



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

GEÓRGIA ANDRÉA DIÓGENES ISMAEL MENDES

**O PROJETO COSMOPOLITA HABERMASIANO: UM ESTUDO SOBRE A TEORIA
E SEUS PONTOS SENSÍVEIS**

NATAL/RN

2019

GEÓRGIA ANDRÉA DIÓGENES ISMAEL MENDES

**O PROJETO COSMOPOLITA HABERMASIANO: UM ESTUDO SOBRE A TEORIA
E SEUS PONTOS SENSÍVEIS**

Dissertação apresentado ao Programa de Pós-graduação em
Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte
como requisito parcial para obtenção do título de mestre em
Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Joel Thiago Klein

Coorientadora: Prof. Dra. Cristina Foroni Consani

NATAL/RN

2019

Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN
Sistema de Bibliotecas - SISBI
Catalogação de Publicação na Fonte. UFRN - Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes
- CCHLA

Mendes, Geórgia Andréa Diógenes Ismael.

O projeto cosmopolita habermasiano: um estudo sobre a teoria e seus pontos sensíveis / Geórgia Andréa Diógenes Ismael Mendes. - 2019.

97f.: il.

Dissertação (mestrado) - Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2020. Natal, RN, 2020.

Orientador: Prof. Dr. Joel Thiago Klein.

Coorientadora: Prof.^a Dr.^a Cristina Foroni Consani.

1. Teoria cosmopolita de Habermas - Dissertação. 2. Nova ordem mundial - Dissertação. 3. Transnacionalização da democracia - Dissertação. I. Klein, Joel Thiago. II. Consani, Cristina Foroni. III. Título.

RN/UF/BS-CCHLA


CDU 1



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

ATA DA 154ª SESSÃO DE DEFESA PÚBLICA DE
DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

01 No vigésimooitavo dia do mês de novembro do ano de dois mil e dezenove, às nove horas, no
02 auditório C do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, teve início o trabalho da banca
03 examinadora responsável pela avaliação da dissertação de mestrado intitulada "O projeto
04 *cosmopolita habermasiano: um estudo sobre a teoria e seus pontos sensíveis*" da mestranda
05 **Geórgia Andréa Diógenes Ismael Mendes** ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia
06 (PPGFIL) da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, comorequisitoparcialpara a
07 obtenção do título de **mestre em filosofia**. A comissão examinadora foi presidida pelo orientador
08 professor doutor Joel Thiago Klein (UFSC) e contou com a participação, na qualidade de
09 membros examinadores, do professor doutor Antônio Basílio Novaes Thomaz de Menezes
10 (UFRN) e da doutora Evania Elizete Reich (UFSC), esses por meio de videoconferência. O
11 exame teve a duração de 1:40 horas e a comissão examinadora emitiu o seguinte parecer: o
12 trabalho se encontra bem estruturado, mas precisa passar pelas seguintes reformulações antes da
13 sua entrega final na biblioteca: 1. Reformular a introdução, conclusão e resumo considerando
14 tanto o conteúdo, quanto o estilo e 2. Passar por uma correção gramatical e semântica. Diante do
15 exposto, a candidata foi considerada **aprovada** com conceito **B**.


Prof. Dr. Joel Thiago Klein

UFSC - Membro Interno- Presidente


Prof. Dr. Antônio Basílio Novaes Thomaz de Menezes

UFRN - Membro Interno


Dr. Evania Elizete Reich

UFSC- Membro Externo

Secretaria do PPGFIL


Geórgia Andréa Diógenes Ismael Mendes
Mestranda

AGRADECIMENTOS

Meus sinceros agradecimentos

Aos meus pais, Ismael e Socorro, e a Tia Fátima, por nunca cansarem de valorizar o desenvolvimento da minha educação. Ao meu noivo Herbert e a minhas irmãs, pela compreensão e incentivo sem os quais eu não teria seguido nessa jornada. A Júlio, por estar incessantemente presente na produção desse trabalho ao longo deste ano. A Deus, que me dá a tranquilidade necessária para continuar estudando essas inquietudes.

Aos queridos orientadores, o professor Joel Thiago Klein e a professora Cristina Foroni Consani, pelo interesse, paciência, generosidade e cuidado com este trabalho e comigo. São docentes como esses que fazem a pesquisa acadêmica continuar e, apesar dos contextos sombrios, termos a certeza de que a filosofia vale a pena.

Ao querido professor Antônio Basílio Novaes Thomaz de Menezes, pela sem igual recepção nessa minha nova área de pesquisa e pela orientação na leitura de Habermas, que abriu minha mente para enxergar os unicórnios sobre os quais ele escreve.

À pós-graduação de filosofia da UFRN, por me receber tão generosamente em seus quadros, pela oportunidade de me formar uma pessoa diferente e por ter iniciado os anos mais lúcidos da minha caminhada acadêmica, política e profissional, sobretudo enquanto jurista. Os anos deste mestrado foram muito duros nas mais diversas áreas da minha vida; de fato, as coisas mais inesperadas ocorreram, mas o valor dessa educação – juntamente com o apoio dos meus – formaram um ponto de segurança e empolgação intelectual sem os quais eu teria chegado a este ano completamente derrotada. O despertar da filosofia na minha vida foi transformador e me revelou um caminho tão valioso quanto extenso, que pretendo percorrer até o fim.

RESUMO

A mudança na ordem política e econômica mundial iniciada após a Segunda Guerra Mundial fez Jürgen Habermas refletir e escrever sobre ela. Este trabalho objetiva fazer uma apresentação da teoria cosmopolita de Habermas, cujo foco inicial foi o estudo das condições de democracia nos Estados Nacionais e culminou com a conclusão de que é imperativa a formação de uma comunidade global cosmopolita, a fim de preservar a democracia, os direitos humanos e garantir a paz. O trabalho inicialmente expõe a teoria democrática habermasiana e o contexto fático que o fez reescrever alguns conceitos, ressaltando a origem do Estado Nação, o entrelaçamento irreversível de culturas e, ainda, a existência de um poder hegemônico global independente. Adiante, o trabalho aborda a teoria cosmopolita em si, sua base filosófica e a estrutura de múltiplos níveis de poderes proposta por Habermas como alternativa possível ao cosmopolitismo através da transnacionalização da democracia. Ao fim, expõem-se as críticas aos pontos mais sensíveis da teoria, a fim de oportunizar a reflexão sobre a viabilidade da teoria no contexto de vida atual.

Palavras-chave: Teoria cosmopolita de Habermas. Nova ordem mundial. Transnacionalização da democracia.

ABSTRACT

The change in the world political and economic order that started after the Second World War made Jürgen Habermas reflect and write about it. This work aims to make a presentation of Habermas' cosmopolitan theory, whose initial focus was the study of the conditions of democracy in the National States and came to the conclusion that the formation of a global cosmopolitan community is imperative in order to preserve democracy, rights human rights and guarantee peace. The work initially exposes the Habermasian democratic theory and the factual context that made it rewrite some concepts, focusing on the origin of the Nation State, the irreversible interconnection of cultures and, also, the existence of an independent global hegemonic power. Ahead, the work shows the cosmopolitan theory itself, its philosophical basis and the multilevel structure of powers proposed by Habermas as a possible alternative to cosmopolitanism through the transnationalization of democracy. At the end, criticisms are exposed to the most sensitive points of the theory, to allow reflection on the theory's viability in the context of current life.

Keywords: Habermas' cosmopolitan theory. New world order. Transnationalization of democracy.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	8
2. UM PASSO SEGUINTE AO NACIONALISMO	13
2.1. Da legitimidade através da legalidade no âmbito do Estado-Nação	13
2.2. A mudança de perspectiva de Estado Nacional	18
3.3. O problema da aplicação da teoria na prática	25
2.4. A irreversibilidade da globalização econômica e o perigo do unilateralismo hegemônico	30
3. O COSMOPOLITISMO PARA HABERMAS.....	40
3.1. A mudança do direito internacional clássico ao direito cosmopolita: a superação do estado de natureza	40
3.2. A legitimação do direito cosmopolita e as condições de democracia da sociedade cosmopolita.....	47
3.3. O modelo cosmopolita de múltiplos níveis e a criação de uma instituição supranacional com poderes executivos, legislativos e judiciários.....	53
3.4. O papel dos direitos humanos no projeto cosmopolita de Habermas.....	63
4. PONTOS SENSÍVEIS DO COSMOPOLITISMO HABERMASIANO	75
4.1. O possível déficit democrático na tomada de decisões e a falta de solidariedade civil	75
4.2. O impreciso implemento do respeito aos direitos humanos	81
4.3. Um imperialismo moderno	84
5. CONCLUSÃO.....	89
REFERÊNCIAS.....	95

1. INTRODUÇÃO

Já faz 30 anos desde o fim da guerra fria e, desde então, o mundo ocidental não enfrenta nenhum conflito bélico de grandes proporções. A aparente pacificidade das relações internacionais faz com que os Estados Nacionais pareçam ser uma boa conclusão histórica para o exercício do poder político e não exsurja a necessidade de uma maior organização política da sociedade internacional.

Essa circunstancial paz faz com que pareça que há estabilidade no cenário mundial e que não há nada que demande a superação dos Estados Nacionais. Com efeito, a geração de pessoas que efetivamente vivenciou guerras mundiais está no fim e, assim, a nossa geração não parece temer o fortalecimento de regimes autoritários, embora movimentos políticos tendentes a eles pareçam estrá de fortalecendo (vide as últimas eleições presidenciais da França e do Brasil). A única grande potência que resistiu às intempéries do século passado não se preocupa necessariamente com a tomada de poder, mas apenas com a extensão de seus tentáculos globalizantes sobre todas as culturas. Longe de entrar no mérito de ser boa ou ruim a mudança da esfera pública com a globalização, é certo que há algum tempo não sofremos (o ocidente, naturalmente) ostensivamente com governos centralizadores, nacionalistas e imperialistas.

Isso faz com que não nos preocupemos com a ameaça de outras nações. E foi nesse contexto em que esmoreceu a iniciada jornada de transformação global por meio de organismos internacionais. Em regra, as organizações internacionais surgiram após conflitos bélicos, na intenção de preveni-los. A liga das nações não teve sucesso em impedir a Primeira Guerra Mundial e se desfez tão logo começou o conflito. A ONU, criada ao fim da Segunda Grande Guerra desempenhou um importante protagonismo até os dias de hoje, mas já se percebe o enfraquecimento de sua força política. Alguns dos documentos internacionais mais importantes são bilaterais e não tiveram ingerência das Nações Unidas, enquanto que os Estados Unidos da América, conquanto integrem a ONU, deixam de aderir a um número significativo de tratados e, vide a Guerra do Iraque, deliberadamente ignoram recomendações da organização.

Contudo, a sociedade de riscos (ecológicos, de crimes internacionais, nucleares etc) em que vivemos força os Estados a se unirem. Se as decisões políticas que importam a todos não são tomadas em conjunto, inexoravelmente elas são tomadas em apartado. Essa conclusão lógica não é facilmente lembrada, e, assim, que a sociedade mundial é conduzida por imperativos sistêmicos que não percebe e os países são levados a adotar condutas no âmbito

interno e externo sem qualquer ingerência na força que os movimenta a isso. Sim, pois não há país livre da economia mundial, do terrorismo internacional ou dos impactos ecológicos das decisões de outros países. A tomada de decisões importantíssimas, como qual a base energética do país ou quais os movimentos econômicos a nação irá participar são lideradas por funcionários diplomáticos e não estão pautadas nas promessas dos políticos internos, mas à tendência internacional do momento.

O fluxo de informações, produtos e tecnologias no mundo mudou a forma como os cidadãos dos países se interligam e, conseqüentemente, deve mudar a forma de como os países se organizam politicamente. Os Estados foram a solução histórica e política para o estabelecimento da paz, com o monopólio do uso da força, mas isso não é mais suficiente. A ordem interna não garante paz aos cidadãos e os riscos causados pela exploração dos recursos naturais em qualquer parte do mundo interfere na qualidade de vida da população global. Não são raros os alarmes de risco de epidemia por vírus e bactérias novas surgidas isoladamente, mas que ameaçam infectar todo o mundo. É imperioso, assim, que existam estruturas políticas para além dos Estados Nacionais, a fim de gerenciar, quando não efetivamente tomar posições políticas sobre os temas mais importantes do cenário internacional, que interferem diretamente nas escolhas do cenário político nacional.

Habermas é um sujeito da geração de pessoas que experimentou Guerras Mundiais. Talvez por isso ele seja tão sensível à formação de instituições de tomada de decisões políticas globais e não se aquiete diante de superficiais arranjos de paz. Ele escreveu sobre democracia e, depois, sobre cosmopolitismo durante décadas e sob condições históricas muito distintas. Dotado de grande honestidade intelectual, não teve constrangimento em evoluir suas teorias políticas, adaptando-as à evolução da realidade social e global. Mas ele não é só um teórico preocupado com a higidez de seus escritos; lendo-o, percebemos claramente seu compromisso com o estabelecimento de uma paz duradoura e a garantia – tanto quanto seja possível – de um nível mínimo de dignidade a todos os cidadãos do planeta. Ele parte de uma premissa histórica de uma Europa altamente belicosa e essa premissa nos ajuda a compreender o prognóstico de sua teoria. Habermas nos apresenta soluções pautadas num dever ser que torna sua teoria uma externa revisão de seus próprios conceitos e oferecimento de novos prognósticos.

A presente dissertação tenciona expor o pensamento de Habermas sobre a nova configuração da sociedade mundial e apresentar seu projeto cosmopolita. Alerta-se, inicialmente, que a compilação dessa teoria se desenvolveu através da leitura de escritos esparsos em obras diversas e sobretudo em épocas diversas. Em *Direito e Democracia*, sua

maior obra de Filosofia do Direito, Habermas fala a uma Alemanha recém unificada, enaltecendo mecanismos de democracia no âmbito interno dos Estados; já em Sobre a Constituição da Europa, o filósofo é feroz defensor da União Européia, inclusive levantando bandeiras de transnacionalização dos procedimentos democráticos de que teorizou antes. Naturalmente, dentro desse interregno, vimos a evolução de diversos conceitos em obras como a Constelação Pós-nacional e A inclusão do Outro. Vários desses conceitos sofreram modificações radicais, como a interpretação sobre os direitos humanos. Nessa obra, optou-se por expor os conceitos mais recentes e, segundo a interpretação dada, mais consolidados. Por isso, aqui não se falará sobre ilações acerca de um Governo Global ou sobre a face de Janus dos direitos humanos, menções/conceitos já superados que fizeram parte do processo em que foi conduzida a evolução da teoria. Até mesmo as críticas apontadas foram escolhidas com base no enfrentamento de temas que Habermas sustentou até os últimos escritos estudados aqui.

Este trabalho parte, assim, da análise da legitimidade através da legalidade no âmbito do Estado-Nação, apresentando as condições procedurais do direito que garantem a legitimidade dos ordenamentos políticos internos, passando pela mudança de perspectiva desses Estados, em virtude das transformações sociais que ocorreram no mundo ao longo dos anos, e as condições de democracia pensadas por Habermas no âmbito de sociedades plurais. Trabalhamos, também, a globalização como um processo absolutamente irreversível e que atinge todos indistintamente, além da necessidade de transposição dos poderes políticos para âmbitos internacionais a fim de libertar os países da pressão do capitalismo e da submissão à grande potência hegemônica global, que difunde valores internacionalistas que apenas ela está livre de observar.

Adiante, tratamos do projeto cosmopolita em si, como visualizado por Habermas. Para tanto, examinamos a União Europeia, enquanto exemplo maior utilizado pelo filósofo de poder exercido para além do Estado Nacional, observando em que frentes deve ser trabalhada a integração entre as nações e povos para lograr êxito uma união supranacional. Analisamos os múltiplos níveis do projeto habermasiano, que vislumbra a possibilidade de existência de, além do poder interno, a criação de estruturas regionais, que lidem com as questões econômicas e ecológicas – plano transnacional – e uma estrutura mundial (chamada supranacional), que garanta a paz mundial e promova a defesa dos direitos humanos.

Trabalhamos, ainda, a falta de força cogente que imponha a observância das deliberações das organizações municipais que, para Habermas, é a questão que apresenta a maior fragilidade do contexto político internacional na atualidade. Vemos que é imperioso para a

regulamentação da nova conjuntura mundial que as instituições internacionais sejam, tal como o Estado Nacional, dotadas de poderes executivos, legislativos e judiciários, de modo que possa legitimamente deliberar sobre as questões que lhe compete e impor sua observância, ainda que pelo uso da força. Também nesta parte do trabalho, analisamos o papel dos direitos humanos no projeto cosmopolita habermasiano, apontando sua grande preocupação de que sejam realizados universalmente.

As críticas ao projeto exposto são trabalhadas adiante, no último capítulo do trabalho. Enfrentamos a polêmica forma de disseminação da observância aos direitos humanos proposta por Habermas, marcada pela imposição desses direitos, o que parece contrariar os pressupostos democráticos da formação da sociedade cosmopolita. Analisamos, ainda, a pouco provável esfera pública mundial que seja capaz de oportunizar a formação de uma democracia entre os cidadãos do mundo, atentando para as complexas relações de consciência de comunidade que levariam ao desenvolvimento da solidariedade civil necessária à coesão social dessa nova configuração política. Ao fim, analisamos o aparente viés de um novo imperialismo proposto pelo filósofo.

A despeito das mencionadas objeções à teoria, que eventualmente o próprio Habermas reconhece e se vê às voltas, é definitivamente muito importante refletir o projeto cosmopolita habermasiano diante das atuais configurações globais, marcadas pelo progressivo enfraquecimento das organizações regionais e globais, com a sistemática inobservância das políticas de direitos humanos e da crescente dependência econômica dos países em relação aos Estados Unidos da América. Parece-nos preguiçosas e politicamente neutras as posições contrárias a formação desse poder supranacional e a manutenção do *status quo* das relações internacionais porque não objetivam nenhuma estabilidade, mas se confiam na já conhecida falha liberdade do mercado e no poder de barganha das negociações entre sujeitos internacionais.

Se o projeto habermasiano é profundamente ocidental porque supõe a garantia de direitos de fundo individual, as posições de manutenção do *status quo* do direito internacional são muito mais individualistas, pois não se baseiam em qualquer garantia de estabilidade, mas se valem da suposta habilidade diplomática dos países e ignoram os cada vez mais expressivos conflitos existentes, que originam populações inteiras de apátridas.

