Por exemplo, o autor aponta que Kant fundamenta a república em alguns princípios, entre eles, os da liberdade, da igualdade e da autossuficiência. Este último considerado como a não dependência de outrem para a própria subsistência, tendo em vista tal dependência colocar o que sofre de uma situação financeira mais baixa em desvantagem jurídica e política.

Esse princípio será importante para o debate político entre Habermas e Kant. Todavia, segundo Santos (2012), faz-se necessário ressaltar que Kant, na sua época, excluía da efetiva e plena cidadania republicana não só as crianças como também as mulheres dependentes dos maridos e os servos como dependentes dos seus senhores. Para deixar mais claro, vejamos a seguinte explicação:

[...] a autossuficiência ou independência econômica é de facto uma condição para o exercício efetivo da liberdade, mas depende de determinadas circunstâncias históricas, variáveis e mutáveis, de organização da propriedade ou de acesso a ela, ou das modalidades de organização do trabalho e da distribuição de rendimentos. (SANTOS, 2012, p. 493).

Na sua filosofia da história, bem como na sua filosofia prática, Kant (2011) argumenta sobre o progresso intrínseco ao destino moral da humanidade. Por essa ótica, seria possível entender que seus pressupostos filosóficos alcançariam um pensamento de inserção de excluídos em um Estado democrático.

Nessa perspectiva, é possível partir do pressuposto de que nas principais obras do filósofo existe a análise do tema sobre a felicidade dos indivíduos. Entendendo esse tema, percebemos um fim que é também um dever, e como a busca dessa felicidade alheia pode ser perfeitamente analisada conforme a fórmula da humanidade, inscrita no imperativo prático, que consiste em: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio.” (KANT, 2007, p. 69).

Portanto, pode ser proposto que a relevância desse assunto recai no tema de uma felicidade coletiva, e, por conseguinte, insere-se na busca pela felicidade como direito social. Esse é um assunto importante que merece um comentário a partir da perspectiva multicultural e cosmopolita, uma vez que os Estados modernos procuram adotar a promoção do bem-estar social em seus territórios.

2 CRÍTICA DA FELICIDADE NA FILOSOFIA PRÁTICA DE KANT E A SUA REFLEXÃO NO ÂMBITO POLÍTICO E DO PROJETO COSMOPOLITA

A discussão acerca da felicidade é um tema antigo que consta nos debates filosóficos, oferecendo definições que são usadas como subsídios para os mais variáveis debates, dentre eles, no campo político. Para tanto, torna-se relevante a distinção e o entendimento sobre as questões morais e valorativas no que diz respeito à felicidade. Na filosofia contemporânea, esse assunto entra no sentido de questões valorativas em relação às diversas propostas normativas advindas dos Estados modernos que procuram discutir a felicidade no campo do bem-estar social.

A presente seção utiliza a filosofia kantiana para explicar o assunto, tendo em vista que a concepção filosófica da crítica à felicidade no pensamento de Immanuel Kant apresenta aportes teóricos para as reflexões acerca dos temas ligados à felicidade e à moralidade. A felicidade, por vezes, é discutida de diversas formas. Kant procura explicá-la no ensaio *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (2007), alegando que “[...] infelizmente o conceito de felicidade é tão indeterminado que, se bem que todo o homem a deseje alcançar, ele nunca pode dizer ao certo e de acordo consigo mesmo o que é que propriamente deseja e quer.” (KANT, 2007, p. 54).

Por causa dessa indeterminação, o conceito de felicidade torna-se diferente do conceito da lei moral, que tem como fundamento regras práticas necessárias, objetiva e universalmente válidas, as quais teriam sua origem, *a priori*, na própria razão, e nunca em quaisquer objetos da vontade. Sobre esse assunto, será proposta a distinção da moral (imperativo categórico) face ao princípio da felicidade (imperativo hipotético).

Também, faz-se necessária a reflexão acerca dos deveres para com os outros, no que diz respeito à felicidade alheia, sendo essa vontade pela felicidade alheia discutida não apenas como móbil da moralidade, mas também como a “dignidade de ser feliz” pertencente a todos. Nesse sentido é que se torna pertinente apresentar a discussão política sobre a efetivação da felicidade como alicerce da busca do bem-estar social, algo contemporaneamente contemplado nas Constituições dos Estados Modernos com base na discussão em tela.

A esse respeito, discorreremos sobre a lei moral em relação à felicidade. Sob essa ótica, pode-se entender que a lei moral é a base que dirige o homem corretamente em suas ações. Devido a essa lei ser fundamentada na razão, distingue-se do princípio da felicidade, mas também não está tão longe dela. Kant menciona a importância desse assunto para a sua filosofia, que requer distinções e apreço para a sua compreensão, ou como ele mesmo nos diz:

Ora, a distinção da doutrina da felicidade (cujos princípios empíricos constituem todo o fundamento, sem nada acrescentar à segunda) da doutrina da moralidade é a primeira e mais importante ocupação da Analítica da razão prática pura, na qual ela tem de proceder tão exatamente e, por assim dizer, tão meticulosamente como o geômetra em seu trabalho. (KANT, 2011, p. 149).

Trata-se de uma discussão antiga na filosofia, a qual Kant se propõe a esclarecer, como bem comenta Olivier Dekens, no texto *Compreender Kant*:

Kant certamente não é o primeiro a contestar essa proximidade entre moralidade e felicidade. Desde a Antiguidade, isso foi questionado com a afirmação de que a verdadeira moralidade poderia implicar uma forma de renunciar à felicidade. A moral Kantiana é, todavia, a forma mais perfeita e a mais severa dessa crítica da ideia de felicidade, de que Kant não nega o caráter desejável, mas cuja inutilidade postula na elaboração da moral. A ideia da felicidade está muito presente nos textos de Kant. Ela jamais é criticada por si mesma, nem rejeitada como um princípio fundamental mau, mas sempre formulada em uma hierarquia que a submeter ao dever, único conceito autêntico de moral. Kant o aborda de uma grande diversidade de pontos de vista tanto em sua Fundamentação da metafísica dos costumes como na Crítica da razão prática. (DEKENS, 2008, p. 103).

As obras citadas procuram esclarecer esse dilema que ocorre devido a felicidade não estar diretamente ligada ao cumprimento da lei moral, não obstante a possibilidade de ser feliz na obediência da lei moral. Devido ao arcabouço teórico da filosofia kantiana ser muito complexo, faz-se necessário citar conceitos elementares desse sistema para a compreensão do assunto.

Antes, traremos um breve comentário no sentido de explicar o que significam as máximas na filosofia prática kantiana. Para tanto, ele mesmo, em nota, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, explica. Vejamos:

Máxima é o princípio subjectivo da acção e tem de se distinguir do princípio objectivo, quer dizer da lei prática. Aquela contém a regra prática que determina a razão em conformidade com as condições do sujeito (muitas vezes em conformidade com a sua ignorância ou as suas inclinações), e é portanto o princípio segundo o qual o sujeito age; a lei, porém, é o princípio objectivo, válido para todo o ser racional, princípio segundo o qual ele deve agir, quer dizer um imperativo. (KANT, 2007, p. 58).

Para Kant (2011), é importante referir-se às máximas, devido à distinção que elas recebem em relação às leis, pois, como proposições fundamentais, as máximas são consideradas princípios subjetivos do querer agir, que se aplicam a mais de um caso, se a condição for considerada pelo sujeito como válida somente para vontade dele.

Diferentemente do que ocorre se essas proposições forem objetivas ou leis práticas, quando a condição for reconhecida ou válida para vontade de todo ente racional. Por conseguinte, “[...] a lei moral não expressa senão a autonomia da razão prática pura, isto é, da liberdade e esta é ela mesma a condição formal de todas as máximas, sob a qual elas unicamente podem concordar com a lei prática suprema [...]” (KANT, 2011, p. 56).

Ainda na *Crítica da Razão Prática*, § 8, Teorema IV (KANT, 2011b), o filósofo explica que a autonomia da vontade é o único princípio de todas as leis morais e dos deveres. Inversamente, toda heteronomia do arbítrio não só vai se voltar muitas vezes contra a obrigação, como ainda contestará a lei a moral.

Para maior entendimento, faremos menção aos princípios práticos subjetivos e objetivos denominados imperativo hipotético e imperativo categórico. Kant (2007) menciona que a representação de um princípio objetivo, como obrigante para uma vontade, chama-se um mandamento (da razão), e a fórmula do mandamento chama-se imperativo. Todos os imperativos ordenam hipotética ou categoricamente, sendo, assim, considerado que:

Os imperativos hipotéticos representam a necessidade prática de uma ação possível como meio de alcançar qualquer outra coisa que se quer (ou que é possível que se queira). O imperativo categórico seria aquele que nos representasse uma ação como objetivamente necessária por si mesma, sem relação com qualquer outra finalidade. (KANT, 2007, p. 50).

Os imperativos hipotéticos, por sua vez, caracterizam-se por serem teleológicos, isto é, visam sempre um objetivo, não são desprovidos de interesses, sendo eles definidos como regras de destreza e conselhos de felicidade ou prudência. Devido à amplitude do assunto, tomaremos como base para a explicação apenas o imperativo hipotético de conselho de felicidade ou prudência, para focarmos mais o tema proposto.

No imperativo hipotético, tido como conselhos de felicidade (prudência), leva-se em consideração um comportamento como meio para determinado fim, em que o sujeito vai perguntar como se comportar para ser feliz. Sendo, dessa forma, a felicidade um objeto muito pessoal, algo que pode ser visto, em determinados casos, até mesmo como patológico ou doentio, fazendo com que esse imperativo hipotético seja entendido como contingente.

No entanto, em contraposição a essa espécie de imperativos, temos o imperativo categórico. Esse tipo de imperativo tem como principal característica o fato de ser deontológico, isto é, não é motivado por qualquer interesse ou objetivo, ou, como Kant diz: “Há por fim um imperativo que, sem se basear com condição em qualquer outra intenção a atingir por um certo comportamento, ordena imediatamente este comportamento.

Este imperativo é categórico. Não se relaciona com a matéria da ação e com o que dela deve se resultar [...]” (KANT, 2007, p. 52). Portanto, inferimos, de acordo com Kant, que um imperativo categórico consiste justamente em leis ou mandamentos morais construídos pela nossa razão, pois não têm, ou nunca vão ter, qualquer influência externa.

Esse tipo de imperativo, que não abre qualquer oportunidade para contingência, é bem marcado pelo próprio conceito dado por Kant, isto é, o conceito de lei que obriga, constrange, mesmo contra as inclinações do sujeito. Já que ele também é incondicional, o sujeito deve fazer puramente o que manda a razão, pois a finalidade do ato está em si mesmo, seguindo sempre sua forma que não está embasada em qualquer elemento empírico, sendo apenas o indivíduo que pratica o ato capaz de julgar o próprio ato.

2.1 A FELICIDADE COMO PRINCÍPIO GERAL DO AMOR DE SI OU DA FELICIDADE PRÓPRIA E A SUA POSIÇÃO EM RELAÇÃO À LEI MORAL

Na *Crítica da Razão Prática*, na parte da analítica da crítica da razão pura, Kant (2011) explica que ser feliz é necessariamente a aspiração de todo ente racional, porém, finito e, portanto, um inevitável fundamento determinante de sua faculdade de apetição. Esse pensamento já havia sido reiterado na argumentação do texto da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, em que o filósofo analisa a intenção da felicidade “como certa a priori para toda a gente, pois que pertence à sua essência”.

Como explicado no ponto anterior, Kant (2011) procura esclarecer que a felicidade não estabelece como requisito objetivo o mesmo fundamento determinante da vontade para todos os casos e entes racionais. Ele deixa explícita essa diversidade e a contingência da felicidade. Examinemos:

Ou seja, aquilo em que cada um costuma colocar a sua felicidade tem a ver com o seu sentimento particular de prazer e desprazer e, até num e mesmo sujeito, como a carência diversa de mudança desse sentimento; e portanto uma lei subjetivamente necessária (enquanto lei natural) é objetivamente um princípio prático muito contingente, que em sujeitos diversos pode e tem que variar muito, por conseguinte jamais pode fornecer uma lei, porque o apetite de felicidade não tem a ver com a forma da conformidade à lei, mas unicamente com a material, ou seja, que é com quanto deleite posso contar na observância da lei. (KANT, 2011, p. 43).

Para maior entendimento, é mister citarmos Lewis White Beck, no *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, que traz sua contribuição para o esclarecimento do assunto:

Mas porque a felicidade é apenas o “nome genérico para razões subjetivas de determinação”, e uma vez que esses motivos variam de pessoa para pessoa e ao longo do tempo dentro de uma pessoa, o princípio não pode ser uma lei, que deve ser o mesmo para todos os seres racionais. A diversidade de interesses resumida sob o nome abstrato da felicidade, mesmo supondo que todos os homens consistentemente seguir a máxima de tentar alcançar a felicidade como eles a concebem, para si ou mesmo para outros, levaria necessariamente a conflitos nas condutas. (BECK, 1960, p. 97).

Beck (1960) explica que a lei moral requer que busquemos a felicidade dos outros, mas não exige que todos os homens benevolentes devem fazer a mesma ação, pois a felicidade dos outros é pelo menos tão variável quanto a minha.

A esse respeito, Kant indica que “[...] não obstante a tese de que a felicidade, entendida como princípio prático empiricamente condicionado, não serve como princípio moral de determinação da vontade, já que o conceito de felicidade constitui somente o título geral dos fundamentos determinantes subjetivos [...]” (KANT, 2011, p. 46).

Dessa forma, é possível afirmar que se julga ser necessária e universalmente válida uma busca e fixação do princípio supremo da moralidade. Entretanto, a felicidade não serve como fundamento para a moralidade pelo seguinte motivo:

Toda a matéria de regras práticas depende sempre de condições subjetivas, que não lhe proporcionam nenhuma universalidade para entes racionais, a não ser a condicionada (no caso de que apeteça isto ou aquilo, que tenho de então fazer para torná-lo efetivo), e que giram globalmente em torno do princípio da felicidade própria. (KANT, 2011b, p. 56).

Não obstante ser possível que no cumprimento da lei moral o indivíduo possa ser feliz, não é possível essa felicidade em todos os casos. Esse fato leva a entender que a felicidade não alcança a universalidade em todos os seus casos, porque o apetite de felicidade não tem a ver com a forma da conformidade à lei, mas sim com quanto deleite posso contar na observância dessa lei, como afirma Kant: “[...] o princípio da felicidade própria, por mais entendimento e razão que se possa usar nele, não compreenderia mesmo assim nenhum outro fundamento determinante da vontade além dos que convêm à faculdade de apetição inferior [...]” (KANT, 2011, p. 41).

Assim, o entendimento kantiano parte do pressuposto de que seria um contrassenso se tomássemos o princípio da felicidade como alicerce decisivo da vontade moral. Conforme aponta Kant (2011), fazer essa inversão seria o reverso do princípio da moralidade, pois a própria moralidade constitui-se como o fundamento da condição da dignidade de ser feliz.

2.2 A FELICIDADE DOS OUTROS COMO UM FIM E DEVER NECESSÁRIO

Diante do que já foi apresentado, procurou-se demonstrar parte do pensamento kantiano sobre a felicidade própria, tema discutido nas obras supracitadas. Doravante, será mencionada a perspectiva teórica kantiana sobre a felicidade alheia ou do outro. A esse respeito, discutiremos a obra *A Metafísica dos costumes* (2003), na parte denominada *Doutrina da virtude*.

Nessa obra, Kant faz menção à relevância da felicidade alheia e procura explicar sobre os deveres de virtude a partir da afirmação de que a ética se ocupa dos fins que são, ao mesmo tempo, deveres. Eles podem ser enumerados segundo a divisão habitual em deveres para conosco mesmos e deveres para com os outros, a saber, a perfeição própria e a felicidade alheia (deveres perfeitos e imperfeitos).

Todavia, esses deveres não podem resultar de uma obrigação jurídica, haja vista que a ética não determina atos, mas sim máximas. Desse modo, Kant (2003) não diz que ser moral significa tender à perfeição, como se fosse determinado por um conceito de perfeição exterior à vontade.

Sobre a perfeição própria, Kant (2011) afirma que é para o homem um dever trabalhar para sair da rusticidade da natureza, da animalidade, para elevar-se até à humanidade. Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant (2007) já havia descrito que o dever perfeito é aquele que não permite exceção alguma em favor da inclinação, e reitera, na *Doutrina da virtude*, sobre essa “perfeição”, ou como ele nos diz:

Quando se diz que é em si mesmo um dever para um ser humano converter em seu fim a perfeição pertencente a um ser humano como tal (expressando-se propriamente à humanidade), essa perfeição tem que ser colocada naquilo que pode resultar de seus atos, não em meros dons pelos os quais ele precisa estar em débito com a natureza, pois de outro modo, não seria um dever. Este dever pode, portanto, consistir somente no cultivo das faculdades de cada um (ou predisposições naturais), a mais elevada das quais é o entendimento, a faculdade dos conceitos é, assim também daqueles conceitos que tem a ver com o dever. [...] um ser humano tem o dever de erguer-se da tosca condição de sua natureza, de sua animalidade (*quoad actum*) cada vez rumo à humanidade, pelo que somente ele é capaz de estabelecer ele mesmo fins; tem o dever de reduzir sua ignorância através da instrução e corrigir seus erros. (KANT, 2003, p. 230–231).

No tocante aos deveres imperfeitos, o autor explica que são, conseqüentemente, apenas deveres de virtude. O cumprimento deles é mérito, mas o não cumprimento deles não é, em si mesmo, culpabilidade, mas mera deficiência de valor moral, a menos que o sujeito erija como seu princípio não aquiescer a tais deveres.

Kant (2003) questiona: quais são os fins que são também deveres? Ele responde dizendo que são a própria perfeição de cada um e a felicidade dos outros, e segue explicando, na *Doutrina da virtude*, que a felicidade dos outros como um fim é também um dever necessário. Salvaguardando, entretanto, as restrições daquilo que é contrário à lei moral, tendo em vista que a busca da felicidade do outro como um dever é, com certeza, estar mais próximo do dever comum, ou como o filósofo nos diz:

A razão de um dever ser beneficente é esta: uma vez que nosso amor-próprio é inseparável de nossa necessidade de sermos amados (ajudados em casos de necessidade) pelos outros também, tornamos a nós mesmos um fim para os outros; e a única forma de ser esta máxima obrigatória é através de sua qualificação como uma lei universal, daí através de sua, daí através de nossa vontade também tornar os outros nossos fins. A felicidade dos outros é, portanto, um fim que é também um dever. (KANT, 2003, p. 237).

O dever de benevolência e beneficência foi usado em exemplos na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, de modo que o imperativo categórico é usado a fim de determinar se a máxima em questão é ou não uma máxima moral. Um dos exemplos que o autor traz trata de alguém para quem as coisas andam bem, mas, ao ver as dificuldades dos outros, a quem ele poderia ajudar, apenas pensa: “O que eu tenho a ver com isso?”

Que cada um tenha a felicidade que os céus quiseram lhe dar ou que pode construir por si, eu não tirarei nada deles, nem os invejarei, mas não contribuirei em nada ao seu bem-estar ou assistência em caso de necessidade.” (KANT, 2007, p. 62).

Conforme entendimento do texto pode-se deduzir que, mediante nossa contingência, temos necessidade de sermos ajudados e que devido à necessidade de sermos acudidos, torna-se possível o pensamento sobre a ajuda de todos, tornando-nos nós mesmos obrigados a ajudar os outros, ou conforme ele mesmo nos diz no texto da *Doutrina*:

A razão para que haja um dever de beneficência é a seguinte: visto que nosso amor próprio não pode ser separado do nosso desejo de ser amado (ajudado em caso de necessidade) por outros, nós fazemos de nós próprios um fim para os outros, mas a única forma que esta máxima pode ser obrigatória é através de sua qualificação como uma lei universal, logo através da nossa vontade de fazer os outros igualmente nosso fim. A felicidade alheia é, portanto, uma finalidade que é também um dever. (KANT, 2003, p. 296).

Desse modo, em consonância com o sistema kantiano, pode-se observar que o homem, e, duma maneira geral, todo ser racional, existe como fim em si mesmo, não só como meio para o uso arbitrário dessa ou daquela vontade.

Pelo contrário, em todas as suas ações, tanto nas que se dirigem a ele mesmo como nas que se dirigem a outros seres racionais, ele tem sempre de ser considerado simultaneamente como fim. A fórmula da humanidade, insculpida no imperativo prático, será, pois, a seguinte: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio.” (KANT, 2007, p. 69).

2.3 O ASPECTO OBJETIVO DA FELICIDADE NO MODELO POLÍTICO CONTEMPORÂNEO COMO BUSCA DE UMA FELICIDADE COLETIVA DE BEM-ESTAR SOCIAL

No decorrer desta seção, percebeu-se que a lei moral requer que busquemos a felicidade dos outros, mas não exige que todos os homens benevolentes devem fazer a mesma ação, pois a felicidade dos outros é pelo menos tão variável quanto a minha. Entretanto, a única forma de essa máxima poder ser obrigatória é pela sua qualificação como uma lei universal, logo, pela nossa vontade de fazer dos outros igualmente nosso fim. Ou seja, a felicidade alheia é, portanto, uma finalidade que é também um dever.

Desse modo, é possível a análise da felicidade dos outros, com escopo de uma felicidade coletiva, tema que se insere na busca da felicidade como direitos sociais, haja vista que os Estados modernos procuram adotá-la para promoção do bem-estar social em seus territórios. Esse tema foi tratado na *Declaração dos direitos do homem e do cidadão* (França, 1789), que se destaca como primeira noção coletiva de felicidade, determinando-se que as reivindicações dos indivíduos deverão se voltar à felicidade geral.

Percebe-se também que a busca da felicidade coletiva é requisito presente em algumas Constituições nos Estados modernos, tendo como exemplo a Constituição do Japão e a Carta da Coreia do sul:

Constituição do Japão: o art. 13 “determina que todas as pessoas têm direito à busca pela busca felicidade, desde que isso não interfira no bem-estar público, devendo o Estado, por leis e atos administrativos, empenhar-se na garantia às condições por atingir a felicidade”. Carta da coreia do sul: o art. 10 estabelece que “todos têm direito a alcançar a felicidade, atrelando esse direito ao dever do Estado em confirmar e assegurar os direitos humanos dos indivíduos”.

É importante salientar que no Brasil, por meio do Congresso Nacional, o então senador, Cristovam Buarque, protocolou no Plenário do Senado a Proposta de Emenda Constitucional (PEC) que prevê a “busca da felicidade” como um direito de todo cidadão a partir da garantia de todos os direitos essenciais. A proposta citada visa aperfeiçoar o art. 6º da Constituição Federal do Brasil.

Conforme os juristas, a redação da PEC e a sua previsão tem como escopo o objetivo da felicidade, ou seja, visa à concretização dos direitos sociais, tendo em vista que estes levam consequentemente a um estado coletivo de felicidade. É importante ressaltar que esse aspecto difere do aspecto subjetivo, que apenas visa à busca dos sentimentos particulares, conforme já demonstrado quando nos referimos à felicidade própria.

No entanto, a referida proposta tem sido criticada devido ao entendimento dos opositores e críticos relacionarem a “PEC da felicidade” ao aspecto subjetivo, que apenas visa à busca dos sentimentos particulares. Porém, muitas vezes, as críticas e oposições não conseguem distinguir a felicidade própria da felicidade alheia, conforme distinção discutida ao longo desta seção, demonstrando que a lei moral requer que busquemos a felicidade dos outros, mas não exige que todos os homens benevolentes devem fazer a mesma ação. Porquanto, a felicidade dos outros é tão variável nas suas múltiplas subjetividades pertencentes a cada indivíduo em particular.

Se determinadas leis tiverem apenas como escopo a felicidade própria, poderiam motivar comportamentos sobre a felicidade alheia. Assim, adentrariam nos campos das escolhas dos indivíduos nos aspectos mais subjetivos possíveis, que é sobre a concepção de felicidade para cada um.

Dessa forma, essas leis poderiam ser baseadas em avaliações meramente qualitativas acerca dos valores relativos oriundos de características e identidades variadas, crenças religiosas ou de práticas culturais, dependentes de horizontes de valores historicamente específicos que não podem ser universalizados.

Todavia, a filosofia moral diferencia questões de justiça das questões da boa vida, considerando que as questões de justiça pertencem ao que é “correto”, como é bem expresso na máxima: “o correto e o justo antes, e acima do bem”. Assim, com base na crítica da felicidade na filosofia prática kantiana, torna-se possível o entendimento sobre a busca da felicidade pensada politicamente em torno de um interesse comum de beneficência às necessidades dos seres humanos, constituindo um dever universal.

Porém, tal medida não estaria dentro do valor universal, a partir do momento que estivessem presentes interesses egoístas, como a promoção de si próprio por meio de medidas sociais. Por isso, é bom recapitular a distinção da lei moral (imperativo categórico) e o princípio da felicidade (imperativo hipotético), uma vez que aquela requer que busquemos a felicidade dos outros, mas não exige que todos os homens benevolentes devem fazer a mesma ação, pois a noção de felicidade é contingente.

Nesse sentido, ressalta-se a importância para esta tese a busca da exposição e atualização do projeto kantiano da paz perpétua entre os Estados-nações, deixando ciente que o tema felicidade está muito ligado e arraigado na concepção do bem viver em algumas culturas desses Estados-nações. Contudo, não se deve confundir o bem viver de cada cultura ou tradição de determinado povo com uma máxima universal que busca uma felicidade coletiva conforme a lei moral.

Acerca da definição de “povo”, o termo pode ser analisado como um conjunto dos cidadãos de um Estado que possui um sistema de lei, sem levar em conta ou gravidade as suas diferenças. Nessa perspectiva é que surge a necessidade da Constituição civil, que se torna o principal documento contratual de um povo.

Assim, Kant (2007) tem o direito como referência para os costumes, no tocante a educá-los através dos princípios, visto que, apenas na perspectiva histórica, o direito aprisiona a sociedade nas suas tradições (culturas) e outras situações envolvendo valores. Em outras palavras, o direito é dado às circunstâncias no sentido de que existem muitas possibilidades de formas a serem escritas leis recorrendo à eticidade de um povo, cultura etc.

Reforçando nossa temática em relação aos problemas políticos e filosóficos que Kant e Habermas trazem para a discursão moderna e contemporânea, Luiz Bernardo Leite de Araújo (2010) explica que a principal divergência filosófica entre o liberalismo político e a teoria discursiva encontra-se na seguinte questão: como se justifica uma concepção independente ou autônoma da justiça política no contexto de sociedades pluralistas?

Em outras palavras, como se justifica tal concepção de justiça em um ambiente plural em que cada povo expõe seu conceito de felicidade com base nas suas tradições e valores? Araújo (2010) considera que essa discussão envolve um tema fundamental na filosofia prática contemporânea, a saber, a busca de resposta para a compreensão da conciliação entre pluralismo e justiça, que está vinculada à tese moderna da prioridade do justo sobre o bem.

Sob essa ótica, as tradições dos povos trazem quase sempre nas suas ações o sentido do que seja a felicidade e o bem, diferentemente do que Kant (2014) apresenta na doutrina do direito, que é a busca do normativo, universal e necessário para todos.

O filósofo busca um direito com princípio oriundo da razão prática para a formação do Estado, com o fito de evitar incongruências no sistema jurídico. Nesse sentido, na próxima seção, será mais discutida a questão envolvendo pluralismo e justiça em Kant a partir de apontamentos sobre religião e paz no projeto cosmopolita.

3 APONTAMENTOS SOBRE A RELIGIÃO E A PAZ NO PROJETO COSMOPOLITA A PARTIR DE IMMANUEL KANT

Pretende-se aprofundar, nesta seção, a reflexão sobre a religião e a paz em relação à eficácia de um projeto cosmopolita. Na história da humanidade, a religião, na maioria das vezes, é fator que contribui para guerras. Para aporte desse assunto, será necessário trazer à reflexão o ensaio de Kant, *A religião nos limites da simples razão*⁸ (2008b). Além desse texto, é mister apontar alguns excertos e comentários que corroboram com a compreensão do pensamento kantiano sobre a religião, extraídos do texto *À paz perpétua* (2008a) e *Doutrina do Direito* (2014).

Kant (2008b) considera importante o tema da “crença”, sendo possível perceber, nesse aspecto, que a crença é também um conjunto de razões coerente e bem sustentável para afirmar o progresso da humanidade, ou seja, é possível entender que até mesmo sob o viés do aspecto racional contido no progresso da humanidade, percebe-se o conceito de crença. Para se ter ideia da importância desse assunto, conforme explica Santos (2012), o debate sobre a religião na época do *Ensaio da Paz Perpétua*, escrito em 1795, inspirou Kant. Nesse período, era conhecida a existência de um consenso essencial dos povos a propósito das verdades fundamentais da religião⁹.

Santos (2012) comenta que havia algo considerado como um ideal de aquiescência religiosa e aceitação por todos de uma só fé essencial, que leva os representantes dos povos a assinar, “no céu da razão”, um tratado de paz. Para deixar mais compreensivo esse importante entendimento, vejamos a seguinte explicação:

A Paz da Fé, §§ 1 e 68, pp. 21, 81-82. Terá sido a primeira vez que, num contexto de reflexão filosófica, terá sido usada a expressão “paz perpétua”. A sintonia do filósofo de Königsberg com o filósofo de Cusa revela-se neste ponto concreto e é testemunhada por uma nota do escrito “Para a Paz Perpétua”, onde se diz, a propósito da diversidade das religiões, que ela constitui uma das fontes naturais do ódio entre os povos, mas que através do incremento da cultura e da gradual aproximação dos homens de uma maior consonância nos princípios leva à convivência na paz. (SANTOS, 2012, p. 433–434).

⁸ Escrito em 1793.

⁹ No tocante ao entendimento exposto acima, Kant faz a seguinte afirmação: “[...] pode, sem dúvida, haver diferentes tipos históricos de crença (Glaubensarten), não na religião mas na história dos meios utilizados para o seu fomento no campo da erudição, e pode igualmente haver diferentes livros de religião (Zendavesta, Veda, Corão, etc.); mas há apenas uma única religião para todos os homens e para todos os tempos. Aqueles, portanto, nada mais contem do que o veículo da religião, que é contingente e pode ser diverso segundo a diversidade dos tempos e lugares.” (KANT, Immanuel, 1724–1804. *À paz perpétua*. Tradução de Marco Zingano – Porto Alegre, RS: L&PM, 2008. p. 27).

Como se pode observar, em Kant (2008b) já era perceptível a apropriação crítica que a filosofia tem sobre a religião e a tradição na busca da razão com critérios metafísicos, sendo a crítica feita por Kant diferente da tradição anterior que era puramente dogmática.

Nesse sentido, comentadores como Olivier Dekens consideram que o filósofo Kant via ainda a necessidade de criar um caminho para a metafísica, devido ser ela considerada, antes da sua crítica, como uma “[...] ‘pseudociência sofisticada’, uma tagarelice dogmática insuportável que não repousa em nada de sólido.” (DEKENS, 2008, p. 24).

Entretanto, o desprezo pelos estudos da metafísica com base na dogmática não acarretou por completo o fim do interesse pelo estudo da religião, e por isso, ainda hoje se persiste na busca de uma racionalidade ou de verdades encapsuladas a serem reveladas na crença. Como se pode observar em linhas pretéritas, é de suma importância uma profundidade ontológica e metafísica no tocante à discussão da religião na política. Nesse aspecto, Kant, Rousseau e Hobbes, por exemplo, usaram bem esse conhecimento.

O déficit ontológico, metafísico e social promove uma falha na compreensão da religião. Partindo do princípio da necessidade de trazer a religião para a esfera pública, tenta-se demonstrar que ela ainda é palco tanto de disputas como de consenso na busca pela paz entre os povos.

Mediante a importância desse assunto na atualidade, o pensamento filosófico se encontra perante a tarefa de apropriar-se das respostas oferecidas pela tradição, uma vez que ela ainda se ampara no saber salvífico das religiões. Esse saber trazido pela religião é visto como crítico, lugar de discórdia ou consenso pelos filhos e filhas da modernidade.

A esse respeito, Delamar José Volpato Dutra (2014) mostra ser interessante voltar a Kant, uma vez que nele existe uma autocrítica da razão, estabelecendo fronteiras que qualquer tratamento contemporâneo da religião deve respeitar. Para Dutra (2014), pode-se analisar essa autocrítica da razão em Kant a partir de dois pontos: uma posição da razão teórica frente à metafísica e a posição da razão prática frente à doutrina cristã.

É fundamental atentar para as ponderações feitas por Kant na sua crítica à religião em relação às distinções do reino dos fins, da comunidade ética e da comunidade jurídica. Marques (1994), explica que a filosofia moral de Kant tem como base o pensamento de uma comunidade ideal ou “reino dos fins”, no qual todo ser racional é um membro legislador que busca agir em todas as ações de maneira racional, ou seja, uma espécie de agente racional como um ser autogovernado. Essa autonomia do sujeito traz em si a igual dignidade de todos os seres racionais como fins em si mesmos.

Partindo dessa ideia, Kant também pensa sobre uma Comunidade Ética por analogia com a comunidade do povo de Deus. É mister nesse introito sobre religião e política trazer a significativa explicação de Wolfhart Pannenberg, cuja definição da Doutrina da Religião de Kant expõe uma diferenciação entre a Igreja e o Estado da seguinte maneira:

A Igreja é determinada como “Sociedade Organizada segundo leis de virtude”. Desse modo, essa sociedade distingue-se do Estado [...] cujas as leis apenas podem efetivar a legalidade do comportamento externo pela ameaça de punição a elas associadas, mas não a moralidade da mentalidade interna. (PANNENBERG, 2008, p. 186).

Kant, por sua vez, em *A religião nos limites da simples razão* (2008b) diferencia a fé histórica de uma religião moral de base racional. A fé histórica é de igual valor particular em cada tradição ou cultura, estando o conhecimento baseado na experiência e na contingência, como Pannenberg nos explica:

As religiões históricas, incluindo a Igreja cristã, só merecem reconhecimento, na visão de Kant, quando estabelecem uma comunidade segundo leis de virtude. Em vista disso, todos os demais conteúdos religiosos têm de passar para segundo plano. A isso corresponde que, segundo Kant, a fé moral racional é o intérprete máximo da fé da Igreja. Isso corresponde, também, à definição da relação entre moral e religião, em que não é a moral que foi fundada sobre uma religião historicamente dada, mas, ao contrário, a religião sobre a moral. (PANNENBERG, 2008, p. 187).

A fé moral racional estabelece caminhos para uma comunidade virtuosa, em outras palavras, a pura fé religiosa, que é prática e racional, tem como base a seguinte premissa: a religião da Razão, livre da disposição física pela disposição moral, sendo assim intérprete da religião, é “[...] enfim libertada aos poucos de todos os princípios de determinação empírica, de todos os estatutos que se apoiam na história [...]” (KANT, 2008b, p. 141).

Pannenberg (2008) discute que a definição da teologia racional de Kant pode ser observada como um teísmo moral, espécie de teologia como aquela que pensa Deus a partir de conceitos morais, campo da crença moral baseada em princípios.

Por esse aspecto da Religião da Razão¹⁰ é que Kant apresenta o estabelecimento da igreja como comunidade moral, sob o aspecto de estabelecimento de um Reino de Deus sobre a Terra. Na doutrina cristã, o pensamento de Kant traz a ideia de um povo de Deus (numa organização humana) realizando-se sob a forma de igreja. Kant (2014) apresenta essa lei interna como a razão prática, que dirige os fiéis para uma regra que honra ao seu Deus como um governante, ou como o próprio Kant afirma:

Uma lei que é tão sagrada (intocável) a ponto de ser já um crime simplesmente coloca-la em dúvida na prática, portanto suspender seu efeito por um instante, é representada como se tivesse de proceder, não de homens, mas, sim, de algum legislador supremo irrepreensível, e esse é o significado da proposição “toda autoridade vem de Deus”, que não afirma um fundamento histórico da constituição civil, mas uma ideia como princípio prático da razão, o de dever obedecer ao poder legislador atualmente vigente, seja qual for sua origem. (KANT, 2014, p. 134).

Nesse caso, a ideia de Deus é trazida em semelhança ao Estado e sua magna Constituição, podendo ser vista como fundamento histórico da constituição civil, mas que alberga também, à luz da razão, princípios basilares para a vida de um povo. A esse respeito, exemplificamos com o princípio da legalidade, que diz que ninguém deve fazer ou deixar de fazer alguma coisa a não ser que esteja previsto na lei, sobretudo na Constituição.

Em comparação, a comunidade ética traz em si também que “toda autoridade vem de Deus”, consagrando a máxima trazida como princípio prático da razão do dever de obedecer ao poder legislador vigente.

Essa reflexão kantiana nos remete mais uma vez a uma concepção da religião abordada à luz da razão prática, trazendo também a ideia de Deus como o soberano político do seu povo. Nesse viés, podemos observar o pressuposto republicano da religião em Kant: “[...] aquela de um ser moral superior que, graças as suas disposições gerais, associa as forças insuficientes dos indivíduos em vista de um resultado comum.” (KANT, 2008b, p. 114).

¹⁰ São esses conceitos que Kant apresenta em relação à igreja e à religião da razão: Cidade ética, Comunidade submetida a leis morais. Essa crença sob a luz da razão busca harmonia universal figurada no Reino de Deus. Religião Sábia que busca o convencimento por meio da erudição. Uma Religião humana Universal que tem na sua constituição comunicável universalmente (KANT, 2008b, p. 179). Religião objetivamente natural, Pura Religião Racional, universal [...] (KANT, 2008b, p. 180). A religião natural que traz o conceito de Deus como autor moral do mundo, puro conceito prático da razão. Diferente da religião histórica que tem o dever do tipo particular, em que cada um obedece a seu dever privado.

Com base nesse argumento, analisa-se que a religião não se encontra apenas relegada ao privado, porque também está fundamentada em uma razão pública, como no exemplo da comunidade ética, diferentemente da interpretação do pensamento liberal político, que relega a religião ao aspecto privado sem importância para o Estado e a sociedade. Pode-se, então, deduzir que Kant, em alguns textos, afirma-se como liberal.

Todavia, para inserir a religião, aproxima-se do comunitarismo com a possibilidade da comunidade ética, uma vez que, a partir da ideia de Deus, Kant insere a vontade comum coletiva, resolvendo os problemas individuais.

Já para Habermas a religião não é tão importante como a doutrina de Kant considera. Na concepção habermasiana, a religião está na esfera privada como em toda a tradição liberal contemporânea, diferente de Kant, que no seu liberalismo e um pouco de comunitarismo, traz a religião para a esfera pública, com a tese de que religião racional pura é que funda uma comunidade ética.

Além disso, Kant sustenta o pensamento de que a Religião da Razão ou uma Religião Moral se constitui de suma importância para a sociedade, o Estado e a política. Conforme a tese de Kant, na religião racional pura há como pressuposto a ideia de uma espécie de “[...] associação de crentes numa igreja (visível) que segue os princípios de uma pura religião da razão [...]” (KANT, 2008b, p. 181).

Vale a pena ressaltar que geralmente se afirma que a política controla a sociedade através do Estado, mas não pode transformá-la. Já a religião é capaz de transformar a sociedade a partir de dentro como a proposta da lei interna da virtude.

Assim, o Estado não tem condições de controlar a vontade dos homens com leis coercitivas, porque só pode controlar as ações. Somente pode ser feito esse controle interno a partir da comunidade com virtudes inculcadas, isto é, com uma comunidade fundamentada em um povo de Deus regido por leis éticas, ou como o próprio Kant afirma:

Desse modo, não se pode conceber uma comunidade ética senão como um povo regido por leis divinas, ou seja, como um povo de Deus que obedece a leis morais. [...] mas, agora só temos que considerar uma constituição cuja legislação é puramente interior, uma república submetida a leis de virtudes, ou seja, um povo de Deus “que deveria trabalhar em boas obras”. (KANT, 2008b, p. 116).

Desse modo, se na comunidade ética temos um conceito de leis e uma república de virtudes, Kant avança e traz também o pensamento sobre uma comunidade jurídica que regula de forma externa a luz da razão. Recapitulando o que foi dito: o reino dos fins assume uma figura institucional na comunidade ética, como também enseja um conceito de autonomia e liberdade como paradigma de uma Comunidade Jurídica de cidadãos em uma República.

Como nos explica Dutra (2014), a moralidade nessa Comunidade Jurídica, que é tida como interna, só pode aflorar passando pelo médium do direito coativo, o qual permite que ela deixe pegadas visíveis no comportamento legal. Marques (1994), por sua vez, aponta que a república e as leis das virtudes, na doutrina da religião de Kant, nos levam a refletir em um viés do reconhecimento político e jurídico do direito humano fundamental à liberdade de expressão, pela palavra dita e escrita do pensamento.

3.1 A LIBERDADE DE EXPRESSÃO E A RELIGIÃO EM KANT NO CAMINHO DA RAZÃO PÚBLICA

Nesta subseção, pretende-se mostrar que é no espaço público, com a liberdade de expressão, que os direitos tendem a ser aguardados e reivindicados. Para tanto, tomamos como base o ensaio produzido por Kant denominado *Resposta à pergunta: O que é “esclarecimento”?*¹¹ (1985) e o texto *O conflito das faculdades* (1993).

No tocante ao texto *Resposta à pergunta: o que é “esclarecimento”?* (1985), Kant consegue manter-se fiel à sua concepção, ao mesmo tempo cosmopolita e concretizadora, de *Aufklärung*. Conforme aponta Marques (1994, p. 141): “O direito da razão, como fundamento supremo da práxis política, está ao serviço da missão ecumênica de ruptura do homem com a “menoridade” (unmündigkeit) de que a sua inércia moral é a principal causa [...]”.

Esclarecimento tem muito a ver com a modernidade, com o rompimento da idade das trevas (Idade Média) e a chegada de uma idade da luz ou Iluminismo. O Iluminismo é a razão, as luzes são a razão. O norte do esclarecimento é *Sapere Aude* (ouse saber, ouse conhecer por si mesmo). Como dito antes, é bom contextualizar o momento histórico no qual foi escrito o texto. Nesse ensaio, Kant (1985) encontrava-se perante o reinado de Frederico II, da Prússia. Esse rei abriu margem para a liberdade religiosa e a tolerância para vários credos religiosos. Com isso, houve uma abertura para o debate. Na política de Frederico II, integrou-se plenamente interesse civil e opção de consciência.

¹¹ Escrito em 1794.

Marques (1998, p. 432) explica que é “[...] inegável o papel inaugural e preparatório desempenhado por Frederico na criação das condições intensificadas da *Aufklärung* como movimento de metamorfose histórica da humanidade [...]”. No entanto, logo após a morte de Frederico II, o seu sobrinho assumiu o trono e tolheu a liberdade de pensamento. Kant comenta no texto *O conflito das faculdades* (1993) sobre essa fase de afronta à liberdade de expressão. Em carta direcionada a Kant, o déspota, Frederico Guilherme II¹², expressou-se da seguinte maneira:

Frederico Guilherme, pela graça de Deus rei da Prússia, etc., etc. Antes de mais, a nossa graciosa saudação. Digno e muito erudito, caro súbdito! A nossa suprema pessoa constatou já há longo tempo com grande desgosto que fazeis um mau uso da vossa filosofia para deformar e degradar as doutrinas capitais e fundamentais da Sagrada Escritura e do cristianismo; que fizestes tal sobretudo no vosso livro *A Religião nos Limites da Simples Razão*, bem como noutros tratados mais pequenos. (KANT, 1993, p. 10).

Kant (1993) procurou responder a Frederico Guilherme II, alegando que, como educador do povo em escritos, sobretudo no livro *A religião nos limites da simples razão* (2008b), nunca foi contra as intenções supremas e soberanas e não causou dano à religião pública do país.

Ambos os textos foram escritos para um público em geral letrado, buscando uma espécie de jornal filosófico, destinado à incipiente esfera pública do século XVIII na Prússia. Por exemplo, o texto *Resposta à pergunta: o que é “esclarecimento”?* (1784), é uma autorreflexão sobre sua época, compreensão do seu próprio tempo. Nesse debate filosófico, não se admitem mais os argumentos da autoridade (autoridade no sentido de dogmático, algo que orienta e dirige as pessoas sem questionamentos).

Vale salientar que o filósofo de Königsberg é contrário à ilegitimidade da aristocracia e usa o esclarecimento para se opor a essa ilegitimidade. O filósofo propõe a saída da menoridade ou tutoria (deixar de ser guiado pelos outros) para a autonomia. O esclarecimento parte do individual e coletivo para que possa acontecer, ou seja, é necessário

¹² Sobre esse fato histórico no texto, *O conflito das faculdades* (escrito em 1798), Kant explica que: “O rei Frederico Guilherme II, soberano corajoso, honesto, filantropo e — abstraindo de certas propriedades temperamentais — de todo excelente, que também conhecia pessoalmente e me fazia chegar de tempos a tempos manifestações da sua benevolência, tinha publicado em 1788, por sugestão de um eclesiástico promovido ulteriormente a ministro no âmbito religioso, a quem não há em toda a justiça nenhuma razão para atribuir outras intenções a não ser boas, fundadas na sua convicção interior, um *edito de religião* e, logo a seguir, um edito de censura que em geral limitava muito a actividade literária e, por conseguinte, reforçava também aquele.” (KANT, 1993, p. 9).

um ambiente aberto para o debate de ideias no âmbito público para acontecer o esclarecimento, não basta partir somente do indivíduo.

Portanto, é necessário ponderar: primeiro, que o âmbito desse esclarecimento é individual e coletivo. Segundo, que a ênfase do texto busca alertar para “o pensar por si mesmo”, isto é, negar fórmulas prontas como o dogmatismo, que na época ditava através da religião (o padre), bem como pensamentos simplistas que dependem da tradição.

O texto que discute a *Aufklärung* vai de encontro também a um “egoísmo lógico”, ou seja, daquele indivíduo que não aceita argumentos contrários. Nesse ensaio, é possível entender que pensar é uma atividade exercida com as outras pessoas, por isso, demanda um espaço público e político.

Outro texto que tem algo a somar a essa reflexão sobre a liberdade de pensamento no espaço público é o ensaio *O conflito das faculdades* (1993), que reforça o pensamento de Kant sobre a liberdade do uso público como fundamental para o esclarecimento da razão. O uso público e privado da razão pode ser entendido por Kant como a posição de um erudito. A expressão erudito pode ser compreendida ainda como “se fosse um erudito” ou se colocar na posição de um erudito perante um grande público.

Kant (1993) deixa claro que a filosofia, em face da teologia, tem proeminência na liberdade crítica no uso do espaço público, considerando que a faculdade teológica orgulhava-se com a pretensão de ver na filosofia a sua serva. No entanto, para o autor, subsiste sempre a questão de saber se ela precede com a tocha a sua graciosa dama ou pega na cauda do seu vestido, ou se apenas não a expulsa ou não lhe fecha a boca.

Kant (1993) não defende uma tecnocracia, porém, exigem-se razões, fundamentos e argumentos no espaço público. Esse autor busca sua afirmação como um filósofo que faz o uso público da razão, visto que a política deve permitir ao filósofo utilizar essa capacidade, pois esse comportamento não vai afetar a política de maneira negativa. Nesse sentido, falar é a mais inocente das nossas liberdades, como Kant afirma: “[...] em que a razão deve estar autorizada a publicamente falar; porque, sem semelhante liberdade, a verdade não viria à luz para dano do próprio governo [...]” (KANT, 1993, p. 22).

Falar não causa dano algum, e nesse pensamento existe mais uma aproximação com Habermas no que diz respeito à permissão da liberdade de expressão. Nesse processo, a religião sempre esteve como um óbice à liberdade de expressão, como Kant afirma: “[...] mas o que o Poder Temporal supremo não pode, a autoridade espiritual pode, ou seja, proibir até mesmo o pensamento e barrá-lo realmente [...]” (KANT, 2008b, p. 156).

Discutir sobre o projeto cosmopolita implica envolver não só a liberdade de expressão das convicções religiosas, mas também o exercício crítico da razão em todos os domínios da vida pública, tal como afirma Kant (2008b, p. 211): “O culto de Deus se torna em um culto livre e esclarecido por meio da moral. Culto livre, portanto é um culto moral. [...] O culto de Deus visa antes de tudo a honrar de forma puramente moral, segundo as leis geralmente prescritas à humanidade [...]”.

Assim, o direito natural de uma norma prescrita à humanidade nos traz para o aspecto cosmopolita da religião em Kant. O filósofo, ao tratar da comunidade ética, por exemplo, a igreja, compara-a com a comunidade doméstica (família), sob a direção de um pai moral comum, nesse caso, a ideia de Deus. Partindo desse pressuposto e dos princípios da doutrina de Kant sobre a religião, podemos analisar o aspecto cosmopolita da religião da razão.

3.2 ASPECTO COSMOPOLITA DA RELIGIÃO DA RAZÃO EM KANT

Em Kant, temos uma lógica coerentemente cosmopolita, uma vez que traz à tona o pensamento da secularização do Estado, conferindo à autoridade pública um rumo laico e não confessional (MARQUES, 1994). O filósofo apresenta essa tese com a ideia política do direito público, enquanto a relaciona também com um direito dos povos universal e soberano.

Para este pensador, a tradição familiar, bem como a tradição cristã através da igreja, costuma “[...] honrar o pai em sua pessoa, formando assim entre si uma associação de corações, voluntária, universal e duradora [...]” (KANT, 2008b, p. 119). É nesse aspecto de uma associação voluntária, universal e duradoura que vemos, segundo Marques (1994), que o filósofo aprofunda a questão sobre uma religião pública do país.

Nesse ponto, novamente, temos implicações políticas de um debate teológico limitado pela razão e pelas questões implicadas na própria categoria de religião racional. Essa análise apresenta uma espécie de ecumenismo da razão entre os povos, independentemente das suas tradições, crenças e culturas, mas com um direito que busque dignidade humana para todos. Desse modo, Kant, ao trazer sua reflexão ao debate teológico limitado pela razão, aponta princípios ou verdades encapsulados na religião que poderiam servir de base a todos os homens. Por exemplo, para Kant (2008b, p. 129) “O judaísmo e o cristianismo têm em vista de fins incontestavelmente bons e necessários a todos os homens”.

Um aspecto sobre esses princípios necessários a todos os homens pode ser visto na ideia cristã do conceito de história da humanidade. Essa tese é trazida com base em uma religião moral ou uma religião racional, considerando que defende, em si, uma concepção de pensamento de comunidade universal com base na igreja, tendo como sinal distintivo a universalidade.

A esse respeito, Pannenberg (2008, p. 211) explica que “[...] a proclamação de Jesus acerca do Reino de Deus implicaria uma revolução política na terra, visando fazer vigorar a lei da razão em termos universais [...]”. É com base nessa crença, sob a luz da razão, que é apresentada a harmonia universal figurada no Reino de Deus.

Esses tópicos possuem fundamentos na religião sábia, a qual busca o convencimento por meio da erudição, que o filósofo de Königsberg apresenta como uma religião humana universal, que tem na sua constituição uma comunicação universal. Por isso, Kant, ao mencionar uma análise dessa crença, observa sua distância da religião histórica, considerando que a religião da razão tem em si na doutrina:

A cerimonia muitas das vezes repetida de uma renovação de uma continuação e de uma propagação dessa comunidade eclesiástica, de acordo com as leis da igualdade (isto é, a comunhão), que pode, evidentemente seguindo o exemplo do fundador de uma igreja desse tipo (e também em memória dele), efetuar-se pela formalidade de uma consumação comum em torno da mesma mesa, contém em si alguma coisa de grande, alguma coisa que amplia a maneira de pensar estreita, egoísta e intolerante dos homens, sobretudo em matéria de religião, até a ideia de uma comunidade moral cosmopolita, e constitui um bom meio para animar numa paróquia a intenção moral do amor fraterno que nela se encontra representado. (KANT, 2008b, p. 231).

Essa ideia de uma comunidade moral cosmopolita tem em seu fundamento a busca de uma paróquia voltada para a intenção moral do amor fraterno. Nessa perspectiva, a comunidade moral cosmopolita recebe a figura da igreja, que, difícil de concretizar-se inteiramente na história da humanidade, fica sendo comparada com o horizonte da razão à paz perpétua entre as nações, ou como o próprio Kant nos diz:

Entretanto, somos levados a dizer “que o reino de Deus veio a nós” (evangelho de Lucas, IX, 11), ainda que somente o princípio da passagem gradual da fé de igreja à religião universal da razão e assim a um estado ético (divino) na terra, tenha tomado raízes de uma maneira geral e em algum lugar também publicamente; a edificação real, contudo, desse estado se encontra ainda a uma distância infinita de nós. (KANT, 2008b, p. 142).

Mesmo essa ideia de religião universal da razão tem sua edificação real a uma distância infinita de nós. Traz em si um horizonte com base em uma associação universal e coletiva apontando para a paz no projeto cosmopolita. Assim, a paz da fé se torna uma reflexão filosófica que pode ter inspirado a expressão “paz perpétua”.

Nesse sentido, a religião da razão consegue oferecer uma proposta, entendendo que, na diversidade das religiões, que constitui muitas vezes fontes naturais do ódio entre os povos, poderá existir uma gradual aproximação dos homens independentemente de suas culturas e do poder econômico. No Projeto Cosmopolita oriundo da razão a diversidade das religiões torna-se um equilíbrio de forças entre as nações.

Porquanto, o texto de Kant na paz menciona a necessidade da diferença entre as religiões como medida de proteção contra o despotismo desalmado que tem ódio ao diferente. Como também, o supramencionado eleva a reflexão sobre a pluralidade da língua e da religião para a paz.

Na seção concernente aos pressupostos de Habermas e a religião, esse tema voltará a ser abordado em relação ao projeto cosmopolita. Além disso, para fundamentar o tema abordado nesta pesquisa, faz-se necessário tecer breves considerações em relação ao pensamento de Kant e Habermas.

4 BREVES CONSIDERAÇÕES ENTRE KANT E HABERMAS: DO IDEALISMO DA RAZÃO PURA KANTIANA À RAZÃO COMUNICATIVA DE HABERMAS

Para a compreensão das diferenças e similaridades entre filósofos acerca de um tema, é imprescindível o respeito aos períodos diferentes da história de cada um, evitando-se, dessa forma, um anacronismo. Considerando que nos propomos a comparar o sistema do pensamento de filósofos como Kant e Habermas, tornam-se necessárias algumas explicações, nada fáceis, das suas teorias.

A dimensão política dos conceitos filosóficos kantianos foi trabalhada em várias vertentes, como no caso da pensadora Hannah Arendt, que escreveu *Lições sobre a filosofia política de Kant* (1982). Nas suas lições, Arendt procurou afirmar que a filosofia política de Kant se encontra na *Crítica da Faculdade do Juízo* (1790), visto que ela está coberta por uma análise do juízo estético da beleza, ou, como Santos nos diz:

O acento que Hannah Arendt pôs numa leitura da terceira Crítica de Kant em registo político e a descoberta que nessa obra fez do que se poderia chamar o princípio transcendental da comunicabilidade humana num espaço plural, público e livre, permitiram que por essa via se viesse a libertar a filosofia teórica e prática de Kant da ideia que lhe andava associada de consistir num programa monológico e solipsista da razão. (SANTOS, 2005, p. 545).

Arendt (1982) dedicou críticas à forma fria como a razão prática era abordada na ética kantiana. Por exemplo, a autora assegura que as discussões dos conceitos filosóficos kantianos alimentam ponderações, advindas da tradição, que se caracterizam pelo afastamento do filósofo da esfera pública. Desse modo, a crítica recai sobre um pensamento filosófico solitariamente distante da política, como Habermas afirma:

Desde Platão e Demócrito, a história da filosofia é dominada por dois impulsos contrários. Uns destacam precipitadamente o poder transcendente da razão abstrativa e a incondicionalidade emancipadora inteligível, enquanto outros procuram desmascarar materialisticamente o pretensão purismo da razão. (HABERMAS, 2000, p. 449).

Esse caráter solipsista da razão abstrativa da análise política filosófica, que vem desde Platão, é marca na tradição oriunda do pensamento filosófico ocidental. É justamente nesse ponto que Habermas se põe como crítico do isolamento do filósofo da esfera pública, e, em vez do caráter solipsista atribuído a Kant, aposta nos pressupostos pragmáticos da comunicabilidade.

O pensamento metafísico da modernidade tinha como base uma razão substancial. A lei, nessa perspectiva, deriva da ideia trazida pela razão substancial com base num contrato social imaginário. Paul Guyer (2009) explica que Kant, ao formular sua teoria com base nessa razão, deixa em aberto que representantes do povo não democráticos possam instituir leis justas sem abrir mão do poder.

Por isso se aponta que essas conotações vindas do século XVIII são bem características do modelo iluminista de pensamento. A esse respeito, Ingeborg Maus (2009) esclarece que, na filosofia de Kant, a lógica das constituições francesas, que deveriam ser constituições republicanas, advém da ideia de um contrato que fundamenta a soberania popular da qual emana a constituição. Dessa forma, é preciso ter cuidado ao traduzir a teoria de Kant para contextos atuais, como Maus nos explica:

Portanto, a tentativa de “entender” a teoria de Kant e, também, reconstruí-la para contextos sociais atuais tem que suportar uma dupla perspectiva. Ela deve, de novo, libertar os conceitos clássicos democráticos da filosofia iluminista dos pré-entendimentos refeudalizados da atualidade e, também, explicar seu significado modificado a ser aceito face a contextos sociais radicalmente transformados, sem, entretanto, abandonar seus potenciais iniciais de emancipação. (MAUS, 2009, p. 28).

Desse modo, a crítica ao pensamento de Kant deve ser realizada com parcimônia, pois, no bojo da sua teoria, existe uma filosofia da história para a humanidade e, conseqüentemente, para as instituições. A sua filosofia afirma ser próprio da condição antropológica que a razão busque o aperfeiçoamento da história e da sociedade.

Maus (2009) argumenta que Kant, por possuir pensamentos históricos e políticos sobre o conceito substancial de Estado, torna-se base para a fundamentação metafísica estatal prussiana, por isso, “Kant é declarado um iniciador de uma construção a que se conferiu uma função altamente ideológica na teoria estatal alemã do século XIX [...]” (MAUS, 2009, p. 10).

Santos (2012), por sua vez, aborda que o regresso a Kant na ética e na política faz parte do retorno ao ético de inspiração kantiana, com base numa espécie de neocontratualismo ético-jurídico de John Rawls e na ética do discurso de Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas. Na crítica de Habermas há a ideia de que, na ética do discurso, pretende-se superar as dificuldades e lacunas da moral kantiana com um programa contra o caráter monológico dessa teoria.

Desse modo, Santos afirma que os projetos contemporâneos de refundação da ordem ética que se inspiram na filosofia moral kantiana (como a ética discurso de Habermas), procuram a transformação, a reformulação ou a correção da ética kantiana, com vista a reciclá-la nas suas próprias propostas.

Um das críticas que a filosofia política de Kant recebe da proposta ético-política de Habermas tem a seguinte análise: a crítica se realiza contra a teoria de Kant, a qual propõe a condução das decisões políticas por meio de uma representatividade do governante que, do cume de sua razão, busca alcançar os princípios republicanos.

Guyer (2009, p. 427) explica que, nessa concepção de Kant, o governante passa a considerar que “[...] esse procedimento de uma gênese por meio de um plebiscito democrático pode ser simulado e substituído pelo experimento imaginário da universalidade [...]” (GUYER, 2009, p. 427).

Essa razão centrada no sujeito recebe forte crítica de Habermas, visto que a moral kantiana passa a “[...] ser expressão de uma abordagem monológica, segundo a qual o indivíduo isoladamente testa as suas máximas da ação no foro interno e na solidão da sua consciência.” (SANTOS, 2012, p. 86).

Ressalta-se ainda nessa discussão o texto *Discurso Filosófico da Modernidade* (2000), pois nele Habermas afirma, no capítulo XI, outra via para sair da filosofia centrada no sujeito. Para isso, ele propõe a razão comunicativa, construída historicamente como uma interação pela via da comunicação, algo intersubjetivo que alcança o conhecimento e a participação política dos sujeitos na sociedade.

Habermas (2000) explica que a razão comunicativa não surge da razão pura, mas sim dos contextos de ações comunicativas como nas estruturas do mundo da vida. Dessa maneira, descarta o exercício imaginário da universalidade do sujeito solitário e do governante solitário que cria leis. O autor, inclusive, critica esse purismo da razão:

Tarefa menos simples é enfrentar a suspeita de que com o conceito de uma ação orientada por pretensões de validade insinua-se novamente o idealismo da razão pura, não situada, e ressuscita-se, sob uma outra forma, a dicotomia entre os domínios do transcendental e do empírico. Já Hamann levantara contra Kant a censura do “purismo da razão”. Não há uma razão pura que só posteriormente vestiria roupagens linguísticas. A razão é originalmente uma razão encarnada tanto nos contextos de ações comunicativas como nas estruturas do mundo da vida. (HABERMAS, 2000, p. 447).

A crítica baseia-se no fato de que o idealismo da razão pura não situada é aporte da filosofia de Kant. Nessa perspectiva, “Os conceitos de mundo são ideias da razão, isto é, o resultado de uma síntese idealizadora.” (HABERMAS, 1990, p. 162). Entretanto, Habermas não radicaliza uma ruptura por completo com uma filosofia analítica dessa magnitude de Kant. O que ocorre é a preservação da filosofia analítica no seu aspecto formal (sua estrutura) e universal, extraindo dela um fundamento construído com base na linguagem, sendo a linguagem a estrutura formal que se fundamenta em qualquer lugar.

Em relação à premissa do formalismo, Habermas afirma que o princípio da universalização passa a funcionar “[...] no sentido de uma regra que elimina, a título de conteúdos não passíveis de universalização, todas as orientações axiológicas concretas, entrelaçadas ao todo de uma forma de vida particular ou da história de uma vida individual [...]” (HABERMAS, 1989, p. 148).

A esse respeito, Maus (2009) explica que a concepção monológica de Kant versus a intersubjetiva de Habermas parte do princípio moral, tendo a mesma estrutura de reflexibilidade, mas divergem em determinado momento. Por exemplo, Habermas se coloca contra certo princípio moral puramente formal ou processual, porque não exige da coletividade uma participação, porquanto, para ele, “[...] os conteúdos que são avaliados à luz de um princípio moral, não são produzidos pelo filósofo, e sim, pela vida [...]” (MAUS, 2009, p. 245).

Sob esse viés, uma lei é válida no sentido moral quando pode ser aceita por todos, porém, na medida da perspectiva de cada um que participa argumentando nas interações sociais do mundo da vida. Dessa forma, é gerada uma fundamentação pragmático-transcendental do princípio moral com o objetivo de alcançar princípios éticos universais, que pode ser considerado, nas palavras de Francisco Xavier Herrero, “um imperativo categórico dialógico”, conforme podemos ver a seguir:

É o princípio dialógico universal da responsabilidade argumentativa, pelo qual nada pode ser reivindicado como válido a não ser aquilo que possa ser fundamentado racionalmente mediante argumentos. Temos aqui um imperativo categórico dialógico que prescreve resolver todas as pretensões de validade da razão argumentativamente, do qual resulta que todo conteúdo que se apresente como digno de ser reconhecido como válido, terá de ser capaz de consenso racional. (HERRERO, 1991, p. 56).