Pensamos que a manutenção da atual configuração da política internacional significa uma postura muito conformada diante de questões humanitárias incipiente, mas potencialmente

tormentosas. Dos conflitos contidos em nações pouco expressivas saem mais refugiados do que os que possam ser recebidos de bom grado por nações desenvolvidas, além de que há um muito bem articulado terrorismo internacional, que se vale da marginalização de alguns povos para cooptarem-no como capital humano.

Somente a sociedade cosmopolita, com esferas de poder global exercido coercitivamente, pode fazer frente ao unilateralismo hegemônico e ao encurralamento que os Estados Nacionais se encontram diante do mercado mundial, que, sem regulação, trata a todos indistintamente, não respeitando cultura ou posição política. A sofisticação das relações ocidentais e os elevados índices de desenvolvimento humano alcançados pela grande maioria dos países que mandam no cenário internacional nos faz ficar cegos à dura realidade que ainda existe: acúmulo de riqueza nas mãos de poucos, uma grande carência do básico a sobrevivência para muitos e, ainda, matanças bárbaras de um grande número de pessoas. O ocidente, em geral, olvida-se de calcular que essa é uma equação explosiva. Refletir, problematizar e esquematizar soluções às inconsistências do projeto cosmopolita a fim de vislumbrar estabilidade nas relações mundiais é sobretudo uma necessidade que nos impõe os tempos atuais.

2. UM PASSO SEGUINTE AO NACIONALISMO

2.1. Da legitimidade através da legalidade no âmbito do Estado-Nação

Habermas entende que o direito positivo moderno tem uma relação de complementação recíproca com a moral autônoma, através dos elementos que compõe a legitimidade da validade jurídica¹. Embora ele seja, por essência, um filósofo crítico, não se furtou de receber influências de fontes diversas. Seguindo parcialmente o pensamento de Max Weber, que se posicionou no sentido de que a legitimidade do direito reside na fé na legalidade do exercício do poder, fé esta baseada não na tradição ou no carisma, mas na racionalidade da forma do direito e do exercício de poder, Habermas contraria Weber ao argumentar que conceber um núcleo moral do direito formal não é inconciliável com a racionalização que embasa a legitimidade da ordem jurídica. Ele considera que as características formais do direito não oferecem, por si só, argumentos legitimadores da norma; a legitimidade é obtida pela legalidade no aspecto de que a racionalidade dos processos de produção das normas é uma racionalidade prático-moral procedimental².

Importante situar que Habermas trata inicialmente do princípio do discurso e da legitimidade no âmbito do Estado-Nação em sua obra mais conhecida sobre questões jurídicas, os dois volumes do livro *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. O nome da obra já revela bastante sob a ótica do autor para analisar os dois elementos principais de seu estudo, o direito e a democracia, que se entrelaçam e se manifestam entre o mundo da vida, fático, e a validade, esta compreendida do ponto de vista da teoria filosófica desenvolvida. O livro foi

¹ HABERMAS, Jürgen. **Direito e Democracia: entre facticidade e validade. Volume I.** Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1997, p 141.

² HABERMAS, Jürgen. **Direito e Democracia: entre facticidade e validade. Volume II.** Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1997, p 3. Adiante, o filósofo argumenta: “A legalidade só pode produzir legitimidade, na medida em que a ordem jurídica reagir à necessidade e fundamentação resultante da posituação do direito, a saber, na medida em que forem institucionalizados processos de decisão jurídica permeáveis a discursos morais. Não podemos apagar simplesmente as fronteiras que separam o direito da moral. Os procedimentos oferecidos pelas teorias da justiça para explicar como é possível julgar algo sob o ponto de vista moral só têm em comum com os processos juridicamente institucionalizados o fato de que a racionalidade dos procedimentos deve garantir a “validade” dos resultados obtidos conforme o processo. Os processos jurídicos aproximam-se mais das exigências de uma racionalidade procedimental completa, uma vez que dependem de critérios institucionais independentes, os quais permitem constatar, na perspectiva de um não-participante, se uma decisão surgiu conforme as regras ou não.”² Ibid, p. 216.

publicado na Alemanha pela primeira vez em 1992, ou seja, pouco após a unificação do Estado Alemão.

Naturalmente a obra foi escrita e provém da reflexão de Habermas nos anos finais da Guerra Fria, mas a contextualização da publicação é muito importante para situarmos o livro na posição da fala do autor. Nem é sem importância um apontamento prévio: Habermas é um filósofo intencionado. Por isso, a publicação de uma obra jurídica que trata da validade do direito no âmbito do Estado-Nação logo após a unificação do país não significou apenas a publicização de uma obra filosófica, mas um impulso ao fortalecimento desse recém-nascido (ou renascido) Estado. Com isso, não se pretende dizer que os argumentos expostos são tendenciosos e procuram, a qualquer custo, sustentar uma intenção, mas que foram publicados em contexto propício a gerar frutos. Sigamos no argumento.

O princípio do discurso está presente na formação da legitimidade do direito, mas esta não tem o mesmo sentido do que a legitimidade da moral³. Na verdade, esse princípio é neutro em relação ao direito e à moral e se encontra em um nível de abstração, pois se refere a normas gerais de ação ao estabelecer que, *litteris*, “D: São válidas as normas de ação às quais todos os possíveis atingidos poderiam dar o seu assentimento, na qualidade de participantes de discursos racionais”⁴.

Habermas sustenta que a existência de um princípio do discurso faz pressupor que questões concretas podem ser julgadas de modo imparcial e decididas racionalmente, o que embasaria a legitimidade de normas jurídicas cujo processo de construção o observasse. Apesar disso, o filósofo confessa que não encontrou uma distinção satisfatória entre o princípio moral e o princípio da democracia, servindo este, sobretudo, para embasar a possibilidade de fundamentar imparcialmente normas de ação e de amarrar um procedimento de normatização legítima do direito.

Ele, contudo, se esforça na distinção mencionada, afirmando que o princípio da democracia “explica, noutros termos, o sentido performativo da prática de autodeterminação de membros do direito que se reconhecem mutuamente como membros iguais e livres de uma associação estabelecida livremente”⁵. E segue afirmando que, em se considerando possível a formação política racional da opinião e da vontade, o princípio da democracia apenas esquematiza a institucionalização da igualdade de participação dos indivíduos no processo de construção das normas jurídicas por meio dos garantidos pressupostos comunicativos. O

³ HABERMAS, 1997a, p. 196;

⁴ *Ibid*, p. 142.

⁵ *Ibid*, p. 145.

princípio da democracia se segue a esses pressupostos comunicativos da comunidade e ao reconhecimento mútuo dos cidadãos quanto a seus direitos e deveres, sendo apenas o sentido performativo, fenomenológico, da prática desses pressupostos.

Nesse sentido, Habermas destaca que o princípio da moral opera no nível interno de dado jogo de argumentação, enquanto que o princípio da democracia se refere ao nível de institucionalização externa e eficaz da participação simétrica dos possíveis atingidos e interessados na formação discursiva da opinião e da vontade, que é realizada através das modalidades de comunicação garantidas pelo direito.⁶ É de se ressaltar, portanto, que o princípio da democracia se manifesta na ótica da facticidade e é mediado. Demais disso, o princípio moral se aplica a qualquer norma de ação justificável com argumentos morais e provenientes de interações sociais simples e relativamente naturais, provenientes de uma comunidade concreta; diversamente, o princípio da democracia deriva de relações voluntárias havidas em uma comunidade abstrata, criada por meio do direito, e objetiva a formação de normas de ação intencionais, de modo que, além de estabelecer a legitimação do processo de normatização, institucionalizando a formação da vontade política racional, ele também orienta a produção do *medium* do direito enquanto auto-organização da comunidade, proporcionando os institutos que viabilizam que aquela vontade represente a vontade comum dos indivíduos livres e iguais que vivem juntos⁷.

Assim, segundo a teoria, uma norma jurídica é tida como válida quando a autoridade política a põe em vigor e esclarece que foi suficientemente justificada e faticamente aceita – é pressuposto que tenha sido derivada de prática dialógica entre sujeitos que se reconhecem em comunidade e livres e iguais. Na aferição de sua validade, diferentemente da validade das normas morais, deve-se usar a razão prática em toda sua extensão⁸. Não é suficiente que a norma jurídica tenha razões morais, podendo ter validade mesmo se justificadas por razões pragmáticas, ético-políticas, ou quando representa um compromisso leal. Naturalmente, o valor dos argumentos justificadores é avaliado ulteriormente e relativamente aos contextos causais; daí porque a comunhão das convicções obtidas discursivamente pelo legislador político tem

⁶ Ibid, p. 146.

⁷ Ibid, p. 147.

⁸ Essa racionalidade necessária ao processo de formação das leis é muito importante no âmbito deste estudo, pois, diferentemente de Kant, que apostava que a paz perpétua adviria de princípios a priori de direitos, “Habermas introduces the postmetaphysical idea that if individuals are to be the authors of the laws to which they are subject, then the form and content of these laws have to be determined by intersubjective processes of deliberation” FINE, Robert; SMITH, Will. Jurgen Habermas’s Theory of Cosmopolitanism. *Costellations*. v. 10, n 4. Novembro, 2003. p. 481. Esse fundamento será confrontado adiante, quando tratarmos das possibilidades da formação de poder legítimo para além dos estados nacionais.

expressão no elemento do poder comunicativo. Isso é evidenciado no fato de que nem todos os sujeitos são chamados todas as vezes ao diálogo deliberativo. Nas sociedades hoje consideradas democráticas, todos os sujeitos são chamados somente para escolher os sujeitos que o representarão no diálogo deliberativo. De outro modo, as pessoas não poderiam fazer outra coisa senão participar de comunicações voltadas às escolhas políticas.

O poder, enquanto exercido segundo a formalidade do direito, encontra sua legitimidade no conteúdo moral implícito dessa formalidade⁹. Qualquer estrutura estatal organizada em torno de uma ordem jurídica precisa de mais do que apenas a aceitação, mas que seus endereçados entendam que o direito merece reconhecimento, que está ali em razão de si e para si, bem como todas as instituições e o sistema posto. É essa segurança que impulsiona a obediência e a querência de que todos obedeçam a norma e faz todo sentido quando se pensa que os marginalizados políticos não zelam pela lei ou a respeitam, pois, se não se veem fazedores da norma (mas apenas sujeitos a ela), não identificam legitimidade nela.

Estruturados no direito positivo, que regula a vida e coage, os sujeitos de uma sociedade moderna podem fazer tudo o que não é expressamente proibido, e este é um pressuposto que afasta sobremaneira o sistema do direito do sistema puramente moral, posto que, segundo este, há um mandamento ao qual o sujeito é obrigado. As normas jurídicas devem ser seguidas porque foram legalmente constituídas, porque há uma coação correspondente à violação e porque merecem reconhecimento. Além disso, sua fundamentação serve a uma negociação racionalmente motivada, de modo que nós nos convencemos das obrigações que devemos assumir, obrigações estas entendidas como necessárias no processo político de formação racional da vontade¹⁰.

O jurista e filósofo Danilo Zolo, que também trata do cosmopolitismo em suas obras, concorda com Habermas quanto ao ancoramento de sua teoria cosmopolita em um direito forte. Ele sustenta que nas sociedades modernas, o direito desempenha uma função insubstituível de integração social, permitindo a solidariedade entre estranhos. Assim, a confiança de Habermas num direito legítimo e a estruturação de sua teoria em torno de elementos discursivos de prática social é chamada por Zolo de “teoria impura do direito”, pois promove o entrelaçamento de filosofia do direito, sociologia, ética e teoria geral do direito. O nome atribuído é um trocadilho

⁹ HABERMAS, 1997b, p. 214.

¹⁰ HABERMAS, 1997a, p. 197.

com o trabalho desenvolvido por Hans Kelsen, chamado de “teoria pura do direito”, baseado na completa separação das normas jurídicas da moral e da política.¹¹

Habermas fala que é esperado que as normas jurídicas sejam estáveis, mas mesmo os direitos fundamentais podem ser suprimidos quando ocorrem mudanças bruscas no poder político, por exemplo. Desde quando se deixou o apego ao direito natural fundamentado na religião ou na metafísica, a sucessão de governos encontrou limite na moral, ressaltando-se que nas sociedades plurais se desfizeram as imagens de mundo integrativas e éticas obrigatoriamente observadas por toda a comunidade. Isso porque nas coletividades plurais, não há um fundamento ético reconhecido unanimemente como imperativo a servir de baliza para os limites do direito positivo.

Em contextos de modificações de regimes políticos, não existem limites aos constituintes, não havendo nenhuma lei internacional cogente que imponha a reprodução de tais direitos e a proibição de outros quais. Contudo, o que a experiência mostra é que os constituintes do mundo ocidental têm um rol de direitos e garantias pré-moldados: há sempre a delimitação do Estado-Nação que então se institui, os fundamentos desse Estado, a repartição de competências, os procedimentos que devem ser observados para o exercício da política e uma lista mínima de direitos fundamentais.

Nesse contexto, a legitimidade no âmbito do Estado Nação passou a basear-se na soberania popular, expressada no direito de comunicação e participação, e nos direitos humanos clássicos, que se exprimem a partir de direitos de liberdade, os quais permitem aos cidadãos a não intervenção do estado para que executem seus planos de vida ¹². Os direitos humanos, contudo, devem ter prevalência sobre a primeira (a soberania popular), uma vez que em reiteradas vezes na história se pôde ver as consequências das maiorias tirânicas. Para o liberalismo, em um aspecto, os direitos humanos servem como pressuposto à autodeterminação dos indivíduos, e noutro, como limites legítimos capazes de obstar a vontade do próprio povo em suprimir dadas liberdades subjetivas, tidas como intocáveis. Habermas se contrapõe a essa perspectiva unilateralista com o argumento de que os direitos humanos nem devem se impor ao legislador soberano como um limite externo, nem devem ser instrumentalizados como requisito para a execução de seus objetivos¹³.

¹¹ ZOLO, Danilo. A cosmopolitan Philosophy of International Law? A Realist Approach. **Ratio Juris**. v. 12. n. 4. Dezembro, 1999. p. 429-430.

¹² HABERMAS, Jürgen. **A constelação pós-nacional: ensaios políticos**. Tradução de Marcio Seligmann-Silva. São Paulo: Littera Mundi. 2001, p. 146.

¹³ Ibid, p. 147.

Para sustentar o argumento, ele reflete: quais são os direitos fundamentais que cidadãos livres devem se conceder reciprocamente para regulamentar sua vida em comum através do direito? Nesse ponto, o filósofo parte do princípio de sua teoria da ação comunicativa, segundo a qual a legitimidade de uma norma se dá quando todos os possivelmente atingidos concordam com a regulamentação se, e somente se, participam de discursos racionais. Habermas fala que se deve desenvolver instituições jurídicas capazes de garantir o diálogo entre os cidadãos de modo a conduzir à formação de uma vontade racional, segundo o já citado princípio do discurso. Diz que os direitos humanos institucionalizam as condições de comunicação voltadas à formação da vontade política legítima, o que é mais evidente nos direitos políticos e de expressão e menos evidentes nos clássicos direitos à liberdade. Estes direitos, que garantem aos homens conquistarem seus objetivos de vida e garantem-lhe proteção individual, não são absorvidos integralmente para a formação democrática da vontade.

É certo que somente existe direito ordenado porque existem direitos dos indivíduos, que, em coletividade, são objeto e autores do projeto jurídico de comunidade. Assim, a autonomia privada e a pública se pressupõem reciprocamente, pois os cidadãos só podem utilizar sua autonomia pública se forem livres o suficiente em sua autonomia privada, que deve ser garantida igualitariamente. É por essa razão que Habermas propõe que os direitos fundamentais de liberdade e políticos são um só, e pondera que não existe nenhum núcleo fundamental desses direitos; eles são dependentes um do outro para que existam condições de democracia¹⁴.

2.2. A mudança de perspectiva de Estado Nacional

O Estado Nacional é como que um irmão gêmeo da Revolução Francesa¹⁵. Ele criou as bases estruturais para uma administração exercida por meio do direito, oportunizando a democratização do aparelho do Estado através do estabelecimento de estruturas que permitiram a homogeneidade cultural e ética, oferecendo um espaço livre para a ação individual e coletiva. A democratização é, nesse contexto, intimamente ligada ao conceito de Estado Nacional, pois

¹⁴ Ibid, p. 149.

¹⁵ HABERMAS, 1997b, p 281.

a integração cultural só foi possível após a população se ver livre dos laços sociais corporativos e ser atingida por uma consciência política de pertença nacional.

A compreensão sobre “Estado” é obtida através de um conceito jurídico. O termo refere-se a um poder soberano de um determinado conjunto de integrantes, o povo do estado, e exercido de forma unificada interna (capacidade de imposição de ordem jurídica estatal) e externamente (capacidade de autoafirmação em meio ao “estado de natureza” da sociedade internacional) relativo a dado território. O Estado Nacional enquanto monopólio de poder e administração autônoma e financiada por tributos teve êxito histórico porque cumpriu muito melhor que as organizações políticas antigas às modernizações das formas de vida nos aspectos social, cultural e econômico¹⁶. Aqui, é importante perceber que porque os Estados Nacionais foram a resposta exitosa ao desenvolvimento dos seres humanos em razão das contingências da época não quer dizer que só existia essa resposta possível ou que ela era perfeita. Com efeito, não foi um modelo pronto que se encaixou perfeitamente à situação da época, mas foi sendo desenvolvido e perfeiçãoado com o tempo.

Embora ordinariamente se confunda povo de um estado e nação, esses conceitos são divergentes. Na clássica acepção dos romanos, nações eram comunidades com ascendência comum e dispostas geograficamente próximas, que eram culturalmente unidas pela língua e tradições, mas, contudo, não estavam organizadas politicamente. Inclusive, durante a idade média, nação e língua significavam a mesma coisa e essa diferenciação serviu por muito tempo para dividir universitários, monges, membros de ordem de cavalaria, ligas comerciais etc. Assim, a definição de nacionalidade servia para distinguir o que era próprio e o que era estrangeiro.

Após, nação passou a ser considerada a aristocracia e o clero a quem o rei concedia privilégios para ajudá-lo a manter a coesão do reino e, em troca, exerciam uma limitada participação política. É somente nesse passo da evolução que o conceito de nação ganha conotação política. Com a gradual mudança de consciência das sociedades no século XVIII encabeçada por intelectuais e pela burguesia letrada, a nação passa a ser não apenas aristocrática, mas popular. É então que a consciência nacional popular passa a representar espécies de comunidades idealizadas de pessoas das diferentes histórias nacionais que se tornaram parâmetro de uma nova auto identificação¹⁷. Nação popular foi entendida, então,

¹⁶ HABERMAS, 2002, p. 124-125.