É desse modo que se torna possível uma reabilitação da filosofia prática que, à luz de princípios de universalização, regenera a razão prática no sentido kantiano. Para Habermas, o pensamento metafísico da unidade sobre a razão recebe o conceito de razão comunicativa, que, sendo processual, parece demasiado pesado, uma vez que ele situa todo o conteúdo no terreno do contingente, levando até a pensar que a própria razão surgiu de modo contingente.

Esse filósofo não procura uma fundamentação trazida como *telos* (Deus), ou razão última substancial de um fim, mas busca uma fundamentação com base numa pragmática universal da linguagem, uma razão comunicativa. Considerando o aspecto dialógico do entendimento, passa a valer o bom argumento que independe de interesses particulares. Desse modo, Habermas (2000) formula um pensamento pós-metafísico que é formal e histórico.

Com base nessas afirmações, pode-se considerar que esse pensamento pós-metafísico surge situando a razão no entendimento de que “[...] a fenomenologia ontológica, sob o pretexto da finitude, da temporalidade e da historicidade, rouba da razão os seus atributos clássicos: a consciência transcendental deve concretizar-se na prática do mundo da vida, adquirir carne e sangue em encarnações históricas.” (HABERMAS, 1990, p. 15).

Isso quer dizer que a fenomenologia ontológica ou a experiência do sujeito não se dá mais de maneira tão transcendental, como demonstrado na filosofia da consciência. Passa a acontecer uma espécie de transcendentalismo suavizado das pretensões da dedução, que surge das interações linguísticas no mundo da vida.

Habermas postula o sujeito transcendental que perde a sua conhecida posição dupla, na qual “O sujeito kantiano, enquanto consciência transcendental situava-se perante o mundo e a totalidade dos objetos perceptíveis; ao mesmo tempo, ele se punha no mundo como consciência empírica, como uma entidade ao lado de outras.” (HABERMAS, 1990, p. 50).

Por esse motivo, ele descarta certa condição de isolamento entre teoria e *práxis* em relação aos pressupostos da razão. Seja essa razão prática ou razão teórica, elas se complementam em torno de uma linguagem discursiva no mundo da vida a partir de um discurso prático, ou no mundo científico por meio de um discurso teórico.

Corroborando o que foi dito, Dutra (1993) esclarece que o filósofo em questão propõe uma pragmática universal como um programa de investigação que objetiva reconstruir a base universal de validade da fala como fundamento em uma filosofia moral. Com isso, subjetividade ou consciência transcendental deixa de ser o tema privilegiado da investigação.

Ademais, Habermas (2000) deixa bem claro que sua teoria comporta as requisições dos tempos pós-metafísicos, devido ao apelo da filosofia da linguagem para situar a razão no tempo, transformando o sujeito em “quase transcendental”, tirando-o do estágio monológico, como era nos ditames da filosofia da consciência. Para uma melhor compreensão, vejamos o seguinte comentário:

A passagem do paradigma da filosofia da consciência para o paradigma da filosofia da linguagem constitui um corte de igual profundidade. A partir deste momento, os sinais linguísticos, que serviam apenas como instrumento e equipamento das representações, adquirem, como reino intermediário dos significados linguísticos, uma dignidade própria. As relações entre linguagem e mundo, entre proposição e estados de coisas, substituem as relações sujeito-objeto. (HABERMAS, 1990, p. 15).

Como foi possível perceber, a forma como as relações entre linguagem e mundo se dão é tratada na teoria de Habermas com outra ótica, visto que o sujeito não é mais introduzido como objeto do conhecimento, como ocorre na referência da autorreflexão. Os sujeitos se educam em interações linguísticas ratificando as verdades, ou seja, as verdades são ratificadas pela relação sujeito-sujeito, diferentemente da forma como a filosofia da consciência observava os estados das coisas, a partir das relações sujeito-objeto.

Em relação a isso, Dutra esclarece que o método kantiano é o de uma investigação *a priori* das condições e dos limites do conhecimento, pensamento ligado apenas à filosofia da consciência que estabelecia a autorreflexão “[...] como reflexão sobre as condições de possibilidade do conhecimento, sobre as operações sintética do sujeito cognoscente [...]” (DUTRA, 1993, p. 150).

Esse autor esclarece ainda que a racionalidade comunicativa é definida pela pragmática que reconstrói regras universais e pressupostos necessários do entendimento. Considerando a assertiva de que antes era condição de possibilidade do conhecimento, agora passou a ser condições de possibilidade do entendimento.

Sob essa perspectiva, Dutra (1993) explica que a definição kantiana, que antes recaía sobre o sujeito transcendental com conhecimento que, em geral, se ocupava com o nosso modo de conhecer *a priori*, passou a ser reconhecido como regras que nos são acessíveis em atitude transcendental despida do apriorismo.

Igual à filosofia transcendental de Kant, a pragmática universal propõe-se a desvelar condições de possibilidade, porém, o foco da atenção desloca-se da possibilidade de ter experiência dos objetos à possibilidade de chegar a um acordo na comunicação na linguagem ordinária. Ademais, abandona-se o forte apriorismo do projeto kantiano (a dedução transcendental) em favor de um “a priori relativizado”, como Dutra (1993, p. 151) indica: “[...] um a priori que reconhece condições empíricas de contorno, o desenvolvimento filogenético e ontogenético das estruturas universais, e a interação estrutural de experiência e ação.”.

A esse respeito, Habermas (1990, p. 33), na sua *Teoria do Agir Comunicativo*, leva em conta “[...] a auto-referência e a forma da proposição e considera-las equivalentes, a partir do momento em que ela não se orienta mais semanticamente pela compreensão de proposições, mas pragmaticamente, pelos proferimentos através das quais os falantes se entendem [...]”. Com base nessa argumentação acontece a busca pela pretensão de objetividade e verdade nos discursos teóricos.

4.1 DO APRIORISMO TRANSCENDENTAL DA MORAL KANTIANA PARA A ÉTICA DO DISCURSO E O ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITO EM HABERMAS

Habermas (2012) explica que o direito na modernidade está atrelado a um pensamento com procedimentos teóricos. Esse direito recebe critérios técnicos que se assemelham ao discurso teórico no campo científico, com toda uma base sistêmica, com pretensão de objetividade e verdade.

Por sua vez, os discursos práticos estão atrelados à moral em relação à retitude das ações, com critérios de análises conduzidos pela argumentação. Por causa disso, Habermas (2012) desconsidera certa condição de isolamento entre teoria e *práxis* em relação aos pressupostos da razão. Seja ela prática ou teórica, a razão se complementa em torno de uma linguagem discursiva no mundo da vida a partir de um discurso prático, ou no mundo científico por meio de um discurso teórico no solo fértil da argumentação.

No tocante à razão, no seu uso instrumental e comunicativo, Habermas (2012) explica que, em relação ao Estado de Direito, o direito encontra-se ameaçado de tornar-se instrumentalizado, com moldes estratégicos, utilizando-se da relação sujeito-objeto nos seus procedimentos. Na proposta teórica habermasiana, está pressuposto que a razão comunicativa, com o seu viés interativo, pretende amenizar essa forma como o direito é concebido. Para isso, faz-se necessário reduzir a tensão existente entre o direito e a moral, de acordo com os moldes de uma razão ampliada, que possibilita a complementação de ambos, em um conceito de racionalidade mais ampla.

Para o filósofo, não pode haver confusões entre as esferas da moral e do direito, sob pena de se estabelecer uma irracionalidade do sistema no todo. Isso quer dizer que não pode tender nem para um tecnicismo absoluto, nem para uma superposição acerca dos valores de forma completa. Ou seja, a moral e o direito devem se complementar, e isso a partir de uma fundamentação política do exercício da democracia.

Habermas (2000) esclarece que isso acontece com base em uma razão, que se dá no próprio exercício da linguagem, em uma sociabilidade reflexiva e formada por relações intersubjetivas que foram fomentadas em um debate público, no solo comum da argumentação em que as pretensões de validade foram tematizadas. Na sua teoria discursiva da moral, o entendimento sobre essas pretensões de validade, com base em discursos práticos, permite uma moral pública que passa a ser fonte de legitimidade e aproximação do direito em relação à moral.

As discussões nos Estados Democráticos versam sobre os mais variáveis temas, como os que envolvem minorias étnicas, crenças, culturais, opção sexual, gênero etc. A relevância da proposta da ética do discurso está na promoção de igualdades de participação dessas minorias, que estão imersas em culturas com ênfase na forma de viver, arraigada em crenças, costumes e ideologias.

Habermas (2012) contribui também com a ética do discurso devido à distinção e ao entendimento sobre as questões morais e questões valorativas, com a intenção de apresentar pensamentos críticos para uma concepção de justiça baseada em um ponto de vista moral.

Assim, Habermas preconiza que “[...] o direito positivo e a moral pós-convencional complementam-se mutuamente e, juntos, sobrepõem-se à eticidade tradicional.” (HABERMAS, 2014, p. 135), pois a relação complementar, contida nos pontos de vistas normativos, tem uma fundamentação moral universalista, que se evidenciou em um ordenamento jurídico revestido de coerção para a aplicação das normas validadas pelo consenso dos seus destinatários.

Para Habermas (2012), a relação complementar não significa uma neutralidade moral do direito, uma vez que o processo legislativo permite que razões morais incorporem o direito. Com efeito, a política e o direito têm de estar afinados com a moral, numa base comum de fundamentação pós-metafísica.

Nesse sentido, Habermas (2012, p. 29) afirma que a origem dos direitos humanos tem sua “[...] fonte moral da dignidade humana como força política explosiva de uma utopia concreta [...]”. Ele extrai, portanto, os direitos humanos da forma do direito. Sob esse viés, o direito passa a ser um código moral e coercitivo, evitando a forma puramente metafísica do seu surgimento.

Percebe-se que a proposta de Habermas (2012) concede certo entendimento para demandas democráticas que envolvem valores e normas, já que suas bases teóricas morais de uma teoria filosófica da justiça buscam aplicar uma correta fundamentação normativa da transição da moral para o direito. Assim, percebe-se nitidamente a herança kantiana nessas afirmações.

Por isso, Santos (2012) alega que é um caso de manifesta ignorância de desconhecimento do texto kantiano querer desconsiderar sua teoria como a de uma razão abstrata sem contato com o mundo, como os antigos idealistas consideravam tendo “o mundo como um asilo de lunáticos” por afetar o sujeito em relação à razão.

Ao contrário do que pensam os críticos sobre o programa monológico e solipsista da razão, Kant seria o mais natural aliado desses proponentes duma ética do discurso e da sociedade comunicativa, visto que a ética do discurso proporciona uma abertura para uma teoria do direito e da política idênticos aos postulados kantianos.

Santos (2012) aponta que Habermas demonstra, na sua teoria, que a ética do discurso teria menos riscos de não justificar a universalidade da norma moral. Assim, sem ela, o risco de incorrer na falácia etnocêntrica seria maior. Com essas considerações, poderemos partir para a compreensão sobre a teoria da Democracia Deliberativa e a sua reflexão sobre os direitos sociais e o reconhecimento de identidades rumo ao projeto cosmopolita.

Em linhas pretéritas, vimos que Kant não foge da questão da felicidade coletiva, dando a entender que, no seu sistema, é possível a busca de um bem-estar social. Na sua filosofia da história e filosofia prática, esse filósofo argumenta sobre o progresso intrínseco ao destino moral da humanidade. Sob essa perspectiva, seria possível entender que seus pressupostos filosóficos apontariam para a recepção do pensamento político de inserção social em um estado democrático.

Habermas, por sua vez, considera de suma importância essa discussão sobre a inserção dos sujeitos, afirmando que a Declaração Universal dos Direitos Humanos, no artigo 22, já exige a garantia de direitos econômicos, sociais e culturais, de modo que cada um possa viver sob condições que são “[...] indispensáveis para sua dignidade e ao livre desenvolvimento de sua personalidade.” (HABERMAS, 2012, p. 15).

O filósofo expõe que o problema das minorias “inatas” pode surgir em todas as sociedades pluralistas, porém, aumenta nas sociedades multiculturais. Todavia, quando as instituições são organizadas conforme o pensamento dos Estados democráticos, surgem diversos caminhos para se chegar a uma inclusão com sensibilidade para as diferenças.

Para isso, o filósofo aponta duas formas de políticas de reconhecimento, que, entre outras, discutem oportunidades e possibilidades de inclusão democrática com o escopo de amenizar diferenças. Essa inclusão democrática pode vir por meio da atuação de uma justiça social, promotora da redistribuição de bens coletivos, bem como de direitos sociais com base em reconhecimento de identidades. Mediante esses e outros aspectos é que se faz necessária uma distinção e uma aproximação na filosofia política de Habermas e Kant, sobretudo quando entra em questão a ética do discurso.

Os pressupostos teóricos da ética do discurso recaem de forma abrangente sobre o multiculturalismo, que é uma característica marcante nos Estados democráticos de direito, contendo na sua essência discussões que enfatizam o correto reconhecimento de direitos para todos inseridos no seu contexto. Com a ética do discurso e uma espécie de democracia deliberativa, Habermas (2002) propõe-se a refletir sobre a inclusão de pessoas, que, de várias maneiras, encontram-se ainda excluídas do processo democrático de decisões.

Do ponto de vista de uma teoria da democracia, e para o amparo de direitos fundamentais, o elemento do sujeito constituinte cindido entre “Cidadão” e “Estado” exige uma constituição democrática nos Estados que amplie seu aspecto tendo em vista o pensamento sobre uma sociedade mundial.

Assim, esse Estado Democrático de Direito tem por razões conceituais a formação das ordens jurídicas modernas baseadas nos direitos subjetivos, considerando que a “[...] constituição ampara uma comunidade de ‘cidadãos do mundo’ (*Weltbürgergemeinschaft*).” (HABERMAS, 2012, p. 94).

Devemos, então, discutir sobre o patriotismo constitucional que abarca esse cidadão, agora considerado não apenas pertencente a um Estado, mas ao mundo. Assim, na próxima seção, será possível refletir sobre a refundamentação do projeto cosmopolita e a cidadania multicultural a partir de Habermas.

4.2 DISTINÇÕES E APROXIMAÇÕES ENTRE IMMANUEL KANT E JURGEN HABERMAS

Tabela 1: Comparativo entre Immanuel Kant e Jurgen Habermas

KANT		HABERMAS
Filosofia Moderna/Filosofia da Consciência.	X	Filosofia Contemporânea/Filosofia da Linguagem.
<i>Crítica da Razão Prática (1788) / À paz perpétua (1795) / Ideia de uma História Universal com o Propósito Cosmopolita (1784).</i>	X	<i>Teoria do Agir Comunicativo (1980) / Ética do Discurso (1989) / A inclusão do outro (1996).</i>
Idealismo da razão pura / Razão Centrada no sujeito.	X	Razão centrada na linguagem / razão comunicativa / Intersubjetividade
A Razão Centrada no Sujeito com a moral construída a priori.	X	A moral como uma construção racional retirada da argumentação e deliberação, ou seja, uma moral a posteriori.
Imperativo Categórico	X	Imperativo Categórico Dialógico
Ideia Kantiana de um “Reino dos Fins” ou uma “Comunidade Ética”.	X	Uma Comunidade Ideal de Discurso ou de Argumentação.
Decisões políticas a partir da representatividade do governante que, do cume de sua razão, busca alcançar os princípios republicanos.	X	Democracia deliberativa / Democracia Constitucional.
Republicanismo – Federalismo – Estado de Direito - Cosmopolitismo.	X	Republicanismo Kantiano - Estado Democrático de Direito - Liberalismo Democrático - Democracia Deliberativa - Cosmopolitismo.
Direito Cosmopolita	X	Cidadania Multicultural / Cidadãos do mundo.

Fonte: autoria própria

5 REFUNDAMENTAÇÃO DO PROJETO COSMOPOLITA E A PROPOSTA DA CIDADANIA MULTICULTURAL A PARTIR DE HABERMAS

Esta seção pretende trazer conceitos para compreender a refundamentação do projeto cosmopolita, bem como avançar em relação ao pensamento de uma comunidade cosmopolita inclusiva, por meio de uma cidadania multicultural que buscará base numa espécie de patriotismo constitucional.

Essa perspectiva surgirá de uma constituição civil para uma constituição cosmopolita, no escopo da formulação de um Estado universal dos povos ou de uma cidadania multicultural. A princípio, observou-se que a paz perpétua de Kant aponta para um projeto político com uma meta para a coletividade na política mundial.

Nesse sentido, Hanna Arendt, (1982, p. 79) defende que: “[...] a real teoria de Kant em questões políticas era a teoria do progresso perpétuo e a de uma união federal das nações, a fim de conferir à ideia da humanidade uma realidade política. Quem quer que trabalhe nessa direção será bem-vindo [...]”.

Como visto anteriormente, a teoria do progresso perpétuo aponta que as nações têm o dever moral de criar as federações. Desse modo, há um contrato estabelecido no qual, de acordo com a arquitetura da razão prática, já estava previsto um Estado de Direito entre as nações, como um horizonte a se aproximar.

Por isso, Habermas, pela premissa histórica, analisa a possibilidade do projeto cosmopolita em relação a uma Comunidade Constitucional dos Povos. Nesse sentido, a discussão trazida tem por base o texto no qual Kant (2008) assinala a possibilidade de horizonte da razão à paz perpétua. Pode-se afirmar que a paz perpétua é uma tarefa moral dos Estados e que também é algo normativo, visto ser um projeto com uma base moral trazida pela razão para alcance das nações.

A tese reforça o pensamento de Habermas (2002) no tocante a uma Comunidade Constitucional dos Povos. Essa discussão abrange o conceito para uma cidadania multicultural oriunda dos Estados-nações, tendo em vista já existirem direitos fundamentais insculpidos nas Constituições desses Estados. Há, ainda, necessidade de reflexão em demandas de inclusão social, bem como ir contra as afrontas aos direitos humanos que vão na contramão da República Esclarecida pensada por Kant (2008).

Nesse sentido, existe, de certa forma, uma convocação sobre a proteção da dignidade humana em uma escala mundial. Por isso que, no texto *Bestialidade e humanidade: uma guerra no limite entre direito e moral*, Habermas (1999) afirma que todos nós da sociedade contemporânea somos participantes dos conflitos internacionais, mesmo longe das trincheiras. Somos seres dotados da mesma dignidade humana dos inocentes atingidos pela guerra.

Nesse ensaio, o filósofo alerta que também estávamos semienvolvidos quando a televisão, por exemplo, apresentou todas as noites o conflito de Kosovo. Nessa reflexão, Habermas (1999) ressalta a ideia de uma domesticação do estado de natureza entre as nações baseada nos direitos humanos como uma forma de chamar a atenção dos Estados-nações. Desse modo, está na agenda a transformação do direito internacional público em direito cosmopolita.

Para tanto, Habermas (1999) explica que as teorias do direito que cercam o direito internacional buscando o pacifismo jurídico não pretendem apenas amenizar o estado de guerra latente entre Estados soberanos. Teorias, como as do filósofo Kant, foram criadas também para superar a ideia de pacifismo jurídico rumo a uma ordem cosmopolita integralmente juridificada (*verrechtlichten*).

A imediata condição de membro de uma associação cosmopolita protegeria o cidadão de um Estado, inclusive contra a arbitrariedade do próprio governo. Aliás, não só do próprio governo, mas também das fraquezas de um liberalismo hegemônico.

Na esteira desse pensamento, Habermas (2016) assevera que houve um rompimento escandaloso com a tradição jurídica que busca um projeto de paz entre as nações, quando, na política de George W. Bush, enquanto presidente dos Estados Unidos da América, houveram discursos e ações que permitiram concluir a seguinte acepção: “[...] vontade de substituir a força civilizatória dos procedimentos jurídicos universais pelo armamento de um ethos americano provido de uma pretensão de universalidade [...]” (HABERMAS, 2016, p. 254).

Diante desse contexto, Habermas lançou luz sobre os desafios atuais questionando a incapacidade temporária e a falta de eficiência das Nações Unidas. Na perspectiva filosófica, a realidade histórica não estava trazendo um rompimento com as premissas do projeto kantiano?

Sem ser anacrônico, Habermas (2016) procura refundar alguns conceitos kantianos por terem sofrido alguns equívocos oriundos da consciência histórica, considerando que Kant também foi um homem de seu tempo, e se viu influenciado por uma intensa inclinação etnocêntrica europeia, que, de certa forma, teve uma vanguarda forte no industrialismo, capitalismo e neocolonialismo.

No seu tempo, Kant viu o surgimento da necessidade do nacionalismo, que tinha como base a superioridade da civilização europeia, bem como a superioridade da religião cristã. Para mais esclarecimentos, no ensaio denominado *A ideia kantiana de paz perpétua – à distância histórica de 200 anos*, Habermas (2002) trata de alguns problemas encontrados na tese de Kant à luz do que não foi resolvido pela história.

Habermas afirma que, apesar do alcance da tese kantiana aos dias de hoje, existe a necessidade de ser revista e contextualizada, conforme podemos observar na seguinte explicação:

Kant pensava aí em conflitos espacialmente delimitados entre Estados e alianças em particular, e não em guerras mundiais. Pensava em guerras travadas entre gabinetes e Estados, e não em guerras nacionais ou civis. Pensava em guerras tecnicamente delimitadas, que permitem a distinção entre tropas de combate e população civil, mas não em guerrilha e terrorismo. Pensava em guerras com objetivos politicamente delimitados, e não em guerras de aniquilamento ou banimento, ideologicamente motivadas. (HABERMAS, 2002, p. 187).

Nesse sentido, Kant desenvolveu o pensamento cosmopolita com base no direito racional e no horizonte histórico de sua época. É importante ressaltar que a importância do pensamento kantiano, em termos da política prática, começou com a criação da Liga das Nações. Quanto às reflexões sobre a tese de Kant no tocante aos seus efeitos jurídico-político e na teoria do direito, eles surgiram com mais ênfase depois do horror da Primeira Guerra Mundial.

Por isso, ao alcançar o nosso tempo, temos ainda uma base de pensamento político em Kant que concebe a busca da paz mundial como implicação de uma juridificação completa das relações internacionais. Assim, torna-se possível analisar na estrutura do pensamento kantiano uma obra de pensamento jurídico que traz uma Teoria do Direito versando sobre o Direito Público, o Direito Internacional e o Direito Cosmopolita.

Habermas, por sua vez, procura enfrentar dificuldades conceituais acerca do pensamento cosmopolita, propondo ponderações mais adequadas às nossas experiências históricas. Ele explica que, na arquitetura kantiana do direito, a reflexão começa a ganhar forma pela primeira vez nas constituições dos Estados republicanos.

Esses Estados deveriam estruturar o Estado cosmopolita com base em direitos civis e direitos humanos iguais para todos.

Habermas (2016) afirma existir um equívoco sobre a analogia da formação do Estado de Direito como advindo do estado de natureza à época do pensamento kantiano. Esse pensamento apresenta a ideia de que os Estados de povos ou cosmopolitas advêm dos Estados soberanos, isto é, a união das Repúblicas surge como uma necessidade para evitar uma ameaça constante de todos contra todos.

Assim, o estado de natureza evolui para um Estado, mas não totalmente juridificado, como com o duro processo democrático que desponta numa constituição. Conforme aponta Habermas, esse equívoco acontece devido à seguinte elucubração:

Diferentemente dos indivíduos no estado de natureza, os cidadãos dos Estados que competem naturalmente entre si já desfrutam de um status que lhes garante direitos e liberdades (mesmo que de forma restrita). O erro da analogia se fundamenta no fato de que os cidadãos já passaram por um longo processo de formação política [...] (HABERMAS, 2016, p. 182).

Para Habermas, a paz é um Estado jurídico e as disputas são resolvidas por instrumentos legais e jurídicos. O direito é um instrumento que mantém a ordem social, e não a força. A força só é legítima em função do direito no qual os cidadãos já se encontram em um processo de formação política. Ao refletir sobre o pensamento cosmopolita, parte-se da premissa que alguns Estados já conseguiram alcançar uma jurisdição madura para as relações internacionais. Ou seja, “A ampliação cosmopolita do Estado jurídico estabelecido primeiro no interior do Estado não é desejável apenas como consequência da paz perpétua, mas desejável enquanto tal, como um mandamento da razão prática [...]” (HABERMAS, 2016, p. 170).

O filósofo propõe também uma revisão conceitual básica no que diz respeito à soberania externa dos Estados e ao caráter modificado das relações interestatais. Para atualizar essa discussão, Habermas (2016) discute no texto *O Ocidente Dividido* a seguinte questão: “A constitucionalização do direito internacional ainda tem uma chance?” (HABERMAS, 2016, p. 161).

Nesse ensaio, Habermas aprofunda a discussão apontando a existência de procedimentos jurídicos que podem ser estabelecidos em uma organização mundial inclusiva. Entretanto, esses procedimentos jurídicos estão com entraves e são impotentes na sua realização. Isso acontece porque as tomadas de decisões são seletivas e por força de uma ordem política unilateral ou de uma hegemonia bem intencionada.

Com base nessa discussão, o projeto cosmopolita apresenta problemas na ordem internacional. Problemas, por exemplo, ligados à noção de que para Kant é melhor quando “[...] a ideia do Estado Cosmopolita mantido não por meio do direito coercitivo, mas na forma fraca de uma associação voluntária de Repúblicas que desejam a paz [...]” (HABERMAS, 2016, p. 200).

Essa forma fraca de associação voluntária de Repúblicas não tem sido eficaz no projeto para a paz na atual conjectura global, uma vez que encontra entraves na concepção de um Estado mundial que nivela os Estados soberanos por princípios e uma mesma coerção. A paz requer como implicação da liberdade uma conformidade com a lei por parte das nações de maneira perene, e não instável, como podemos observar na seguinte explicação:

O Estado cosmopolita é o Estado de paz de longo prazo. A ideia de uma constituição cosmopolita que garanta uma “unificação de todos os povos sob leis públicas” tem como significado um Estado de paz “verdadeiro”, peremptório e não meramente provisório. (HABERMAS, 2016, p. 170).

Assim, uma constituição cosmopolita tem como base a força que o direito requer para controle e salvaguarda dos direitos humanos. Todavia, com uma fraca associação em relação às nações fica-se sujeito ao predomínio da lei do mais forte.

Nesse sentido, passaremos a analisar alguns dos problemas em relação à premissa histórica sobre o cosmopolitismo, partindo primeiro da importância da ONU no projeto cosmopolita e no processo da paz mundial (5.1).

Em seguida, buscaremos refletir sobre os direitos humanos como elo entre os Estados rumo a um patriotismo constitucional (5.2). Além disso, abordaremos também o nacionalismo que se coloca, muitas vezes, como obstáculo ao Projeto Cosmopolita (5.3). Superado o obstáculo que um extremismo na concepção do nacionalismo traz, apresentaremos a proposta de cidadania multicultural (5.4). Assim sendo, as explicações desses subcapítulos darão base para problemas levantados por Habermas na atual Ordem Política Mundial (5.5).

5.1 SOBRE A IMPORTÂNCIA DA ONU NO PROJETO COSMOPOLITA E NO PROCESSO DA PAZ MUNDIAL

Com base nos direitos humanos e em outras concepções jurídicas presentes nos Estados Modernos, Habermas (2016) pensa algo mais concreto e democrático nas tomadas de decisões políticas no contexto jurídico-político mundial, isto é, algo que nos leva em direção a uma comunidade constitucional dos povos.

Em relação ao contexto jurídico-político contemporâneo, a Organização das Nações Unidas (ONU) ganha destaque na concepção sobre avanço, respeito e entendimento entre os Estados, independentemente de serem eles republicanos e de respeitarem os direitos humanos. Nesse sentido, a ONU se sobressai hoje na percepção em relação ao pluralismo cultural influenciando o próprio conceito do direito internacional.

Desse modo, Habermas afirma que “Como consequência da crescente sensibilidade para diferenças raciais, étnicas e religiosas, os membros da Assembleia Geral levaram adiante a tomada recíproca de perspectivas em dimensões que estavam fechadas para Kant [...]” (HABERMAS, 2016, p. 230).

Todavia, na constatação de conflitos ocorridos no decorrer da sua existência, a ONU cometeu equívocos em relação à coerção jurídica e política. Por exemplo, ela não possui força para proibir ou permitir a intervenção bélica proposta por alguns países de grande poderio militar e econômico. Devido a isso, a crítica alega que a ONU mascara uma união de países apenas no plano de agremiação, sem força para atuar em outros planos, pois é acuada por imperativos econômicos que ditam as regras. A esse respeito, Habermas explica:

As políticas que se orientam segundo um conceito de paz como esse recorrerão a todos os meios aquém do uso do poder militar, inclusive à intervenção humanitária, para exercer influência sobre a situação interna de Estados formalmente soberanos, com o objetivo de fomentar neles uma autonomia autossustentável com relações sociais admissíveis, a participação democrática, a tolerância cultural e a condição efetiva de um Estado de direito. (HABERMAS, 2002, p. 208–209).

Em outras palavras, nessas tensões contidas na política externa, alguns governos buscam o desenvolvimento econômico e bélico, mas não a paz, a proteção aos direitos humanos e o fortalecimento democrático dos Estados.

Nessa direção, a crítica de Habermas recai sobre o equívoco que existe na consciência histórica inserida na filosofia política de Kant pelo seguinte motivo: “Kant imaginara a ampliação da associação de Estados livres de tal maneira que um número sempre maior de Estados viesse a cristalizar-se em torno do núcleo de uma vanguarda de repúblicas pacíficas [...]” (HABERMAS, 2002, p. 206).

Essa fraca associação de Estados livres, apesar de esclarecidos no pensamento político moderno, não foram capazes de superar a questão beligerante de exploração econômica, ambiental e outros problemas existentes no mundo contemporâneo. O que está sendo observado é que a legitimidade democrática global dos Estados tornou-se questionável até mesmo para a ONU. Por isso, a importância da tese em refletir sobre o projeto cosmopolita no tocante ao direito dos Estados para o direito dos cidadãos do mundo.

O problema surge quando a legitimidade democrática dos países participantes da ONU é atingida na falta do conteúdo democrático e moderno, quando se tem explicitamente reconhecida uma ratificação do direito ao mais forte, que é a demonstração da falta de um nível maior da compreensão normativa discutida ao longo do pensamento político moderno.

Por exemplo, isso acontece quando é aceito o direito de veto dos Membros permanentes do Conselho de Segurança das Nações Unidas, como os Estados Unidos, Rússia, Reino Unido, França e China, sem uma participação mais legítima e democrática dos outros países membros.

Habermas explica que o direito do mais forte prevalece, muitas vezes, em países que na sua base não têm o pensamento político-jurídico Ocidental, como: “Estados como Líbia, Iraque ou Sérvia equilibram suas relações instáveis na parte interna por meio da dominação autoritária e da política identitária [...]” (HABERMAS, 2016, p. 87).

Essa crítica também recai sobre nós, considerados ocidentais, que pregamos a democracia e valores universais como os direitos humanos, mas erramos na aplicação do conceito na medida em que se utiliza a força de uma intervenção em um Estado levando em conta o imperialismo ou interesses econômicos.

É importante ressaltar que mesmo no mundo interligado ou integrado em uma comunidade de risco involuntária, Habermas (2002, p. 206) considera que: “A globalização divide o mundo e ao mesmo tempo o desafia, enquanto comunidade de risco, ao agir cooperativo.”. A reflexão que Habermas traz a partir dessa constatação histórica sobre a atuação da ONU aponta ainda para condições de superação das tensões sociais e dos desequilíbrios econômicos.

Nesse contexto, destaca-se a posição e a importância da ONU, tendo em vista a grande parceria que consegue realizar entre os Estados em prol do agir cooperativo em escala mundial. Esse agir cooperativo ou solidário avança em termos do respeito ao conceito de cidadania e democracia, resgatando, assim, o projeto Iluminista da autonomia do sujeito.

Habermas (2016), por sua vez, aponta, na Carta das Nações Unidas, a leitura da memória do entendimento, na qual os Estados membros receberam uma estrutura a mais do que apenas aquela ligada a sujeitos de tratados de direitos internacionais. Esses Estados têm agora seus cidadãos como titulares constitutivos de uma sociedade mundial politicamente constituída. O filósofo atualiza o conceito de “civilização” referindo-se ao processo de formação das capacidades de ação política dos cidadãos perante o exercício democrático do poder político.

O autor nos chama para a reflexão sobre as decisões internacionais no mundo Ocidental, dito democrático, e questiona que algumas intromissões em outros Estados padeçam de legitimidade democrática. Habermas defende que o Ocidente deveria ter a consciência histórica compartilhada em relação ao grau socioeconômico e de direitos humanos como fator relevante rumo ao projeto cosmopolita. Isso significa maturidade na política mundial.

É requerido do Ocidente, sob o ponto de vista do desenvolvimento do pensamento normativo, científico e político da história da razão, seriedade na reivindicação dos direitos dos homens proclamados no século XVIII. Mediante essa perspectiva, não cabe, nos dias de hoje, na concepção da política global, o uso da força para impor os direitos humanos como missão nacional. Por exemplo, não caberia aos EUA ou a qualquer potência realizar o uso das premissas da política da força sem qualquer legitimidade democrática.

A esse respeito, Ingeborg Maus (2009) explica que a teoria e a *práxis* política do princípio de Kant da “paz através do direito” é invertido na máxima “guerra através da moral”. A crítica também está relacionada à teoria de Kant, por não mais alcançar os conflitos atuais, devido à diferença da complexidade histórica dos problemas contemporâneos. Habermas nos explica da seguinte maneira:

[...] o estabelecimento de uma situação cosmopolita significa que as violações aos direitos humanos não são julgadas e punidas imediatamente sob pontos de vista morais, mas sim perseguidas como ações criminosas no âmbito de uma ordem jurídica estatal – e segundo procedimentos jurídicos institucionalizados. (HABERMAS, 2002, p. 217).

Sob essa ótica, os direitos humanos continuam funcionando como projeto político na qualidade de orientações axiológicas morais. Todavia, na atualidade das relações políticas envolvendo a ONU, torna-se mais pertinente uma interpretação mais coercitiva por meio do direito. Sobre esse assunto, Habermas traz a seguinte explicação: “[...] a coisa muda de figura se os direitos humanos não entrarem no jogo apenas como orientação moral da própria ação política, mas também como direitos que precisam ser implementados em sentido jurídico [...]” (HABERMAS, 2016, p. 85).

Face ao exposto, cabe ao desdobramento da tese a refundamentação do projeto cosmopolita, com base no equívoco da teoria dos direitos humanos, uma vez que não se podem confundir direitos humanos com direitos morais. Para Habermas, “A política de direitos humanos de uma organização mundial pode incidir em um fundamentalismo dos direitos humanos; isso só ocorre, porém, quando ela – sob o manto de uma pseudolegitimação jurídica [...]” (HABERMAS, 2002, p. 225–226).

A partir dessa perspectiva, Habermas (2007, p. 375) destaca que a ONU tem seguido as pegadas de Kant, entrelaçando “[...] explicitamente a meta da garantia da paz com uma política da implementação, a nível mundial, de direitos humanos [...]”. Todavia, sem a eficácia e a efetividade na implantação desses direitos, devido a um pensamento ainda baseado em uma moral transcendental.

Apesar de toda essa ressalva contra a filosofia kantiana por parte de Habermas, atualmente, sua filosofia aproxima-se mais ainda de uma ideia transcendente de justiça que busca justificar direitos fundamentais e dignidade humana. Para mais explicações, na próxima subseção, faremos uma análise sobre os direitos humanos como elo normativo entre os Estados a partir de Kant e Habermas. Desse modo, teremos um aporte teórico para a reflexão contemporânea sobre o entendimento da refundamentação do projeto cosmopolita de Kant.

5.2 OS DIREITOS HUMANOS COMO ELO NORMATIVO ENTRE OS ESTADOS PARA REALIZAÇÃO DO PROJETO COSMOPOLITA

Alessandro Pinzani, ao apresentar o ensaio *Sobre a Constituição da Europa* (HABERMAS, 2012), alega ser possível que Habermas esteja retomando o pensamento da razão substancial, típica daqueles defensores de teorias normativas da justiça, e não de teorias procedimentais. Essa perspectiva de Habermas faz com que suas ideias se aproximem mais ainda do pensamento de Kant, ou como Pinzani nos diz:

A ideia de comunidade discursiva global que decide livremente sobre quais direitos fundamentais garantir-se reciprocamente (ideia que deveria ser a consequência direta da assunção de uma perspectiva discursiva) parece substituída aqui por uma ideia transcendente de justiça que aguarda sua realização jurídica e é justificada por razões morais não ligadas ao consenso alcançado por um discurso moral entre os concernidos, como exigiria a teoria do discurso. Mais precisamente, tal justificação se dá pelo apelo à igual dignidade de cada um, que se impõe como uma força superior a qualquer outro tipo de argumento (dignidade, portanto, que é definida independentemente de qualquer referência ao consenso entre os concernidos, ao princípio do discurso ou as regras do discurso). (PINZANI, 2012, p. XXX).

Nesse viés de pensamento trazido por Pinzani (2012), Habermas dispõe do conceito de dignidade na composição dos direitos humanos, partindo da moral racional e da forma do direito, entendida da seguinte maneira: “De um lado, encontra-se a moral interiorizada, ancorada na consciência subjetiva e fundamentada racionalmente, que em Kant se retira inteiramente ao domínio do inteligível; de outro lado, o direito coercitivo positivo [...]” (HABERMAS, 2012, p. 20).

Pode-se afirmar, portanto, que existem semelhanças entre as ideias de Habermas e Kant do ponto de vista do pensamento moral transcendental, visto que o peso da fundamentação recai inteiramente na explicação filosófica moral da autonomia: “[...] autonomia, portanto, é o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda natureza racional [...]” (HABERMAS, 2012, p. 27).

Habermas (2012), buscando uma premissa histórica em relação aos direitos humanos, afirma também que estes sempre surgiram primeiro a partir da oposição à arbitrariedade, à opressão e à humilhação. Para ele, “[...] o apelo aos direitos humanos alimenta-se da indignação dos humilhados pela violação de sua dignidade humana.” (HABERMAS, 2012, p. 11). Para entender mais sobre essa concepção, vejamos a definição trazida por Ramos, exposta da seguinte maneira:

[...] a dignidade humana consiste na qualidade intrínseca e distintiva de cada ser humano, que o protege contra todo tratamento degradante e discriminação odiosa, bem como assegura condições materiais mínimas de sobrevivência. Consiste em atributo que todo indivíduo possui, inerente à sua condição humana, não importando qualquer outra condição referente à nacionalidade, opção política, orientação sexual, credo etc. (RAMOS, 2012, p. 74).

Dessa concepção parecem surgir outras maneiras e aspectos para o surgimento da dignidade humana. Para ganho dessa reflexão, vejamos esses conceitos:

Há dois elementos que caracterizam a dignidade humana: o elemento positivo e o elemento negativo. O elemento negativo consiste na proibição de impor tratamento ofensivo, degradante ou ainda discriminação odiosa a um ser humano. [...] Já o elemento positivo do conceito de dignidade humana consiste na defesa da existência de condições materiais mínimas de sobrevivência a cada ser humano. (RAMOS, 2012, p. 75).

O primeiro conceito, o elemento negativo, parece definir a dignidade humana enfatizando o sofrimento dos seres humanos. Por isso, deve-se proibir tratamento degradante ou que cause sofrimento ao ser humano. Nessa perspectiva prevalece o “argumento do sofrimento humano”. O segundo conceito, o elemento positivo, define a dignidade humana como frágil. Nesse argumento, prevalece o pensamento sobre a “fragilidade humana”. Assim, surge a necessidade da defesa da existência de condições materiais mínimas de sobrevivência a cada ser humano.

Esses aspectos da dignidade humana, como a “fragilidade humana” ou o “argumento do sofrimento humano”, parecem abrir possibilidades de análises da dignidade humana como algo imanente, mais do que transcendente, sendo essa última vertente mais próxima do pensamento kantiano. Todavia, o mais importante nessa discussão é que todo sofrimento humano, pode-se assim dizer, põe em questão toda a tradição do Ocidente sobre a humanidade e o sentido da dignidade humana. Para maior compreensão, temos a seguinte explicação:

A experiência da violação da dignidade humana tem uma função de descoberta – por exemplo [...] da discriminação de estrangeiros, de minorias culturais, linguísticas, religiosas e raciais; também em vista do sofrimento de mulheres jovens de famílias de imigrantes que precisam se libertar dos códigos de honra tradicionais; ou diante da expulsão brutal de imigrantes ilegais ou dos que buscam asilo. À luz dos desafios históricos, em cada momento são atualizadas outras dimensões do sentido da dignidade humana. (HABERMAS, 2012, p. 14).

Para esse autor, com a declaração dos direitos humanos, o sofrimento deixou apenas de ter caráter de destino natural, por isso busca-se uma saída da miséria para os refugiados. Isto é, “[...] com a positivação dos direitos humanos, criou-se uma obrigação jurídica de realizar o conteúdo moral transcendente que se impregnou na memória da humanidade [...]” (HABERMAS, 2012, p. 30).

Nesse ponto é que se torna imperioso demonstrar que o conceito de dignidade humana trazido por Habermas segue o rastro de uma espécie de utopia realista dos direitos humanos. Para tanto, Habermas (2012) parece atualmente conciliar a dignidade humana tal qual proponentes das teorias normativas da justiça advindas de Kant.

Ele reconhece também que a fonte moral da qual os direitos fundamentais extraem seu conteúdo pode advir do conceito de dignidade na composição dos direitos humanos a partir da moral racional e da forma do direito. Diante dessa concepção, volta-se para a teoria transcendental de Kant em termos do conceito da dignidade, sendo que agora menos, ou como ele nos diz:

Sobre as premissas da própria teoria de Kant tal “mediação” entre o reino transcendental da liberdade e o reino fenomênico da necessidade não é possível e nem necessário. Mas tão logo o caráter da vontade livre é destranscendentalizado (como na teoria da ação comunicativa) a distância entre moral e direito tem de ser transposta. É precisamente isto que o conceito de dignidade humana realiza. (HABERMAS, 2012, p. 28).

Sob essa ótica, a origem dos direitos humanos, a partir da fonte moral da dignidade humana, explica a força política explosiva de uma utopia concreta. O autor explica que “O conceito de direitos humanos é de origem moral, mas também uma manifestação específica do conceito moderno de direitos subjetivos, ou seja, uma manifestação da conceitualidade jurídica.” (HABERMAS, 2002, p. 214).

Existe, ainda, um apelo para uma explicação que encontra amparo numa moral interiorizada, ancorada na consciência subjetiva e fundamentada racionalmente, como a proposta por Kant. Contudo, Habermas força um pouco mais para a defesa de uma dignidade humana, com base nos direitos humanos de cunho coercitivo positivo, os quais também tiveram sua legitimação advinda do contexto histórico e social. Para deixar mais compreensível, vejamos a seguinte explicação:

A dignidade humana forma algo como o portal por meio do qual o conteúdo igualitarismo-universalista da moral é importado ao direito. A ideia da dignidade humana é a dobradiça conceitual que conecta a moral do respeito igual por cada um com o direito positivo e com a legislação democrática de tal modo que, na sua cooperação sob circunstâncias históricas favoráveis, pôde emergir uma ordem política fundamentada nos direitos humanos. (HABERMAS, 2012, p. 18).

Assim, surge a análise sobre um declive utópico entre o transcendental e o mundo. Habermas faz essas exposições no ensaio *Sobre a Constituição da Europa* (2012), parecendo retomar o debate sobre o pressuposto do sujeito quase transcendental, mas agora usando o termo utopia realista.

Em relação à recepção dos direitos humanos por alguns Estados e constituições, Habermas (2012) afirma que existe certo declive utópico para o surgimento desses direitos, parecendo ser um pouco temerário considerar que princípios universais dos direitos civis surgem em condições contra-históricas (a-histórica) e sociais.

Por exemplo, em relação à dignidade humana, com base no argumento do sofrimento humano, o caso dos refugiados demonstra a cobrança do pensamento Ocidental, em relação a “Cada deportação dos que buscam asilo que ocorre por detrás das portas fechadas de um aeroporto, cada navio naufragado com refugiados que fogem da pobreza na rota mediterrânea entre a Líbia e ilha de Lampedusa [...]” (HABERMAS, 2012, p. 31).

Habermas (2012) pretende mostrar que os direitos humanos sempre estiveram presentes nas condições históricas, e foram transformados em temas conscientes para a sociedade e suas instituições¹³. Entretanto, agora, os direitos humanos, a partir da substância normativa da igual dignidade humana de cada um, estão inseridos nas Constituições de alguns Estados, tornando-se uma utopia realista. Para maior compreensão, vejamos o seguinte esclarecimento:

Os direitos humanos formam uma utopia realista na medida em que não mais projetam a imagem decalcada da utopia social de uma felicidade coletiva; antes, eles ancoram o próprio objetivo ideal de uma sociedade justa nas instituições de um Estado constitucional. (HABERMAS, 2012, p. 31).

¹³ Nesse sentido, observa-se que na história do pensamento político ocidental ocorre a possibilidade de dimensões acerca dos direitos humanos em relação à democracia e o direito a paz. Segundo Ramos (2014), essa seria a quarta geração de direitos humanos que resultou da globalização desses direitos, correspondendo aos de participação democrática (democracia direta), direito ao pluralismo, bioética e limites à manipulação genética, fundados na defesa da dignidade da pessoa humana contra intervenções abusivas de particulares ou do Estado.

Habermas traz exemplos sobre a busca da efetivação dos direitos humanos, e procura demonstrar que existem princípios insculpidos em normas que norteiam caminhos para o alcance da dignidade humana. Ele considera que o direito tem determinações normativas, diferente do Estado, que apenas tem ações funcionais. O direito salvaguarda a liberdade dos indivíduos, e, conseqüentemente, a dignidade humana.

No entanto, nesse Estado com ações funcionais, percebe-se que, no decorrer da sua história, já foi posto no ordenamento jurídico um acréscimo normativo, correspondendo mais às estruturas modernas e racionais da sociedade. Considerando que existe uma previsão normativa, e ainda que não seja cumprida, resta um padrão que a história da razão registrou na declaração dos direitos humanos recepcionada pelos Estados.

A declaração dos direitos humanos não é patrimônio de um povo ou uma cultura, é de toda a humanidade. Por isso, para Habermas, “O que lhes confere a aparência de direitos morais não é seu conteúdo, nem menos ainda sua estrutura, mas um sentido validativo que aponta para além das ordens jurídicas características dos Estados nacionais.” (HABERMAS, 2002, p. 214).

Desse modo, as formas de governos de alguns Estados nacionais, mesmo com costumes não condizentes, ainda demonstram anseios pela declaração, sentindo-se constrangidos a segui-la, pois quando pesa o argumento da dignidade humana, chama-se à reflexão e ao consenso, mesmo em diferentes culturas, como Habermas explica:

Assim, na fundação das Nações Unidas, principalmente na negociação de pactos sobre os direitos humanos e nas convenções dos direitos das gentes, o apelo ao conceito de dignidade humana sem dúvida facilitou a produção de um consenso sobreposto entre as partes de diferentes origens culturais. (HABERMAS, 2012, p. 12).

Face ao exposto, os direitos humanos tornam-se elo normativo entre os Estados que aderem a ele como normas internacionais. Esses Estados, em seus territórios, transformaram os direitos humanos em direitos fundamentais, garantindo, assim, oportunidades de participação política na sociedade pela busca da dignidade humana. Sobre os direitos humanos terem se tornados direitos fundamentais, Habermas afirma que:

Mas se esses direitos são confundidos até hoje com direitos morais, isso ocorre porque, não obstante sua pretensão de validade universal, foi só nas ordens jurídicas nacionais de Estados democráticos que eles puderam assumir uma forma positiva inequívoca. Para além disso, eles só contam com uma validação atenuada por parte do direito internacional e ainda esperam pela institucionalização no âmbito da ordem cosmopolita concebida apenas como algo que está por surgir. (HABERMAS, 2002, p. 217).

A esse respeito, o Estado nacional ainda tem sua importância no contexto social e histórico, pois garantiu validade positiva nos termos dos direitos fundamentais, e, por causa disso, os direitos fundamentais se consagraram como conjunto das normas constitucionais.

Entretanto, pela premissa histórica, Habermas (2012) considera que a pretensão de validade universalista dos direitos humanos aponta para além das fronteiras nacionais, só podendo ser resgatada em uma comunidade cosmopolita inclusiva. Essa comunidade cosmopolita inclusiva poderá acontecer da seguinte maneira:

Só quando os direitos humanos encontrarem seu “lugar” em uma ordem jurídica democrática mundial de modo análogo ao que se sucedeu com os direitos fundamentais em nossas constituições nacionais, poderemos partir, no nível global, da ideia de que os destinatários desses direitos podem compreender-se, ao mesmo tempo, como seus autores. (HABERMAS, 2016, p. 86).

Essa refundamentação do projeto cosmopolita de maneira inclusiva só virá com uma sociedade mundial constituída democraticamente, a qual não precisa ter qualidades estatais. Como poderemos ver adiante, a necessidade de coordenação da sociedade mundial poderá somente ser satisfeita por uma condição jurídica cosmopolita. Habermas (2012) deixa claro que ela se dará no sentido de uma revisão contemporânea do projeto cosmopolita kantiano. Dessa forma, o autor propõe uma refundamentação do projeto político de Kant para que ele alcance a cidadania multicultural.

Para chegar nesse pensamento sobre uma sociedade mundial inclusiva, devemos atentar para as exigências que ultrapassam o âmbito do ordenamento jurídico nacional na busca da efetivação dos direitos humanos. Por isso, na próxima subseção, traremos a reflexão sobre como um nacionalismo extremo se coloca, muitas vezes, como um obstáculo contra o projeto cosmopolita.

5.3 O ESTADO NACIONAL VERSUS A CONCEPÇÃO SOBRE UMA COMUNIDADE MUNDIAL INCLUSIVA

Conforme exposto anteriormente, uma das controvérsias que surgem a partir do advento do nacionalismo é aquela na qual, sob as afrontas dos estrangeiros e sua ânsia de exploração, foi uma consequência normal o surgimento de um Estado nacional forte. Apesar de Kant ter buscado uma perspectiva amistosa entre os povos sobre a Terra, com vista ao direito cosmopolita, mesmo nas suas conjecturas sobre a ideia de um Estado autodeterminado, surgiria o problema da dificuldade da interação mediante a soberania nacional.

Sob a perspectiva dos movimentos nacionais, Habermas (2002) explica que está imbricada neles uma autoafirmação clássica de conotações de liberdade e independência nacional, chegando até a prontidão de lutar e morrer pelo povo e pela pátria. Essa autoafirmação da soberania nacional recebeu força e amadurecimento diante de uma vertente republicana, apontada por Kant como a necessidade da criação do exército de natureza patriota¹⁴. Kant via com negatividade os mercenários, homens contratados para defender outra nação que não seja a sua.

Mesmo que no projeto da paz perpétua esses exércitos não sejam permanentes, o filósofo também não previu que esse exército, com um viés patriota, iria fortalecer as guerras nos séculos seguintes, conforme podemos analisar no seguinte comentário de Habermas:

Com razão, Kant viu nos exércitos mercenários de seu tempo instrumentos para o “uso de pessoas como meras máquinas na mão de um outro”, e exigiu a instauração de exércitos; ele não pôde prever que a mobilização maciça de jovens em serviço militar obrigatório, inflamados pelo sentimento nacionalista, ainda iria ocasionar uma era de guerras de libertação catastróficas e descontroladas, do ponto de vista ideológico. (HABERMAS, 2002, p. 193).

Por sua vez, Kant põe a preservação dos Estados na compreensão da liberdade e autodeterminação de seu povo por meio dos exércitos patriotas. Sobre esse tema da soberania nacional, ressalta-se ainda que Kant conceitua o caráter de um povo, “pessoas” e “Nação” em sua antropologia sob o ponto de vista pragmático da seguinte maneira:

¹⁴ Sobre a dificuldade de um Estado contar apenas com mercenários, Kant (2008a, p. 16) afirma que “Completamente diferente ocorre com o exército periódico voluntariamente proposto dos cidadãos em armas para assegurar-se assim a si à pátria de agressões externas.”. Todavia, mesmo que para Kant o exército patriota seja mais fiel à sua pátria, ele conta com pouco tempo diante do projeto para a paz perpétua, pois tende a desaparecer.

Por la palabra Pueblo (populus), entiéndese el conjunto de seres humanos unidos en un territorio, em cuanto constituye um todo. Aquel conjunto, o parte de él, que se reconoce unido en un todo civil, por un origen común dícese nación (gens) [...] (KANT, 2014, p. 263).

Essa definição abrange elementos que estão contidos em sua concepção de Estado-nação. Thomas Mccarthy (1999) considera que, nesse conceito de nação de Kant, há a mistura do subjetivo (“reconhecer a si mesmo” como povo ou nação) com o aspecto objetivo (uma “descendência comum”). Também está presente nessa definição o conceito político de “em um todo civil” que reúne uma origem comum. Em outras palavras, Kant, em seu tempo, esboçou bem algumas características do Estado-nação.

O conceito de nação perpassa a história, de maneira que, olhando com mais atenção, percebe-se um endurecimento das características do Estado-nação concentradas nos seus esforços comunitários. Nesse sentido, Mccarthy traz a seguinte consideração:

Assim, a consciência nacional tipicamente inclui uma crença dos membros da comunidade nacional de que eles compartilham um subconjunto distinto de características “objetivas” como descendência comum, idioma, cultura, pátria, costumes, tradições, religião, história, destino ou coisas parecidas. (MCCARTHY, 1999, p. 177, tradução nossa)¹⁵.

Nesse sentido, Habermas (2002) explica como, no que se refere à natureza pacífica das repúblicas com sua soberania nacional, Kant possui uma suposição otimista, embora seja refutada por não prever o tamanho acirramento nas questões culturais, tendo em vista a “[...] força mobilizadora de uma ideia que Kant, em 1795, ainda não podia conhecer em sua ambivalência: a ideia de nação.” (HABERMAS, 2002, p. 192–193).

Nessa forma pejorativa exposta por Habermas da nação no seu sentido mais conflituoso, está a compreensão de certo fechamento em relação ao outro. Sob essa ótica, percebe-se uma concepção histórica mais forte de nação do que de solidariedade. A solidariedade seria um mote para a cidadania multicultural tanto quanto a ideia de nação. É o que podemos observar na seguinte explicação:

¹⁵ “Thus national consciousness typically includes a belief by members of the national community that they share some distinct subset of such “objective” features as common descent, language, culture, homeland, customs, traditions, religion, history, destiny, or the like.” (MCCARTHY, 1999, p. 177).

Mesmo a consciência nacional só surgiu no curso do século XIX – não sem a colaboração vigorosa dos historiadores que tiveram de construir pela primeira vez histórias nacionais, tampouco sem o serviço militar obrigatório geral e a influência propositada da imprensa e do ensino público escolar. Já a solidariedade entre cidadão é um assunto consideravelmente abstrato, uma solidariedade, medida pelo direito, para com estranhos com quem, via de regra, não nos deparamos face to face. (HABERMAS, 2014, p. 163).

Dessa maneira, Habermas (2014) critica a forma como foi trabalhada artificialmente a ideia de nação pelos intelectuais e a estrutura que fortalecia esse pensamento mais do que a ideia de solidariedade¹⁶. Assim, o nacionalismo projetou sentimentos de xenofobia, intolerância e falta de empatia que provocam dificuldades para a recepção do diferente, estimulando, de certa forma, a ideia de uma limpeza maciça de tudo o que é diferente. Nesse sentido, McCarthy traz a seguinte explicação:

Mas aqui estou interessado apenas na ideia central de vincular comunidades políticas a comunidades de origem. Nesse sentido, o princípio básico do nacionalismo, em sua forma mais estrita, exige que cada nação tenha seu próprio estado; e o direito básico do nacionalismo, em sua forma mais estrita, é o direito de todos os povos à autodeterminação política. Tomado nesse sentido estrito, o nacionalismo como uma doutrina normativa hoje suscita espectros de limpeza étnica, reassentamento forçado, repressão maciça e afins. (MCCARTHY, 1999, p. 177, tradução nossa)¹⁷.

A esse respeito, reforçando a compreensão de McCarthy, considera-se que: “O desafio político-teórico que se coloca é, antes, pensar a unidade na diversidade, conceituar formas de integração política que sejam sensíveis, compatíveis e acomodadoras das variedades da diferença.” (MCCARTHY, 1999, p. 180, tradução nossa).

¹⁶ McCarthy traz a seguinte explicação que corrobora para compreendermos melhor o filósofo Habermas: “Como os historiadores documentaram, o processo de construção da nação tipicamente envolveu o trabalho de intelectuais e escritores, acadêmicos e publicistas, seus tutores e artistas usando meios de comunicação de massa para forjar uma consciência nacional e gerar uma lealdade comum, primeiro entre as classes profissionais e através deles entre as massas.”. Texto original: “As historians have documented, the process of nation-building typically involved the work of intellectuals and writers, scholars and publicists, historians and artists using media of mass communication to forge a national consciousness and generate a common allegiance, first among the professional classes and through them among the masses.”.

¹⁷ “But here I am interested only in the core idea of linking political communities to communities of origin. In this sense, the basic principle of nationalism, in its strictest form, demands that every nation have its own state; and the basic right of nationalism, in its strictest form, is the right of every people to political self-determination. Taken in this strict sense, nationalism as a normative doctrine today raises spectres of ethnic cleansing, forced resettlement, massive repression, and the like.” (MCCARTHY, 1999, p. 177).

Nesse sentido, buscar uma conciliação do âmbito nacional diante da diversidade, com foco na unidade cosmopolita, tem sido a procura de uma resposta para os problemas citados. Conforme exposto neste trabalho, fortalecer um entendimento possível de uma cidadania multicultural é pressuposto do alcance mais eficaz para o direito cosmopolita defendido por Kant. Esse pensamento é apontado para transcender a cultura permeada de valores tradicionais, étnicos e religiosos.

Desse modo, é perceptível como a proposta dos direitos humanos possui relevância, pois não se poderia romper uma concepção altamente conservadora de costumes exclusivos sem pensar em tal sugestão. Por essa perspectiva, afirmar que os direitos humanos conseguem acessar diferentes tradições nos faz lembrar novamente de Kant e seu sistema de normas que transcende o particular, como McCarthy nos diz:

Certamente, esses direitos básicos ou “humanos” recebem expressões particulares e variadas em diferentes tradições constitucionais. Mas é do seu próprio significado que eles reivindicam uma validade universal que transcende qualquer sistema legal particular – um excesso de significado característico de ideias normativas ou “regulativa” (Kant) básicas. (MCCARTHY, 1999, p. 180, tradução nossa)¹⁸.

De acordo com essa argumentação, é com a defesa dos direitos humanos que os Estados vão abrindo mão de suas soberanias nacionais, a fim de conseguirem chegar a um ideal de regras de alcance mundial. Com isso, uma república passa a ser paradigma para os demais Estados na medida em que observa principalmente o trato com os direitos humanos, tornando-se, assim, vanguarda da cidadania multicultural.

Essa reflexão nos faz pensar que influências como essas propagadas pelos direitos humanos trazem para o sistema republicano reformas que, necessariamente, não devem ser realizadas pela força. Essas reformas aconteceriam de maneira gradual e o seu alcance global aconteceria a partir do convencimento da necessidade do conceito de dignidade humana.

Sob esse viés, essa república iria em direção ao direito cosmopolita, criando um Estado federativo mundial, com traços de uma república mundial. Conforme os ditames da razão prática, essa seria a abolição do Estado federativo nacional rumo à paz perpétua. Essa perspectiva encontra um consistente amparo na proposta política da cidadania multicultural em Habermas e a recuperação do projeto cosmopolita kantiano.

¹⁸ “To be sure, these basic or ‘human’ rights are given particular and various expressions in different constitutional traditions. But it belongs to their very meaning that they claim a universal validity transcending any particular legal system — a surplus of meaning characteristic of basic normative or ‘regulative’ (Kant) ideas.” (MCCARTHY, 1999, p. 180).

5.4 A PROPOSTA POLÍTICA DA CIDADANIA MULTICULTURAL EM HABERMAS E A RECUPERAÇÃO DO PROJETO KANTIANO

Torna-se necessário entender que, com a chegada da modernidade, as propostas teóricas do Estado liberal trouxeram destaque sobre a autonomia do sujeito. Atualmente, com a ênfase sobre o Estado democrático de direito, teóricos contemporâneos analisam que a discussão sobre a autonomia do sujeito ficou inacabada.

Assim, o multiculturalismo, que é uma característica dos Estados modernos, demonstra que a luta pelo reconhecimento dessa autonomia necessita de políticas específicas, haja vista ainda existir a negação de direitos fundamentais para alguns sujeitos, devido a estarem imersos em culturas, crenças, costumes e ideologias que não reconhecem a sua identidade. É diante dessa problemática que o multiculturalismo, face ao Estado democrático de direito, passou a ser analisado por filósofos morais deontológicos.

No campo da filosofia e, sobretudo na filosofia política do reconhecimento, existem reflexões para tentar elidir os conflitos nos Estados contemporâneos. Dessa forma, nas sociedades que adotam a democracia como regime, a discussão sobre o entendimento das práticas culturais de um povo deve ser analisada com cautela, tendo em vista que as normas criadas precisam ter a adesão de todos os envolvidos nos seus mais diversos aspectos de uma sociedade pluralista.

Por conseguinte, ao falar do multiculturalismo, as discussões tendem a se direcionar para as tensões que existem entre as identidades culturais predominantes face às outras culturas menores. Dessa maneira, as lutas pelo reconhecimento e pela autonomia do sujeito passam pelos pensamentos predominantes da sociedade, enfrentando os mais diversos obstáculos de entendimento cultural.

Para compreender esses problemas, é necessário não confundir multiculturalismo, nacionalismo e a herança eurocêntrica do colonialismo, apesar de todos esses fatores estarem ligados entre si. Habermas explica que esses assuntos estão ligados porque “[...] as mulheres, as minorias étnicas, as nações e culturas, todas se defendem da opressão, marginalização e desprezo, lutando, assim, pelo reconhecimento de identidades coletivas [...]” (HABERMAS, 2002, p. 238). Essas lutas ainda acontecem, seja no contexto de uma cultura majoritária, seja em meio às diferentes condições e desigualdades concebidas pela sociedade ao longo do tempo.

Como visto neste estudo, “[...] para ser legítimo, o direito de uma comunidade jurídica concreta, normatizado politicamente, tem que estar, ao menos, em sintonia com princípios morais que pretendem validade geral, ultrapassando a própria comunidade jurídica [...]” (HABERMAS, 2012, p. 350). Nesses casos, a formação democrática da vontade tira sua força legitimadora da convergência preliminar de convicções éticas consuetudinárias.

Entretanto, com a falta do procedimento democrático adequado, a Constituição passa a reproduzir interesses que não foram compartilhados perante todos os envolvidos na comunidade. Ademais, percebe-se que o nacionalismo e a luta contra a herança eurocêntrica do colonialismo ocultam por trás de orientações axiológicas interesses que, de forma nenhuma, são constitutivos para a identidade da comunidade jurídica em geral.

Esse cenário social apenas apresenta um autoentendimento ético-político de uma cultura majoritária, que se comporta com regras repressivas. Isso causa conflitos culturais e discriminações sofridas por minorias que foram desprezadas pela cultura dominante. Todavia, grandes são os desafios para o estabelecimento de mediações entre culturas, sociedades e indivíduos.

Por causa disso, Habermas “[...] assegura que quanto mais profundas forem às diferenças religiosas, raciais ou étnicas, ou quanto maiores forem os assincronismos histórico-culturais a serem superados, tanto maior será o desafio [...]” (HABERMAS, 2002, p. 241). Essas transformações provocadas pelo multiculturalismo requerem um novo olhar sobre os modelos políticos vigentes.