¹⁷ Ibid, p. 127.

como um conceito de designação de ascendência e procedência, gerando, sobretudo na Europa, a concretização de um sentimento de defesa em face das minorias nacionais, étnicas e religiosas (o nacionalismo se vinculou fortemente ao antissemitismo, por exemplo)

Esse nacionalismo, enquanto uma formação de consciência precedida da apropriação de traduções culturais, após reflexão historiográfica, é, por definição, um conceito formado por intelectuais e difundido na sociedade através do médium da comunicação, podendo ser, por isso mesmo, bastante artificial e manipulável. A artificialidade do nacionalismo não é necessariamente mal, pois foi somente após a difusão desse sentimento de pertença que não existia antes que os indivíduos se sentiram integrantes de algo único e puderam se unir em busca dos ideais que partilhava. Thomas MCarthy, o professor americano que dedicou boa parte de sua pesquisa à teoria crítica, sustenta, inclusive, que em alguns aspectos não existia alternativas funcionais ao nacionalismo e, por isso, ele era indispensável aos processos de modernização social, cultural, política e econômica.¹⁸ A situação fática que unia os sujeito já existia, contudo os indivíduos não se sentiam parte da configuração política, mas apenas sujeitos a ela. Quando, em algum momento após o esforço dos intelectuais e dos burgueses letrados, se efetivou o auto reconhecimento e o reconhecimento do outro como igual a si é que foi possível unir a força individual que não percebiam que tinham para pleitear questões políticas importantes, como a igualdade e o voto.

Como dito, desde o século XVIII, o conceito de nação se entrelaça com o conceito de “povo de um Estado” e, com a revolução francesa, a nação, entendida como comunidade democrática intencional, se tornou a fonte da soberania do Estado. A ‘invenção’¹⁹ da nação e a consolidação da consciência popular sobre ela foram os catalisadores para o êxito do Estado Moderno, pois somente esse sentimento gerou em pessoas antes estranhas uma coesão solidária e a sensação de serem participantes diretos do processo político. Dessa forma, o Estado

¹⁸ McCatthy explica que os “classical nation-states were never as homogeneous in these respects as members characteristically took them to be, and contemporary nation-states are even less so. 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. Correspondingly, standard languages were typically not a ground but a goal of nation-building processes. In short, nations were not found but created (not ex nihilo, of course); and they were created in response to historical contingencies and for political purposes. This is especially clear in the case of states that emerged from former colonies within territorial boundaries that cut across traditional ethnicities and homelands. But it is true, in varying degrees, of the classical nation-states as well. MACCARTHY, Thomas. *On Reconciling Cosmopolitan Unity and National Diversity*. **Public Culture**. v. 11, n. 1. Janeiro, 1999. p. 178-179.

¹⁹ HABERMAS, 2002, p. 127.

Nacional criou uma nova forma de legitimação do exercício do poder político, agora secularizado e progressivamente mais democrático, além de tornar possível uma forma de integração social abstrata, distante dos estamentos do início da Era Moderna, e mais relacionada à urbanização e modernização econômica.

Para Habermas, o sentimento nacional não pode se resumir às características étnico-culturais comuns, mas compreende, além dessas características, a prática de pessoas que exercitam ativamente e comunitariamente seus direitos democráticos de participação e comunicação²⁰. Assim, não é necessário que o povo tenha os mesmos elementos culturais para sentir-se nação. Esse sentimento de unicidade é constituído de uma força própria, um “espírito de povo”²¹, que não é pressuposto de sua união, mas formada a partir de uma configuração fática que o permitiu existir uma união.

Luiz Sérgio Repa explica que

“Habermas aborda o Estado-nação desde a perspectiva dada por Benedict Anderson, segundo o qual a nação é antes de tudo uma comunidade imaginada, construída de muitas maneiras, diversas vezes partindo do Estado para se chegar à nação (como é o caso do Brasil). O caráter artificial, construído do Estado-nação jogaria então a favor de uma ampliação da solidariedade civil para além das fronteiras nacionais, em favor de uma solidariedade europeia. Porém isso só seria possível por meio de antecipações políticas para o desenvolvimento do processo democrático – e é nesse processo mesmo que parece se fundar a solidariedade civil que se cristaliza em torno da ideia de patriotismo constitucional, tanto no nível nacional como no europeu.”²²

Nesse sentido e aproveitando o exemplo dado no texto referenciado, é importante ter em mente que não são somente fenômenos atuais de globalização que põe a ideia de estado-nação etno cultural em conflito com a realidade. Como menciona MacCarthy,²³ ao longo da história ocorreram diversos movimentos populacionais e miscigenação espontânea dentro das nações, tornando o “interior” bastante diversificado. A maioria das populações tem uma heterogeneidade crescente, que não pode ser refreada senão pelo uso de violência e repressão. De fato, a estabilização dos países que existem no mundo ocorreu há muito pouco tempo na

²⁰ HABERMAS, 1997b, p. 283.

²¹ HABERMAS, 2001, p. 82.

²² REPA, Luiz. The human rights between morals and politics: on Jürgen Habermas’s cosmopolitanism. *Ethic@*. Florianópolis. v. 13. n. 1. Junho, 2014. p. 11-12.

²³ MACCARTHY, 1999, p. 180.

história (se é que se está inexoravelmente estável). E caso se pense na realidade dos países fora da Europa, se concluirá que exigir que uma comunidade política estável se baseie em uma homogeneidade etnocultural prévia ou assumida é bastante inadequado sob o ponto de vista empírico e normativo.

O conceito de cidadania, dessa forma, não é atrelado indissociavelmente ao conceito de nacionalismo; desse modo, identificar uma pessoa como cidadão não quer dizer que ela possui a mesma etnia ou cultura de todas as outras pessoas submetidas ao mesmo Estado Nação. A cidadania está mais ligada à noção rousseauiana de autodeterminação, segundo a qual a soberania era entendida não como uma transferência de poder do povo para o governo, mas como autolegislação. Isso quer dizer que o exercício de poder perde a característica de ser um dado natural, sendo entendido então como um modelo abstrato pra a constituição de uma autoridade que se legitima através do exercício da autolegislação democrática. Assim, a política deve se ocupar principalmente em garantir as condições para a existência e prática das autonomias privada e pública, sob pena de ameaçar a condição de legitimação essencial da democracia²⁴.

A vontade do povo, nessas premissas, é antes uma unidade de um processo consentido do que tão somente uma homogeneidade de descendência ou forma de vida. E o Estado de Direito se forma a partir desse processo democrático de formação de consenso – pelo menos formal, se for uma sociedade plural - consubstanciado pela constituição. Ele é, por definição, uma associação de livres e iguais (em direito, formalmente) e o sentimento de pertencimento a um estado está atrelado ao princípio da voluntariedade, ou seja, para além dos elementos tradicionais do local de nascimento ou da descendência, importando mais a expressão da vontade do sujeito para fundamentar sua participação naquela coletividade do que uma possível origem étnica comum.

Só há pouco foi contemplado no conceito de cidadania o status do cidadão enquanto possuidor de direitos civis²⁵. Antes, cidadania era sentida apenas na perspectiva do nacionalismo, de pertencimento a um estado, enquanto hoje, numa perspectiva republicana, é sentida como definição de direitos e deveres dos cidadãos e só se concretiza na prática de autodeterminação coletiva. As condições de reconhecimento exigem um contexto de política libertária, em que os cidadãos tenham uma contrapartida concretizada nos motivos e modos de

²⁴ HABERMAS, 2001, p. 83.

²⁵ HABERMAS, 1997b, p. 285.

sentir e de pensar que os sujeitos privados elencam para se orientar pelo bem comum. Tais condições não podem ser impostas, sob pena de ser considerada totalitária.

A construção simbólica de “povo” imbuído de uma consciência nacional é o substrato cultural para a solidariedade civil²⁶. Tal solidariedade é a estrutura que faz com que os membros da nação se sintam responsáveis uns pelos outros, tanto que, por exemplo, se submetem a serviço militar ou aceitam pesados sacrifícios financeiros para custear políticas de redistribuição de renda (embora essa realidade da Europa não seja facilmente vista nos países do Terceiro Mundo). Conquanto esse modelo conceitual de cidadania não se realize perfeitamente na política atual, ele tem a vantagem de evidenciar que a autonomia política é um fim em si mesmo, pressupondo a formação de uma comunidade resultado de uma prática compartilhada intersubjetivamente²⁷.

Contradizendo comunitaristas, Habermas afirma que a existência de sociedades multiculturais como a Suíça e os Estados Unidos prova que é possível, numa cultura política liberal, a formação de um patriotismo constitucional, que pode superar o patriotismo enxergado apenas em heranças étnico-culturais²⁸. Na verdade, para ele não há qualquer alternativa à crescente multiplicidade de culturas, grupos étnicos, confissões religiosas e diferentes imagens de mundo, a menos que se pague o normativamente insuportável preço da purificação étnica²⁹. O cientista político inglês Robert Fine comenta, sobre isso, que a diversidade étnica e cultural é o verdadeiro cimento da organização de uma nação, de acordo com princípios do patriotismo constitucional³⁰. Solução ao multiculturalismo é, para Habermas, atrelar a cidadania democrática à identidade nacional do povo através da socialização de todos os sujeitos privados em uma cultura política comum³¹. Ele sustenta que as qualidades procedurais do processo democrático podem produzir uma cultura política coletiva mesmo diante de incongruências na interação social e composições culturais plurais. É importante se estabelecer, nesse contexto,

²⁶ HABERMAS, 2001, p. 82.

²⁷ HABERMAS, 1997b, p. 288.

²⁸ Há quem discorde. Segundo Zolo (1999, p. 144), por exemplo, nem mesmo o mais abstrato “patriotismo de direitos” pode, por assim dizer, dispensar algum tipo de “intimidade” entre os membros do grupo: eles não podem, como Habermas parece pensar, ser sujeitos “estrangeiros” uns aos outros. A alienação, se não for entendida em um sentido puramente psicológico, é o oposto da solidariedade democrática. A prova contrária é hoje fornecida pelos fenômenos generalizados de intolerância e racismo que estão atingindo sociedades “multiculturais”, que a mediação formal do direito não está conseguindo impedir ou reprimir.

²⁹ HABERMAS, 2002, p. 134.

³⁰ FINE; SMITH, 2003, p. 479.

³¹ HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**. São Paulo: Loyola, 2002, p. 136.

que patriotismo constitucional e solidariedade entre estranhos não é a mesma coisa; aquele propicia a formação desta.

Sobre essa abordagem, o cientista político Robert Fine indica que o patriotismo constitucional não deve ser enxergado como algo estanque, que serve a todas as nações. Diversamente, ele se refere a dois pressupostos: ao apego compartilhado dos princípios universais implícitos na ideia de democracia constitucional e a adequação desses princípios à particularidade das instituições de cada nação e de acordo com sua “experiência histórica”. Fine sustenta que apenas o patriotismo constitucional é compatível com o cosmopolitismo, mas mesmo na sua aplicação no âmbito do Estado-nação, essa compatibilidade não é assim tão óbvia quando parece quando a analisamos somente sob o ponto de vista das ideias. Ela tende a se vulnerar, por exemplo, num eventual conflito de interpretações de normas. Além disso:

The problem for Habermas is that constitutional patriotism is either too Strong or too weak to serve his purpose. In its strong form, it binds the people of a particular nation around their own distinctive interpretations of abstract constitutional principles, but at the cost of closing them off from effective participation in or identification with cosmopolitan institutions. In its weak form, it constitutes a simple adherence to formal procedures for the realization of constitutional principles and fails to establish the ethic of solidarity necessary to facilitate democratic deliberation and decisions. It is this underlying tension in the idea of constitutional patriotism that surfaces in discussing its compatibility with cosmopolitan politics.³²

No caso de sociedades complexas culturalmente, somente um processo democrático, com a formação da vontade e da opinião deliberativa dos cidadãos fundada na soberania do povo e nos direitos do homem pode viabilizar a formação de uma solidariedade abstrata³³. A democracia, nesse contexto, deve se estabilizar sobre seus resultados, evitando a vulneração da solidariedade em razão das tensões que certamente ocorrerão no jogo político³⁴. Habermas sugere que um resultado positivo dessa equação político-jurídica é possível no âmbito dos Estados de Bem-Estar Social, pois nesses há valor no status de cidadão e a manutenção da

³² FINE; SMITH, 2003, p. 473.

³³ HABERMAS, 2001, p 97-98.

³⁴ Luiz Repa (2014, p. 10) argumenta que “o patriotismo constitucional vai de par com uma dessubstancialização, com uma procedimentalização da soberania popular cujo primeiro resultado é justamente tirar do povo as marcas de uma inclusão ou exclusão de princípio, restando apenas a determinação de ser membro ou não ser membro”.

solidariedade e da coesão social ocorre naturalmente em troca dos direitos sociais, ecológicos e culturais.

Ainda sobre o patriotismo constitucional, Pablo de Greiff sugere que possa ser considerado uma forma de patriotismo cívico e indica que ele não elimina, mas apenas subordina as heranças regionais herdadas. Concordando com Habermas, De Greiff sustenta que isso é notadamente importante porque é uma forma de integração social bastante útil no contexto do inevitável pluralismo das sociedades contemporâneas, expressando um acordo abstrato acerca de normas básicas, mas não uma imperiosa convergência cultural sobre todas as questões da vida. Além disso, ao passo em que diversas tradições constitucionais aderem a um conjunto comum de direitos, a união dessas tradições pode acomodar uma nova forma de integração supraconstitucional, como veremos adiante³⁵.

3.3. O problema da aplicação da teoria na prática

Após a frustração da aprovação do Tratado de Lisboa, trazendo a percepção de que não há sentimento de pertencimento político dos cidadãos em relação a União Europeia e de que há grande desconfiança entre as nações e estados-membros europeus, Habermas se pôs a refletir sobre a questão da aplicação da sua teoria à identidade europeia, questionando-se se ela é necessária e se é possível a ampliação da solidariedade civil para além dos muros nacionais. Esse longo processo político que culminou na não assinatura do tratado, que viria a ser a Constituição da Europa, pareceu impactar sobremaneira o Filósofo, que se empenhou bastante no convencimento para a assinatura do tratado, fazendo-o refletir diversos de seus conceitos sobre democracia para além de estados nacionais.

Habermas defende fortemente que os problemas enfrentados pela União Europeia são fundamentalmente problemas políticos³⁶ e, por isso, não podem ser resolvidos pelos imperativos funcionais da integração conduzida tão somente pelo mercado comum. Ele afirma que na arena da democracia nacional as minorias só se deixam vencer pelas majorias porque entre esses grupos há uma relação de confiança baseada na consciência de filiação comum, que

³⁵ DE GREIFF, Pablo. Habermas on Nationalism and Cosopolitanism. **Ratio Juris**. v. 15. n. 4. Dezembro, 2002. p. 430.

³⁶ HABERMAS, Jurgen. **O ocidente dividido**. São Paulo: Editora Unesp, 2016, p 105.

criou a base para o senso de que um não vai enganar o outro. No caso prático da União Europeia, como a unificação econômica gerou consequências positivas para todos, as populações dos estados aceitaram uma política elitista sem a adequada participação democrática. Contudo, quando se trata de distribuição desigual de custos e benefícios, que vêm à tona sempre que se avança na integração à União dos Países do Leste, por exemplo, essa aceitação cai.

Esse exemplo é importante porque o processo de integração de países europeus periféricos, mesmo sob o ponto de vista econômico, pressupõe uma política de redistribuição para que se alcance a diminuição do desnível de desenvolvimento econômico que já existe. Se não for assim, a integração de países menos desenvolvidos provocaria uma desestabilização muito grande da economia, pois os países mais desenvolvidos têm políticas de desenvolvimento humano mais expressivas, demandando, assim, mais impostos para o oferecimento de direitos mais sofisticados, como saúde, educação e cultura. De outro modo, os países com menor desenvolvimento humano provavelmente têm regulação tarifária e do trabalho menos expressivas, com uma mão de obra possivelmente mais barata e menos custos para a atividade empresária.

A política pode se preocupar demasiadamente com sentimento de pertencimento, mas o capital certamente não se preocupa. Assim, a integração sem a estabilização das relações sociais mínimas provocaria uma oneração bastante importante dos países mais desenvolvidos, originando desemprego e encarecendo os produtos em circulação. Não é preciso avançar muito em comparações absurdas para perceber a grande possibilidade disso acontecer.

A título de ilustração, é possível observar que os trabalhadores de países como a Ucrânia não têm os mesmos direitos e qualidade de vida que os trabalhadores alemães e caso seja considerado somente esse fator, é fácil concluir que é mais vantajoso instalar uma fábrica que demande mão de obra barata na Ucrânia do que na Alemanha. Esta, por sua vez, claramente vai se sentir numa situação desigual e, por isso, tende a não querer a integração. Outro exemplo fácil de perceber a assimetria é o da educação. Um país que tenha uma educação superior de qualidade pública receberia mais imigrantes do que poderia suportar apenas para ter acesso à formação científica. Essa situação se repetiria em blocos políticos em outros lugares do mundo, uma vez que há uma constante e perceptível diferença econômicas entre vizinhos.

Não é possível mais se fazer uma integração apenas negativa, ou seja, apenas se exigindo que os governos retirem restrições ou deixem de fazer alguma coisa. A união econômica e monetária com países de reduzidos níveis de desenvolvimento (em relação, claro,

às grandes potências da UE) pressupõe que se estabeleça uma harmonização desses países com a União nos campos da desigualdade social, da imigração, do mercado de trabalho, justiça e execução penal. É necessário criar uma rede entre as políticas nacionais para alcançar essa sintonia, o que pressupõe um estreitamento nas bases de legitimação da União, uma vez que as escolhas vão além dos resultados positivos, seguindo para a formação de programas³⁷.

Para ampliar as bases de legitimação e para que as populações tencionem encarar essa nova frente de ações, é imprescindível a consciência de pertencimento a uma mesma comunidade política³⁸. Habermas sustenta fortemente que o fato de não existir uma identidade comum na população não impede que se forme uma solidariedade cidadã para além das fronteiras nacionais. Ele insiste que a consciência nacional é um produto artificial cuja produção é conduzida por historiadores e folcloristas e difundida pela escola, mídia e governos. Hodiernamente, a solidariedade civil do Estado Nacional é refletida mais pela dinâmica própria da auto compreensão política do que no reconhecimento de identidade pré-política³⁹.