Quanto aos conflitos existentes na realidade social, estes abalam a autocompreensão do direito moderno nos seus fundamentos jurídicos vigentes. Ademais, recaem de forma abrangente nos Estados democráticos de direito, sobretudo em relação ao multiculturalismo.

Nesse sentido, Habermas (2002) contribui com sua teoria discursiva sobre a necessidade de políticas de reconhecimento e inserção dos sujeitos nesses contextos sociais. A problemática que surge perante o multiculturalismo se encontra na questão sobre os Estados modernos precisarem trabalhar os desafios que ultrapassam a capacidade de ação dos Estados nacionais.

Os debates incidem sobre como o conteúdo universalista dos princípios republicanos se comportam nas sociedades pluralistas, uma vez que, nessas sociedades, os contrastes multiculturais entram em conflito com os Estados nacionais. Enquanto o multiculturalismo requer contato com o outro, no Estado nacional pressupõe-se que o indivíduo tem suas concepções pautadas em tradições que, muitas vezes, se fecham à cultura estranha.

No entanto, cada indivíduo em seu meio cultural é fonte de pretensões de validade para transformação social. Essa transformação não nasce a partir de um isolamento de culturas reificadas que não permitem o intercâmbio dos indivíduos, algo inevitável na formação do sujeito, ou como Habermas assevera (2016, p. 257–258): “Os cidadãos de uma comunidade política não conseguem antecipar os resultados da interpretação e da aplicação de valores e princípios universais feitas pelos cidadãos de uma outra comunidade política a partir de uma visão local e de seu contexto cultural [...]”.

É nesse sentido que uma política de modelo democrático busca despertar nos cidadãos o aspecto moral de respeito ao diferente. Para justificar a tese de que a identidade do sujeito se constrói em relações de intersubjetividade, Habermas (2002) afirma que a identidade coletiva de uma comunidade democrática poderá ser ampliada para além dos limites dos Estados nacionais existentes.

Para Cristina Consani existe na teoria de Habermas uma forte afirmação sobre o Argumento Político-Normativo, uma vez que o projeto cosmopolita habermasiano intenta afastar-se de dois modelos inadequados, sendo eles: uma juridificação insuficiente e uma moralização unilateral. Para maior compreensão, Consani traz a seguinte explicação:

Ele aposta na constitucionalização do direito internacional em bases democráticas, o que implica a reformulação da organização mundial existente e o desenvolvimento do projeto de “uma política interna mundial sem governo mundial” (Weltinnenpolitique ohne Weltregierung), que abriga a ideia de Constituição sem Estado. (CONSANI,2020,p.322).

Assim sendo, surge a possibilidade do pensamento sobre uma “Cidadania Estatal Multicultural”. Habermas (2007) utiliza essa expressão na obra *Entre naturalismo e religião*, no capítulo alusivo à tolerância religiosa. Destarte, é importante ressaltar que, para Habermas (2007), a discussão sobre uma “cidadania multicultural” parte, a princípio, do reconhecimento da cidadania e dos direitos políticos dos sujeitos inseridos no multiculturalismo nos Estados Democráticos, ou como ele nos diz:

O objetivo de uma constituição democrática da sociedade mundial exige – já a partir das razões conceituais que orientavam a formação das ordens jurídicas modernas baseadas nos direitos subjetivos – a constituição de uma comunidade de cidadãos do mundo [*Weltbürgergemeinschaft*] (HABERMAS, 2012, p. 94).

Um exemplo que pode ser trazido a respeito da cidadania multicultural são as políticas dos Estados que consagram os direitos humanos e direitos fundamentais nas suas Constituições. Direitos estes que independem de crenças, raças, gêneros ou quaisquer outros tipos de intolerância e discriminação.

Por isso, para Habermas (2016, p. 196), “a constitucionalização do direito internacional, mantém um status derivado e dependente das operações de legitimação também instituídas pelos Estados constitucionais democráticos”. Desse modo, o filósofo argumenta a favor do sistema multidimensional de uma sociedade mundial constitucional, que é diferente da ideia de uma tese sobre um governo mundial.

Nesse sentido, Consani (2020) comenta que Habermas procura estabelecer um desenho institucional transnacional em múltiplos níveis em termos locais, regionais e global. Por esse modelo, a autoridade de tomada de decisões é descentralizada, tanto no intuito de evitar o surgimento de um poder político despótico, quanto no intuito de preservar a pluralidade de identidades culturais e sociais.

Proposta consubstanciada na tese da possibilidade de uma constituição sem Estado, negando a possibilidade de se pensar em um Estado Global ou em República Federal Mundial. Porquanto, o filósofo em comento não abre mão do fundamento formal da sua teoria a partir de um patriotismo constitucional, que difere de qualquer tipo de governo despota mundial.

Importante frisar que sobre uma moralização unilateral, Habermas (2011) aponta críticas a respeito de um falso universalismo quando um Estado “substitui o direito positivo pela moral e pela ética em questões de justiça internacional” (HABERMAS, 2011, p. 146).

Desse modo, justificações normativas próprias de um povo são colocadas no lugar de procedimentos prescritos pelo direito internacional. Consani (2020) explica o fato que Habermas alude para uma contraposição entre o direito e moral – moral aqui compreendida como os valores éticos e convicções morais próprios dos norte-americanos, por exemplo. Isto é, a noção bastante difundida da luta contra o mal na qual o significado de bem e mal é atribuído pelos próprios interessados.

Assim sendo, para Habermas, a lógica está em um Estado Constitucional que contempla não só os valores de um povo ou tradição, mas também o direito como norma de um sistema regulador universal. Essa Constituição vai além do conteúdo social, que é histórico, e de condições específicas dos indivíduos na sociedade.

Nesse sentido, o filósofo afirma que a mudança da perspectiva sobre um direito das gentes clássico para uma constituição política da sociedade mundial já é algo crível na sociedade contemporânea. Para melhor compreensão, vejamos a seguinte explicação:

Desenvolvida a partir do exemplo da União Europeia, a figura de pensamento de uma cooperação constituinte entre cidadãos e Estados aponta para o caminho pelo qual a comunidade internacional existente entre Estados poderia ser complementada com uma comunidade cosmopolita. Contudo, esta não seria constituída como uma república mundial, mas como uma associação supraestatal composta de cidadãos e povos dos Estados, de modo que os Estados membros pudessem ainda dispor – embora não tivessem o direito a uma disposição livre – dos meios para a utilização legítima do poder. (HABERMAS, 2012, p. 94–95).

Por isso faz sentido o resgate do projeto cosmopolita na atualidade, apesar de que nesse pensamento, em Kant, existia apenas uma comunidade de Estado constituída de forma “fraca”, mas voltada para uma associação de Estados livres ancorados pela norma moral. Assim, há a necessidade de reforço em uma coerção normativa maior com base em um direito estabelecido de maneira universal, como Habermas nos diz:

Por fim, a censura sobre a moralização da política baseia-se em uma falta de clareza conceitual. Pois o almejado estabelecimento de uma condição cosmopolita significaria que infrações contra os direitos humanos não serão julgadas e combatidas imediatamente a partir de pontos de vistas morais, mas antes observados como ações criminais dentro de uma ordem jurídica pública. (HABERMAS, 1999, p. 83–84).

Corroborando esse pensamento, Habermas (2016, p. 186) procura mostrar que, na atualidade, a ideia de Estado Republicano “[...] precisa ser complementada no plano transnacional por órgãos de regulação e de aplicação do direito, bem como por potenciais sancionatórios, se for se tornar uma comunidade com capacidade de atuação [...]”.

O filósofo menciona a possibilidade positiva de que Estados Nacionais fiquem fusionados na mesma Constituição em um contexto transnacional, como acontece com a União Europeia. Dessa maneira, o patriotismo constitucional ancorado na possibilidade dos cidadãos do mundo fica debaixo de uma norma de valor universal, que tem como lastro a dignidade da pessoa humana. A esse respeito, Habermas afirma que a constituição republicana fecha também lacunas de legitimação, promovendo uma forma de constituição supranacional e legitimação democrática, uma vez que:

[...] opera com o cruzamento conceitual dos princípios de soberania popular e de direitos humanos e ancora a legitimidade das leis – inclusive das leis fundamentais que justificam o império da lei – na força produtora de legitimidade do caráter simultaneamente deliberativo e representativo do procedimento democrático de formação da opinião e da vontade institucionalizado no Estado constitucional. (HABERMAS, 2016, p. 195).

Esse filósofo levanta, assim, a possibilidade de respeito ao cidadão em um aspecto mais amplo, apesar de o contexto da sociedade mundial estar ainda sob as desigualdades de dimensões econômicas, sociais e políticas. Essa globalização dos riscos acontece por vários motivos, por exemplo, com os conflitos oriundos da concepção do nacionalismo, haja vista ter na sua definição um forte incentivo aos valores nacionais de um povo.

Desse modo, faz-se necessário, na discussão deste estudo, a compreensão à luz da premissa histórica da seguinte problemática: como se dá a resolução da questão oriunda do enfraquecimento do Estado-nação por causa dos países que se tornaram multiculturais? Por isso, surge a importância de procurar entender a teoria cosmopolita kantiana com base em uma sociedade mundial de cidadãos em direção a uma comunidade cosmopolita inclusiva.

Uma das maneiras de Habermas tentar responder a essa questão passa pelo pensamento da transnacionalização da soberania popular, que acontece de três formas: “[...] primeiro, a comunitarização democrática de pessoas de direito livres e iguais; em segundo lugar, a organização de capacidades de ação coletiva; finalmente o médium de integração de uma solidariedade civil entre estranhos.” (HABERMAS, 2012, p. 50).

Segundo Habermas, as sociedades multiculturais só poderão manter-se coesas por meio de uma cultura política que tenha uma democracia que consiga não apenas direitos liberais à liberdade e direitos políticos de participação, mas também o compartilhamento do gozo profano de direitos sociais e culturais.

A cidadania democrática apoiada pelo Estado existirá na medida em que o liame integrativo for promovido e aconteça a partir dessa solidariedade entre estranhos. Todavia, isso não é tão fácil de acontecer devido aos problemas atuais de ordem política mundial envolvendo Estados nacionais, economia e outras tensões presentes no mundo contemporâneo.

5.5 PROBLEMAS ELENCADOS POR HABERMAS NA ATUAL ORDEM POLÍTICA MUNDIAL

Habermas suscita alguns debates que vão desde os questionamentos sobre o republicanismo, com seu viés ético-político, até aos questionamentos sobre o modelo liberal com os equívocos contidos na sua interpretação. Para ele, um dos erros está em que “O nervo do modelo liberal não consiste na autodeterminação democrática das pessoas que deliberam, e sim, na normatização constitucional e democrática de uma sociedade econômica [...]” (HABERMAS, 2011, p. 20).

Devido a isso, o filósofo indaga se é possível uma teoria dos direitos de orientação estritamente individualista dar conta das lutas por reconhecimento de sujeitos excluídos, considerando que os problemas suscitados nos Estados democráticos e no cosmopolitismo vão além de questões particulares e econômicas tratando, sobretudo, da articulação e afirmação de identidades coletivas.

Habermas (2012), por sua vez, consagra os imperativos dos mercados e a força regulatória da política como os verdadeiros desafios na atual conjuntura mundial. Isto é, as expectativas dos imperativos do mercado e seus raios de influência na política são uma espécie de “federalismo executivo” global, que têm apenas a economia como norte, algo como uma tecnocracia administrando o mundo aliada à força do poder econômico.

Entretanto, apesar das dificuldades históricas e conceituais sobre o projeto cosmopolita, atualmente, a Europa tem características de um projeto constitucional. Isso é de suma importância e um passo decisivo no caminho para uma sociedade mundial constituída politicamente.

Ao seguir esse caminho transnacional das relações entre Estados, como o do bloco europeu, estará se “Adotando o ponto de vista de uma constitucionalização do direito das gentes, o qual, para além do status quo, aponta com Kant para um futuro Estado jurídico cosmopolita (*kosmopolitischer rechtzzustand*) [...]” (HABERMAS, 2012, p. 29–30).

Apesar de certo otimismo para o Estado Jurídico Cosmopolita, o filósofo afirma que falsos conceitos políticos ainda se colocam contra a noção civilizadora da juridificação democrática. Podemos citar também, no rol desses problemas, afrontas à liberdade de expressão.

Habermas (2002) considera ainda um problema atual e empecilho ao projeto cosmopolita o cerceamento à opinião pública mundial, pois a função de cunho político da opinião pública é de suma importância para uma boa política externa. A liberdade de expressão é importante para a guarda dos direitos humanos, porquanto pode servir de alerta contra o uso do poder para provocar guerras, como Habermas afirma:

Em tal medida, a opinião pública cidadã e de cunho político tem uma função controladora: por meio da crítica aberta, ela pode impedir a concretização de intenções “avessas à luz do dia”, inconciliáveis com máximas publicamente defensáveis. Além disso, segundo a opinião de Kant, a opinião pública deve ganhar uma função programática à medida que os filósofos, na função de “professores públicos do direito” ou intelectuais, “falem aberta e publicamente sobre as máximas da condução da guerra e promoção da paz”, e à medida que possam convencer o público de cidadãos da correção de seus princípios. (HABERMAS, 2002, p. 196).

Habermas explica ainda que Kant, em seu tempo, contava com a transparência de uma opinião pública visível, porém, marcada pela literatura, com acesso a argumentos e sustentada por membros de uma camada pequena de cidadãos cultos. Todavia, nos dias atuais, a transformação estrutural dessa opinião pública burguesa foi dominada pelos meios tecnológicos de comunicação. Kant não chegou a intuir que esse universo do Esclarecimento “loquaz” pudesse ser refuncionalizado, como estamos vendo hoje, por meio das mídias sociais.

Esse tema ganha grande visibilidade atualmente, tendo em vista que a primeira a ser disseminada é a guerra da informação. Na presente tese, esse assunto ganha relevância pelo fato de a opinião pública receber uma premissa da sustentação de um direito cosmopolita como um direito público. Desse modo, a opinião pública mundial em funcionamento, a qual tem sua base na liberdade de expressão, torna-se uma boa arma em favor dos direitos humanos rumo à paz perpétua.

Pode-se dizer que a criação e a mobilização de uma opinião pública supranacional, algo semelhante a uma sociedade civil internacional integrada em rede, é de suma importância para a denúncia de violação aos direitos humanos e aos danos ao meio ambiente.

Nesse aspecto, o surgimento supranacional de organizações (ONGs) e associações, como o Green Peace ou Anistia Internacional, tornam-se bem-vindas no controle de afrontas a direitos fundamentais insculpidos nas constituições.

A esse respeito, Habermas (2002) amplia a discussão considerando que a liberdade de comunicação ou de imprensa é um direito fundamental a toda a sociedade mundial, uma vez que “[...] o perigo de despotismo, incubado em todas as leis meramente impostas pela autoridade, só pode ser impedido pelo procedimento republicano de uma formação de opinião e da vontade de todos os concernidos em potencial [...]” (HABERMAS, 2016, p. 172).

Desse modo, o conceito da esfera pública surge como reguladora da política através da publicidade. Pode-se dizer, então, que o desenvolvimento da política é o desenvolvimento da esfera pública. Por isso, Habermas, ao citar Kant sobre esse tema, traz a seguinte afirmação:

[...] por certo, Kant fala do “crescimento da cultura” que levaria a “um maior ajuste em torno de princípios” (Werke VI, 226); ele também espera que o uso público das liberdades comunicativas se transforme em processos de esclarecimento que, pela via da socialização política, afetem o posicionamento e a forma de pensar de uma população. (HABERMAS, 2002, p. 199).

Nesse aspecto, o Estado não tem direito de fazer censura ideológica em relação às opiniões dos indivíduos, mesmo quando se trata do filósofo, do jornalista ou do professor que usa a razão pública para expor argumentos em função da mudança de determinada norma na sociedade.

Dois exemplos de falta de liberdade de imprensa ocorreram quando o mundo ficou chocado ao presenciar o ataque feito por fundamentalistas religiosos ao jornal francês Charlie Hebdo, bem como a morte de um jornalista da Arábia Saudita assassinado dentro do Consulado do seu país.

Um problema que causa dificuldades ao projeto cosmopolita surge no mundo contemporâneo a partir de países que buscam uma posição política ultranacionalista. Além dos problemas trazidos por um nacionalismo extremo, temos ainda conflitos entre visões de mundo religiosas (Ocidente e Oriente) e o terrorismo internacional.

Esses dilemas são tão marcantes que a própria Europa idealiza o cosmopolitismo, mas na prática não o segue por estar ainda marcada por esses problemas. O maior exemplo desse conflito do ideal cosmopolita na Europa pôde ser visto recentemente com a saída da Inglaterra do bloco europeu.

Mesmo com essas problemáticas, Habermas (2012) coloca na Europa uma esperança sobre a resolução de conflitos da comunidade mundial. Por seu entendimento normativo, a Europa pode ainda ser exemplo de freios a uma situação beligerante e desumana que o mundo vive, apesar de essa região ainda padecer com a complexidade de questões envolvendo conflitos religiosos que criam tensões de entendimento global.

Diante desse problema da intolerância e discriminação cultural, ainda hoje é possível observar vários dilemas sérios envolvendo agressões aos direitos humanos. Acontecem guerras que, movidas por interesses econômicos, eclodem pelo mundo afora, causando conflitos de imigrações, e muitos desses imigrantes procuram oportunidades em outros países.

Essa realidade, ainda presente, expõe que algo contrário à dignidade humana é o desprezo em relação aos refugiados. Essas situações põem em questão toda a tradição do Ocidente sobre humanidade e o sentido da dignidade humana. Fontes de jornais, diariamente, mostram conflitos que envolvem uma cultura ser aceita por outra por via da imigração e outros problemas. Isso é algo que não se justifica, pelo fato de podermos conviver uns com os outros, aprendendo sempre em reciprocidade de valores e solidariedade. Infelizmente essa forma de empecilho à diversidade não foi ultrapassada.

Desse modo, percebe-se que o mundo passa ainda por uma aprendizagem, sobretudo em tempos de multiculturalismo. Por esse motivo, no projeto cosmopolita está presente a reflexão na qual os grupos étnicos, dos mais variados possível, pudessem pensar em uma maneira de conviverem juntos da forma mais pacífica e solidária.

Resta ainda mencionar o Brasil, que atualmente tem um movimento que vai na contramão de uma postura mais próxima do amadurecimento democrático, multicultural e de liberdade de imprensa. No país, passou a existir um discurso contra a ONU, os direitos humanos e qualquer linguagem que aponte para um entendimento cosmopolita. Fatos como esses atentam não só contra os atingidos, mas também contra a liberdade de expressão e os direitos humanos em escala mundial.

Para ficar mais compreensível, faz-se necessário comentar sobre a relação que a religião tem nesses movimentos da ultradireita e sua dificuldade com a liberdade de expressão e a democracia. Na próxima seção, portanto, discutiremos a religião e a paz no projeto cosmopolita a partir de Habermas.

6 APONTAMENTOS SOBRE A RELIGIÃO E A PAZ NO PROJETO COSMOPOLITA

Como se pôde observar a partir do que já discutimos, a religião e a paz tornam-se assuntos a serem debatidos considerando a eficácia de um projeto cosmopolita. Lembrando que, na história da humanidade, a religião, na maioria das vezes, é fator que contribui para a guerra. Nesse sentido, Habermas (2007) inclui a religião nos seus escritos para diagnósticos sobre o projeto da paz.

No tocante à estabilidade da paz mundial, a religião mais uma vez ganha lugar de destaque, porquanto seja um tema do qual não se pode fugir, pois além de frisar o aspecto do pensamento cosmopolita perante os Estados democráticos e multiculturais, é mister discutir como chegar ao projeto cosmopolita a partir de alguns obstáculos de entendimentos trazidos pela religião.

Em matéria de debate e diálogo sobre a religião no mundo contemporâneo, ressalta-se a importância que se atribui ao atentado terrorista de 11 de setembro de 2001, nos Estados Unidos. Aquela ação demonstrou quão necessárias são as discussões sobre a religião no contexto político e social hodierno. Nesse aspecto, é necessário lembrar que o pensamento secular e as intervenções modernas do capitalismo contemporâneo geraram tensões nas culturas que conservam uma forte influência religiosa.

Ao incluir a reflexão filosófica sobre a religião, estaremos, mais uma vez, aproximando Habermas de Kant. É importante expor as propostas políticas de Kant (2008b) e Habermas (2007) acerca das tensões provocadas entre o Estado e a religião na atualidade. Como vimos antes, Kant (2008b), ao trabalhar a religião, permite trazê-la para um olhar a partir de uma razão pública.

Para Habermas (2007), a religião é um tema recorrente, pois, nas suas análises, as religiões mundiais aparecem como uns dos únicos elementos sobreviventes das culturas dos velhos reinos. Elas conseguem manter um lugar em meio às estruturas diferenciadas da modernidade.

Nesse sentido, para apresentar o pensamento sobre a religião em Habermas (2007), o texto *Entre naturalismo e religião* é referência ao discutir o assunto. No entendimento entre fé e saber, busca-se uma forma de consenso que venha produzir respeito entre a comunidade religiosa e a secular, pois esse consenso também pressupõe a paz mundial.

A questão da paz é um reflexo também das questões internas dos Estados que atingem as relações externas, e essas questões, muitas vezes, estão fundamentadas na religião. Nesse sentido, deve-se afastar a religião histórica da racional, uma vez que somente esta última pode ser usada na política. Por essa ótica, Habermas (1990) aceita a ideia de a religião ir à esfera pública para o debate, tendo em vista ainda haver nela conteúdos semânticos inspiradores, como ele nos explica:

Enquanto a linguagem religiosa trazer consigo conteúdos semânticos inspiradores, que não podem ser jogados fora, que escapam (por ora?) à força de expressão de uma linguagem filosófica e que continuam à espera de uma tradução para discursos fundamentadores, a filosofia, mesmo em sua figura pós-metafísica, não poderá desalojar ou substituir a religião. (HABERMAS, 1990, p. 61).

A linguagem religiosa está presente no Ocidente. Habermas (2012) procura afirmar que o ateísmo metodológico não consegue fugir da linguagem da crença presente no cotidiano da sociedade. A presença da crença no Ocidente pode ser observada quando comparada a uma premissa, como a crença no progresso da humanidade. No tocante ao conceito de dignidade humana, este aparece com o mesmo sentido na origem do vocabulário semântico da religião, conforme Habermas explica:

As clássicas declamações de direitos humanos quando falam de direitos “inatos” ou “inalienáveis”, “Inherent” (inerentes) ou “natural rights” (direitos naturais), “droit naturels, inaliénables et sacrés” (direitos naturais, inalienáveis e sagrados), ainda revelam suas origens a partir de doutrinas religiosas e metafísicas. (HABERMAS, 2012, p. 18).

Nesse sentido, o conceito de dignidade humana que vem da cultura judaico-cristã já reforçava, na antiguidade, um vínculo estreito entre *dignitas* e pessoa. Habermas (2012) esclarece que esse conceito estava nas discussões sobre a criação do homem à semelhança de Deus. Essa reflexão faz com que o indivíduo comece a ser liberado da estrutura de papéis sociais, uma vez que a ideia do pensamento teológico trazia o sujeito responsável, que aparece como pessoa única e insubstituível diante do juízo final.

Habermas (1990) concorda com a definição acerca da necessidade da religião, a qual guarda potenciais semânticos a serem descobertos, mesmo após a modernidade ou no tempo considerado pós-metafísico. Essas verdades podem ser apropriadas de maneira crítica trazendo à tona um conteúdo racional, como Habermas nos diz:

Por trás da disputa verbal – se é possível ou não uma “metafísica” após Kant – esconde-se realmente uma discussão sobre a consistência e a envergadura das velhas verdades que ainda podem ser assimiladas criticamente, mas também sobre o modo de transformação do sentido pelo qual devem passar as velhas verdades no caso de uma apropriação crítica. (HABERMAS, 1990, p. 24).

Essa apropriação crítica da religião tem em Kant uma base de reflexão. Como visto anteriormente, o filósofo Kant traz as implicações políticas de um debate teológico limitado pela razão e pelas questões implicadas na própria categoria de religião racional. Nessa perspectiva, a busca de um Estado Laico apresenta uma espécie de ecumenismo da razão entre os povos, independentemente das suas tradições, crenças e culturas. Esse raciocínio é imprescindível para pensar um projeto cosmopolita e a interação entre as nações com base em uma política que fortifique os direitos humanos.

6.1 APROXIMAÇÃO ENTRE HABERMAS E KANT EM RELAÇÃO À RELIGIÃO

A religião, além de ser uma forma de resistência contra o projeto da modernidade, também se destaca em termos da solidariedade social. Diante disso, um Estado que se diz Estado Constitucional, com fortes conotações conservadoras da tradição, tem todo o interesse em poupar as fontes culturais que alimentam a consciência de normas e a solidariedade de cidadãos. Para Habermas (2007), essa consciência conservadora recebe o nome de “sociedade pós-secular”.

Habermas afirma que a sociedade pós-secular pode ser explicada como: “[...] a ideia de que a ‘modernização da consciência pública’ abrange, em diferentes fases, tanto mentalidades religiosas como profanas, transformando-as reflexivamente.” (HABERMAS, 2007, p. 126). Desse modo, tanto as mentalidades dos cidadãos religiosos como a dos cidadãos seculares podem chegar a uma aprendizagem, devido à reflexão trazida pelos argumentos controversos suscitados na esfera pública. Ambos os lados podem entender que a secularização da sociedade surge como um processo de aprendizagem complementar.

Apesar disso, Habermas (2007) deixa claro que aos cidadãos religiosos se faz necessário uma conduta mais condizente com a modernidade, pois se espera deles um enfoque epistêmico para encarar os argumentos que o secularismo goza na arena política.

Esse enfoque epistêmico acontecerá à medida que esses cidadãos insiram, de maneira convincente, o individualismo igualitário do direito da razão e da moral universalista no contexto de suas respectivas doutrinas religiosas. Desse modo, Habermas (2007) considera que as mentalidades dos cidadãos crentes e seculares podem chegar a uma aprendizagem a partir de argumentações voltadas para a construção de entendimentos morais possíveis. A partir do filtro da argumentação, princípios que outrora estavam encapsulados no pensamento religioso podem vir à tona.

Como uma maneira de trazer fundamentos à sua tese sobre a influência da religião no mundo contemporâneo, Habermas (2007) apresenta Kant como alternativa, tanto na perspectiva religiosa, quanto na contratualista. Sob esse viés, Dutra (2014) explica que o conceito de autonomia seria o grande exemplo de secularização e salvação de conteúdos religiosos.

A maneira absoluta dos comandos divinos é redesenhada nos termos da lei moral fundamentada na razão prática pura, mediante um fato da razão. Como trazido alhures, “[...] no seu todo, a filosofia moral de Kant pode ser interpretada como tentativa de reconstruir o dever-ser categórico dos mandamentos divinos por um caminho discursivo [...]” (DUTRA, 2014, p. 59).

Nesse ponto, encontra-se a apropriação de Habermas da leitura da filosofia da religião de Kant, como uma substituição gradativa da religião pela razão. Em outras palavras, Habermas sustenta ainda que “[...] seja como for, os postulados da razão prática ainda podem ser lidos como uma tradução salvadora de conteúdos religiosa com finalidade moral [...]” (DUTRA, 2014, p. 67).

Kant dispõe do conflito provocado por uma intenção de considerar a religião como oponente e também como herdeira de conteúdos valorativos para a modernidade. Nesse caso, a religião ocupa a fonte de uma moral que satisfaz medidas da razão, além de poder ser considerada como um refúgio, desde que a filosofia a purifique da ganga do obscurantismo e do fanatismo, como Habermas nos diz:

A filosofia da religião, de Kant, estabeleceu medidas para dois papéis distintos da razão, a saber: para a contenção autocrítica de uma razão que traça limites e para o papel maiêutico de uma apropriação discursiva e pública dos potenciais particularistas encapsulados em linguagens especiais. (HABERMAS, 2007, p. 270).

Assim, corroborando o entendimento já apresentado, Habermas (2007), no sentido kantiano, aceita a possibilidade da apropriação da herança semântica de tradições religiosas sem borrar os limites que separam os universos da fé e do saber.

Com base nessa tese, Habermas procura esclarecer que, no âmbito político e por meio de uma interpretação liberal, o Estado garantirá a liberdade da religião a partir do comprometimento das comunidades religiosas em relação ao uso público da razão, de acordo com as suas próprias tradições, desde que tenham aderido à neutralidade das instituições do Estado, conforme as visões de mundo secular.

Nessa perspectiva, cabe ao Estado promover a separação institucional entre religião e política e não um ataque à identidade pessoal dos cidadãos religiosos. O Estado liberal, ao proteger de igual modo as formas religiosas de vida, passa a ser neutro, preservando, na esfera pública, argumentos religiosos e não religiosos. Sobre esse aspecto da presença de diversos discursos na esfera pública é que se abre ainda a possibilidade da concepção e análise crítica contemporânea da religião em Habermas (2007).

Sob o viés predominante da cultura e do Estado moderno, a religião marca ainda um momento de tensão política na sociedade. Isso acarreta dificuldades, tanto em Kant como em Habermas, apesar de ambos terem discutido, em seus sistemas filosóficos, uma Teoria Crítica da Religião que ajuda na reflexão e na realização do projeto cosmopolita.

Habermas reconhece, sem dúvidas, as dívidas que a sociedade moderna tem para com a concepção da tradição religiosa, em particular a tradição judaico-cristã, sobretudo no tocante “[...] a uma ética universalista da fraternidade, de uma utopia de comunidade solidária e conciliada, de uma dignidade fundamental igual entre todos os homens, que deriva do relacionamento com um único Deus [...]” (PENZO; GIBELLINI, 1998, p. 509).

Penzo e Gibellini (1998) explicam que Habermas afirma ainda a importância dos teólogos com base em três distintas dimensões: a primeira refere-se à linguagem dotada de qualidades apelativas e metacomunicativas, capaz de frear a expansão dos sistemas interpretativos auto-objetivantes.

Na segunda, temos o âmbito da “consolação individual” e, por último, o de uma “prática semipolítica”, no sentido de um compromisso ético-cívico publicamente exemplar. Para deixar mais clara a importância da religião no mundo contemporâneo, vejamos o seguinte comentário:

Ora, Habermas parece assim retirar “oficialmente” o diagnóstico do colapso da religião na sociedade contemporânea, ou pelo menos não só admitir a sua sobrevivência factual, como também o seu direito ao lado de existir ao lado da filosofia e de outras formas do pensamento e da prática racional, bem como (implicitamente) até a desejabilidade dessa sobrevivência para suprir as lacunas e incapacidades (pelos menos temporárias) das linguagens e das práticas puramente racionais. (PENZO; GIBELLINI, 1998, p. 514).

Assim, essa necessidade da religião existe para suprir as lacunas e incapacidades, mesmo que como transição ou de forma temporária em relação à linguagem que se almeja racional. Isto é, em algumas partes do mundo contemporâneo, vive-se ainda da gramática religiosa na ética e na política, e não das práticas puramente racionais pregadas pela modernidade.

Para um melhor entendimento, devemos considerar que, na modernidade, a moldura fixa do *ethos* tradicional se desintegrou. Com isso, as necessidades tornaram-se interpretáveis em torno de debates, levando em conta valores culturais que integram uma tradição partilhada intersubjetivamente.

Porém, de acordo com a história e a tradição religiosa de determinados lugares, torna-se possível entender que algumas normas entraram no ordenamento jurídico pela força da imposição do poder econômico e da cultura dominante, sem que antes tivessem passado pelo critério discursivo.

Habermas (2002, p. 134) aponta que, em nossa sociedade hodierna, convivemos com evidências que se distanciam cada vez mais do caso modelar do Estado nacional, haja vista ser um fato que “Cresce a multiplicidade de formas culturais de vida, grupos étnicos, confissões religiosas e diferentes imagens de mundo.”

Ademais, a formação democrática dos cidadãos não deve apenas tirar sua força legitimadora da convergência preliminar de convicções éticas consuetudinárias, e sim, com base nos pressupostos comunicativos e procedimentos que são desenvolvidos perante o processo deliberativo.

Nas suas explicações, Habermas (2002) procura evitar o lado ético-político e nacionalista, por exemplo, o qual impregna o conceito republicano que busca trazer para o ordenamento jurídico apenas a vontade de uma maioria dominadora da sociedade.

Feitas essas considerações, será possível entender como, no mundo contemporâneo, a tensão aumenta em torno dos pensamentos políticos de linha conservadora e ultraconservadora, cuja base recebe forte influência da religião, dificultando o projeto do Estado Democrático de Direito, bem como o projeto cosmopolita em curso.

Ressalta-se que, muitas vezes, existe a inserção de discursos religiosos na esfera pública. Nesse sentido, a linguagem da religião não ficou obsoleta devido a algumas interpretações que foram bem recebidas tendo em vista a sua integração na sociedade moderna. Habermas (2015) afirma, nas suas análises sobre o contexto contemporâneo da influência política da religião, que algumas confissões religiosas chegaram a formar grupos de esquerda, tanto entre os laicos como entre os teólogos.

Esses movimentos trouxeram à tona uma espécie de Teologia Pública considerada como¹⁹: “[...] uma relação de crítica recíproca, isto é, em uma relação argumentativa, as interpretações da modernidade propostas em termos filosóficos e teóricos-sociais e as interpretações teológicas da tradição cristã [...]” (HABERMAS, 2015, p. 197).

Com essa abertura de pensamento do sagrado para o profano, acontece um fenômeno que enfatiza “[...] a dissociação de uma religião, ao mesmo tempo interiorizada e aberta ao mundo secularizado, das pretensões explicativas das imagens cosmológicas do mundo [...]” (HABERMAS, 2015, p. 196).

Dessa maneira, ocorre certa separação de entendimento, por exemplo, na Igreja, de sua confortável ligação com o poder estatal e com a situação social existente, sem que procure seu lugar de afirmação puramente confessional, mas enfatizando, na esfera pública política, os critérios de avaliação universalista. Sobre a relevância da presença da tradição religiosa monoteísta em meio à sociedade, a qual consegue trazer uma linguagem aproximada da jurídico-política moderna, observa-se que:

Mesmo vistas de fora, pode-se constatar que as tradições monoteístas dispõem de uma linguagem com um potencial semântico ainda não amortizado que se revela superior em termos de força abridora de mundo e formadora de identidade, de capacidade de renovação, diferenciação e alcance. Neste exemplo, me interessa a observação de que ali onde a argumentação teológica é aproximada de outros discursos, a visão interna e a visão externa se encontram sem coerções. (HABERMAS, 2015, p. 197).

¹⁹ “Ressalta-se aqui um importante conceito para explicar o avanço de entendimento de comunidades religiosas para abertura de entendimento da sociedade moderna denominada Teologia crítica, uma vez que: explica a auto compreensão dessa práxis de uma maneira que ajuda a expressar nossas melhores intuições morais sem quebrar as pontes com linguagens e culturas seculares. Um bom exemplo de tal teologia política, que estabelece uma conexão com as investigações de filosofia moral e teoria sociedade contemporânea, é dado pela teologia [...]” (HABERMAS, 2015b, p. 195).

Esse modo de pensamento passou a atribuir às igrejas, nas sociedades modernas, o papel de “[...] serem comunidades de interpretação nas quais se discutem publicamente as questões de justiça e as concepções de bem [...]” (HABERMAS, 2015, p. 197).

Sobre essa concepção da religião na esfera pública e política contemporânea, Habermas (2015) afirma que essa compreensão não dogmática da transcendência e da fé provocou um engajamento que toma a sério a dignidade humana e os objetivos de emancipação social, trazendo uma arena de múltiplas vozes que se associa com outras forças aspirantes a uma democratização radical.

6.2 O PROBLEMA ENVOLVENDO A RELIGIÃO E O RESSURGIMENTO DO PENSAMENTO NEOCONSERVADOR

Toda essa discussão procura o cerne do problema da não efetivação do projeto cosmopolita. Para tanto, o que se consegue analisar é que problemas como os do nacionalismo e do antagonismo de visões de mundo religiosas (Ocidente e Oriente) trazem conflitos que chegam até o terrorismo internacional. Após observar a notoriedade da proposta de atualização da tese cosmopolita na constelação do pensamento político de Habermas, faz-se necessário destacar o problema envolvendo a religião e o ressurgimento do pensamento ultraconservador.

A esse respeito, no ensaio *A nova obscuridade*, Habermas (2015) tece análises sobre a crítica neoconservadora da cultura dos Estados Unidos e da Alemanha. Em relação aos neoconservadores, Habermas afirma que:

O ingrediente é formado por um tradicionalismo que, na política cultural, na política educacional e na política para a família (embora não na política para a mídia, que, é claro, afeta imediatamente os interesses econômicos), aposta nas virtudes secundárias, na positivação dos passados, no common sense, na consciência histórica irrefletida, na religiosidade convencional, em suma, na naturalidade, na detenção da reflexão e nos valores. (HABERMAS, 2015, p. 109).

Com base na concepção de mundo conceituada nesse fragmento textual, destacam-se três grupos: neoconservadores, conservadores de orientação católica e fundamentalistas protestantes, como os grupos que na década de 1970 se constituíram como a Nova Direita na qualidade de porta-vozes da maioria silenciosa.

Para Habermas (2015), diferentemente dos grupos dos católicos e protestantes fundamentalistas, os neoconservadores não são fenômenos de massa pelo seguinte motivo: “Eles se distanciam, em particular, do populismo da Nova Direita, e também da tentativa de misturar religião e política. Sua influência é mais fácil de mensurar na bolsa de valores intelectual do que nos votos dos eleitores [...]” (HABERMAS, 2015, p. 63).

Os neoconservadores buscam as causas da crise não no modo de análise da economia e do aparelho estatal. Para Habermas (2015), eles enxergam os problemas de legitimação culturalmente condicionados, em geral, na relação perturbada entre democracia e cultura. Esse grupo se inquieta com a possível perda de autoridade e influência nas instituições basilares, sobretudo com larga autoridade no sistema político.

A discussão dos neoconservadores vai mais para o campo da modernidade cultural e não para a modernidade social. Isso acontece devido ao ataque trazido pela modernidade aos conteúdos presentes na tradição de valores da religião. Sobre esse assunto, Habermas (2015) traz a seguinte explicação:

Os neoconservadores confundem causa e efeito. No lugar de imperativos econômicos e administrativos, as assim chamadas coerções econômicas, que monetarizam e burocratizam cada vez mais os âmbitos da vida, que transformam cada vez mais as relações em mercadorias e em projetos de administração – no lugar do foco real da crise da sociedade, eles colocam o fantasma de uma cultura subversivamente transbordante. (HABERMAS, 2015, p. 96).

A modernidade cultural é sentida, em contrapartida, como subversiva. O foco da luta neoconservadora é delineado pela “renovação espiritual e moral”, que busca um retorno antes de toda essa influência trazida pela modernidade, advinda mais fortemente a partir do século XVIII. Habermas (2015) afirma que, no discurso neoconservador, está a compensação das perdas de valores que a modernidade trouxe, prometendo, dessa forma, uma colcha tradicional que amortece ansiedades e depressões trazidas pelas cobranças e falhas do controle monetário e burocrático na sociedade.

Assim, o filósofo aponta que um dos indicadores do surgimento dessa linha de pensamento surge quando: “[...] os cidadãos responsabilizam o governo pelas perdas econômicas perceptíveis. Isso é tanto mais perigoso quanto mais a lealdade da população depende de compensações materiais [...]” (HABERMAS, 2015, p. 68).

Esse problema da falta de resposta para a crise material demanda uma crise existencial trazendo a necessidade de estabelecer sentido aos problemas da sociedade²⁰. Dessa forma, coloca-se a questão da discussão do pensamento neoconservador sob a égide da crise contemporânea advinda de uma crise social, econômica e, sobretudo, cultural. Essa crise reclama de uma moral corrompida pelos pressupostos da modernidade, fazendo com que os neoconservadores encontrem espaço na sociedade contemporânea pelo seguinte motivo:

[...] as consequências colaterais socialmente indesejadas de um crescimento econômico politicamente sem direção são deslocados para o plano de uma “crise espiritual e moral” e precisam de compensação por meio do common sense incompto, da consciência da história e da religião. (HABERMAS, 2015, p. 84).

Nessa crise cultural, surgem discursos nomeando responsáveis pela decadência dos recursos culturais que, mesmo em uma democracia, norteiam decisões políticas, como as orientações culturais disseminadas pela tradição religiosa.

Como responsáveis pelo enfrentamento a essas orientações, surge a “Nova Classe dos Intelectuais”, que aparecem com os seguintes motivos: “Estes liberam por negligência ou de propósito os conteúdos explosivos da modernidade cultural; eles são os advogados de uma ‘cultura hostil’, desde a perspectiva das necessidades funcionais do Estado e da economia [...]” (HABERMAS, 2015, p. 69).

Para Habermas (2015), os intelectuais se apresentam como os alvos mais visíveis da crítica neoconservadora, visto que essa nova classe precisa ser domesticada ou repelida. Essa tensão entre a “Nova Classe dos Intelectuais” feita pelos neoconservadores ampara-se na crítica que recai muito forte sobre a modernidade, tendo como pressuposto o seu processo de secularização.

Nesse sentido, o que seria bom para a sociedade secularizada, no tocante à modernidade capitalista, tornou-se uma fatalidade para a cultura. Assim, estamos diante de um dilema, que vai da modernidade social para uma espécie de desvalorização da modernidade cultural, dilema que faz parte do diagnóstico dos neoconservadores.

²⁰ Quanto a esse tema, surge novamente a questão: por que a religião continua com espaço na sociedade contemporânea? Habermas parece interpretar essa questão partindo da percepção de que o ser humano ainda anda à procura de “consolação”. O filósofo prefere: “[...] ‘consolação’ a falar de ‘sentido’ ou ‘salvação’, porque remetem a uma interpretação global e contudística do mundo, incompatível com a racionalidade processual.” (PENZO; GIBELLINI, 1998, p. 516).

Para eles, uma cultura que se tornou profana traz em si, supostamente, atitudes subversivas que vão contra a disposição para a obediência ancorada na religião. É nessa linha de argumentação neoconservadora que se encontra a afirmação que: “[...] apenas a renovação de uma consciência religiosa; a suplantação da cultura que se tornou profana, pode restaurar os fundamentos da sociedade secularizada [...]” (HABERMAS, 2015, p. 74).

Mesmo com esse viés obscurantista presente ainda na sociedade contemporânea, Habermas (2015) explica que, sobre os neoconservadores alemães, houve um tom de reconciliação com o progresso civilizatório, porém, não abriram mão da crítica cultural. Habermas afirma que a resistência em relação à doutrina neoconservadora acontece pelo seguinte motivo:

[...] o mundo moderno se restringe ao progresso técnico e ao crescimento capitalista; moderna e desejável é toda dinâmica social que remonta, em última instância, aos investimentos privados; carecem de proteção também as reservas motivacionais das quais se nutre dessa dinâmica. Em contrapartida, são iminentes os perigos provocados pelas mudanças culturais, pelas mudanças de motivação e nas atitudes, dos deslocamentos nos padrões valorativos e identitários, atribuídas a uma irrupção de inovações culturais no mundo da vida, criando assim curtos-circuitos. Por isso, as reservas da tradição deveriam ser congeladas na medida do possível. (HABERMAS, 2015, p. 83–84).

Assim, a crise da modernidade social e cultural provoca perdas de compensações aos indivíduos na sociedade, é uma crise de paradigmas existenciais e motivacionais. Por exemplo, paradigmas existenciais contidos nas tradições religiosas em torno de questões como a morte e as doenças, vide a pandemia da COVID-19 (coronavírus).

Isso faz com que a crítica dos neoconservadores sobre essa perda de compensações na sociedade seja reivindicada pela falta da autoridade que existe na tradição das estruturas do Estado moderno. Desse modo, essa crítica e revolta vão parar na conta dos intelectuais progressistas, uma vez que eles trouxeram uma revolução cultural, com o escopo de assegurar sua própria dominação.

A atuação desses intelectuais progressistas (esquerda) passa a ser considerada como “o domínio sacerdotal da nova classe”. Todavia, os neoconservadores causam tensão na sociedade quando não buscam compreender que o discurso moderno está popularizado. Existe uma história e uma gramática com os termos da modernidade imbricada no seio da sociedade contemporânea.

Em outras palavras, já existe um alto nível de sínteses científicas popularizadas no seio da sociedade. Nesse sentido, Habermas (2015) ratifica que a sociedade vem testificando muitas descobertas científicas nas áreas cosmológica, biomédica, psicológica, e outras ciências como a sociologia, que trabalha com o surgimento e o desdobramento das sociedades modernas, indicando que toda produção cultural moderna afeta a autocompreensão dos sujeitos agentes.

Nesse cenário, os novos mediadores de sentido do mundo moderno, como a nova classe sacerdotal (os intelectuais), precisam entender que mesmo se as imagens metafísicas e religiosas do mundo se decompusessem, as ciências empíricas não ofereceriam qualquer substituto para elas. Habermas (2015) explica que a tese do esgotamento da modernidade cultural tem como proponentes as ciências tecnicamente bem sucedidas e a moral universalista. No tocante a esse último proponente paira a seguinte afirmação:

Uma moral universalista não conhece barreira; ela coloca também a ação política sob pontos de vista morais, embora não tão imediatamente quanto nossas relações impessoais. Justamente essa moralização poderia encorajar, em caso extremo, até mesmo ações terroristas – assim reza um antigo tópico do Anti-Esclarecimento. Também o terrorista, que se entende como um advogado último, isolado, da justiça, poderia querer realizar, em nome de princípios universais, a liberdade almejada por meio da violência direta. (HABERMAS, 2015, p. 92).

Desse modo, os neoconservadores levam a sério um discurso extremamente estatizante em termos da moral universalista. As perspectivas que se apontam para essa narrativa colocam como vanguarda as decisões trazidas pelas instituições de controle de maneira despolitizada, ocorrendo, dessa forma, uma pretensa disputa entre a divisão dos poderes e a democracia. Conforme Habermas explica, isso ocorre no discurso neoconservador devido às seguintes premissas:

A despedida programática da modernidade cultural deve criar espaço para uma consciência saudável da tradição. Tão logo a modernidade cultural feche todas as comportas abertas para a práxis cotidiana, tão logo as culturas de especialistas sejam isoladas suficientemente da práxis cotidiana, os poderes permanentes do common sense, da consciência histórica e da religião se veem em seu direito. (HABERMAS, 2015, p. 93).

Esse retorno de um pensamento neoconservador mais influente na sociedade e na política tem acarretado também o ressurgimento do pensamento de ultradireita. Como afirma Habermas (2015), no vazio e na tensão política sobre a modernidade cultural, uma sociedade ainda sob forte influência da tradição se vê em seu direito apelando às forças vinculantes da religião e da consciência histórica da religião.

Como veremos adiante, esse problema do ressurgimento da ultradireita trouxe a influência de um ramo do pensamento político conservador, denominado tradicionalismo radical. Essa corrente de pensamento é uma das principais opositoras do projeto cosmopolita, uma vez que se coloca contra o globalismo (ONU, Organização Mundial da Saúde, União Europeia etc.), imigração, racionalismo, universidades, igualdade, democracia e Estado Laico.

6.3 O PROJETO COSMOPOLITA E A RELIGIÃO A PARTIR DO PROBLEMA ENVOLVENDO O PENSAMENTO TRADICIONAL ULTRACONSERVADOR

Como forma de análise do presente contexto político contemporâneo e uma reflexão filosófica do projeto cosmopolita, faz-se necessário atentar para algumas correntes de pensamentos que almejam um retorno mais intenso à tradição. Estudar a direita radical contemporânea significa conhecer um movimento político que ganhou força no século XXI. Essa corrente de pensamento é um ramo do conservadorismo, conhecido como Tradicionalismo.

Para mais esclarecimentos sobre essa forma de ver o mundo, Benjamim Teitelbaum (2020) explica que o Tradicionalismo (com “T” maiúsculo) refere-se a uma escola espiritual e filosófica alternativa, com um grupo eclético que ainda possui pequeno porte, no decorrer dos últimos cem anos. O patriarca do Tradicionalismo foi um francês convertido em mulçumano, chamado René Guénon.

O Tradicionalismo radical de Guénon (1927) recebe como fundamento o texto clássico denominado *Crise do mundo moderno* (1977). Existem outros textos em que Guénon fundamenta o Tradicionalismo, porém, sendo conciso em relação à tese, apresentamos os mais pertinentes, como: *Autoridade espiritual e poder temporal* (1929) e o ensaio sobre *Hierarquia e democracia* (2017), precisamente no texto *Sugestões Sociais, Democracia e Elite*.

O que se pode entender do pensamento de Guénon e seus seguidores é que um dia houve uma religião que reforçava muito a Tradição. Contudo, a Tradição perene se perdeu e o que se tem na atualidade são apenas fragmentos espalhados de seus valores e conceitos em diferentes práticas de fé. Como já foi frisado, um dos pontos fortes do Tradicionalismo é a religião.

O Tradicionalismo também traz um pensamento político que tem como premissa o governo composto por uma elite intelectual, mantendo uma consciência de algo que está além de todas as formas particulares, ou seja, a essência profunda da Tradição através de uma casta.

Para essa corrente de pensamento, a elite intelectual alcança princípios espirituais, ocupando, desse modo, o topo da hierarquia social. Em seu radicalismo, não cabe igualdade, democracia, Estado Laico e imigração. Sobre a elite e democracia no Tradicionalismo, vejamos a seguinte afirmação:

A elite, de qualquer modo, por definição só pode ser um pequeno número, e o seu poder, ou antes, a sua autoridade, que vem apenas da sua superioridade intelectual, nada tem em comum com a força numérica sobre a qual repousa na “democracia”, cujo caráter essencial é o de sacrificar a minoria à maioria, e também por isso mesmo, como dizíamos mais acima, a qualidade à quantidade, e, portanto, a elite à massa. (GUÉNON, 1977, p. 73).

Segundo Guénon (1977), não cabe a afirmação, feita por alguns filósofos modernos, de um pensamento que traz uma ordem intelectual como a teoria “democrática”, na qual prevalece a opinião da maioria. Nessa teoria, o que prevalece é a visão de uma casta²¹ predominante que dita a sua visão da cultura e da política para o restante da sociedade, vide o exemplo das sociedades tradicionais, como a indiana, com a sua concepção de pensamento religioso hindu.

Dessa maneira, ao escolher o pensamento da massa na democracia secular em vez da ordenação da casta espiritual, a sociedade corre o risco de uma tensão constante. Para o autor, “[...] o espírito é unidade, a material é multiplicidade e divisão, e quanto mais se afasta da espiritualidade, mais os antagonismos se intensificam e crescem [...]” (GUÉNON, 1947, p. 45).

²¹ Guénon afirma que toda a hierarquia segue as orientações de uma casta cuja mística consegue direcionar toda a sociedade de maneira bem ordenada sem confusão de visão de mundo. O ideólogo justifica seu pensamento alegando: no atual estado do mundo ocidental, ninguém está no local que normalmente lhe corresponderia por natureza. E isso que afirmamos quando dizemos que as castas já não existem, porque a casta, entendida no verdadeiro sentido tradicional, não é mais do que uma mesma natureza individual, como todo um conjunto de aptidões especiais inerentes, predispondo o homem ao cumprimento de uma determinada função (EVOLA; GUÉNON, 2017, p. 24).

Nesse sentido, o ideólogo diz se colocar contra a vaidade das ilusões “democráticas” e “igualitárias” devido a elas não se basearem em uma verdadeira hierarquia²². Assim, para a concepção Tradicional radical, “[...] a democracia, como as outras formas históricas nas quais aparece o espírito antitradicional, revela-se uma consequência direta deste assassinio da hierarquia [...]” (EVOLA; GUÉNON, 2017, p. 3).

Evola e Guénon (2017) afirmam que a democracia dá lugar à desordem e à confusão por falta de um princípio hierárquico espiritual, vindo de uma autoridade espiritual ou hierarquia superior de uma casta. Contrário a esse pensamento, “[...] certas filosofias modernas quiseram transportar a teoria ‘democrática’ para a ordem intelectual, fazendo daquilo a que elas chamam o ‘consenso universal’ um pretense ‘critério de verdade’ (EVOLA; GUÉNON, 2017, p. 33, grifo dos autores).

Desse modo, o Tradicionalismo radical descarta a ideia de “consenso universal” como um pretense “critério da verdade”, pois, para ele, é irrealizável a suposição que os homens, em comum acordo, provem alguma coisa em si mesma em relação a uma determinada questão que envolva todos eles.

Essa corrente de pensamento não abre mão da verdade presente apenas em determinada cultura ou tradição. Para Guénon, não existe a concepção de que o povo seja capaz de possuir um poder, pois “[...] o verdadeiro poder só pode vir do alto, e é por isso, diga-se de passagem, que só pode ser legitimado pela sanção de alguma coisa superior à ordem social, ou seja, uma autoridade espiritual.” (GUÉNON, 1977, p. 69).

O Tradicionalismo considera a sociedade moderna sem sentido, e justifica essa afirmação ao argumentar que nossos Estados e nossas comunidades se baseiam apenas na economia e na formalidade burocrática, além de não valorizar a cultura e a espiritualidade. Como visto anteriormente, a modernidade trouxe a fé no progresso, que, no âmbito da política ocidental, tende a se manifestar na forma de apelos por mais liberdade e igualdade.

Assim, o Tradicionalismo tem muita base em teologias e escatologias que trazem rejeição às instituições, por exemplo, as mídias e as universidades, por pregarem a favor do mundo moderno. Para uma maior compreensão, vejamos o seguinte comentário:

²² Teitelbaum (2020, p. 22) explica que: “Tradicionalista, sobretudo os da direita radical – acreditam que cada idade pertence a um tipo diferente de pessoas, ou a uma casta diferente. Essas castas são ordenadas em uma hierarquia que declina da dos sacerdotes para a dos guerreiros, depois para a dos comerciantes e, por último, a dos escravos. Tradicionalistas chamam de espirituais as duas superiores e de matérias as duas inferiores.”.

Para os Tradicionalistas um povo é distinto de outros povos; um povo compartilha um passado e também um futuro, cultivando lealdade para com ambos. Um povo possui uma essência, um modo de ser espiritual e cultural, que transcende o tempo. [...] eles afirmam que, hoje em dia, os indivíduos com maior probabilidade de incorporar a essência de seu povo são aqueles mais distantes da modernidade, da formação institucional secular, dos cosmopolitismos e do tempo. (TEITELBAUM, 2020, p. 250).

Percebe-se que, em relação ao cosmopolitismo, o Tradicionalismo coloca-se contra a imigração entre as nações por achar conveniente a preservação da essência profunda da tradição de determinado povo. Essa corrente de pensamento combina com um nacionalismo anti-imigração, e traz o sinal de um radicalismo ideológico.

Para Teitelbaum (2020, p. 44), “[...] o Tradicionalismo levou-o a ver o mundo e a história como uma série de conflitos contínuos em grande escala entre civilizações e espiritualidades [...]”. Esse lado pessimista descarta a integração entre os povos e, por sua vez, o entendimento global entre as nações, como a Organização das Nações Unidas (ONU). Sobre esse pensamento tradicionalista, Teitelbaum traz o seguinte comentário:

A modernidade seria a causa subjacente, e a imigração e o multiculturalismo, seus subprodutos. Uma fuga significativa somente poderia ser encontrada no oposto da modernidade: na Tradição, com sua rejeição ao progresso e à igualdade e sua hierarquia que colocava os homens arianos no topo. (TEITELBAUM, 2020, p. 96).

Além da forte rejeição ao progresso no âmbito político advinda da modernidade, a variação social que conserva a hierarquia mantém a sociedade saudável (GUÉNON, 2017), diferentemente de uma concepção que prega a igualdade, algo pertinente aos discursos formulados na modernidade.

Essa negação da hierarquia dada pelos modernos passou a ser conhecida sob a forma de um pseudoprinípio conhecido pelo nome “igualdade”. Para o Tradicionalismo, sob o viés desses pensamentos, a ideia de “progresso” (ou de outros “dogmas laicos” que quase todos os contemporâneos aceitam) também é vista como negativa.

6.3.1 Tradicionalismo contemporâneo e a sua influência na conjectura atual cosmopolita

Na atualidade, o Tradicionalismo sofre algumas pequenas mudanças na base, vide o surgimento de alguns seguidores dessa corrente de pensamento, como o americano Stephen K. Bannon. Considerado um dos principais assessores políticos do Tradicionalismo, Bannon participou da campanha eleitoral presidencial de Donald Trump e também ocupou um cargo de destaque nesse governo norte-americano.

Seguindo a esteira do pensamento inicial, Teitelbaum (2020) considera que os conceitos essenciais do Tradicionalismo, segundo Bannon, são os seguintes: “[...] a rejeição da modernidade, a rejeição do Iluminismo, a rejeição do materialismo, juntamente com a compreensão de que a cultura, a verdadeira cultura, é baseada na imanência e na transcendência [...]” (TEITELBAUM, 2020, p. 74).

É bom fazer essa distinção entre o Tradicionalismo inicial e o contemporâneo porque, para Bannon, por exemplo, “[...] o Tradicionalismo é uma rejeição total do (racismo), na medida em que é uma irmandade do espírito. Não tem nada a ver com o DNA, nem com o corpo físico [...]” (TEITELBAUM, 2020, p. 81). Não são todos os Tradicionalistas que concordam com essa interpretação. É importante fazer essa ressalva, pois, por esse movimento, vozes de extrema direita que estavam caladas começaram a ganhar espaço na sociedade.

Teitelbaum (2020) considera que, sutilmente, a democracia ocidental foi influenciada pelo movimento da direita alternativa, e pior, por meio do submundo da extrema direita. Há alguns anos, isso era impensável. Todavia, o avanço dos nacionalistas europeus, o Brexit e a vitória de Donald Trump favoreceram mudanças no cenário político mundial, e os ativistas estavam atentos a essas mudanças.

Ademais, o pensamento Tradicional ganhou muita força atualmente com um movimento que carrega o conceito de Alt-Right (Direita Alternativa), como Teitelbaum nos explica:

Usava-se “direita alternativa” como uma espécie de termo guarda-chuva para uma gama de movimentos e ideologias diferentes, alguns incompatíveis entre si. O que tinha em comum era uma forte oposição à imigração, uma hostilidade ao conservadorismo convencionado no Partido Republicano (daí o “alternativa” do nome) e – a inovação principal, por isso a abreviação alt-right – um foco metodológico no ativismo on-line. Tudo isso, além de uma relativa falta de vergonha em dividir espaço com nacionalistas brancos. Os extremos políticos são nichos sectários, mas esse novo termo parecia reunir uma ampla coalizão. (TEITELBAUM, 2020, p. 193).

Seguindo a cartilha da Alt-Right, ideólogos como Bannon são considerados de extrema direita. Eles vão na contramão do mundo contemporâneo, seguindo o Tradicionalismo, cujos objetivos são a redução da imigração, a disputa acirrada contra a China e a destruição da União Europeia. Para deixar mais compreensível o intento do Tradicionalismo contemporâneo, vejamos ainda a seguinte explicação:

Mas, para os Tradicionalistas, a espiritualidade é que deve ser a motivação central, o que significa que as alianças primárias de determinada nação devem se dar com nações que pertencem ao seu destino espiritual e possam complementá-lo. Além de ser radical, essa postura prediz uma ênfase menor no papel que os direitos humanos e a democracia desempenham no mundo. O Tradicionalismo está fundamentado na crítica da razão, a oposição ao globalismo, a falta de inclinação para movimentos progressistas, a exaltação do nacionalismo, o localismo, o desprezo pela profissionalização e pela institucionalização [...] (TEITELBAUM, 2020, p. 251).

Para exemplo do que foi dito, Bannon considera que o Estado-nação corre perigo com as influências de forças supranacionais que violam princípios da independência. Assim, tradicionalistas como Bannon consideram grandes ameaças movimentos políticos como comunismo, islamismo radical, impérios como o da China, bem como a democracia, os direitos humanos e o capitalismo universal, uma vez que estão desvinculados do contexto judaico-cristão.

Sobre a China, Bannon alega que a expansão internacional da infraestrutura e do dinheiro desse país representa um pernicioso globalismo em conflito com a visão de mundo de Estados-nação soberanos. No pensamento desse ideólogo, deve-se levar em questão que o monitoramento e a repressão da espiritualidade na China tornam-se ameaças ao Tradicionalismo.

Por esse contexto de ideias, percebe-se que uma das ameaças que Bannon visualiza contra o Tradicionalismo é o globalismo. Ele considera que os cidadãos ficam vulneráveis e sem controle diante desses debates políticos de grandes e nebulosas entidades internacionais.

A esse respeito, Teitelbaum (2020, p. 206) comenta que “Diversidade, variação, pluralismo. Aos olhos dos Tradicionalistas, todas as virtudes opõem-se à uniformidade e à globalização [...]”. O Tradicionalismo tem uma forte objeção a valores universais.

Essa corrente de pensamento aposta em um nacionalismo *versus* globalismo. Teitelbaum (2020, p. 58) explica ainda que “Bannon supostamente promovia o nacionalismo para fortalecer a soberania dos Estados-nação e de seus cidadãos, a fim de garantir a vitalidade dos países e a perpetuação de um ‘Ocidente judaico-cristão’ culturalmente intacto [...]”.

Em relação à União Europeia, Bannon expandiu seu pensamento de negócios com a Empresa Breitbart, que, com um novo escritório no Reino Unido, disparava comentários anti-UE²³. O método que Bannon criou de propaganda e ferramenta tecnológica direcionava mensagens às pessoas certas levando em conta o “sangue-solo-fé”.

Com essa habilidade, Bannon assumiu, em 2018, a coliderança de uma organização com sede na Bélgica, chamada Movement (Movimento). Essa organização tinha as seguintes ideias e interesses: “[...] projetada para dar apoio aos partidos nacionalistas europeus no que dizia respeito à tecnologia e à elaboração de políticas, produzindo e compartilhando dados de pesquisas e direcionando campanhas publicitárias [...]” (TEITELBAUM, 2020, p. 88).

Ressalta-se que essa forma de influência do Tradicionalismo, junto a tal método de se fazer política, influenciou a Europa, os Estados Unidos e, atualmente, o Brasil. Teitelbaum explica que o Brasil entra nessa influência dos ideólogos do Tradicionalismo porque mantém o alinhamento com o Ocidente judaico-cristão. Existe ainda a possibilidade, nesse sentido, que “[...] o Brasil poderia ser capaz de servir como reserva cultural à qual as nações deterioradas pela modernidade poderiam se apegar em sua luta pela revitalização [...]” (TEITELBAUM, 2020, p. 153).

Aliado a outros interesses, um dos objetivos de Bannon, com base na cultura ocidental, era afastar o Brasil do seu principal parceiro comercial (a China) e aproximá-lo dos Estados Unidos, sobretudo por motivos culturais e espirituais, e não econômicos.

²³ Com esse método, Bannon foi fator determinante na campanha eleitoral para Donald Trump chegar à presidência, uma vez que desenvolveu tecnologicamente através de dados e redes sociais um grande alcance do eleitorado americano de política de direita e extrema direita. Por exemplo: Steve Bannon estava ligado em 2014 como vice-presidente a uma grande empresa chamada Cambridge Analytica. Uma das metas que essa empresa tinha era desenvolver técnicas para coletar uma quantidade surpreendente de dados sobre centenas de milhares de cidadãos, e seu alvo inicial eram os americanos. Usavam o Facebook e os dados do censo para obter informações sobre a situação financeira dos eleitores, suas tendências políticas e seus gostos culturais. Em posse de tais dados, podiam então classificar os perfis dos eleitores e testar métodos para encorajar e desencorajar pessoas a participar das eleições – ora direcionando propagandas específicas a determinados indivíduos, ora manipulando-os por meio de enquetes interativas enviesadas (TEITELBAUM, 2020, p. 61).