Habermas explica que o sentimento de solidariedade se assemelha mais com o comportamento ético do que com o moral na medida em que as obrigações éticas fundamentam as pretensões excedentes ou superrogatórias da comunidade, que vão além do que o destinatário está jurídica ou moralmente obrigado. A ação ética depende da previsibilidade do comportamento recíproco e da confiança nessa reciprocidade, portanto não é como um comportamento moral categoricamente exigido ou um dever jurídico, que deve ser observado por todos indistintamente. A eticidade, assim como a solidariedade, não se refere a contextos de vida pré-políticos, mas a comunidades políticas, à irmanação no interior de um tecido social que fundamenta as expectativas quanto ao comportamento dos atores sociais e a confiança desse comportamento futuro recíproco⁴⁰. Nesse sentido, não há que se fazer o comparativo entre solidariedade e dever moral ou jurídico porque estes se referem a liberdades de sujeitos autônomos, enquanto aquele, ao interesse comum na unidade uma forma de vida política partilhada⁴¹. O filósofo diz:

³⁷ Habermas admite que a União se legitimou aos olhos dos cidadãos por seus resultados positivos e não pela satisfação da vontade civil política. Assim, até hoje existe no plano europeu um abismo entre a formação política da opinião dos cidadãos e das políticas que procuram a solução dos problemas pendentes. HABERMAS, Jurgen. **Na esteira da Tecnocracia**. São Paulo: Editora Unesp, 2014. p. 117-118.

³⁸ HABERMAS, 2016, p 108.

³⁹ Ibid, p. 116.

⁴⁰ HABERMAS, 2014. p. 142.

⁴¹ Ibid, p.143.

“O que o comportamento solidário pressupõe são contextos de vida políticos, portanto, organizados juridicamente e nesse sentido artificiais. O nacionalismo encobre essa diferença entre “solidariedade” e “eticidade” pré-política. Ele se vale do conceito injustamente quando escreve “solidariedade nacional” sobre suas bandeiras e com isso imputa à solidariedade do “cidadão do Estado” a coesão do compatriota. Desse modo, oculta-se a circunstância de que o adiantamento de confiança que o comportamento solidário pode pressupor é menos robusto do que no caso do comportamento ético.”⁴²

No estado de bem-estar social, as expectativas da solidariedade podem se tornar pretensões jurídicas e ser transformadas em direitos sociais. Dessa forma, temáticas políticas polêmicas, como a da imigração, são decididas sobretudo sobre ideais de justiça, de eticidade, e menos em termos do destino da nação. Nas sociedades modernas, os valores constitucionais do Estado valem mais do que a identificação cultural entre as pessoas.

Sem desdizer o dito há dois parágrafos, embora haja distinção entre o que é solidário e o que é moral ou jurídico, entre esses conceitos existe um liame circunstancial, pois quanto mais igualitárias as condições políticas, menos solidariedade existe para ser cobrada. Quanto mais injustas as mesmas condições políticas, mais pretensões jurídicas de direitos existem e mais se cobra solidariedade dos mais favorecidos. Como se percebe dessa dinâmica factual, a solidariedade não parte de um contexto pré-existente de vida, mas de um contexto de vida que é possível de se configurar politicamente⁴³. São as tensões sistêmicas que funcionam como catalisadores das relações de solidariedade numa comunidade política, forçando a revisão das formas de coesão social dela.

Enquanto que a consciência nacional gira em torno de um Estado, a solidariedade civil se fixa em torno do procedimento de legitimação da ordem a que os cidadãos livres e iguais se submetem. Houve, no processo de modernização das sociedades, a formação de uma estrutura de solidariedade entre estranhos, que, mediada pelo direito, fez surgir Estados centrados na Constituição – e não no nacionalismo – que, por tradição, contempla valores bastante universalizáveis.

Não é pressuposto da democracia uma origem cultural comum. Como dito, as qualidades procedurais do processo democrático garantem a legitimidade do exercício do poder, viabilizando a produção de uma cultura política comum mesmo diante de uma

⁴² Ibid p. 144.

⁴³ Ibid, p. 148

composição cultural heterogênea⁴⁴. A democracia funciona aqui como fiança da integração social⁴⁵.

É verdade, no entanto, que uma “cidadania multicultural” exige uma “política de reconhecimento” que parte do princípio da igualdade de direitos culturais⁴⁶. É necessário, assim, que se desprenda a identidade política de uma nação com a identidade de uma determinada cultura, pois, de outro modo, jamais será diferenciada a cultura política do Estado da cultura da maioria. À medida em que essa diferenciação ganha forma (e é uma tendência que se observa nas nações mais desenvolvidas), a solidariedade dos cidadãos ganha sentido de um “patriotismo constitucional”.

Essa ideia de que é viável a formação de solidariedade entre estranhos é o que permite entender possível uma solidariedade para além das fronteiras nacionais. Quanto mais a solidariedade civil se aproxima de valores universais, menos controvertidos são para as pessoas os valores sobre que se fundam as organizações supranacionais e os tribunais internacionais⁴⁷. Nesse contexto de transformação do sentido de identidade política, Habermas enxerga um progressivo desacoplamento da Constituição em relação ao Estado e conclui que quanto maior a coesão social em torno da Constituição (e não somente de identidade nacional), maior é a afinidade de um Estado com formações supranacionais. E, assim, não se deve pensar se existe uma solidariedade civil além das fronteiras nacionais, mas se é possível uma arena política em que ela se forme.

Embora seja verdade que a formação dos Estados Nacionais normalmente tenha sucedido revoluções contra poderes estatais repressivos, o que não pode ser visto no cenário internacional, pois a estrutura da sociedade internacional garante certa independência aos estados, a formação de unidades de poder supra e transnacionais é também um imperativo diante das novas questões importantes da humanidade. Nesse contexto, a globalização se mostra como estopim para que superemos a concepção de Estado nacional. Habermas entende, nesse novo contexto, que a divisão de competência entre as estruturas de poder (monopólio do uso da força no poder nacional, o Estado regulador no âmbito transnacional, por exemplo) seria suficiente para a formação da sociedade cosmopolita. Sugere, aqui, que a unânime indignação contra as violações de direitos humanos já aproxima os cidadãos do mundo em uma

⁴⁴ HABERMAS, 2001, p. 94.

⁴⁵ HABERMAS, 2002, p. 134.

⁴⁶ Ibid, p. 235

⁴⁷ HABERMAS, 2016, p. 117-18.

solidariedade e isso já podia ser ponto de partida para a estrutura de uma organização mundial que cuide da política de direitos humanos e da manutenção da paz.

Embora Habermas sustente mais de uma vez que é unânime a indignação dos indivíduos quando deparados com violações de direitos humanos⁴⁸ e que isso serve como catalisador do cosmopolitismo, esse é fundamento é fortemente criticado. A pesquisadora Isobel Roele aponta que Habermas privilegia a indignação moral dos cidadãos do primeiro mundo, que apresentam um parâmetro completamente distante de cidadania e que podem, se quiserem, influenciar a cidadania dos países menos desenvolvidos, mas nada fazem por eles. Assim, esse ponto de vista, além de ocidentalista e eurocêntrico, é vazio de representação prática, uma vez que a indignação em si, sem ser dotada de possibilidades de implemento efetivo da política de direitos humanos, não serve para fins cosmopolitas⁴⁹. No último capítulo deste trabalho, analisaremos melhor essa colocação.

Habermas avança um pouco na teoria, sustentando que a solidariedade de uma comunidade política não pode se resumir a deveres negativos de uma ideia universal de justiça, sobretudo se ela – a comunidade – for tão heterogênea como seria se formada por todos os países do mundo⁵⁰. É necessário que exista uma arena política propícia à formação comum das decisões e da vontade dos cidadãos sobre temas diversos, como ocorreu na formação dos Estados nacionais, o que somente pode ser erigido em torno de processos democráticos. A confiança numa comunidade é crescente na medida em que representa a consequência do processo democrático, por isso a questão da solidariedade civil que deve ser buscada na formação da sociedade cosmopolita não é se ela existe, mas se ela tem condições de se desenvolver.

2.4. A irreversibilidade da globalização econômica e o perigo do unilateralismo hegemônico

Kant via na crescente interligação entre culturas uma tendência ao favorecimento de uma união pacífica dos povos⁵¹. Ele chegou a argumentar que a constituição de um mercado

⁴⁸ HABERMAS, Jurgem. **Sobre a constituição da Europa**. São Paulo: Ed. Unesp, 2012. p. 11 Habermas, Jurgem. **O ocidente dividido**. São Paulo: Editora Unesp, 2016, p 177.

⁴⁹ ROELE, Isobel. The Vicious Circles of Habermas' Cosmopolitics. **Law Critique**. v. 25. p. 219.

⁵⁰ HABERMAS, 2016, p. 120.

⁵¹ HABERMAS, 2002, p. 201

mundial deveria fundamentar, através do proveito mútuo, um interesse por assegurar relações pacíficas. Habermas observa que Kant viveu antes da delimitação do liberalismo agressivo, que deu azo à luta de classes que oneraria sobremaneira as políticas internas e direcionaria a política externa ao imperialismo belicoso. Por isso, sustenta que, embora as potências hoje se sintam retraídas frente a uma guerra global, ante às consequências de um embate, multiplicaram-se os conflitos locais, com um grande número de vítimas e inimagináveis horrores.

Habermas diz que a globalização questiona claramente a soberania nacional e a separação aguda entre política interna e externa, os dois pilares do direito internacional clássico. Ele enxerga a globalização como um processo, e não como um estado final, conceituando-a como uma ampliação e intensificação das relações de troca, de comunicação e de trânsito através das fronteiras nacionais⁵². O termo encontra significação também no turismo e cultura de massa, na expansão dos meios de comunicação, nos riscos causados pelo desenvolvimento tecnológico relacionado às armas, à exploração de ecossistemas e, também, no trabalho de organizações internacionais governamentais, ou não.

É certo que a contemporaneidade, juntamente com a globalização, impõe que o mundo forme em uma comunidade involuntária de riscos compartilhados relativos às questões tecnológicas, ecológicas e o terrorismo mundial. É certo, também, que é de Habermas a interpretação segundo a qual a união desse mundo é a conclusão correta aos riscos que emergiram na modernidade. Sobre essa conexão involuntária, Pablo de Greiff⁵³ aponta que, embora os riscos sejam compartilhados, eles não afetam igualmente os países e, de acordo com suas potencialidades, as nações podem reagir de maneiras diferentes a esses riscos. Assim, ao invés de união, é possível que se haja o aumento do atrito e do protecionismo na relação entre os países, sobretudo em questões como crimes internacionais, mas também em questões aparentemente mais fáceis de formação de consenso, como as questões ambientais.

Corroborando com seu argumento, De Greiff segue comentando que é visível a dificuldade de instalação de tribunais internacionais e do compartilhamento de provas judiciais entre os países, além de existir uma distribuição não equitativa do ônus de combater a criminalidade internacional. Partindo dessa percepção, para que os riscos compartilhados sejam assumidos por todos, é necessário que os menos envolvidos ativamente entrem no combate, o

⁵² HABERMAS, 2001, p. 84

⁵³ DE GREIFF, 2002, p.432

que pressupõe solidariedade e assunção de ônus financeiros que não são facilmente assumidos na comunidade internacional.

Insistimos, no entanto, no fato de que Habermas tem compromisso com o futuro que potencialmente seria alcançado com sua teoria⁵⁴. Ele não necessariamente pensa – e escreve – sobre o que existe obviamente no mundo da vida como se fosse um jornalista descrevendo fatos. Em verdade, o filósofo tem o compromisso de que a conclusão de dados fatos seja a que projeta melhores benefícios ao desenvolvimento da sociedade cosmopolita que ele entende que trará melhoramento da vida dos seres humanos. Por outro lado, a crítica é seguramente bem-vinda, uma vez que atenta para questões importantes, dignas de debate e superação.

Habermas assume que a globalização mais desenvolvida é a relacionada à economia em si, às transações econômicas, e é essa que mais causa riscos ao “edifício” nacional. MacCarthy, analisando a implicação da globalização da economia no cenário internacional, faz um paralelo entre o que acontece no mundo contemporâneo e o que aconteceu na Europa moderna com a ascensão do capitalismo, contexto este que ensejou a formação dos Estados-nação. Ele diz que a globalização do capitalismo e do que o acompanha faz surgir a necessidade crescente de desnacionalização da lei e da política; e atenta a que

Many fear that if legal and political institutions do not expand to global proportions so as to keep up with the economy, we will be left with a more or less self-regulating capitalism that simply “creates a world in its own image” as national governments become less and less able to sustain the regulatory,

⁵⁴ É importante a menção de que interpretamos que Habermas tem compromisso com sua teoria cosmopolita, mas não com a reafirmação do marxismo. Por isso mesmo faz parte da teoria crítica e não do marxismo contemporâneo em si. Inobstante, relevante conhecer a crítica que é feita por filósofos marxistas, como Davide Schmid. Sobre a forma como Habermas apresenta a contemporaneidade, Schmid apresenta o que chama de antinomias, mas interpretamos como crítica: “There are two main ways in which the framework devised by Habermas is problematic: it is essentialist in its conception of capitalism and civil society; and it relies on a teleological philosophy of history. The first problem has to do with the rendition of system and lifeworld as ontologically distinct planes, the former having objective-structural properties and the latter interpretive-intersubjective ones. This move is crucial to Habermas’s project because it allows him to identify in the lifeworld qua public sphere an emancipatory domain within existing society that is already integrated democratically through linguistic deliberation and thus has the potential, according to his formal pragmatics, of developing forms of universal rational understanding. Ultimately, however, this ontological bisection of reality binds his CT to a romanticised account of civil society institutions and a reified and depoliticised understanding of capitalism and the state.” SCHMID, Davide. The poverty of Critical Theory in International Relations: Habermas, Linklater and the failings of cosmopolitan critique. **European Journal of International Relations**. Fevereiro, 2017. p. 7.

steering, and social-welfare mechanisms with which they have heretofore sought to “domesticate” capitalism within their borders.⁵⁵

Habermas identifica que a globalização afeta a estrutura do Estado Nacional em quatro frentes⁵⁶: em sua atividade administrativa, na soberania territorial, na identidade coletiva e na legitimidade democrática.⁵⁷

As clássicas funções administrativas do Estado relacionadas à ordem e organização não sofrem uma grande interferência da globalização, mas questões como o desenvolvimento de tecnologias de risco (armas, meios nucleares de obtenção de energia etc), o desequilíbrio ecológico e a criminalidade organizada não podem ser controlados pela capacidade de ordenação de um Estado. Além disso, a mobilidade do capital, aliada às ordenações de diferentes estruturas normativas de tributação, faz com que o Estado perca seu controle sobre lucros e fortunas e, ainda, força os Estados a continuamente oferecerem benefícios fiscais para se livrar da emigração de capitais.

A eficácia das regulamentações estatais também se encontra vulnerada com a globalização. Conquanto o Estado nacional tenha permanecido com a soberania e o monopólio do uso da força, nesse mundo cada vez mais entrelaçado por questões ecológicas, econômicas e culturais, o impacto social de determinadas decisões políticas de um governo (por exemplo, a construção de um reator nuclear próximo a uma fronteira) é sentido por toda a comunidade internacional circundante. É por essa razão que se vem observando o fortalecimento de estruturas regionais de regulamentação pelo menos no âmbito econômico e ecológico, tais como Otan e Mercosul. Entretanto, essas estruturas, que desempenham uma função integradora e de segurança importantes, e, portanto, para quem é delegada a tomada de escolha de políticas públicas e sociais, carecem da representatividade democrática que tem no âmbito interno nacional.

No contexto desses “governos” em âmbito regional, internacional e global⁵⁸ abrem-se vazios de legitimação, pois ainda hoje esses espaços são ocupados majoritariamente por

⁵⁵ MACCARTHY, 1999, p. 179.

⁵⁶ HABERMAS, 2001, p 87.

⁵⁷ Essa análise quase pragmática de Habermas quanto a viabilidade das instituições é valorizada pelo cientista político Pablo de Greiff (2002, p. 425), que diz que “one of the virtues of Habermas’s defense of cosmopolitanism, namely, that it rests not on a simplistic repudiation of the nation state or of nationalism, but rather, on an analysis of their accomplishments”.

⁵⁸ HABERMAS, 2001, p 91

representantes da diplomacia clássica, e não por representantes escolhidos pelo povo com essa função específica. Habermas pondera que, além do déficit democrático surgido na submissão de decisões originalmente nacionais aos acordos feitos por atores coletivos, é importante observar se a globalização também não modifica o substrato cultural da solidariedade civil sobre a qual se estruturou a nação. Como dito no tópico anterior, nas sociedades cada vez mais heterogêneas em termos culturais, à medida que a cultura política se diferencia da cultura da maioria, se esvazia o patrimônio substancial da nação enquanto uma comunidade de origem⁵⁹.

A globalização cria, ainda, padronizações dos frutos de uma cultura de massa, notadamente a disseminada pelos Estados Unidos da América. Há, hoje, uma visível tendência de uniformização do estilo de vestimenta, dos filmes, dos gêneros alimentícios etc., de modo que os perfis das tradições culturais locais vem se esmorecendo, mas não deixando de existir. Na verdade, o entrelaçamento de padrões culturais específicos com os padrões da cultura de massa torna possível a criação de novas diferenças culturais, subculturas e estilos de vida, o que comprova o desenvolvimento de “identidades cosmopolitas”⁶⁰, fieis às comunidades reais, ao desenvolvimento natural das formas de vidas em lugares de intensas trocas culturais, como periferias de grandes centros urbanos.

A globalização gera um profundo enfraquecimento dos Estados nacionais porque enseja, desde o fim dos mecanismos de regulação de mercado e das moedas do pós-guerra, uma vulneração da autonomia e da capacidade deles enquanto atores da ação político-econômica. As corporações multinacionais impuseram uma nova forma de exercício de poder que não se deixa democratizar: o dinheiro. Elas, mesmo sem poder coercitivo, impõem a regulação de impostos, a infraestrutura dos países, a estrutura do mercado de trabalho, o enfraquecimento dos sindicatos, entre outros. Frédéric Vandenberghe bem coloca, analisando a teoria habermasiana, que a globalização é um dado e um fato, enquanto que a cosmopolitização é um ato e uma tarefa⁶¹. Ela (a globalização) funciona como um jogo “metapolítico” por hegemonia, no qual rivalizam a economia global, o Estado e a sociedade civil transnacional. Desses, somente o Estado é um ator oficial, mas não detém qualquer prioridade sobre os imperativos

⁵⁹ Ibid, p 95.

⁶⁰ HABERMAS, 2001, p. 97.

⁶¹ VANDENBERGHE, Frédéric. Um estado para o cosmopolitismo. **Novos Estudos**. São Paulo. n. 90. Julho, 2011. p. 85.

do mercado nem sobre o clamor da sociedade civil, que faz emergir uma esfera pública internacional⁶².

Atualmente, as bolsas de valores “avaliam” as políticas econômicas e de trabalho nacionais, reduzindo as possibilidades de políticas sociais sob o risco de desemprego em massa, emigração de capitais e o esgotamento dos sistemas de seguridade social. Cada ação interna dos Estados de regulação ou proteção do trabalho impactam sobremaneira sua atratividade perante os atores externos e, conseqüentemente, mina o desenvolvimento do Estado.

Com essa reduzida capacidade política, mesmo os procedimentos de legitimação da tomada de decisão pela população passam a ser duvidosos, normalmente conduzindo a uma situação de grande desregulamentação do mercado, com a redução de preços e aumento desproporcional do lucro das empresas, gerando grandes disparidades salariais, além de desemprego (graças a automatização dos processos produtivos) e marginalização crescentes⁶³. Os Estados estão inseridos em uma dinâmica internacional de valorização do capital que não encontra nenhum limite normativo. Desse modo, como aponta Michel Rosenfeld, com a expansão desregulada e a difusão sistemática do funcionamento do mercado internacional, a economia acabará “colonizando” o mundo da vida⁶⁴.

Hoje, tanto os mercados internos quanto regionais sofrem com o dilema da (não)regulamentação e as demandas sociais, que se observam ou pela apatia ou pelos protestos e abrem espaço para sujeitos demagógicos ascenderem ao poder sob a promessa de milagrosas mudanças políticas, sem, contudo, fortalecer as bases de legitimidade do poder. Os estados nacionais não têm força de, isoladamente, fazer frente aos imperativos sistêmicos e efeitos secundários da dinâmica econômica global, que não tem compromisso com qualquer política democrática.

A saída ao encurralamento do Estado Nacional é – deve ser – tentar superar-se a si mesmo e compor atores capazes de agir politicamente no plano supranacional⁶⁵. Como Robert Fine explica, o pós-nacionalismo é, para Habermas, o meio através do qual os indivíduos podem retomar o espaço de ação que os desenvolvimentos contemporâneos lhes tem negado⁶⁶. Essa

⁶² Op cit., p 98 e 99. Para Vandenberghe, esse jogo não precisa ter soma zero. Se os Estados se unirem à sociedade civil, podem tornar-se atores globais que fazem diferença frente ao mercado.

⁶³ HABERMAS, 2001, p. 101.

⁶⁴ ROSENFELD, Michel. Habermas's Call for Cosmopolitan Constitutional Patriotism in na Age of Global Terror: A Pluralist Appraisal. *Cosntellations*. v. 14, n. 2, 2007. p. 163.

⁶⁵ HABERMAS, 2002, p. 142.

⁶⁶ FINE; SMITH, 2003. p. 482.

superação, todavia, não quer dizer que é chegado o fim dos Estados Nacionais, mas que eles devem ser suprassumidos⁶⁷, uma vez que as novas configurações da sociedade internacional demandam que os processos políticos sejam desenvolvidos em múltiplos níveis, de modo a se iniciar uma nova ordem mundial e uma nova ordem econômica global⁶⁸. Consoante a teoria que ora estudamos, os estados continuam a ser os principais sujeitos no cenário político mundial, pois, em última análise, ainda detém os recursos de controle do direito e do poder legítimo, mas precisam dividir esse cenário com os *global players* não estatais nas inafastáveis tarefas de regulação, coordenação e de configuração dessa nova sociedade cada vez mais interdependente do ponto de vista territorial, social e material⁶⁹.

Essa nova configuração não é de todo ruim porquanto nessas novas arenas de negociação, os Estados ganham mobilidade no exercício de influência política. Nesse modelo, governando para além dos governos, a eles é oportunizada a substituição das tradicionais pressões diplomáticas e ameaça de uso da força por formas mais amenas do exercício do poder.

Além da irreversibilidade da globalização, forçando a reinvenção das formas de exercício do poder político, Habermas aponta outra questão importante nesse contexto: a fraqueza e o risco do unilateralismo hegemônico liderado pelos Estados Unidos da América. Ele critica abertamente a conduta dos Estados Unidos da América, a grande potência liberal hegemônica, sobretudo após o atentado terrorista do 11 de setembro e a subsequente guerra do Iraque, em razão de que a grande nação se preocupa em difundir as ideias de um internacionalismo do direito e do multiculturalismo para todo o mundo, mas não para ele próprio. Ele menciona que a feliz coincidência de essa superpotência ser também a mais antiga democracia do planeta pode soar positivo na construção na nova ordem mundial, mas o fato de ela ter expressos, em tese, os mesmos objetivos do projeto cosmopolita (a difusão da democracia e dos direitos humanos), não implica que o processo que lidera é o mais desejado processo para a comunidade internacional.

O filósofo pondera que os EUA recuam sistematicamente de normas do direito internacional, aprovando um percentual muito menor de tratados multilaterais do que outros

⁶⁷ HABERMAS, 2002, p 145.

⁶⁸ Para Vandenberghe (2011, p. 94), “a globalização não implica o fim o Estado, mas, de acordo com o espírito cosmopolita, penso que ela enfraquece a nação e pode, dessa forma, ser um primeiro passo em direção á emergência de genuínos Estados pós-nacionais”. Adiante, ele afirma que a globalização desonecta o hífen do Estado-nação, mas não o rompe; eles continuam enganchados e mutuamente constitutivos, de modo a ensejar um genuíno reempoderamento do Estado numa ordem cosmopolita.

⁶⁹ HABERMAS, 2016, p. 244-245.

integrantes do G-7⁷⁰, para não restringir sua margem de manobra no exercício de seu intento. Esse objetivo parece ser a substituição dos procedimentos jurídicos universais em todo o mundo pela difusão de um *ethos* americano com pretensão de universalidade. A política americana desde o 11 de setembro aparenta enxergar que a nova ordem liberal mundial é conduzida por seus interesses nacionais e exala os valores norte-americanos.

Esse processo, que parece querer substituir o direito da comunidade internacional pela globalização desregulada tencionada pelos EUA, implicará a difusão do *ethos* americano e tudo o que for direito nessa nova ordem global será necessariamente direito imperialista. E ele – o processo – se afasta do projeto kantiano de sociedade cosmopolita⁷¹ pelo fato de que 1) a disseminação da democracia e dos direitos humanos no mundo não pode ser encaminhado a partir de um unilateralismo justificado eticamente, em substituição às características procedimentais da formação do direito internacional; e 2) porque esse caminho conduzido pela América não culmina na constituição de uma sociedade mundial constituída politicamente, mas a uma nova ordem mundial composta por Estados liberais independentes.

Num contexto político como esse delineado, formado sob a liderança e proteção de uma superpotência hegemônica, a sociedade internacional não seria formada por uma comunidade de povos livres e iguais, mas por relações sistêmicas produzidas pelo mercado, agora completamente livre de regulações estatais, e a paz seria garantida pelo poder imperialista, e não pelo direito. Ainda que se formasse um *best-case scenario* e as mais puras razões motivassem o poder hegemônico, haveria problemas, como o terrorismo internacional e conflitos interculturais, que jamais poderiam ser resolvidos através dos meios clássicos de guerra. Somente a modernização das sociedades e a formação de ambientes autocríticos nas diferenças culturais poderiam alcançar as bases dos conflitos, pondo um fim neles.

Além disso, há entraves cognitivos e lógicos a uma política implementada unilateralmente pelo “*hegemon* bem-intencionado”. É absolutamente inevitável que surjam situações que demandarão ponderação de interesses, como a decisão sobre autodefesa antecipada ou a criação de tribunais internacionais, e uma tomada de decisão unilateral não pode avaliar se ela – a decisão – obedece os próprios interesses nacionais ou os interesses de todos (ou o de maioria das outras nações)⁷². São os procedimentos discursivos que tornam decisões verdadeiramente democráticas. Se uma das partes tem o poder de decidir por todas

⁷⁰ Ibid, p. 251.

⁷¹ Ibid, p. 255.

⁷² Ibid, p. 256-257.

nesse novo mundo em que supostamente foi difundida a democracia, esta necessariamente não foi praticada – voltando à suposição habermasiana de que os EUA pregam um internacionalismo para todos, menos para ele mesmo.

Notadamente nas obras publicadas após o atentado do 11 de setembro, Habermas fez duras e diretas críticas quanto à abordagem dos EUA quanto ao terrorismo internacional, analisando as raízes desse problema mundial. Ele diz que o terrorismo internacional é desterritorializado e se abastece das fontes do fundamentalismo religioso⁷³, sustentando, ainda, que a modernização social em conjunto com o entendimento autocrítico das culturas é a única possibilidade de que se alcance as raízes de terrorismo, e não a repressão como tem sido feita pelos norte-americanos⁷⁴.

O filósofo Michel Rosenfeld apresenta um olhar mais crítico sobre as causas primeiras dessa problemática, trazendo interessantes apontamentos a respeito do terrorismo e sobre a forma como Habermas o interpreta. Ele mostra que o crescimento do materialismo e sua expansão no mundo muçumano tem gerado um “desencantamento” parecido com o que ocorreu na Europa há pouco séculos atrás e que esse desencantamento combinado com as cada vez mais aparentes desigualdades produzidas pelos imperativos econômicos dividem o mundo em ganhadores e perdedores do sistema, da nova ordem mundial; e, nesse contexto, a maior parte das nações muçumanas saem perdedoras⁷⁵. No entanto, no caso dos muçulmanos, ao contrário do que ocorreu na Europa, a secularização e a consequente perda dos valores tradicionais não veio acompanhada de ganhos sociais, políticos e econômicos. Por isso, os perdedores desesperadamente buscam encontrar reações ao empobrecimento e à marginalização lutando contra a secularização e o materialismo⁷⁶.

Rosenfeld segue sustentando que, analisando sob o ponto de vista da ação comunicativa, o terrorismo é visto como produto de uma “comunicação distorcida” que representa reação aos imperativos da globalização econômica, podendo ser vista, dessa forma, como uma ação estratégica.⁷⁷ O teórico, entretanto, não deixa de fazer a *mea culpa* do Ocidente, afirmando que do lado de cá também se pratica ação estratégica ao pregar a linguagem dos direitos humanos e o neoliberalismo como força da natureza, único trajeto para o bem estar

⁷³ Ibid, p 239.

⁷⁴ Ibid p. 256.

⁷⁵ ROSENFELD, 2007. p. 164.

⁷⁶ Ibid, p.167

⁷⁷ Ibid. p. 166.

social, quando, na verdade, busca apenas lograr mercados ainda não atingidos. Do outro lado, no mundo islâmico, o fundamentalismo utiliza seu discurso religioso para encobrir o insucesso de governos autoritários, que apenas perpetuam o privilégio das elites e mantêm as massas isoladas dos efeitos potencialmente benéficos da democracia e da modernidade. Esse quadro revela um ciclo de desconfiança mútua que, segundo Rosenfeld, só pode ser superada pela ação comunicativa.

3. O COSMOPOLITISMO PARA HABERMAS

3.1. A mudança do direito internacional clássico ao direito cosmopolita: a superação do estado de natureza

Com forte influência do escrito “A paz perpétua”, de Immanuel Kant, Habermas sugere que a condição jurídica cosmopolita irá por fim ao Estado de natureza da sociedade internacional, acabando assim com o funesto guerrear⁷⁸. A preocupação que moveu Kant nesse escrito se baseava na tentativa de combater o sequenciamento de guerras que via diante de si (segunda metade do século XVIII), e seu pesar centrava-se não apenas nas vítimas fatais dessas guerras, mas na devastação por si ocasionadas, pelos horrores nela havidos, pelo empobrecimento dos países, à sequencial sua submissão aos vencedores e, ainda, à perversidade que conduzia os cidadãos, estimulando-os à prática de ações injustas, bárbaras. Kant não pensava que tal situação se esvairia a partir de uma unanimidade de ideias, em que todos os sujeitos agissem de acordo com uma única vontade; diversamente, ele sugeria que as “guerras” quanto às divergências políticas deviam ficar circunscritas a gabinetes e deviam ser travadas pelas ideias, o que somente poderia se desenvolver numa liga das nações, que seria comparada a um congresso estatal permanente, e não exatamente a uma federação de estados⁷⁹.

Habermas concorda com Kant no que concerne a sua posição de que não bastam tratados internacionais de meras intenções, sendo necessário criar uma associação duradouramente livre de Estados, que se obriguem por meio de leis públicas, e não privadas. Ele diverge de Kant, contudo, quanto à formação do congresso, entendendo a seu modo que tal configuração é facilmente dissolvida⁸⁰. Habermas entende que essa união duradoura deve se fundar em uma constituição estatal, tal como a dos estados nacionais, de onde será justificado todo o direito. Essa união, formada pela constituição, seria onde deveria haver a solução dos conflitos como por meio de um processo, ou seja, seguindo a lógica da tripartição dos poderes, um dissídio entre os povos integrantes da União que não pudesse ser dissolvido através de consenso dialógico, seria resolvido numa instância com poderes judiciários⁸¹.

⁷⁸ HABERMAS a, 2002. p. 187.

⁷⁹ Ibid, p. 189.

⁸⁰ Robert Fine e Will Smith (2003, p. 469) sugerem que Habermas aceita o desafio proposto por Karl-Otto Appel, de pensar com Kant contra Kant.

⁸¹ HABERMAS, 2002, p. 190.

Habermas entende que o modelo de Kant era demasiadamente vulnerável, porque se basearia apenas em uma união moral entre os governos, o que traria muita oscilação de posições, como ocorreu com a Liga das Nações de Genebra, que deixou de funcionar com a iminência da Primeira Guerra Mundial e em razão do seu insucesso de evitá-la. Kant fundamenta essa ligação moral em uma filosofia da história com intenções cosmopolitas e uma consonância entre política e moral. Habermas, noutro pórtico, entende que a união deve ser concebida com unidades coordenadas, havendo a transferência de alguns dos clássicos poderes estatais, e, com isso, uma autoridade coercitiva.

Críticos do modelo cosmopolita de Habermas, Robert Delahunty e John Yoo concordam com a ideia kantiana de que democracias tendem a guerrear menos, sustentando que o caminho da paz está na difusão da democracia no mundo, e não no federalismo mundial proposto por Habermas⁸². Dizem que democracias demoram mais a entrar em guerras agressivas e são mais estáveis, uma vez que dependem do consentimento popular para suas políticas externas, ao contrário das autocracias, além de avaliar melhor as condições do guerrear e têm, também, mais confiabilidade em suas disposições, já que dependem de uma série de fatores antes de tomar decisões. No entanto, ponderam que a história demonstra existir uma taxa mais alta de guerras entre democracias e autocracias do que entre democracias ou entre autocracias. Assim, a paz democrática depende menos da relação entre os países do que do número de autocracias no mundo; quanto menos, mais paz haverá⁸³. Nesse contexto, os autores reverenciam a posição de política internacional adotada pelos EUA, pois entendem que o país teve grande sucesso em transformar governos autoritários em democracias, como ocorreu com a Alemanha, Japão e Itália no Pós-Segunda Guerra e, mais recentemente, no Haiti, Panamá e Iraque.

Habermas considera que Kant deixou claramente aberta a resposta à vulneração da obrigação moral dos países, não achando conclusão diversa à união do que a obrigação legal imposta pelo direito baseado em uma constituição. Nesse ponto, Habermas propõe que Kant se afastou dessa ideia por entendê-la pouco factível e também porque na época de seus escritos, a instituição de constituições estatais não era algo tão comumente bem-sucedida, havendo os exemplos apenas das constituições posteriores à Revolução Francesa e Americana⁸⁴. Isso não

⁸² DELAHUNTY, Robert J.; YOO, John. Kant, Habermas and Democratic Peace. **Berkeley Law Scholarship Repository**. 2009. p. 438.

⁸³ Ibid, p. 468.

⁸⁴ HABERMAS, 2002, p. 193.

pode, portanto, representar uma falha ou omissão de Kant na apreciação das soluções possíveis, mas apenas uma questão impossível de prever ao tempo do escritor.

Somente os Estados soberanos eram sujeitos do direito internacional quando Kant escreveu suas obras, período em que a soberania dos estados compreendia duas frentes: a capacidade de manter a integridade de suas fronteiras, se necessário com poderio bélico, e a soberania interna, que consistia em, sob o manto do monopólio do uso da força, manter a tranquilidade e a ordem no país, com recursos administrativos e do direito positivo. O sentido do estado é prioritariamente manter a tranquilidade interna, sendo autorizado a travar moderadas guerras para manter o primeiro. Kant não podia, por experiência, sobrepor-se a esse horizonte de soberania estatal, de modo que qualquer perspectiva que transpusesse o poder soberano de um Estado parecia irreal. E é por isso que Habermas entende que Kant se absteve deliberadamente de propor a ideia de um governo único, uma vez que considerava que um poder central agiria da forma de um monarca, conduzindo uma pretensa união ao despotismo⁸⁵.

Habermas desenvolve um pouco as ideias pinceladas por Kant, valendo-se da abordagem tradicional e apresentando a sua própria inclinação⁸⁶. Ele sugere que a sociedade internacional vive ainda hoje similarmente aos seres humanos antes da constituição de um Estado com base no contrato social, e que, por isso, o direito das gentes atualmente aparece como um direito em condição natural⁸⁷. Ele problematiza que o assim considerado direito a guerras – baseado na premissa de que é legítimo travar guerras a título de garantia da manutenção da tranquilidade interna nos estados – é tido como um instrumento legítimo de solução de conflitos pelos sujeitos do direito internacional. Ainda hoje vemos o direito à guerra sendo exercido ou ameaçado seu exercício, pois na falta de uma legislação internacional de natureza pública e na manifesta inviabilidade de diálogo com alguns governantes, não raras vezes o uso da força é empreendido. No entanto, num contexto em que houvesse outro sistema legítimo de solucionar conflitos, a guerra deixaria de ser um direito e se abriria a possibilidade de uma paz definitiva.