Para entender mais ainda como um movimento de caráter político extremista tem sido aceito em várias partes do mundo, faz-se necessário refletir sobre mais um dentre os seus conceitos, denominado Metapolítica. Em síntese, o Tradicionalismo contemporâneo tem na Metapolítica a seguinte explicação:

A estratégia envolve fazer campanha não por meio da política, mas por meio da cultura – das artes, do entretenimento, do intelectualismo, da religião e da educação. É nessas esferas que os nossos valores são formados, não na cabine de votação. Quem conseguir alterar a cultura de uma sociedade terá criado uma oportunidade política para si mesmo. (TEITELBAUM, 2020, p. 62).

Dessa forma, os Tradicionalistas entendem que a política se move com a cultura, e por isso eles acertadamente têm direcionado sua atenção para ela, em especial, para o sangue, o solo e a fé. Teitelbaum (2020, p. 138) explica que eles apostam na estratégia que tem como base “[...] um sistema político cujo objetivo principal não seja a criação de riqueza, o avanço tecnológico ou a conquista militar, mas sim a independência e a liberdade de cada cultura espiritual [...]”.

Sob essa estratégia, reforçam o pensamento sobre um mapa político diferente, em que cada cultura é livre para viver sem interferência. Por isso, até certo ponto, colocam-se contra a modernidade liberal.

Para o tradicionalista, a modernidade liberal não é um povo, e sim um conjunto de ideias. Nesse cenário, qualquer país não consiste em uma ideia, e sim um povo, com raízes, espírito e destino. Feitas essas análises sobre o pensamento tradicional, será possível tecer algumas considerações entre Kant e Habermas a partir de uma crítica avaliativa do projeto cosmopolita envolvendo toda essa discussão política e cultural contemporânea.

6.3.2 Comparativo entre o Tradicionalismo e o Projeto Cosmopolita

Tabela 2: Comparativo entre o Tradicionalismo e o Projeto Cosmopolita

TRADICIONALISMO		PROJETO COSMOPOLITA
Tradicionalismo / Ultradireita	X	Globalismo (ONU, OMS, UE etc.) / Direitos Humanos
Elite Espiritual	X	Classe dos Intelectuais
Ciência Sagrada	X	Ciência Profana / Racionalismo / Universidades
Tradicionalismo / Ultradireita	X	Imigracionismo / Multiculturalismo
Hierarquia	X	Democracia/Igualdade
Elite Espiritual (Rene Guénon) e Elite Aristocrática (Julius Evola)	X	Democracia / Igualdade
Sangue-solo-fé	X	Estado Constitucional / Estado Laico

Fonte: autoria própria

7 REFLEXÕES CONTEMPORÂNEAS SOB O OLHAR CRÍTICO DA UTOPIA DO PROJETO COSMOPOLITA

Conforme visto neste estudo, o projeto cosmopolita recebe, à luz da premissa histórica, uma análise que o torna viável, visto que já existem relações apontando para uma constitucionalização do direito internacional com bases democráticas. A esse respeito, Habermas (2002) expõe que o projeto cosmopolita está em curso como um desenvolvimento natural dessas práticas, as quais vêm ocorrendo ao longo da história nas relações políticas e internacionais.

Trata-se de uma racionalidade historicamente realizada, em andamento, por exemplo, no plano supranacional com a ONU, nas relações transnacionais (como a formação do bloco da União Europeia) e na formação dos Estados modernos e suas constituições.

Nessa direção, a teoria de Habermas (2002) cogita um patriotismo cívico, chamado por ele de “patriotismo constitucional”. De maneira semelhante ao pensamento kantiano, surge como uma ideia pautada primeiramente em uma república esclarecida, que tem como marco os direitos humanos. Essa análise de requisitos, por exemplo, de obediência aos direitos humanos, permite hoje avaliar a força ou a fraqueza da democracia constitucional.

Esse patriotismo constitucional pode ser interpretado também como fidelidade a uma tradição constitucional particular, que, no curso do projeto histórico de criação, tem no seu bojo a ideia de uma associação de cidadãos livres e iguais, sob o estado de direito que eles fazem para si mesmos.

A semelhança com a república esclarecida do pensamento de Kant se encontra na ideia de que preconizar que cada nação democraticamente constituída de cidadãos compreenderá e levará a cabo o projeto a partir de perspectivas abertas por suas próprias tradições e circunstâncias. Ao longo da história política do Ocidente, isso implica a reformulação da organização mundial existente e o desenvolvimento do projeto de “uma política mundial sem governo mundial”, todavia, um governo mundial apenas com base na ideia de uma Constituição sem Estado.

Sob essa ótica, temos a ONU (de maneira supranacional) pressupondo uma organização mundial que busca desempenhar, de forma efetiva e não seletiva, suas funções vitais. Basicamente, as funções desempenhadas para a manutenção da paz e a proteção aos direitos humanos faz com que a ONU decida e organize sem precisamente assumir a forma estatal de uma república mundial, buscando uma maneira mais eficaz de obter essa política mais democrática.

A tese em questão ventila essa concepção a partir de Habermas, apostando na hipótese de uma Assembleia Geral ou um Parlamento Mundial constituído por cidadãos e por Estados. Esses cidadãos estariam com um nível de autonomia política na esfera pública a ponto de que levariam as pretensões e o status de cidadãos do mundo. Para o alcance dessa cidadania autêntica, deveriam ser levados em conta os direitos de igual tratamento, com base em um sistema básico dos direitos humanos.

Essa observância traria convergência jurídica e político-cultural, bem como uma política da busca de igualdade distributiva e reconhecimento de direitos aos cidadãos de cada Estado nacional.

Com base nesse pensamento habermasiano, requer-se entender que, para ser mais democrática, a ONU também deveria levar em consideração uma reforma no Conselho de Segurança e nas Cortes de Justiça, a fim de que estes conseguissem realizar efetiva e regularmente a garantia da paz e a proteção aos direitos humanos. Nesse caso, mesmo que a base de formação da ONU possua características de direitos universais, há dificuldade de não conseguir formalizá-los na prática, porque, desde a criação de sua estrutura até hoje, existem em suas bases países que ainda praticam ações etnocêntricas, nacionais e de interesses meramente econômicos em seus votos e ações.

Ressalta-se que Habermas (2016) chega a reconhecer que a ONU ainda está amarrada aos interesses nacionais em detrimento das obrigações globais da comunidade internacional. Sobre esse assunto, criticou a omissão da ONU no caso de Ruanda, no qual o Conselho de Segurança havia sido alertado sobre a iminência de um massacre e, mesmo assim, não autorizou uma intervenção, permitindo o massacre de 800 mil pessoas, a maioria delas pertencentes à minoria tutsi.

Sob essa perspectiva, o modelo trazido por Habermas recebe críticas com base na afirmação de forçar a necessidade de criar uma instituição jurídica e uma polícia mundial para a eficácia do Estado Constitucional Cosmopolita. Com isso, demonstra-se uma fraqueza da ONU por não ter um Poder de Polícia e Jurisdicional para forçar a maturidade e a obediência aos direitos humanos.

Habermas (1999), por sua vez, pensa na necessidade de uma polícia mundial para fazer intervenções humanitárias, a fim de evitar genocídios e outras afrontas aos direitos humanos. Seria uma espécie de força armada de polícia das Nações Unidas. As intervenções armadas da ONU teriam como característica a força policial. Algo comparado a um núcleo de polícia internacional, agindo de maneira imparcial e com o uso da força no cumprimento do Estado cosmopolita, cuja base contém a observância da Constituição dos povos.

Justifica-se esse pensamento sob a alegação de que os Estados se encontram hodiernamente diante de dois modelos inadequados, que vão de uma juridificação insuficiente a uma moralização unilateral. Sobre a juridificação insuficiente, as proteções aos direitos humanos no âmbito internacional, em termos de conflitos bélicos, demonstram existir, em pleno século XXI, um latente estado de natureza entre as nações.

Nessa linha de pensamento, analisa-se também que os próprios Estados nacionais, os quais têm previsto em suas Constituições os direitos humanos, não se adequaram às exigências dos tratados e acordos internacionais previstos na ONU.

A crítica demonstra que os Estados modernos ainda não se adequaram às exigências normativas, e por isso parece ser bem pouco provável a realização da proposta de Habermas (2016), que apresenta um sistema de proteção aos direitos humanos em múltiplos níveis como supranacional, transnacional e estado nacional.

Nessa perspectiva, com uma burocracia jurisdicional maior, o sistema continuaria sem eficácia. Por isso, a crítica incide sobre o pensamento de que o Estado Constitucional Cosmopolita iria apresentar os mesmos defeitos dos Estados Nacionais em termos de burocracia e negação de direitos básicos, mas, dessa vez, na esfera internacional.

Na crítica sobre o modelo habermasiano, pode-se apontar que a legitimação do direito vai se tornando menos exigente à medida que o direito vai se afastando do nível nacional. Essa maneira de tratar a eficácia dos direitos humanos em múltiplos níveis coloca a busca do aparato jurisdicional mais distante ainda da realidade local. Na prática, em alguns Estados nacionais, não existe atenção ao sistema básico dos direitos humanos.

No tocante à crítica sobre a moral unilateral exercida por países pertencentes ao Conselho Permanente da ONU, esse modelo inadequado teve como auge os EUA, que erigiram um discurso de valores democráticos e judaico-cristãos na invasão do Iraque.

Habermas (2016) chegou a tecer críticas para essa invasão a ponto de considerar que os EUA estariam retrocedendo o pensamento do Ocidente em relação ao projeto cosmopolita, uma vez que desrespeitaram as exigências dos tratados e acordos internacionais dos países membros da ONU.

Devido a esse tipo de acontecimento, a proposta de Habermas (2016) também recebe críticas, pois a pretensão de uma instituição jurídica e de uma polícia mundial não apenas seria mais um simulacro que atuaria em nome da justiça global, como também teria a pretensão da permanência sorrateira da defesa de interesses meramente econômicos. Por exemplo, no nível transnacional, a União Europeia recebe grande influência do imperativo do mercado.

Essa influência conduz a decisões na política internacional, alcançando, nos Estados nacionais, as decisões políticas com forte influência dos interesses econômicos. Estariam também contidas nessas estruturas dúvidas sobre os motivos das intervenções nos países, bem como haveriam questionamentos em relação aos mesmos problemas de arbitrariedades e abusos que já operam nas polícias e jurisdições nos Estados.

Outra crítica que pode ser suscitada contra Habermas (2016) é voltada para uma política mundial sem governo mundial. Esse modelo iria operar como a ideia de Constituição mundial sem Estado, porém, retornaria a questão em relação ao problema do déficit democrático.

A esse respeito, Chantal Mouffe (2015) explica que a questão permanece em aberto no modelo cosmopolita, já que nessa análise habermasiana as decisões políticas e jurídicas iriam padecer de legitimidade devido aos Estados trabalharem mais forte ainda a substituição da democracia por uma espécie de tecnocracia.

Essa crítica assegura também que as influências políticas discutidas no campo da democracia deliberativa nos Estados viriam sem qualquer mudança no sistema político, pois estão presentes apenas situações ideais de fala, longe da realidade política nas suas mais variáveis situações e dificuldades. Nesse sentido, Habermas é acusado de ser ainda transcendental, haja vista a sua proposta permanecer no campo das condições de possibilidade, devido a um profundo idealismo.

Outro ponto da teoria de Habermas que pode receber duras críticas incide em colocar na Europa uma esperança sobre a resolução de conflitos da comunidade mundial. Por seu entendimento normativo, a Europa pode ainda ser exemplo de freios a uma situação beligerante e desumana em que o mundo vive.

Habermas (2012) insiste nesse pensamento ao longo da sua argumentação cosmopolita, apesar de a Europa ainda padecer com a complexidade de questões envolvendo conflitos que criam tensões sociais e políticas de entendimento global. Mesmo assim, Habermas persiste no modelo da União Europeia como paradigma a ser seguido na comunidade cosmopolita.

Com isso, a necessidade de justificação é tanta que Habermas faz duras críticas às intervenções feitas pelos EUA sem autorização do Conselho Permanente da ONU. No entanto, não existe na literatura filosófica de Habermas à crítica concernente à intromissão eurocêntrica em termos dos valores universais, algo que poderia ser considerado como um novo imperialismo.

Esse exemplo da nova política trazida pela Europa põe em dúvida a legitimidade dessas ações. Nesse sentido, Habermas (2012) passa a se exceder por apenas focar nesse exemplo da União Europeia, sem cogitar outras possibilidades fora do padrão europeu. Como consequência, no projeto cosmopolita de Habermas iria continuar a imposição forçada de determinada cultura em termos de valores. A justificativa da imposição dos direitos humanos continuaria cheia de suspeitas em relação aos resultados das negociações internacionais.

Desse modo, estaria presente na tese de Habermas (2014), um déficit de instituições democráticas abertas à participação e ao controle popular. Mesmo que o filósofo tenha uma proposta mais radical por meio da democracia deliberativa, ainda assim, existe um déficit político que somente pode ser temporariamente acomodado por meio de instituições que sirvam como canais para sua expressão. Esse canal de expressão distante, como se cogita no projeto cosmopolita habermasiano, torna-se mera utopia democrática.

Nessa mesma linha de pensamento, percebe-se que os Estados Nacionais têm a democracia, mas ainda padecem de legitimidade democrática na criação e na efetividade das leis. Ou seja, apesar de uma proposta menos violenta e moderna, a democracia não é uma realidade em todos os lugares. Imagine um sistema jurídico e político mundial que iria operar em múltiplos níveis ao estilo de uma tecnocracia. Assim, a democracia na comunidade cosmopolita trazida por Habermas é apenas teorizada, ficando no plano das ideias, sem muita chance de ser concretizada.

Nesse sentido, Isobel Roele (2014) suscita a crítica ao cosmopolitismo de Habermas em relação ao déficit de integração entre os indivíduos que já estão em um modelo democrático no nível do Estado Nacional. Essa crítica incide no questionamento sobre a constitucionalização de normas relativas a direitos humanos, considerando improvável a eficácia de tais normas em algumas culturas na comunidade global.

Por isso, a teoria de Habermas de uma democracia deliberativa não teria êxito, pois a sociedade mundial não se encontra apenas em desintegração, ela é de fato desintegrada, não cabendo esse modelo habermasiano em alguns lugares que consideram a tradição como referência para a moral, o direito e a política.

Fora o problema da tecnocracia no déficit democrático no cosmopolitismo, faz-se necessário tecer outra crítica, mas, dessa vez, ao modelo de pensamento político comunitarista, que tem na tradição o aporte da formação da identidade dos sujeitos.

O problema desse tipo de pensamento é o radicalismo que algumas correntes como o Tradicionalismo apresentam para o projeto cosmopolita, devendo considerar a discussão da autonomia do sujeito em relação à cultura, por exemplo, no seguimento da tradição religiosa.

Sobre o liberalismo clássico, com a promessa da autonomia do sujeito, este ficou inacabado em relação à economia. Isto é, faltam condições econômicas adequadas para participar de maneira autônoma da liberdade de pensamento político na esfera pública.

A respeito da distribuição de bens, alguns indivíduos padecem com a falta do básico em relação aos direitos sociais, não estando, dessa maneira, em condições de igualdade perante um espaço democrático, por lhe faltarem bens fundamentais para sua sobrevivência e seu desenvolvimento humano.

Na teoria habermasiana, o conceito de cidadania multicultural é importante no resgate do pensamento do projeto cosmopolita. Esse conceito trazido por Habermas (2007) amplia o pensamento de Will Kymlicka, que partiu do pressuposto da necessidade abrangente da cidadania em uma sociedade multicultural. Habermas (2007) propõe que os empecilhos para o desenvolvimento da democracia e do cosmopolitismo precisam ser revistos à luz dos contextos multiculturais e econômicos.

Vejamos, nesse sentido, um breve esclarecimento sobre a discussão que ganhou ênfase em relação à economia e à saúde por causa da pandemia gerada pelo novo coronavírus (COVID-19). Esse assunto trouxe questões que afetam diretamente o projeto cosmopolita. Em virtude da relevância desse assunto, Habermas concedeu entrevista ao jornal francês *Le Monde*. Na ocasião, ele criticou a resistência ao pensamento científico, à Organização Mundial da Saúde (OMS) e ao globalismo.

A esse respeito, é necessário analisar a seguinte questão: a autonomia do sujeito em relação à cultura da tradição religiosa corrobora para a cidadania multicultural e o projeto cosmopolita? Como veremos, a cultura, muitas vezes, causa tensões dificultando o progresso para a cidadania multicultural e o projeto cosmopolita.

7.1 AS IMPLICAÇÕES ÉTICO-POLÍTICAS DA PANDEMIA DO CORONAVÍRUS (COVID-19) E SUAS ANÁLISES A PARTIR DO PENSAMENTO COSMOPOLITA

A crise pandêmica provocada pelo novo coronavírus gerou, no mundo, uma preocupação sobre a economia e a saúde. A letalidade do vírus e sua rápida ação de contágio colocou em risco a estabilidade socioeconômica em vários países. Nesse sentido, Habermas (2020) trouxe algumas críticas na entrevista reproduzida no Brasil pelo Instituto Humanitas da Unisinos, retirada da publicação do *Le Monde*, em 10 de abril de 2020.

Habermas concedeu a entrevista buscando responder às questões sobre as implicações éticas e políticas do coronavírus no contexto mundial. Ressalta-se que o filósofo humanista procurou dar ênfase ao viés normativo de defesa da dignidade humana, que deveria sobressair-se em meio às intempéries da crise pandêmica. Além disso, buscou apresentar o caminho de que, nessa crise, a solidariedade seria a nossa única cura. Desse modo, Habermas abordou o problema da COVID-19 com base nos direitos humanos e a partir da perspectiva da ética da dignidade humana, partindo do ponto de vista político da solidariedade. Na entrevista, o filósofo apresenta suas análises a partir de uma abordagem realista do vírus com base nas orientações científicas da OMS. Ele mostrou a importância normativa dos direitos humanos em relação às decisões ético-políticas que buscam atenuar os impactos da pandemia.

O filósofo fundamentou seu pensamento, citando o art. 2º da Constituição alemã de acordo com o qual: “Toda pessoa tem direito à vida e à integridade física.”. Habermas (2020) argumenta ainda que os direitos fundamentais proíbem os órgãos estatais de tomar qualquer decisão que aceite a possibilidade de morte dos indivíduos. Nesse sentido, ele chama para reflexão em relação à importância da proteção ao direito à vida e à integridade física na pandemia, com base na seguinte questão:

A decisão no momento certo de encerrar o isolamento – uma medida moral e legalmente exigida para a proteção da vida – pode entrar em conflito, por exemplo, com os cálculos dos benefícios. Os políticos devem resistir à ‘tentação utilitarista’ de pesar os danos econômicos ou sociais, por um lado, e as mortes evitáveis, pelo outro. Temos que aceitar o risco de sobrecarregar os sistemas de saúde e, portanto, aumentar a taxa de mortalidade para reiniciar mais cedo a economia e, assim, reduzir a miséria social causada pela crise econômica? Nesse ponto, a recomendação específica do Conselho de Ética alemão permaneceu fatalmente ambígua. Os direitos fundamentais proíbem os órgãos estatais de tomar qualquer decisão que aceite a possibilidade de morte dos indivíduos. (HABERMAS, 2020, p. 3).

A esse respeito, percebeu-se que, no decorrer da pandemia, foram feitas escolhas que contrariaram a ciência e a Organização Mundial da Saúde, optando pela economia em vez da manutenção da vida. Habermas (2020) emitiu o alerta sobre a ferocidade do sistema econômico, como o neoliberalismo querer influenciar as tomadas de decisões na pandemia. Entretanto, o filósofo afirma que apenas o Estado pode nos ajudar nessa crise, tendo em vista a observância contida na Constituição do direito à vida e à dignidade humana.

Outra questão que Habermas (2020) trouxe com preocupação é que, nessa crise sanitária global, corre-se o risco de aumentar a influência das forças nacional-populistas que já ameaçam a Europa. Para contextualizar essas questões, citaremos o exemplo do comportamento do Brasil em relação à pandemia. A postura reacionária e negacionista contra a ciência realizada pelo Presidente do Brasil, Jair Bolsonaro, fez com que houvesse uma forte rejeição às recomendações da Organização Mundial da Saúde (OMS).

Por exemplo: o presidente influenciou a população a não fazer uso da máscara de proteção contra o vírus; colocou-se ainda contra as medidas de contenção da circulação do vírus, incentivando, dessa maneira, as pessoas a fazerem parte de aglomerações. Houve, também, uma forte campanha para não crer na ciência, fazendo com que os cidadãos não fossem tomar a vacina. Ademais, houve atraso na compra das vacinas, gerando um aumento do número de mortos no país.

O problema da perseguição à ciência no Brasil ficou tão evidente que cientistas e pesquisadores, incluindo três ganhadores do prêmio Nobel, uniram-se, por meio de uma carta, para defender o exercício da ciência nesse país. A crítica trazida na carta teve como base a atuação do governo durante a pandemia da COVID-19. O grupo afirma que a área da ciência está sob ataque do governo do presidente Jair Bolsonaro. A carta foi “destinada aos acadêmicos de diferentes continentes em solidariedade a seus colegas do Brasil e ao povo brasileiro” (CARVALHO, 2021).

Não obstante, ainda há de se ressaltar a postura do Presidente e sua comitiva durante a 76ª Assembleia Geral da ONU em 20 de setembro de 2021. O chefe do Poder Executivo brasileiro continuou com o discurso negacionista contra a ciência, reiterando informações falsas sobre a pandemia do coronavírus, a tal ponto de ir para a Assembleia Geral da ONU sem ter ao menos se vacinado. Para deixar a cena ainda mais desconfortável a nível mundial, o Ministro da Saúde do Brasil e o filho do Presidente, Eduardo Bolsonaro, que faziam parte da comitiva presidencial, testaram positivo para o COVID-19.

Com esses fatos narrados em linhas pretéritas, retomamos a preocupação de Habermas com o cuidado para que a fragilidade mundial diante da pandemia não legitime o reaparecimento e o fortalecimento de pensamentos extremistas de direita, tendo em vista que, a partir de um populismo que apresenta um salvador da pátria, as instituições garantidoras da estabilidade e da democracia correm perigo.

No Brasil, existe também uma forte influência obscurantista do ressurgimento da ultradireita, tendo como base o ramo do pensamento político conservador, denominado Tradicionalismo Radical. Como já foi visto, essa corrente de pensamento reacionário coloca-se contra toda a herança da modernidade.

Outrossim, coloca-se também contra o projeto cosmopolita, uma vez que se opõe ao globalismo (ONU, OMS, UE etc.), à imigração, ao racionalismo, às universidades, à igualdade, à democracia, ao Estado laico e à ciência moderna.

Ainda pertinente ao pensamento de Habermas (2020) sobre o projeto cosmopolita e o assunto em questão sobre a crise pandêmica no Brasil, essa postura anticência, adotada pelo Brasil em plena pandemia, pode ser considerada uma ofensa aos direitos humanos, pois tem trazido flagrante afronta ao direito à vida e à integridade física dos cidadãos.

Nesse cenário, o fato de a ONU não ter força jurídica para coibir afrontas aos direitos humanos, como no caso citado, faz remissão ao pensamento kantiano, o qual tem no seu início uma Liga das Nações de forma meramente contratual que regulava o entendimento moral entre as nações rumo à paz perpétua.

Diferentemente de Habermas (1999), que, ao atualizar o pensamento de Kant, propõe que os direitos humanos sejam protegidos, se necessário, por via de uma intervenção humanitária. Deixando mais compreensível, os direitos humanos, no pensamento de Habermas, não ficariam à mercê de tiranias ou de movimentos extremistas.

Dessa maneira, iria progredir o pensamento sobre uma Constituição Cosmopolita que, para ser cumprida, poderia utilizar um poder de polícia ou jurisdicional a fim de forçar a maturidade e a obediência aos direitos humanos.

Em outras palavras, os direitos humanos, acompanhados por uma jurisdição internacional ativa na ONU, seriam protegidos de qualquer ultraje. Ter-se-ia também, como forma de entendimento, uma jurisdição mundial criada para fazer intervenções humanitárias com o objetivo de evitar o genocídio e outras afrontas aos direitos humanos.

Na entrevista, Habermas (2020) reforçou a obrigação do amparo normativo em relação à dignidade humana, aos direitos humanos e ao Estado Democrático de Direito, defendendo a necessidade de ressignificação das relações sociais em prol do estabelecimento de ações solidárias, não meramente pontuais, em tempos de pandemia. A ênfase de Habermas (2020) também foi dada na insistência da proposta que o Estado tenha protagonismo na pandemia e não venha a ceder às demandas neoliberais.

Dessa maneira, o Estado estará protegendo os direitos fundamentais das pessoas, tendo como premissa a proibição de decisões que aceitem a possibilidade de morte de indivíduos. Assim, deve-se ter nítida compreensão que a vida não pode estar disponível às investidas dos pensamentos que recusam a ciência, e muito menos sob os interesses apenas do mercado.

O Estado Democrático de Direito tem, mais uma vez, a difícil tarefa da proteção ao direito à vida e a implementação de direitos sociais a fim de assistir aqueles que serão mais impactados economicamente pela pandemia. Habermas (2020) afirma que o impacto ético-político da COVID-19, a partir de um horizonte normativo de proteção da vida, torna-se o melhor caminho a ser seguido no mundo. Não se pode mensurar a dignidade humana, bem como a irredutibilidade dos direitos fundamentais, em troca dos processos de interesses econômicos e mercadológicos.

Percebeu-se que a pandemia também trouxe à tona o pensamento sobre uma ação coordenada na esfera global das relações internacionais, vide o protagonismo da OMS e da ONU, realçando, assim, a necessidade de um pensamento como o do direito cosmopolita. A esse respeito, são vários os dilemas que afetam uma relação de entendimento político global.

Como vimos, a preocupação que acompanha o dilema da pandemia, por exemplo, não é apenas econômica, mas está também acompanhada da problemática que se coloca contra o viés normativo do projeto cosmopolita, considerando a discussão sobre o fator econômico e cultural *versus* proteção ao direito à vida e à integridade física. Por isso, ainda há a necessidade da abordagem sobre o tema trazendo a seguinte questão: a autonomia do sujeito em relação à cultura da tradição religiosa corrobora para a cidadania multicultural e o projeto cosmopolita?

7.2 A AUTONOMIA DO SUJEITO EM RELAÇÃO À CULTURA DA TRADIÇÃO RELIGIOSA CORROBORA PARA A CIDADANIA MULTICULTURAL E O PROJETO COSMOPOLITA?

Para começar a responder essa questão, a reflexão recai novamente sobre a chegada da modernidade e o seu sistema cultural. Habermas (2012) procura distinguir as esferas culturais de valor (ciência e técnica, arte e literatura, direito e moral) como partes rudimentares da cultura que surgiram com a passagem para a modernidade. Essa reflexão pode ser feita a partir do acervo cultural das imagens de mundo metafísico-religioso, que se autonomizou e se diferenciou da linha do legado grego e, sobretudo judaico-cristão, em um processo que começa no século XVI e termina no século XVIII.

O filósofo procura fazer essas análises para a compreensão crítica sobre o racionalismo, o qual ocasionou exagero por parte da tecnocracia e frieza no entendimento das relações face ao mundo da vida. Sob o viés desse projeto racionalista surge uma maneira de administrar o mundo: esse modelo resultou em uma administração tecnocrata no tocante às relações sociais e políticas, que, conseqüentemente, ficaram mais frias.

Nesse processo, foi enfatizada pela modernidade a institucionalização da racionalidade instrumental no direito e na política numa escala mundial. Com isso, a compreensão sobre o início da modernidade é fator relevante na discussão hodierna tratada nos mais diversos campos de conhecimento, face ao rompimento trazido por ela em termos do pensamento metafísico-religioso, que fundamentava toda a sociedade tradicional na sua imagem de mundo.

Para tratar dessas discussões acerca do surgimento da modernidade, Habermas (2012) encontra em Max Weber uma base de compreensão. Weber (2012) traz, na sua sociologia do direito e sociologia da religião, teses de suma importância para o deslinde do assunto. Se atentarmos para alguns temas, como razão teleológica ou instrumental, autonomização e diferenciação das esferas culturais de valor, burocratização, institucionalização e outros assuntos tratados por Weber, poderemos ter uma chave para a explicação do racionalismo ocidental.

Prontamente, Habermas (2012), nas suas análises sobre Weber, na obra *Teoria do agir comunicativo*, procura mostrar a racionalização social e cultural da sociedade. Para isso, nas suas explicações, primeiro discute sobre o papel da ética protestante e, segundo, procura tratar da racionalização do direito.

A teoria de Weber estende-se à racionalização religiosa e social, ou seja, por um lado ela se estende ao surgimento universal-histórico de estruturas modernas de consciência e, por outro, à corporificação dessas estruturas de racionalidade em instituições sociais sob pontos de vista sistemáticos.

Nessa direção, Habermas analisa que Weber, ao perceber a racionalização social, verifica uma influência do agir racional-teleológico na economia e na política, mais do que o agir racional-valorativo, pois “[...] com a sociologia weberiana da economia, do Estado e do direito, tem-se a impressão de que nas sociedades modernas os processos de racionalização têm seu ponto de partida somente no saber empírico-teórico e em aspectos instrumentais e estratégicos do agir [...]” (HABERMAS, 2012, p. 444).

Com uma espécie de racionalização que instrumentaliza o processo administrativo da sociedade, não caberiam outras formas de princípios próprios de verdade, moralidade e expressividade se não tivessem suas raízes pertencentes ao saber científico.

Desse modo, Habermas (2012) entende que as decisões racional-teleológicas dos empresários capitalistas desenvolveram uma administração que trabalhava de modo calculável de antemão. Segue-se, assim, a lógica do progresso em direção ao Estado burocrático que administra e judica, segundo um direito racionalmente concebido, e que mantém estreita relação com o desenvolvimento capitalista moderno.

Nesse sentido, surge o pensamento sobre a crise da modernidade social e cultural, a qual provoca perdas de compensações para os indivíduos na sociedade, por exemplo, crise de paradigmas existenciais e motivacionais, como os paradigmas existenciais contidos nas reservas das tradições religiosas em torno de questões como a morte e as doenças, considerando a força que a religião ainda pode provocar em uma pandemia como a da COVID-19 (coronavírus).

Por isso, quando explicado que os neo e ultraconservadores influenciam a sociedade no campo da modernidade cultural e não na modernidade social, apontamos que isso acontece devido às correntes de pensamentos da religião, as quais buscam se defender do ataque trazido pela modernidade aos valores presentes nas suas tradições.

Para uma religião que segue essa linha de pensamento, a modernidade cultural é conhecida, em contrapartida, como subversiva. Dessa forma, o foco da luta dessas correntes de pensamento religioso finda sendo a “renovação espiritual e moral”, que busca um retorno às ideias existentes antes de toda essa influência trazida pela modernidade, advinda mais fortemente a partir do século XVIII.

Por exemplo, Habermas (2015) afirma que, no discurso neoconservador, há a compensação das perdas de valores que a modernidade trouxe, prometendo uma colcha tradicional, que amorteceria ansiedades e depressões trazidas pelas cobranças e falhas do controle monetário e burocrático na sociedade.

Os neoconservadores não buscam as causas da crise no modo de análise da economia e do aparelho estatal. Para Habermas (2015), eles enxergam os problemas de legitimação culturalmente condicionados, em geral, na relação perturbada entre democracia e cultura. Esse grupo se inquieta com a possível perda de autoridade e influência nas instituições basilares, sobretudo a larga autoridade no sistema político.