⁸⁵ Essa mesma interpretação é dada por Robert Delahunty e John Yoo que mencionam que Kant previa o fim da liberdade caso fosse instituído um Estado mundial e isso era um preço alto demais pela paz duradoura. Eles indicam, ainda, que Kant deliberadamente rejeitou a suposição – bastante presente no século XVIII – de que a paz universal seria alcançada pela liderança da Europa. DELAHUNTY; YOO, 2009, p. 3.

⁸⁶ FINE, Robert. **Cosmopolitanism**. Abingdon/Reino Unido: Routledge-Cavendish. 2007. p. 40.

⁸⁷ HABERMAS, 2002, p 188.

Habermas justifica que se por um lado pode considerar que a sociedade internacional vive numa espécie de “estado de natureza”, uma vez que não há uma estrutura política unificada que imponha uma regra imperativa a todos os sujeitos, por outro lado, não se pode considerar essa situação fática idêntica à do “estado bruto natureza” em que estavam os indivíduos antes da formação dos Estados. Ali, eles não tinham nada a perder senão o medo e o embate de suas liberdades naturais (as que era próprias do seu corpo, e não garantidas por algum poder) e decidiram sacrificar essas liberdades em troca de uma coletividade organizada em torno do Estado, mediante a imposição de um ordenamento jurídico. Ele diz que é um erro pensar que só porque a formação dos Estados foi a solução encontrada neste caso, um Estado de Estados, ou Estado de povos, seria a solução para o estado de natureza internacional⁸⁸.

No caso da conjuntura internacional, os cidadãos dos Estados inseridos no “estado de natureza” já dispõem de um status que lhes garante uma série de direitos em dada ordem jurídica e já passaram por um valioso, longo processo de formação política⁸⁹. Desse modo, a superação desse estado implicaria pôr em risco o patrimônio jurídico que já dispõem, sendo, portanto, incorreto entender que a passagem do direito internacional clássico ao direito cosmopolita é análoga à passagem à formação dos Estados. O filósofo entende que será um processo complementar àquele, mas não linear porque parte de configurações fáticas e normativas diferentes. Assim, para se pensar possível uma cidadania mundial, os estados teriam que sacrificar partes tanto de sua soberania interna quanto externa, sujeitando-se a uma autoridade superior⁹⁰.

Embora ao longo dos anos se tenha estabelecido uma série de regras no direito das gentes, as quais, em verdade, geralmente têm sido observadas pelas nações, não há um mecanismo de força para impor o cumprimento delas, de modo que sua violação não implica necessariamente nenhuma sanção direta ao violador. Nesse cenário, um país pode ratificar um tratado internacional que impõe a proibição à tortura e torturar seus cidadãos sem sofrer nenhuma sanção. Se pensarmos essa situação em paralelo ao direito interno, da impunidade do violador decorrem duas consequências: o descrédito da regra para toda a comunidade e o estímulo à violação da regra. Se tal ocorresse dentro do ordenamento jurídico de forma cotidiana, os cidadãos sentir-se-iam desobrigados ao cumprimento daquela norma. No direito

⁸⁸ HABERMAS, 2016, p. 181.

⁸⁹ Ibid, p. 182.

⁹⁰ DELAHUNTY; YOO, 2009. p. 452.

internacional é exatamente isso que acontece. E, como na hipotética situação do estado de natureza, tende a imperar a lei do mais forte.

É essa constatação que impulsiona o ideal cosmopolita habermasiano, pois o filósofo não se contenta com a mera crítica moral das estratificadas e injustas relações internacionais que existem nos direitos das gentes clássico⁹¹. Habermas defende expressamente uma agenda política mundial que tenha por objetivo a institucionalização dos direitos humanos.

Inobstante, o filósofo sugere que o direito internacional clássico já dispõe de uma protoconstituição, na medida em que compõe uma comunidade jurídica de partes formalmente iguais e com os mesmos direitos. Essas partes não são indivíduos, mas atores coletivos, e a protoconstituição não institui um poder, mas dá forma ao exercício do poder. Somente a restrição voluntária à soberania, notadamente ao uso da força (direito à guerra) poderia ensejar a formação de uma Constituição real formada pela comunidade de sujeitos de direito sob normas que imponha a força vinculante de deveres jurídicos próprios.

O “constitucional” no direito constitucional internacional não deve ser visto apenas como um documento formal e objetivo que é chamado assim pelos especialistas do direito internacional, mas sobretudo um processo intersubjetivo de direitos constitutivos, imaginados e praticados por todos os potencialmente afetados por ela – a própria sociedade mundial que ora se encontra em formação⁹².

Todos os instrumentos formais que tencionavam dar uma Constituição a organismos internacionais têm a característica que Habermas entendeu parecerem casacos curtos demais⁹³ para compreender tudo o que, em tese, deveriam. Falta-lhes uma estrutura jurídico-organizacional forte, inclusive com algumas competências que hoje apenas tem os Estados nacionais. As estruturas organizacionais como a ONU e a União Europeia, justamente por não terem constituição própria, força cogente necessária e por serem lideradas pelas grandes potências mundiais, facilmente se preocupam em impor sanções a países pequenos que violam os direitos humanos, como a Nigéria e a Síria, mas dificilmente (ou nunca) apresentariam óbices às mesmas violações se praticada pelo governo dos Estados Unidos da América ou pela

⁹¹ PERLATTO, Fernando. A teoria crítica e os novos desafios contemporâneos: globalização, cosmopolitismo e democracia. **Política & Sociedade**. Florianópolis. v. 15, n 34. Set/Dez, 2016. p. 122.

⁹² WALKER, Neil. Making a World of Difference? Habermas, Cosmopolitanism and the Constitutionalization of International Law. **European University Institute Working Paper LAW**. n 2005/17. Dezembro, 2005. p. 10.

⁹³ HABERMAS, 2016. p. 187.

Alemanha. Isso implica dois grandes problemas: a falta de democracia na tomada de decisões por esses organismos internacionais e uma tendência forte de que esses organismos ajam de modo injusto para proteger ou privilegiar a escolha de tais ou quais países. Essas circunstâncias não são propícias a uma união voluntária, inclusive não é recente o boicote de diversas nações às medidas tomadas pela ONU. Isso se dá pelo não reconhecimento da legitimidade daquelas medidas, vez que se sentem dominados pelas maiores potências. De fato, para alguns países, a ONU representa e reflete o poder imperialista.

Habermas entende que não é precisamente o modelo da ONU o modelo ideal para a formação de uma União internacional, sobretudo em virtude do grau de poder que exerce hodiernamente, embora o veja como um ponto de partida. Ele vê, em verdade, a União europeia como sendo um modelo ainda fraco, mas decisivo à formação da sociedade mundial concebida politicamente⁹⁴, vez que representaria um dos níveis da estrutura por ele considerada como alternativa a uma república mundial. Nenhum desses modelos poderia sustentar uma configuração cosmopolita, no entanto, sem diversas reformas e, mesmo assim, o modelo é uma alternativa possível, não a única. Vejamos a conclusão de Habermas sobre ele:

“O sistema de múltiplos níveis, esboçado aqui em seus contornos – um sistema que cumpre com os objetivos de manutenção da paz e de defesa dos direitos humanos da Carta das Nações Unidas no plano supranacional e que trata dos problemas de uma política interna mundial no plano transnacional, ao estilo da formação de acordos entre superpotências domesticadas -, serve para mim neste momento apenas para ilustrar uma alternativa *conceitual* a uma república mundial”⁹⁵

Delahunty e Yoo, os já citados críticos do projeto habermasiano, sustentam fortemente que somente a difusão da democracia pelo globo aproximará o mundo ao espaço de paz pensado por Kant, sem a delimitação de objetivos específicos, pois aumentará o bem-estar global, apesar de isso ser um resultado secundário. Eles dizem que os organismos internacionais formam um terreno estéril para a paz⁹⁶, não havendo nenhuma evidencia de que a liga das nações ou a ONU tenham promovido a paz e que nenhuma reforma seria capaz de transformar a ONU em agente hábil para garantir a paz. Para tanto, apontam que há equívocos fundamentais na teoria de Habermas, como condicionar o uso da força dos membros a situações de defesa ou nos casos

⁹⁴ HABERMAS, 2012. p. 40.

⁹⁵ HABERMAS, 2016, p 190.

⁹⁶ DELAHUNTY; YOO, 2009. p. 469.

aprovados pelo Conselho de Segurança e apontam, ainda, que neste, dois dos cinco membros com poder de veto não são democracias (a China e a Rússia, que consideram uma democracia muito jovem para ser considerada perfeitamente uma democracia). Além disso, se a ONU absorvesse toda a soberania necessária à assegurar a paz e promover os direitos humanos, haveria muito pouco para distingui-la de uma república mundial. Eles afirmam que a ONU não é confiável e que o modelo adotado por Habermas é extremamente vulnerável, além de ter tendências ao totalitarismo, parecendo provável que, caso adotado, resulte em um mundo nem pacífico nem livre⁹⁷.

MacCarthy, por sua vez, é mais esperançoso quanto ao projeto habermasiano. Ele diz que, na verdade, ele (o projeto) é muito mais ambicioso do que o projeto kantiano, mas concorda que existe uma lacuna imensa entre a integração econômica mundial que vem acontecendo e a integração política, que hoje ocorre somente no nível nacional⁹⁸. Ele aponta que se essa lacuna não for fechada, corre-se o sério risco de ruir o Estado de bem-estar social, pois o tripé governo democrático, liberdades individuais e seguridade social sobre o qual ele se erige está cada vez mais minado pelo sistema internacional atual.

Danilo Zolo concorda com a conclusão de Delahunty e Yoo, afirmando que o projeto cosmopolita de Habermas radicaliza a teoria apresentada por Kant e que conduz à existência de um substancial “estado internacional” ou “república mundial”⁹⁹. Zolo afirma que é de veras difícil confiar no altruísmo ou na neutralidade das políticas internacionais das grandes potências para alcançar uma ordem internacional justa e pacífica, pois não é o que a história desde o século passado demonstra. Além disso, ele diz que nem é possível entender como o projeto se compatibiliza com as aspirações democráticas defendidas por Habermas no campo da filosofia do direito na obra *Direito e Democracia* nem consegue entender como esse processo se desenvolveria em torno de organizações internacionais como a ONU, uma vez que aspira à expansão da soberania popular subjacente ao Estado democrático de direito¹⁰⁰.

Autor de uma extensa abordagem da teoria de Habermas, Zolo segue afirmando que seria duvidosa a transferência da proteção dos direitos e liberdades para órgãos burocráticos ou judiciais da ONU, pois ela é marcada pela parcialidade em favor dos privilegiados e pelo poder de veto de poucos no Conselho de Segurança. Diz que não é realista pensar que um sujeito

⁹⁷ Ibid, p. 473.

⁹⁸ MACCARTHY, 1999. p. 198.

⁹⁹ ZOLO, 1999. p. 429.

¹⁰⁰ Ibid, p. 439.

possa ser protegido no cenário internacional se seus direitos não são preservados no âmbito das instituições democráticas nacionais. Ademais, afirma que por vezes lhe parece que Habermas defende a ideia de que a democracia pode ser “exportada”, senão imposta, por meios militares¹⁰¹, como vem fazendo os Estados Unidos, uma vez que trabalha bastantes mecanismos de intervenção e repressão na constituição do projeto cosmopolita.

Danilo Zolo sustenta que com esses pensamentos um tanto quanto imperialistas, Habermas trai sua própria teoria do direito, segundo a qual a ordem legal legítima garante não apenas a autonomia privada dos cidadãos, mas também e sobretudo a autonomia pública. Esta só pode ser garantida, segundo a teoria do direito de Habermas, se os sujeitos forem autores e destinatários de suas próprias normas, e isso não seria possível se a forma do Estado se moldar a institutos democráticos importados¹⁰². O filósofo croata-italiano compartilha, então, da conclusão de Delahunty e Yoo de que não há necessidade de instituição de organismos internacionais que absorvam alguma forma de soberania, posicionando-se no topo de uma hierarquia de poderes. Ele acredita que uma ordem política pode ser erigida em torno de uma “regionalização policêntrica” da ordem internacional (tratando dos múltiplos níveis de unidades de poder) e que a visualizada anarquia da sociedade internacional tende a se transformar em uma anarquia colaborativa, que servirá satisfatoriamente a manutenção da paz¹⁰³, sem comprometer as liberdades dos indivíduos.

3.2. A legitimação do direito cosmopolita e as condições de democracia da sociedade cosmopolita

O modelo da União Europeia é frequentemente adotado por Habermas como objeto de discussões e inquisições porque é, para ele, o melhor exemplo de instituição internacional com um nível transnacional de democracia. A UE esteve muito próxima de aprovar uma Constituição, o Tratado de Lisboa, intensamente defendido por Habermas, e adota bastantes mecanismos democráticos para a tomada de decisões internas, inobstante as pontuais críticas. O filósofo dá as diretrizes de seu pensamento exatamente com o exemplo da Europa no processo

¹⁰¹ Ibid, p. 440.

¹⁰² Ibid, p. 439

¹⁰³ Ibid, p. 443

de constitucionalização, sustentando ser possível a transnacionalização da soberania popular sem comprometer a legitimidade.

Esse aspecto de sua teoria, qual seja, o grande protagonismo europeu no cenário imaginado por Habermas não é visto com muito bons olhos por todos, mas isso será tratado no capítulo seguinte deste trabalho. O que importa inicialmente é analisarmos o modelo e confrontar os argumentos, imaginando-os em contextos geográficos e culturais diferentes, de modo a confrontar de fato a teoria, sem descartá-la apenas colocando nela a pecha de eurocêntrica.

Habermas inicialmente distancia a soberania popular da soberania estatal (1); depois, propõe essa transnacionalização com base em três elementos que até hoje só se percebem perfeitamente dentro de estados nacionais(2); e, após, coloca a situação de uma soberania dividida com a totalidade dos cidadãos no mundo, com a preservação de alguns aspectos da soberania nacional, como, por exemplo, o monopólio do uso da força (3). Adiante, o filósofo sugere que a divisão proposta da soberania deve ser convertida em uma colegislação (4) e, por fim, retoma a questão dos limites da solidariedade dos cidadãos dos Estados (5)¹⁰⁴.

A sociedade internacional é de tal modo interdependente que ou se pensa em uma possibilidade de formação transnacional de democracia ou cada vez mais as soberanias nacionais serão solapadas pelo poder econômico e pelo aumento de poder das organizações internacionais. Em sua proposição, Habermas inicialmente enfrenta o que chama de reificação da soberania popular, mas, antes, retoma o conceito de democracia trabalhado em obras anteriores, como vimos no capítulo anterior.

A autodeterminação democrática significa, para Habermas, que os cidadãos, por meio de um procedimento democrático, são autores das leis a que eles próprios se submetem.¹⁰⁵ Esse procedimento é legítimo porque inclui todos os cidadãos no processo político e porque acopla as decisões da maioria ao processo deliberativo de opinião, o que exige um correspondente espaço de ação do Estado. E por isso, existe uma relação de necessidade entre o que se entende por soberania popular e soberania estatal.

¹⁰⁴ HABERMAS, 2012. p 51.

¹⁰⁵ “[...] in a culture such as ours, the only forms of rationally acceptable justification for binding norms is, precisely, the ability to stand up to critical scrutiny and prove acceptable to those who have to live by them, in a discursive situation in which all are treated as free and equal participants.” DE GREIFF, 2002. p. 420.

Todavia, a complexidade política da sociedade internacional provoca uma limitação dos espaços de ação dos Estados nacionais, demandando a expansão dos espaços de ação dos estados para além das fronteiras nacionais, sem deixar de partir do conceito de democracia. Apesar de as organizações internacionais ajudarem a compensar a perda de atuação dos estados nacionais e de os governos enviarem representantes do poder eleito para essas organizações, a assimetria de poder da sociedade internacional faz com que a autonomia dos Estados seja diminuída sobremaneira sem que essa diminuição seja realizada ou anuída. Diversas funções do Estado deslocam-se para organizações transnacionais, abalando os procedimentos democráticos havidos no âmbito interno e sem espaços democráticos correspondentes no âmbito externo.

A tomada de decisão dos governos em tratados e convenções, por exemplo, embora conte com a participação de representantes dos governos democraticamente constituídos (ou funcionários de carreira, no caso dos diplomatas), está muito longe do procedimento democrático de efetiva participação popular que forma o governo nacional. Isto é, embora numa análise linear de representação exista a democracia na escolha dos representantes, o fato é que essa escolha observa menos os objetivos gerais dos Estados do que a forte corrente de forças que há na política internacional. Assim, os acordos são falsamente democráticos, pois não existe equilíbrio no diálogo que levou à deliberação¹⁰⁶. Naturalmente, o poder de negociação de um país pequeno e de economia pouco expressiva, como a Sérvia não é igual ao poder de barganha de países mais expressivos, como o Japão. Se um país pequeno se recusar a ser signatário de um tratado assinado pela maior parte da comunidade internacional, ele pode sofrer sérias consequências; ao contrário, ao deixar de seguir recomendações expressas e diretas da ONU, os EUA não sofrem qualquer consequência. Essa relação de desigualdade tremenda é assim no âmbito da ONU ou de qualquer outra organização internacional ou mesmo em tratados bilaterais ou regionais.

A sociedade mundial é cada vez mais interdependente e os Estados estão fortemente sujeitos à coerção sistêmica dessa sociedade, o que implica a necessidade de ampliar os procedimentos democráticos para além das fronteiras nacionais. Se uma sociedade é tanto mais democrática quanto os cidadãos possam participar das escolhas que lhe são importantes, tanto mais democráticas serão as deliberações de uma sociedade mundial se os processos

¹⁰⁶ HABERMAS, 2012. p. 53.

democráticos pudessem ser formados através de um grande sistema de deliberação. Resta saber se essa forma é possível e viável no contexto em que vivemos.

Alguns dos opositores à transnacionalização dos procedimentos democráticos ainda se valem da já superada perspectiva de que a identidade nacional é unicamente uma característica natural decorrente dos processos históricos. Os cidadãos, por convicção própria, singular, são os únicos capazes de autorizar alguém a agir em nome de si. É a multiplicidade dessa singularidade reificante que, numa perspectiva coletivista, produz a manifestação da vontade plural de um povo e se mostra como um reverso da soberania do estado. Ela é o reflexo da soberania de um Estado que possui o direito à guerra (*ius ad bellum*) e mostra-se ilimitada internamente (pois inexiste limite ao poder constituinte originário, aquele que legisla a fundação do Estado) e limitada apenas pelas posições dos sujeitos da sociedade internacional. Nesse contexto, a transferência de direitos soberanos a órgãos internacionais não pode ter como consequência o impedimento da cidadania¹⁰⁷.

A legitimidade dos processos de tomada de decisão vem da inclusão de todos os cidadãos em igualdade de condições e da deliberação coletiva. Se deliberações importantes, como, por exemplo, a forma de exploração dos recursos naturais disponíveis, que deveriam ser tomadas após longa formação de posição política no âmbito interno, através de políticos eleitos, são em grande parte transferidos para as instituições externas, é imperiosa a transposição dos procedimentos democráticos¹⁰⁸ para além das fronteiras dos estados. As competências que foram irreversivelmente transferidas a instâncias internacionais precisam ser justificadas não apenas nos regimes dos tratados internacionais, mas de forma democrática, democracia necessária esta efetivada com os mesmos elementos de legitimação das democracias nacionais. Uma tal configuração nos parece irreal porque não a visualizamos claramente, mas não é inédita; exemplo de configuração como esta é o Parlamento Europeu, que é o órgão legislativo da UE e é formado por membros eleitos periodicamente.

O segundo primado de Habermas para a superação da barreira dos estados nacionais é também sua primeira inovação: a questão da supremacia do direito supranacional sobre o nacional dos detentores do monopólio da violência. Ele diz que as condições de democracia em qualquer Estado nacional se baseiam em três elementos constitutivos: a comunitarização de pessoas que em dado espaço formam uma associação de cidadãos livre e iguais, autores das leis

¹⁰⁷ Ibid, p. 55.

¹⁰⁸ Ibid, p. 56.

a que se obrigam, a distribuição de competências em uma organização que permite a ação coletiva dos cidadãos associados e o médium de integração de uma solidariedade civil necessária para a construção da vontade política comum, para a produção de um poder democrático e para legitimação do exercício da dominação¹⁰⁹. Ele difere os três elementos sob as perspectivas da ciência jurídica e da ciência política.

O primeiro elemento é o único imediatamente jurídico, pois uma sociedade civil somente se constitui no medium do direito, e se situa, numa constituição, na parte destinada aos direitos fundamentais. Politicamente, ele se mostra como é: uma associação comunitária horizontal de parceiros de direito que satisfaz as condições democráticas. O segundo elemento se situa na parte de organização dos poderes numa carta constitucional e significa a disposição administrativa da estrutura estatal que permite o adequado funcionamento do estado. O terceiro elemento evidencia o plano de fundo necessário à formação da vontade política, sendo pressuposto do direito e promovido pelas medidas políticas. Habermas entende que esses três elementos somente se unem de forma congruente dentro da estrutura de estado nacional.

Os cidadãos não se submetem a uma dada ordem jurídica apenas porque podem sofrer sanções, mas, por vezes, porque consideram justa a forma de constituição democrática do Estado. Desse modo, exerce-se uma dominação política com significado de civilização do poder. O elemento civilizador de um estado é a dação do uso da força à ordem jurídica e a certeza de que o uso arbitrário da força será sancionado. Mas, é de se reconhecer que, por vezes, é o próprio Estado que usa arbitrariamente a força. E de que modo se pode conter isso senão com a instituição de uma união internacional a que os Estados prestem observância?

A segunda inovação trazida por Habermas diz respeito à sugestão de o poder constituinte se dividir entre os cidadãos da União e os povos europeus¹¹⁰. Ele propõe que embora a união internacional seja formada imediatamente pelos estados, entes coletivos, a dação do poder é feita dos cidadãos, que, enquanto sujeitos da União, são, a um só tempo, cidadão da união e membro da população de um Estado. Seria um poder constituinte misto, defendido por variados autores, como Von Bogdandy, Anne Peters e Claudio Franzius¹¹¹. A Constituição da União seria, assim, em última instância, baseada nos direitos subjetivos dos

¹⁰⁹ Ibid. p. 59.

¹¹⁰ Ressalto que em suas obras, o filósofo apresenta sua teoria a partir de exemplos e suposições feitas à Europa especificamente. Por isso, algumas vezes parece que é uma teoria construída para a União Europeia; não é. É uma teoria desenvolvida no entorno, no contexto da UE, tomando-a como situação concreta de aplicação.

¹¹¹ HABERMAS, 2012, p. 72.

cidadãos e teria um caráter individualista, tal como ocorre em repúblicas federativas, como os Estados Unidos da América. São os indivíduos, mesmo que agindo mediante os Estados, que dão legitimidade a uma União, por isso eles não poderiam ficar fora da relação direta do poder. Esse avanço que Habermas faz em relação à teoria cosmopolita de Kant é percebida no aspecto da assunção o indivíduo como sujeito no direito internacional, e não apenas dos Estados como sujeitos.

A isso segue-se a questão da soberania dividida tida como critério para a legitimação da União. Mas não é muito preciso falar em divisão da soberania que vem do povo. Naturalmente, o poder que vem do povo se ramifica e se difunde dentro de uma comunidade democrática e se mostra em diversos aspectos. Se os cidadãos conferirem parte das competências constitucionais a uma união de nações, sobretudo em matéria de economia e políticas públicas, continuariam contando com o Estado nacional para garantir o nível de justiça e liberdade desejável. O Estado nacional serve, no modelo apresentado por Habermas, para um objetivo ainda mais forte: resguardar a particularidade sociocultural e regional historicamente definida de seus cidadãos. Essa função secundária, mas essencial, dos Estados é um contraponto aos críticos, que preveem a possibilidade de que a união de povos acabe com as peculiaridades de cada um. É ainda nesse ponto que Habermas critica o Tratado de Lisboa, pois ele, a despeito de pretender constituir a Constituição da Europa, seguiu mantendo instituições antidemocráticas de tomada de decisões políticas fundamentais, notadamente no que concerne ao papel lá destinado ao Conselho Europeu, não observando legitimidade procedimental que vem da tomada democrática de decisões.

Após, o filósofo esclarece sobre a oposição das elites políticas à criação da democracia transnacional. Ele afirma que as elites têm utilizado de estratégias populistas comunicativas para provocar uma resistência à União política definitiva na Europa. Ele afirma que uma Europa unida faria com que os estados concorressem para o bem comum em detrimento da manutenção do poder, o que é algo não querido pelos países mais fortes, notadamente porque a interação não pode ser feita apenas por compromissos negativos, demandando atuações positivas custosas. No fim das contas, a não aprovação do Tratado de Lisboa serviu para que as manobras de manipulação dos países mais fracos continuassem a se desenvolver através de acordos não transparentes e informalmente jurídicos impostos, sob pena de sanções. Os chefes de governos, desse modo, inverteram o objetivo da União: transformaram a ideia de comunidade

supranacional democraticamente constituída em uma instituição para a continuidade da dominação burocrática e pós-democrática¹¹².

Sobre a questão europeia, Danilo Zolo interpreta que Habermas insiste na formação da comunidade democrática europeia porque tenta proteger o continente da erosão da democracia. Por isso, ele incentiva a expansão das fronteiras territoriais, de modo a torná-las mais transnacional e desencadear a formação de um sentimento político comum. Zolo aponta, no entanto, que o próprio Habermas reconhece que os centros de tomada das decisões mais importantes são exatamente onde há menos legitimidade segundo seus padrões de democracia relativas ao contexto do Estado-nação. Logo, mesmo evitando o pessimismo quanto ao rumo da Europa, encorajando a construção da solidariedade civil e da esfera pública no nível transnacional, o fato de não combater a falta de legitimidade nos âmbitos mais importantes de tomada de decisões da comunidade, o filósofo se sujeita a minar os valores democráticos que pretende promover, sugerindo padrões de democracia menores do que ele considera necessário no âmbito do Estado-nação¹¹³.

Habermas propõe como alternativa ao fracasso da aprovação do Tratado de Lisboa continuar a desenvolver a juridificação democrática da União Europeia, ressaltando que a solidariedade civil em toda a Europa se desenvolveria caso deixassem de existir as desigualdades sociais, ou seja, caso existisse homogeneidade de condições de vida em toda a Europa. E da mesma maneira seria com a união global, se se pudesse formar nos moldes da União Europeia, mas com outro nível de poder, como propõe.

3.3. O modelo cosmopolita de múltiplos níveis e a criação de uma instituição supranacional com poderes executivos, legislativos e judiciários

Habermas propõe, à luz da ideia kantiana e considerando as estruturas hoje existentes, a constituição política da sociedade mundial não como tendo a natureza de uma estrutura estatal unitária com concentração de competência, mas descentralizada em um sistema de múltiplos níveis. No plano supranacional, haveria uma organização mundial voltada à manutenção da

¹¹² Ibid, p. 89.

¹¹³ FINE; SMITH, 2003. p. 478.

paz e à defesa dos direitos humanos e no plano transnacional, no âmbito de conferências e sistemas de negociação, tratar-se-ia de problemas difíceis da política interna mundial, especialmente as questões econômicas e ecológicas. Permaneceria, ainda, o nível local, com o poder estatal dotado de competências relacionadas à organização interna¹¹⁴.

Quanto ao plano supranacional, Habermas analisa a atuação da organização mundial que mais ou menos exerce as competências adstritas a esse nível, a ONU. Com os terrores das sequenciais grandes guerras mundiais, com o extermínio de judeus, ciganos, e a criminalização estatal, além da palpável ameaça de possível destruição total, a sociedade internacional se viu diante na necessidade de mitigar o princípio da não-intervenção do direito internacional. A responsabilização dos Estados pelos crimes contra a humanidade e a responsabilização individual de indivíduos, representantes governamentais, perante os Tribunais de Tóquio e Nuremberg marcou o fim do direito internacional como um direito de Estados¹¹⁵. Nunca antes na história um sujeito foi posto *sub judice* em um tribunal internacional para se responsabilizar por suas ações, consideradas crimes contra a humanidade. Sem incursionar sobre a legislação que deu amparo às condenações desses tribunais, essa questão fática é muito importante para que reconheçamos que já estamos – e já estávamos na década de cinquenta do século XX – um passo adiante do direito internacional clássico.

Habermas menciona que a Carta da ONU, aprovada em 1945 em São Francisco, Estados Unidos da América, definitivamente ultrapassou a mera intenção de prevenção de guerras em direção a uma constitucionalização do direito internacional. Isso não quer dizer que quem a aprovou tenha tido a intenção de aprovar uma constituição, sendo possível dar tanto uma interpretação convencional quanto constitucional ao documento, uma vez que tem uma redação bastante aberta. Essa é uma posição muito ousada de Habermas, pois, mesmo considerando o caráter voluntarista das adesões, ele entende que a aquilo representou uma autolimitação e uma baliza das atividades internas e externas dos países.

Ainda que em um primeiro momento as inovações do direito internacional tenham sido ineficazes (sobretudo no período da Guerra Fria), Habermas entende que a configuração da sociedade mundial dada de 1945 em diante caminha em direção de um regime de paz e direitos

¹¹⁴ Frederich Vandenberghe, resumindo a teoria cosmopolita de Habermas, diz que os três diferentes níveis interconectados representam a realização da democracia dentro dos estados (nível nacional), entre os Estados (nível transnacional) e o nível mundial (nível supranacional). VANDENBERGHE, 2011, p. 95.

¹¹⁵ HABERMAS, 2016, p. 220.

humanos acordados no plano supranacional, o que, aliada à crescente pacificação da sociedade mundial, enseja uma política interna global que funciona no plano transacional, mas sem governo mundial.

E, conquanto seja controversa a hipótese de se interpretar a Carta da ONU como uma constituição na literatura jurídica, Habermas aponta três novidades normativas¹¹⁶ que, para ele, dão ao documento uma característica constitucional, pelo menos em comparação com o estatuto da Liga das Nações: 1) o entrelaçamento entre o escopo de manutenção da paz com a política de direitos humanos; 2) a clara previsão de ameaças de condenação penais e sanções àqueles que não obedecerem a proibição de violência, e 3) a universalização do direito estabelecido no documento e o caráter inclusivo da organização constituída. Na opinião de Habermas, a Carta na ONU dá espaço para que os Estados não se considerem apenas como sujeitos de tratados internacionais, mas, junto com seus cidadãos, podem se considerar titulares da sociedade mundial politicamente organizada.

Inobstante, o filósofo sugere que os mecanismos internacionais existentes não representam nem praticam um poder legitimamente dado pelos cidadãos. A falta de poder cogente e as recomendações não vinculantes dadas pela ONU não representam um nível de poder supranacional imperativo para exigir o cumprimento das normas. A União Europeia, noutro ponto, demonstra o início de uma instituição no plano supranacional.

Habermas propõe que esses mecanismos de exercício de poder trans e supranacionais precisam ter poderes executivos, legislativos e judiciários, tal como têm os governos internos, contudo, estes subsistiriam, com sua parcela de competências no exercício do poder. Ele afirma que não é consistente a proposta kantiana de existir uma aliança duradoura entre os povos capaz de respeitar a soberania dos Estados, tal qual como é hoje. Diz que a sociedade cosmopolita precisa ser institucionalizada a tal ponto que vincule governos em particular e que garanta um comportamento juridicamente adequado por parte dos membros, sob pena de sanções. Assim, deve-se formar uma federação com instituições em comum, que assumam algumas funções estatais, regulando a relação de seus membros e controlando a observância das regras.

É pela ausência do elemento de poder central que o direito internacional clássico, baseado em tratados, é insuficiente para garantir a paz. Essa conclusão é manifestamente contrária às visões anti-cosmopolitas, que acreditam que basta o reconhecimento voluntário de tratados internacionais para a ordem internacional; e, nesse sentido, seu argumento é puramente

¹¹⁶ Ibid, p. 223

empírico¹¹⁷, baseado nas já mencionadas insuficiências dos Estados nacionais ante os nos imperativos sistêmicos da globalização. Aqui, cabe a crítica à ONU porque ela proíbe guerras de agressão e permite a ação do Conselho de Segurança quando houver casos de ameaça ou violação da paz, mas se retrai totalmente em intervir em assuntos internos, fazendo questão de preservar – ainda que apenas formalmente – a soberania nacional. A ONU, erroneamente, diz, não tem forças próprias sob seu comando, dependendo da voluntariedade de meus membros para agir de qualquer maneira.

A oposição à ONU não cessa. O fato de o Conselho de Segurança ser composto apenas de potências que têm direito de veto, considera Habermas, gerou a criação de superpotências, as quais, ao longo de décadas, bloquearam-se mutuamente. O filósofo critica, ainda, a atuação do Tribunal de Haia, que só entra em ação a partir de requerimento e não tem força de obrigar os estados com seus vereditos, concluindo que a segurança internacional hoje se garante não pelas normativas da ONU, mas pelos acordos das grandes potências acerca do controle de armamentos e pelas parcerias de segurança¹¹⁸.

Habermas segue considerando que Kant pensou a união cosmopolita como uma federação de Estados, e não de cidadãos, porque não podia superar a noção de nacionalismo, pois não tem sentido que ele pensasse que o direito geral se baseia em direitos humanos e mesmo assim mediatizasse a autonomia das pessoas pela soberania de seus estados. Para ele, com o cosmopolitismo, os cidadãos seriam ao mesmo tempo cidadãos nacionais e do mundo, capazes de participar diretamente das organizações trans e supranacionais, podendo, inclusive, ser responsabilizados individualmente por crimes cometidos, saindo detrás do manto da soberania estatal – tal como ocorreu nos tribunais do pós Segunda Guerra.

A função do direito cosmopolita é, para Habermas, se sobrepor aos sujeitos jurídicos coletivos do direito internacional e se infunda no posicionamento dos sujeitos jurídicos individuais, e, ainda, que fundamente para estes uma condição não mediata de membros de uma associação de cidadãos do mundo livres e iguais.

Habermas diz que a apesar de a ONU ter esmiuçado em diversas resoluções as questões especialmente protegidas sobre os direitos humanos e apesar de ela conferir mais significado às vindicações individuais dos cidadãos, que pode ser contra seu próprio país, ainda não dispõe

¹¹⁷ LAFONT, Cristina. *Alternative visions of a new global order: what should cosmopolitans hope for?* **Ethics & Global Politics**, v. 1. 2008. p. 43.

¹¹⁸ HABERMAS, 2002, p 202.

de um Tribunal para ações penais que julgue devidamente comprovados casos de violação de direitos humanos. Os tribunais ad hoc que julgam crimes de guerra, como foram as Cortes Militares Internacionais de Nuremberg e Tóquio, são ainda hoje exceções, e, mesmo assim, os fundamentos centrais dos vereditos foram tidos como “princípios do direito internacional”. Habermas não põe em xeque essas decisões nem entende que foram arbitrárias, mas considera que a maior vulnerabilidade da defesa global dos direitos humanos é a falta de um poder executivo que imponha a devida observância à Declaração Universal dos Direitos Humanos

Ele segue considerando que é incompatível à defesa dos direitos humanos a estrita observância à soberania dos países, sendo, pois, necessário rever a proibição de intervenções. Como exemplo, usa da Guerra do Golfo, em que a ONU, utilizando-se do direito de intervenção que possui quando há casos de ameaça à segurança internacional, determinou proibições de voos e implantou tropas do Iraque setentrional, criando portos de fugas para os curdos. Habermas diz que, sob o ponto de vista jurídico, ele não interviu em assuntos interiores, mas para os Aliados, foi exatamente isso que fez a ONU, salvando (no caso dos curdos) uma minoria nacional frente à própria nação. Sobre esse posicionamento, Costas Douzinas interpreta que, para Habermas, a violações de direitos humanos são vistos não como erros morais, mas como crimes semelhantes aos crimes de guerra e, desse modo, uma intervenção militar não funciona como uma guerra, mas como uma ação policial¹¹⁹.

Habermas sustenta, como dito anteriormente, que a transição do direito internacional ao cosmopolita já está acontecendo. Outras coisas, ao contrário, parecem apontar ao fortalecimento do nacionalismo. Mas essa conclusão depende da perspectiva adotada. O filósofo declara que Kant previu bem o início dessa passagem abordando uma condição pacífica entre as repúblicas, a força agregadora dos mercados globais e a pressão normativa da opinião pública liberal. Kant achava que os Estados se uniriam em torno da ampliação de uma associação de Estados livres, que representaria um núcleo de vanguarda de repúblicas pacifistas, vez que todos queriam fazer parte dessa união poderosa, esclarecida e feliz. Ocorre que hoje em dia a ONU contempla todos os estados, independentemente de serem republicanos ou de respeitarem os direitos humanos.