Esse retorno do pensamento neoconservador mais influente na sociedade e na política tem trazido também o ressurgimento do pensamento ultraconservador. Como afirma Habermas (2015), no vazio e na tensão política sobre a modernidade cultural, a sociedade ainda sofre forte influência da tradição, e se vê em seu direito, apelando às forças vinculantes da religião e à sua consciência histórica.

Como já discutido, essa maneira de fechamento em relação ao pensamento cultural e da tradição, sobretudo no âmbito da religião, causa grande dificuldade ao projeto cosmopolita. Além dos difíceis problemas práticos que acompanham o estabelecimento da estrutura básica da justiça cosmopolita, como Habermas (2002) a concebe, a cultura pode ser considerada um fator impeditivo ao projeto.

O que nos parece mais problemático nesse tema é que, na crítica de Roele (2014) contra Habermas, está presente a reivindicação de uma solidariedade “reativa” da própria cultura baseada em violações de direitos humanos. Todavia, Habermas (2002) não considera a possibilidade de uma solidariedade ativa que venha a surgir naturalmente através do desejo de formação de uma identidade coletiva.

Isto é, na vontade de ter a sua teoria dos direitos universais efetivados de maneira global, Habermas (2012) foca na possibilidade do projeto cosmopolita via unidades supranacional e transacional, sem considerar que poderia haver outro caminho para a solidariedade mundial que não seja esse modelo da sociedade Ocidental. Isso acontece porque o racionalismo presente na teoria de Habermas (2002), característica marcante do pensamento moderno, coloca a autonomia do sujeito em face da cultura, sem levar em conta que, muitas vezes, essa autonomia do sujeito fica à mercê da tradição presente no trinômio solo-sangue-fé presente na cultura.

Por esse motivo foi necessário trazer, para este estudo, a análise sobre o reconhecimento de identidades no multiculturalismo e a problemática trazida pelo ramo do pensamento conservador, denominado Tradicionalismo, cujo maior problema é o extremismo. Essa corrente possui um forte contraponto ou uma objeção a valores universais, além de apostar em um nacionalismo *versus* globalismo. Os tradicionalistas entendem que a política se move com a cultura.

Os tradicionalistas, acertadamente, têm direcionado sua atenção para a cultura, em especial para o sangue, o solo e a fé. Com essa estratégia, reforçam o pensamento sobre um mapa político diferente, no qual cada cultura tem a sua liberdade de viver sem interferência, colocando-se, até certo ponto, contra a modernidade liberal. Para os tradicionalistas, a modernidade liberal não é um povo, e sim um conjunto de ideias. Ademais, qualquer país não consiste em uma ideia, e sim em um povo, com raízes, espírito e destino.

No tocante à crítica a Habermas, devido a proposta cosmopolita ter dificuldade em se inserir em algumas culturas por ser ainda muito utópica e racionalista, Michael Rosenfeld (2007) considera que, a simples correção do modelo de legitimidade do direito e da política pela comunicação no projeto cosmopolita, não seria capaz de trazer um consenso transnacional e formar um pacto com base no patriotismo constitucional.

A dificuldade de concretizar a solidariedade em algumas nações, na teoria de Habermas, se deve ao seu patriotismo constitucional ser algo idealizado, um tipo de pensamento Ocidental desenraizado e abstrato que, na prática, encontra dificuldade por não conseguir excluir posições fundamentadas em ideologias religiosas. Nessa perspectiva, o cosmopolitismo encontra sérias limitações em relação aos seus pressupostos de universalismo.

A esse respeito, pode-se dizer também que Habermas é acusado de uma utopia pura que prega direitos culturais e justiça, mas não busca soluções para o problema a partir de uma correção histórica sobre a desigualdade, considerando que o fator de exploração histórica e econômica sofridas por alguns países dificulta a implantação de modelos políticos da realidade da Europa.

Desse modo, a legitimidade social e política de algumas nações não alcançou o desenvolvimento utópico como Habermas (2002) propõe, favorecendo, assim, certa recepção do discurso religioso para compensar a crise existencial, devido ao sofrimento causado pela pobreza e outros problemas oriundos da modernidade.

Assim, mesmo a premissa histórica de Habermas (2002) sofre de ausência de profundidade devido a ser um homem imerso na realidade da Europa, distante da realidade histórica e social de alguns países. Por conseguinte, o projeto cosmopolita teria uma séria dificuldade de ser implantado, pelo motivo de, mais uma vez, advir da imposição de um processo civilizatório que contraria algumas realidades históricas, sociais e culturais.

Em outras palavras, o filósofo é criticado devido à distância da sua teoria em relação aos vários contextos que existem longe da realidade do Ocidente. A crítica a essa teoria cosmopolita está voltada para a acusação de imposição da colonização europeia nos espaços não alcançados pelo pensamento da racionalidade social.

Sob essa ótica, Danilo Zolo (2005) explica que forçar a disseminação da técnica que busca a integração cultural advinda da modernidade, na verdade, é uma afronta, podendo chegar ao “etnocídio”. Ademais, de maneira nenhuma essa intromissão da racionalidade social trazida por imposição cosmopolita vai desenvolver integração em nível comunitário, pelo contrário, será mais suscetível gerar revolta e resistência, por não ter sido validada junto ao contexto histórico e cultural.

Apesar dessas críticas em relação ao pensamento tradicional, será possível reconhecer que Habermas (2007), com base na cidadania multicultural, traz uma concepção que difere do pensamento do liberalismo clássico com forte apelo individual. Isto é, Habermas contribui com um pensamento contemporâneo considerado liberalismo igualitário, capaz de encaminhar o projeto cosmopolita e de argumentar contra essa corrente radical da direita.

Para esse filósofo, não se torna necessário um consenso básico com garantia de uma homogeneidade cultural, pois uma formação democraticamente estruturada da opinião e da vontade também pode ser possibilitada por meio de um acordo normativo racional entre estranhos.

Nesse sentido, o processo democrático pautado em características procedimentais pode garantir legitimidade e preencher as lacunas da integração social, visto que, a partir de uma garantia uniforme do uso das liberdades subjetivas, cuidará para que a rede da solidariedade cidadã não se rompa.

Em uma conjectura histórica e tradicional de exclusão, é necessário entender que existirá naturalmente uma rejeição ao estranho, ainda mais porque se trata de uma sociedade multicultural. Todavia, a busca de reconhecimento por parte dos excluídos convoca a necessidade de uma inclusão democrática por parte do Estado.

Além disso, parte das formas de não reconhecimento existem por equívocos das instituições sociais, que desde o início desse Estado moderno tiveram forte influência do contexto social e cultural majoritário.

Habermas (2002) explica que o problema das minorias “inatas” pode surgir em todas as sociedades pluralistas, porém, aumenta nas sociedades multiculturais. Quando as instituições são organizadas conforme o pensamento dos Estados democráticos, surgem diversos caminhos para se chegar a uma inclusão com sensibilidade para as diferenças.

Para isso, ele aponta duas formas de políticas de reconhecimento que, entre outras, discutem oportunidades e possibilidades de inclusão democrática, com o escopo de amenizar diferenças. Essa inclusão democrática pode vir por meio da atuação de uma justiça social, promotora da redistribuição de bens coletivos, bem como de direitos sociais com base em reconhecimento de identidades.

Acerca dessa inclusão incompleta, destacam-se as lutas pelo reconhecimento de identidades, que acontecem devido a prevalecerem conflitos causados por discriminações, chegando a envolver diversas pessoas, e afetando, conseqüentemente, minorias étnicas, religiosas, culturais, de gênero etc.

Nesse sentido, a teoria habermasiana coaduna-se com a ideia de os direitos individuais se sobreporem a direitos culturais, pois pode acontecer que, na exacerbação de identidades culturais de um grupo, os direitos individuais venham a ser inibidos. Para Habermas (2002), as culturas não são simplesmente um tipo de entidade à qual se pode atribuir direitos em nome de todos os sujeitos pertencentes a seu grupo.

Certas comunidades com características culturais compartilhadas podem ter pretensões válidas que surgem, sobretudo, das pretensões dos interesses legítimos dos membros do grupo. Ou seja, as discussões e os interesses surgem no interior das culturas por meio da expressão comunicativa dos seus próprios membros. Dessa maneira, a identidade cultural se constrói nas relações intersubjetivas dos seus membros. Sob essa ótica, Habermas (2002) propõe que as garantias jurídicas devem amparar o indivíduo em seu meio cultural, a fim de que exista a possibilidade de apropriação crítica, revisão ou recusa pura e simples do contexto cultural ou social no qual ele esteja inserido.

O filósofo entende que geralmente não ocorre o reconhecimento cultural devido às rudes condições de demérito social, de modo que se torna polêmico definir se a exigência do modelo de identidade não deve prevalecer. Por esse lado, a cultura como parte da identidade do indivíduo precisa se manter.

É nesse entendimento e sob uma visão da teoria do direito que o multiculturalismo suscita, em primeira linha, a questão sobre a neutralidade ética da ordem jurídica e da política. Dessa forma, aparecem duas concepções de interferência do Estado. Na primeira, ele deve se empenhar em garantir a liberdade individual ou o bem-estar e a segurança pessoal de seus cidadãos. Na segunda, além de garantir direitos fundamentais, ele deve se empenhar em favor da sobrevivência e do fomento de uma determinada nação, cultura ou religião, pois o Estado, com essa política, estará preservando a integridade do indivíduo a partir dos contextos vitais que formam sua identidade.

Ademais, essa intervenção deve acontecer de forma justa e imparcial por meio de estudos que justifiquem políticas afirmativas para a promoção de igualdade social e jurídica. Nesse sentido, pesa para Habermas a neutralidade ética do Estado e “Neutralidade significa, em primeiro lugar, que o justo, fundamento na lógica da argumentação, tem o primado sobre o bom, ou seja, que as questões relativas à vida boa cedem o lugar às questões da justiça.” (HABERMAS, 2012, p. 35).

Nesse diapasão, é necessário atentarmos para o princípio da neutralidade ética. Nele, o Estado não pode assumir posição sobre o que é reto e justo para todos sem se justificar de maneira imparcial. Para um Estado considerado neutro, é inadmissível demandas injustificadas que promovam disparidades culturais, como a reificação de determinada cultura em detrimento de outras. É, também, inadmissível ao Estado promover práticas de intolerância religiosa ou permitir que determinado grupo religioso se insurja contra a ordem democrática. No interior do Estado, não pode existir privilégios de uma forma de vida em detrimento de outra.

A proposta de Habermas (2012) e a concepção do Estado Democrático de Direito considera relevante a compreensão de que o princípio da neutralidade ética do Estado e os direitos individuais devem se sobrepor às formas de entendimento normativo ou cultural que porventura excluam pessoas. Ademais, o objetivo da neutralidade é buscar uma concepção de igualdade de cidadãos, medida pela inclusão completa e simétrica de todos. Independentemente de suas identidades, todos devem ser incluídos simetricamente na comunidade política, sem qualquer discriminação de seu modo de viver, respeitando, dessa forma, a individualidade e a vida autêntica de cada um e sua cultura.

Nessa dualidade entre autonomia do sujeito e cultura, o Estado Democrático de Direito vai se fazendo presente garantindo uma cidadania multicultural. Essa cidadania multicultural abrange o conceito do direito cosmopolita, o qual passa a ter como referência a busca de uma Constituição mundial que respeite os direitos humanos.

CONCLUSÃO

Este trabalho teve a preocupação de mostrar os rudimentos fundamentais sobre o pensamento cosmopolita. Como foi possível observar, o filósofo Immanuel Kant, alegava que uma monarquia universal poderia inibir as liberdades e oprimir as diferenças culturais de um povo por meio do governo despótico. A desconfiança sobre essa monarquia universal surge na medida em que o Estado despótico (um Estado com poder e lei) seria mais suscetível de roubar a liberdade dos indivíduos sem lhe dar nada em troca.

Todavia, no Estado republicano, o direito teria mais chance de garantir a liberdade, pois a noção republicana de Kant (2008) exige igual liberdade, ou seja, quanto mais ele for republicano, mais ele garante as liberdades iguais. Ou seja, defende um republicanismo com base nos princípios da liberdade e da igualdade, sendo considerado um sistema no qual a liberdade de cada um possa coexistir com a liberdade dos outros.

Essa forma de constituição política e republicana da sociedade abre espaço para a necessidade de respeito e convivência harmônica com os outros Estados à sua volta, uma vez que tal relação de desacordos poderia provocar guerras constantes. Por isso, há a necessidade de construir o federalismo dos Estados livres.

Assim sendo, o estudo com fito nesses argumentos trouxe a importância sobre o direito cosmopolita. Por causa disso, a presente tese incluiu a necessidade de mostrar que: “O direito cosmopolita deve ser limitado às condições da hospitalidade universal.” (KANT, 2008a, p. 37). É justamente a partir da análise de maneira respeitosa de um estrangeiro, que este trabalho apresentou o pensamento cosmopolita rumo ao direito de cidadão do mundo.

Com escopo nos argumentos para essas problemáticas, foi necessário apresentar a proposta política da cidadania multicultural em Habermas e a recuperação do projeto kantiano. Porquanto, a tese procurou enfrentar dificuldades conceituais sobre o pensamento cosmopolita, propondo ponderações mais adequadas às nossas experiências históricas. Nesse sentido, foram bem-vindas ao bojo do trabalho, reflexões contemporâneas sob o olhar crítico da utopia do projeto cosmopolita.

De fato, já existem atualmente análises que propõem uma dimensão contemporânea para o amadurecimento político em uma esfera global. Por exemplo, como já apresentado ao longo da tese, o Projeto Cosmopolita se baseia na normatividade dos direitos humanos, da democracia e a paz nas relações internacionais.

Nesse sentido, com base nessas dimensões contemporâneas, Habermas (2012), por sua vez, interpreta e desenvolve o projeto da paz perpétua numa direção globalista e o faz em termos mais radicais do que Kant, que remetia seu pensamento a um pacifismo e cosmopolitismo mais contratual.

Sob o viés da perspectiva kantiana, uma república mundial começa do mínimo imprescindível para o máximo desejável. Em relação a essa concepção, os intérpretes alinham-se em dois campos: de um lado, os federalistas, que optam pela leitura minimalista e fraca das passagens nas quais Kant expõe o seu projeto para a paz perpétua entre as nações; e do outro, os cosmopolitas (ou mesmo estatistas), que tendem para uma interpretação maximalista e forte do programa kantiano.

No tocante ao primeiro, surge a ideia de um fórum para discutir conflitos entre as nações. Em relação ao segundo campo, os intérpretes consideram, com base na razão, a possibilidade de um Estado mundial, visto que o direito implica coerção de acordo com um contrato global.

Quanto a esses pressupostos teóricos, a tese conclui afirmando que Habermas considera uma posição minimalista pela premissa histórica, apesar de fazer esforços para uma posição maximalista advinda também do construto da razão, idealizando o projeto cosmopolita. O filósofo tenta corrigir e atualizar o pensamento político liberal-republicano de Kant em termos de um direito cosmopolita.

Sob essa ótica, o autor contemporâneo propõe que o direito cosmopolita poderá advir de uma cidadania universal, que tem como base o respeito aos direitos humanos e ao Estado Democrático de Direito.

Assim, pela premissa histórica, nota-se o avanço normativo como a declaração dos direitos humanos e sua positivação em algumas constituições de Estados nações, e “[...] criou-se uma obrigação jurídica de realizar o conteúdo moral transcendente que se impregnou na memória da humanidade [...]” (HABERMAS, 2012, p. 30).

Nesse caso, a garantia de uma ordem internacional justa e pacífica pode ser obtida somente por meio de uma centralização do poder internacional na forma de uma Constituição mundial. Essa linha de pensamento tem como um de seus principais objetivos desvincular o Estado-nação da sua característica marcante de exclusão.

Mesmo que Kant tenha afirmado a perspectiva amistosa entre os povos (com vista ao direito cosmopolita), e considerando suas conjecturas em relação à ideia de um Estado autodeterminado, surgiu ainda o problema da dificuldade da interação mediante a soberania nacional. Isso aconteceu porque, sob as afrontas dos estrangeiros e sua ânsia de exploração, foi normal o surgimento de um Estado nacional forte que buscava se proteger.

Ora, para sair do problema de um Estado nacional forte, foi necessário, para a presente tese, suscitar a hipótese sobre o Projeto Cosmopolita e a controvérsia sobre uma república mundial. No tocante a essa resposta, aventou-se o pressuposto de que os Estados na atualidade já possuem uma Constituição jurídica, e se encontram mais livres das coerções advindas de outros Estados. Nessa perspectiva, os Estados poderiam dialogar sobre uma regra universal, como se pode observar contemporaneamente com a criação da Organização das Nações Unidas e a base normativa e jurídica dos direitos humanos.

Caberia, portanto, aos Estados buscarem se aproximar do que a razão prática aponta para o melhor convívio humano e universal. Para isso, é necessário que eles progridam na formação dos seus cidadãos respeitando os direitos humanos. As nações precisam entender, sob a perspectiva da filosofia da história, um discurso que unifique as pessoas numa só humanidade. Dessa maneira, não deve ser suscetível a um discurso que individualize as nações e as relações internacionais buscando somente interesses próprios.

Desse modo, a tese enfatizou o pressuposto da primazia dos conceitos políticos de uma sociedade plural e cosmopolita. Por isso, foi importante destacar o aspecto objetivo da felicidade no modelo político contemporâneo, como a busca de uma felicidade coletiva de bem-estar social.

O trabalho procurou expor a compreensão sobre a conciliação entre pluralismo e justiça, a qual está vinculada à tese moderna da prioridade do justo sobre o bem. Porém, como visto ao longo da argumentação, as tradições dos povos trazem quase sempre nas suas ações o sentido do que seja a felicidade e o bem.

Outro tema importante para a atualidade envolvendo pluralismo e justiça são os apontamentos sobre a religião e a paz no projeto cosmopolita. Sobre esse assunto, em matéria de debate e diálogo sobre a religião no mundo contemporâneo, ressaltou-se a relevância que se atribuiu ao atentado terrorista de 11 de setembro de 2001, nos Estados Unidos. Esse acontecimento demonstrou quão necessárias são as discussões sobre a religião no contexto político e social hodierno.

Além disso, é importante lembrar que o pensamento secular e as intervenções modernas do capitalismo contemporâneo geraram tensões nas culturas, as quais conservam uma forte influência religiosa. Desse modo, ao incluir na tese essa reflexão filosófica, foram relevantes os argumentos das propostas políticas para as tensões provocadas entre o Estado e a religião.

Igualmente, foi possível observar que a apropriação crítica da religião tem em Kant uma base de reflexão, que recaem sobre implicações políticas de um debate teológico limitado pela razão e pelas questões aludidas na própria categoria de religião racional. Nessa perspectiva, a busca do Estado Laico apresenta uma espécie de ecumenismo da razão entre os povos, independentemente das suas tradições, crenças e culturas. Esse pensamento é imprescindível para pensar um projeto cosmopolita e a interação entre as nações com base em uma política que fortifique os direitos humanos.

Por isso, há uma preocupação no trabalho em ressaltar o ressurgimento da ultradireita através do ramo do pensamento conservador, denominado Tradicionalismo Radical. Essa corrente de pensamento é uma das principais opositoras do projeto cosmopolita, uma vez que se coloca contra o globalismo (ONU, Organização Mundial da Saúde, União Europeia etc.), a imigração, o racionalismo, as universidades, a igualdade, a democracia e o Estado Laico.

Entretanto, como hipótese ao Tradicionalismo Radical, entende-se que a proteção dos direitos fundamentais seria garantida por um ordenamento jurídico unitário e universal como previsto no direito cosmopolita, uma vez que se tentará reunir indivíduos de diversas etnias, culturas e confissões religiosas como pessoas morais, sob a égide da marca de um ordenamento normativo, por exemplo, os direitos humanos.

Resgatando mais uma vez o filósofo de Königsberg, temos a defesa do argumento de um direito com princípio oriundo da razão prática para a formação do Estado, com o fito de evitar incongruências históricas e culturais no sistema jurídico.

Assim sendo, a tese percorreu a investigação da literatura filosófica trazendo os dados necessários para uma reflexão sobre como o projeto político kantiano cosmopolita é ainda fundamental, no tocante as reflexões sobre o resgate da autonomia do sujeito e sua inserção em uma cidadania de aspecto multicultural.

Conclui, ainda, demonstrando que Habermas tenta corrigir o déficit democrático da soberania popular a partir da premissa histórica na sua teoria discursiva e política, principalmente em relação à teoria liberal e republicana de Kant. Assim, indica uma Democracia Constitucional que abre as portas para uma cidadania multicultural, tendo como escopo o alcance do Projeto Cosmopolita.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVES, Pedro M. S. Moral e Política em Kant. *In*: SANTOS, Leonel Ribeiro dos; ANDRÉ, José Gomes (coord.). **Filosofia Kantiana do Direito e da Política**. Lisboa: CFUL, 2007. p. 173–182.
- ARENDT, Hannah. **Lectures on Kant's Political Philosophy**. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.
- BECK, Lewis White. **A commentary on Kant's Critique of Practical Reason**. Chicago: University of Chicago Press, 1960.
- BEINER, Ronald; BOOTH, William James (ed.). **Kant & Political Philosophy**. London: The Contemporary Legacy; Yale University Press; New Haven & London, 1993.
- BORGES, Maria de Lourdes. Felicidade e Beneficência em Kant. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 30, n. 97, p. 203–215, 2003. Disponível em: <http://faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/viewFile/497/920>. Acesso em: 27 maio 2014.
- CARVALHO, Elizabeth. Em carta com mais de 200 nomes, ganhadores do Nobel e pesquisadores alertam contra ataques à ciência no Brasil. **Globo News**, Paris, 19 abril 2021. Disponível em: <https://g1.globo.com/ciencia-e-saude/noticia/2021/04/19/em-carta-com-mais-de-200-nomes-ganhadores-do-nobel-e-pesquisadores-alertam-contra-ataques-a-ciencia-no-brasil.ghtml>. Acesso em: 21 abr. 2021.
- CAVALLAR, Georg. **A sistemática da parte jusfilosófica do projeto kantiano à paz perpétua**. Kant e a Instituição da paz. Porto Alegre: ED. Universidade/UFRG; Goethe-Institut/ICBA, 1997.
- CONSANI, C. F. É Possível uma constituição sem Estado? **Ethic@**, Florianópolis, v. 19, n. 2, p.318-337. Ago. 2020.
- DEGEANE, Solange. Felicidade e dignidade de ser feliz: o sumo bem como ideal dialético da razão prática pura. **Studia Kantiana**, Santa Maria, n. 11, p. 56–57, 2011. Disponível em: www.sociedadekant.org/studiakantiana/index.php/sk/article/view/90. Acesso em: 26 maio 2014.
- DEKENS, Oliveira. **Compreender Kant**. Tradução de Paulo Silva. São Paulo: Loyola, 2008.
- DUTRA, Delamar José Volpato. **Razão e consenso: uma introdução ao pensamento de Habermas**. Pelotas: Ed. Universitária, 1993.
- DUTRA, Delamar José Volpato. Tradução salvadora ou substituição progressiva: a leitura habermasiana da filosofia da religião de Kant. **Kant e-Prints**, Campinas, Série 2, v. 9, n.1, p. 54–68, jan./jun., 2014.
- EVOLA, Julius; GUÉNON, René. **Hierarquia e Democracia**. São Paulo: Editora IRGET, 2017.

FINE, Robert; SMITH, Will. Jürgen Habermas Theory of Cosmopolitanism. **Costellations**, [s. l.], v. 10, n. 4, p. 469–487, nov. 2003.

GUÉNON, René. **Autoridade Espiritual e Poder Temporal**. São Paulo: Editora IRGET, 2014.

GUÉNON, René. **Crise do Mundo Moderno**. Tradução de Bete Torii. Lisboa: Editora veja, 1977.

GUYER, Paul. **Kant**. Tradução de Cassiano Terra Rodrigues. Aparecida: Ideias & Letras, 2009.

HABERMAS, Jürgen. **A ética do discurso**: obras escolhidas de Jürgen Habermas. V. 3. Tradução de Lumir Nahodil. Lisboa/Portugal: Ed. Edições 70, 2014a.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**: estudos de teoria política. Tradução de George Sperber, Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2002.

HABERMAS, Jürgen. **A nova obscuridade**: pequenos escritos políticos V. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora Unesp, 2015a.

HABERMAS, Jürgen. **A religião em questão**: temas de ética e filosofia política. Organizadores: Joel T. Klein, Cinara Nahra, Antônio Basílio N. T. de Menezes. Rio de Janeiro: Lumens Juris, 2017.

HABERMAS, Jürgen. **Consciência Moral e agir comunicativo**. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 1989.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e Democracia entre facticidade e validade**. V. 1–2. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 2012b.

HABERMAS, Jürgen. **Entre naturalismo e religião**: estudos filosóficos. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 2007.

HABERMAS, Jürgen. **Entrevista sobre implicações éticas e políticas do coronavírus**. Entrevistado por Nicolas Truong, em 12 abr. 2020. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/597983-a-solidariedade-e-a-unica-cura-entrevista-com-juergen-habermas>. Acesso em: 13 abr. 2021.

HABERMAS, Jürgen. **Na esteira da tecnocracia**: pequenos escritos políticos XII. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora Unesp, 2014b.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**: tradução Luiz Sérgio Repa. Rodnei Nascimento. São Paulo; Martins Fontes. 2000.

HABERMAS, Jürgen. **O Ocidente dividido**: pequenos escritos políticos X. Tradução de Bianca Tavolari. São Paulo: Editora Unesp, 2016.

HABERMAS, Jürgen. **Pensamento pós-metafísico**: estudos filosóficos. Tradução de Nachmetaphysisches Denken. 2. Ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

HABERMAS, Jürgen. **Sobre a Constituição da Europa**. Tradução D. L. Werle, L. Repa, & R. Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2012a.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo**. V. 1–2. Tradução de Paulo Astor Soethe. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012c.

HABERMAS, Jürgen. **Textos e contextos**. Tradução de Antônio Ianni Segatto. São Paulo: Editora Unesp, 2015b.

HERRERO, Francisco Xavier. A razão kantiana entre o logos socrático e a pragmática transcendental. **Síntese** (nova fase), Belo Horizonte, v. 18, n. 52, p. 35–38, jan./mar. 1991.

HÖFFE, Otfried. **Kant's Cosmopolitan Theory of Law and Peace**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

IPPERCIEL, Donald. **Habermas**: le penseur engagé. Pour une lecture “politique” de son oeuvre. Paris: Les Presses de l'Université Laval, 2003.

KANT, Immanuel. **A Metafísica dos Costumes**. Tradução Edson Bini. 1º. Ed. Bauru/SP: EDITORA, 2003.

KANT, Immanuel. **A Paz perpétua e outros opúsculos**. Tradução Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2004.

KANT, Immanuel. **À paz perpétua**. Tradução Marco Zingano. Porto Alegre: L&PM, 2008a.

KANT, Immanuel. **A religião nos limites da simples razão**. Tradução de Ciro Mioranza. 2. ed. São Paulo: Editora Escala Educacional, 2008b. (Col. Grandes Obras do Pensamento Universal).

KANT, Immanuel. **Antropología en sentido pragmático**. México: Universidad Autónoma Metropolitana; Universidad Nacional Autónoma de México; Fondo de Cultura Económica, 2014a.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. Tradução de Valério Rohden. 3. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011b.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.

KANT, Immanuel. **Ideia de uma História Universal com um Propósito Cosmopolita**. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Ed. LusoSofia, 2008c. (Coleção Textos Clássico de Filosofia).

KANT, Immanuel. **O conflito das faculdades**. Tradução Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1993.

KANT, Immanuel. **Princípios metafísicos da doutrina do direito**. Tradução de Joãozinho Beckenkamp. São Paulo: Martins Fontes, 2014b.

KANT, Immanuel. **Resposta à pergunta: o que é “esclarecimento”?**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1985. Disponível em: <https://ppgfil.propesp.ufpa.br/ARQUIVOS/Processo%20Seletivo/2019.2/KANT,%20Immanuel.%20Que%20%C3%A9%20Esclarecimento.pdf>. Acesso em: 16 set. 2021.

MARQUES, Viriato Soromenho. **História e Política no Pensamento de Kant**. Lisboa: Pub. Europa América, Mem-Martins, 1994.

MARQUES, Viriato Soromenho. **Razão e progresso na filosofia de Kant**. Lisboa: Colibri, 1998.

MAUS, Ingeborg. **O direito e a política: teoria da democracia**. Tradução de Elisete Antoniuk e Martonio Mont’Alverne Barreto Lima. Belo Horizonte: Del Rey, 2009.

MCCARTHY, Thomas. On Reconciling Cosmopolitan Unity and National Diversity. *In*: GREIFF, P. D.; CRONIN, C. P. (org.). **Global justice and Transnation Politics**. Cambridge: MIT Press, 1999. p. 235–274.

MEDINA, Javier García. La ciudadanía en Kant. *In*: SANTOS, Leonel Ribeiro dos; ANDRÉ, José Gomes (coord.). **Filosofia Kantiana do Direito e da Política**. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006. p. 43–64.

MOUFFE, Chantal. **Sobre o político**. Tradução de Fernando Santos. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015.

NODARI, Paulo César. **Ética, direito e política: a paz em Hobbes, Locke, Rousseau e Kant**. São Paulo: Paulus, 2014. (Coleção Ethos).

PANNENBERG, Wolfhart. **Filosofia e Teologia: tensões e convergências de uma busca comum**. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Paulinas, 2008 (Coleção Espaço Filosófico).

PENZO, Giorgio; GIBELLINI, Rosino (org.). **Deus na filosofia do Século XX**. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Loyola, 1998.

PERLATTO, Fernando. A teoria crítica e os novos desafios contemporâneos: globalização, cosmopolitismo e democracia. **Política & Sociedade**, Florianópolis, v. 15, n. 34, p. 110–136, set./dez. 2016.

PINZANI, Alessandro. Apresentação à edição brasileira. *In*: HABERMAS, Jürgen. **Sobre a Constituição da Europa**. Tradução de D. L. Werle, L. Repa, & R. Melo. São Paulo: Unesp, 2012. p. 119.

RAMOS, André de Carvalho. **Curso de direitos humanos**. São Paulo: Saraiva, 2014.

REPA, Luiz. The human rights between morals and politics: on Jurgen Habermas cosmopolitanism. **Ethic@**, Florianópolis, v. 13, n. 1, p. 151–166, jun. 2014.

ROELE, Isobel. The Vicious Circles of Habermas Cosmopolitan. **Law Critique**, [s. l.], v. 25, p. 199–229, 2014.

ROSENFELD, Michel. Habermas Call for Cosmopolitan Constitutional Patriotism in an Age of Global Terror: A Pluralist Appraisal. **Constellations**, [s. l.], v. 14, n. 2, 2007.

SANTOS, Leonel Ribeiro dos. **Regresso a Kant**. Ética, Estética, Filosofia Política. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2012.

STREECK, Wolfgang. Small-State Nostalgia? The Currency Union, Germany, and Europe: A Reply to Jürgen Habermas. **Constellations**, [s. l.], v. 21, n. 2, 2014. p. 213–221.

TEITELBAUM, Benjamin R. **O retorno do Tradicionalismo e a ascensão da direita populista**. Tradução de Cynthia Costa. Campinas: Editora da Unicamp, 2020.

VALLESPÍN, Fernando; HABERMAS, Jürgen; RAWLS, John. **Debate sobre el liberalismo político**. Barcelona: Paidós, 1998.

ZOLO, Danilo. Do direito internacional ao Direito cosmopolita: observações críticas sobre Jürgen Habermas. **Política e Trabalho**, Revista de Ciências Sociais, [s. l.], n. 22, abr. 2005.