A expressão da união dos Estados é vista na Assembleia da ONU, onde todos têm iguais direitos. Ali na Assembleia existe uma sociedade mundial estratificada, pois, além de a

¹¹⁹ DOUZINAS, Costas. **Human Rights and Empire**. Abingdon/Reino Unido: Routledge-Cavendish. 2007. p. 166.

ONU abstrair a diferença de legitimidades daqueles governos no âmbito interno e também a diferença entre as nações, o processo de desenvolvimento do mercado mundial produz uma inter-relação necessária entre a progressiva produtividade e a miserabilidade crescente. Habermas sustenta que a irreversível globalização divide o mundo e o desafia ao agir cooperativo em razão de todos constituírem uma comunidade de risco.

Ele pontua que apenas os países de primeiro mundo conseguem razoavelmente harmonizar seus interesses ao caminho de uma experiência cosmopolita, pois os países de segundo mundo se mantinham com constituições autoritárias, centradas em seu desenvolvimento interno e rígidas quanto às relações externas; e os países de Terceiro Mundo buscam se manter diante da debilitada formação (como a Somália) e frente aos poderes paraestatais que não raramente provocam guerras civis invisíveis à opinião pública mundial.

Habermas sustenta que a guerra, por ser multifatorial, deve ser entendida numa perspectiva cosmopolita não apenas como uma questão de não guerra, mas em um processo que almeje a observância de pressupostos reais para o convívio livre entre grupos e povos, dando condições factíveis de resolução de conflitos para que, esgotadas as tentativas, não se volte à opção da guerra. Isso porque tanto a Guerra Fria quanto atuais contextos de conflitos entre países geram uma tensão que obsta o relacionamento interestatal. Desse modo, não basta que não haja guerra, sendo necessário que a convivência seja harmoniosa. Para o filósofo, qualquer política baseada em conceitos de paz como esse basearia sua atuação em tudo o que não fosse militar, inclusive sob a alcunha de intervenção militar, fomentando nos estados soberanos uma autonomia autossustentável de relações sociais, a participação democrática, a tolerância de culturas e as condições efetivas de um Estado de direito. Ele reconhece, no entanto, que uma política assim, que exerceria seu poder coativo no máximo em influências indiretas, como embargos econômicos, envolve complexos processos e alto custo, além dos outros problemas porventura supervenientes, o que provoca uma retração da atuação das grandes potências por medo de que fique somente com elas a iniciativa e os custos¹²⁰.

Habermas diz que para que esse contexto se forme, é necessário 1) que o Conselho de Segurança se una em torno de um objetivo comum, que mude a cultura política dos estados, que só se unem em torno de políticas abnegadas de curto prazo e quando têm de reagir à opinião pública; 2) a formação de regimes regionais que deem sustentação à organização mundial supranacional; e 3) a incitação a um comércio coordenado global, cujo ponto central é a

¹²⁰ HABERMAS, 2002, p. 209.

percepção dos perigos globais. Sem isso, contudo, Habermas entende que ainda assim se forçará a integração do mundo porque os sistemas internacionais têm de funcionar de modo uniforme, uma vez que todos formam uma comunidade de risco involuntária devido ao desequilíbrio ecológico, ao terrorismo, às assimetrias do bem-estar e ao poder econômico, etc.

Outra coisa que parece corroborar com a indicação de que existe o desenvolvimento de um processo tendente ao cosmopolitismo¹²¹ é a criação de uma união fiscal europeia desde 2011 - não aprovada pelo reino unido - que enfraquece a soberania dos países em questões de política financeira, centralizando as decisões e dando grande poder aos burocratas que comandam o Banco central europeu. É em configurações como estas que vemos a necessidade de implantação de um sistema político democrático. No caso da união fiscal, as legítimas críticas voltam-se exatamente para o déficit democrático da tomada de posições, que tem força mais vinculativa no tocante a políticas financeiras do que decisões tomadas por representantes diretos da nação.

Habermas rejeita a hipótese de a união europeia, exemplo de poder transnacional, se constitucionalize em torno de uma constituição não escrita, como a britânica, pois isso já existe com a pluralidade de documentos e tratados firmados entre as nações; contudo, isso não é suficiente. Há, sim, a necessidade de uma Carta para que a união se torne verdadeiramente democrática.

Habermas sugere que as Nações Unidas sofram modificações em três frentes para evoluir à construção de condições de cosmopolitismo no âmbito supranacional: na organização de um parlamento mundial, no alargamento da estrutura jurídica e na reorganização do conselho de segurança. Ele diz que a ONU deve perder os traços de assembleia das delegações de governos e transformar a Assembleia Geral em uma espécie de Senado Federal e dividir as competências com uma segunda câmara. A representação nesse parlamento se daria não através de delegações do governo, mas através dos representantes eleitos diretamente para compor a assembleia pelos cidadãos do mundo. Sugere, ainda, que os povos dos países contrários às eleições ou que deliberadamente não as realize sejam representados por organizações não-estatais designadas pelo próprio parlamento, de modo a representar as populações oprimidas.

Quanto ao aspecto judiciário, o filósofo afirma que o Tribunal de Haia deve ser ampliado relevantemente, aumentando as competências para julgar demandas entre particulares e estados e estabelecendo definitivamente sua competência penal. Ele afirma que até mesmo

¹²¹ Ibid, p. 210.

quanto às violações de direitos humanos, se se os institucionalizassem numa Carta constituinte, as punições não seriam feitas imediatamente sob o aspecto moral, mas sim perseguidas como ações criminosas e julgadas segundo procedimentos jurídicos pré-delimitados – afastando a possibilidade para os não desejados tribunais de exceção.

No que diz respeito ao conselho de segurança, Habermas propõe que haja reformulações para adaptar o formato à atualidade. Diz que além de atualizar a representação de estados influentes, como a Alemanha e o Japão, deve-se dar um voto privilegiado a regimes regionais tais como a UE, suprimindo a obrigatoriedade da unanimidade entre os membros permanentes, criando opções de aprovação pela maioria. Conclui que o Conselho de segurança poderia transformar-se em órgão com poderes executivos capaz de agir.

Habermas propõe que as Nações Unidas deveriam ser uma comunidade constituída democraticamente por estados e cidadãos capaz de garantir a paz e a observância dos direitos humanos. Ela deveria ser a instituição capaz, também, de criar um sistema de negociação internacional a fim de abranger temas outros voltados ao futuro, como a ecologia, regulamentação do mercado, riscos globais da tecnologia em massa, sistemas de saúde gratuitos...). Essa comunidade formal tem dificuldade de se constituir não somente pela timidez política, mas pela falta de mandatários democraticamente constituídos pelo povo para legitimamente tratar desses temas. Com a superação dessas barreiras, no entanto, haveria condições de se constituir uma comunidade mundial dos povos.

Aqui, cabe lembrar os apontamentos já citados de Robert Delahunty e John Yoo, para quem nenhuma reforma possível transformaria a ONU em uma opção democrática e, caso isso acontecesse, restaria muito pouca soberania aos Estados-nacionais, pondo em risco a garantia de liberdades e direitos individuais. Eles acusam Habermas de trair o projeto kantiano, pois a ONU não tem qualquer similitude com a liga de nações democráticas imaginada por Kant (dizem que a OTAN é muito mais parecida com a liga imaginada por Kant), uma vez que a adesão às Nações Unidas é universal e não discriminatória, e toda sua história tem sido marcada por conflitos recorrentes e intratáveis relativos a questões essenciais de segurança internacional. Eles sustentam que é essa universalidade inerente à ONU que a torna incompatível com o objetivo de promoção da paz e da segurança internacional e se manifestam favoráveis a que os Estados Unidos da América encabechem a formação da verdadeira liga global, à parte de integrar a ONU¹²².

¹²² DELAHUNTY; YOO, 2009, p. 455.

De fato, essa não nos parece ser uma oposição vazia. Como mencionam os autores, a universalidade da ONU impede que ela promova a repressão pontual de violações de direitos humanos ou de autocracias, salvo quando isso é feito sob a liderança de algum estado nacional. Com essa característica, a ONU não poderá exercer o papel que pretende Habermas assumindo sempre a postura não intervencionista. Além disso, é realmente incoerente que a instituição pregue o implemento de direitos humanos se tem num dos centros deliberativos mais importantes, o Conselho de Segurança, a atuação protagonista de uma não democracia, a China.

Esse caminho da liderança americana, como vimos no último tópico do capítulo anterior, é uma estratégia fundamentadamente rejeitada por Habermas. Além do reconhecimento da força política sem igual, que por vezes impõe a formação de alianças políticas, não vemos uma razão para que sejam os Estados Unidos a liderar a formação da liga kantiana de democracias, como propõem Delahunty e Yoo. Essa proposta se adequa bastante a crítica habermasiana de que os EUA, com a exportação (e não raras vezes imposição) do *ethos* americano, pretendem formar um mundo a sua imagem e semelhança.

As críticas quanto à viabilidade da reforma da ONU também são pontuadas por Danilo Zolo. Ele diz que uma transformação como pretende Habermas implicaria uma tremenda reviravolta da lógica hierárquica, centralista e burocrática que marca a instituição¹²³. Ademais, o mínimo que seria necessário para tal modificação seria a eleição de um congresso mundial que observasse o princípio democrático de “um homem, um voto”, o que foi rejeitado desde Kant, uma vez que no âmbito da comunidade internacional haveria uma designação de poderes demográficos no planeta, tornando China, Índia, Nigéria com igual ou superior representação política dos Estados Unidos, Inglaterra, Alemanha. Zolo conclui que um resultado como esse é absolutamente incompatível com ao direito e as instituições internacionais – mas não explica por que razão a Inglaterra necessariamente precisa ter poder maior do que a Índia, por exemplo.

As críticas sobre algum otimismo habermasiano desmesurado quanto às possibilidades de atuação de organismos internacionais não são as únicas. Há quem, como Frederico Vandenberghe, entenda que a teoria é, na verdade, muito modesta. Para Vandenberghe, a organização supranacional mundial deveria também lidar com questões morais puras a título de *ius humanitatis*¹²⁴. Além de questões como erradicação da pobreza extrema e, assim, da fome, a organização também deveria comandar assuntos relacionados a recursos naturais essenciais,

¹²³ ZOLO, 1999. p. 440.

¹²⁴ VANDENBERGHE, 2011, p. 12.

como água e energia, bem como questões de redistribuição social, regulação econômica e os desafios técnico-científicos da sociedade de risco. Ele argumenta que Habermas tem aparentemente boas soluções ao atual cenário político mundial, mas é muito estático, preso ao reconhecimento dos atores globais clássicos, sem valorizar os movimentos sociais, que poderiam melhor nortear a agenda política.

Cristina Lafont considera que há duas interpretações possíveis da teoria de Habermas: uma que sugere um modelo demasiadamente ambicioso para uma ordem internacional futura, que objetiva o cumprimento de metas de paz e direitos humanos, e outra leitura, minimalista e mais realista – e, portanto, mais fácil de se defender, que indica uma comunidade cosmopolita comprometida apenas com o dever negativo de evitar guerras de agressão e violações maciças de direitos humanos¹²⁵. Ela, então, opta por defender expressamente a leitura mais ambiciosa, afirmando que a minimalista não vale a pena ser defendida.

Lafont pensa que algumas instituições internacionais podem empreender trabalhos de alcance de direitos humanos mais efetivos do que uma organização mundial e a ONU já sofre hoje críticas de que sua proteção aos direitos humanos é insuficiente, então é desnecessária uma reforma na instituição que a exonerasse ainda mais dos deveres positivos relativos à implementação dos Direitos Humanos. Ela entende que a proposta de Habermas quanto à proteção dos direitos humanos pela organização mundial é muito reduzida, pois circunscrita a evitar guerras de agressão e crimes contra a humanidade. Embora seja mais fácil de se conseguir consenso para atribuição de direitos negativos, os deveres positivos são indispensáveis para criar uma real comunidade internacional dos povos, principalmente no tocante às questões econômicas, que poderiam acabar com a fome e as doenças mais letais do mundo¹²⁶.

Tão somente a abolição das barreiras comerciais já tiraria boa parte da população mundial da pobreza, o que, aliado à distribuição de tecnologias básicas, principalmente relacionadas a questões de saúde, reduziria notavelmente as mortes causadas por doenças evitáveis¹²⁷. Essa não é unicamente uma questão econômica ou de melhoramento de condições de vida, mas de garantia de direitos humanos elementares, como o direito à vida na sua acepção mais elementar, a de não morte. Cristina Lafont dá o exemplo da questão da AIDS, cujo tratamento é relativo à propriedade intelectual de empresas que podem explorar sua comercialização a qualquer custo para recuperar o investimento na pesquisa. Essa exploração,

¹²⁵ LAFONT, 2008, p. 41-42.

¹²⁶ Ibid, p. 50.

¹²⁷ Ibid, p. 51.

segundo o Acordo sobre Aspectos dos Direitos de Propriedade Intelectual Relacionados ao Comércio celebrado em 1995, pode ser feita durante 20 anos, engessando um grupo de 17 países signatários do acordo, que são impedidos de disponibilizar o tratamento a seus cidadãos para respeitar a propriedade intelectual das empresas. Esse é um caso em que a regulamentação internacional provoca uma violação de direitos humanos em massa, provocando a morte e a indignidade de um grande número de pessoas.

Lafont, então, questiona qual seria a razão de se intervir em violações de direitos humanos por meios agressivos e se admitir violações decorrentes de omissões como a destacada. Ela sustenta que se há fundamento moral para uma, este é necessariamente verificado na outra situação. Além disso, enxerga uma predisposição positiva da comunidade internacional para a formação de um consenso moral de que violações dessa natureza devem também ser reprimidas, predisposição esta evidenciada nas atuações de governos como o da Tailândia e da África do Sul, que permitiram a produção de antirretrovirais genéricos para tratar sua população e não sofreram sanções diante da comunidade internacional (além de ações individuais das empresas)¹²⁸. Para Lafont, a convalidação desse ato de desobediência civil em razão da garantia da vida dos indivíduos demonstra que é mais provável que os atores internacionais estejam mais inclinados a se envolver em regulamentação na legislação internacional (como no acordo sobre patentes) do que entrar em operações militares arriscadas e caras¹²⁹. O problema, o autor reflete, reside na conclusão do conteúdo dos direitos a serem protegidos, devendo ser assumido o caráter político da atuação da organização internacional para que as comunicações e os embates sejam enfrentados dessa forma. Lafont afirma que o erro seria evitar que as discussões sejam permeadas pela política, com a participação comunicativa de todos os participantes, mas como uma imposição velada do interesse dos países mais fortes.

3.4. O papel dos direitos humanos no projeto cosmopolita de Habermas

Salvo o texto da Constituição de Frankfurt, de 1849, que nem chegou a entrar em vigor, o conceito de dignidade humana jamais esteve atrelado ao de direitos humanos até o contexto histórico do pós-holocausto¹³⁰. Habermas entende que, no entanto, desde os primórdios do

¹²⁸ Ibid, p. 50.

¹²⁹ Ibid, p. 52.

¹³⁰ HABERMAS, 2012, p. 10.

surgimento dos direitos humanos, havia um vínculo conceitual entre eles e a dignidade, pois os direitos humanos foram criados em face de arbitrariedade, isto é, surgiu da indignação dos humilhados contra as violações de suas dignidades.

Habermas sustenta que a dignidade humana é a fonte moral de onde é extraído o conteúdo dos direitos humanos e que as sociedades modernas, quer por evolução cultural, quer por imposição política internacional, adotaram uma relação determinada de direitos humanos que somente puderam se adaptar perfeitamente a elas pelo seu fundamento moral universal¹³¹. Assim, os direitos humanos, por ter uma moral universalizável, são altamente negociáveis, de modo que na construção de pactos sobre direitos humanos e convenções internacionais rapidamente se encontra consenso acerca da dignidade humana, pois todos concordam com sua posição central, mas sem especificar seu conteúdo e forma.

Isso quer dizer que as mais variadas sociedades podem adotar um determinado direito, que, na prática, não terá o mesmo âmbito de abrangência desse mesmo direito materializado em outro lugar. Habermas atenta para o fato de que a dignidade humana, por exemplo, tem espectro de abrangência muito variado quando se analisa a interpretação que é dada a ela por legisladores e juízes de diferentes culturas. Ele cita como exemplo a questão do desenvolvimento de pesquisas com células-tronco embrionárias, que tem a mais diversas interpretações entre os países e todas as decisões políticas ou jurídicas fundam-se na dignidade humana. É por sua universalidade abstrata que a concretização dos direitos humanos se dá em face de casos particulares.

Essa variabilidade de interpretações conduz à conclusão de que a dignidade é uma norma eminentemente moral, ou seja, interpretada de acordo com os preceitos morais de quem a analisa. Isso não quer dizer que tal interpretação seja certa e a outra seja errada. Quer dizer, em verdade, que o fundamento dessa norma e, portanto, dos direitos humanos é um fundamento moral. A maleabilidade, contudo, não explica seu surgimento tardio enquanto conceito jurídico. Habermas observa que o contexto histórico apenas acendeu o conceito que já se encontrava imanente da definição jurídica de direitos humanos desde o início. Pablo de Greiff não interpreta essa maleabilidade como um problema, mas como um reforço da teoria cosmopolita. Ele diz:

¹³¹ HABERMAS, 2002, p. 214-215.

“This position, then, could constitute the basis of a radically cosmopolitan argument; since Habermas argues not only for a universalistic principle of morality, but for the thesis that universalizability can only be tested through real dialogues and not through Kantian thought experiments, then one would have the premises of an argument in favor of deliberative forums, and possibly of political representation within electoral districts whose membership should not be defined in terms of a territorial criterion, but of being affected by a given norm, regardless of traditional political—national or international— boundaries.

In summary, as long as morality is understood in universalistic terms, and provided that legitimacy is subordinated to morality, this introduces a universalistic requirement into law-making. Whether this requirement is best satisfied by supranational institutions would take further elaboration, but, at a minimum, the argument suggests a moral obligation which legislators in particular bear, an obligation that requires them to assess the impact of their law making in terms that go beyond considerations of national expediency. This is what I call a cosmopolitan attitude.”¹³²

Com a passagem do tempo e as modificações da sociedade, foram surgindo novas facetas da dignidade humana, entendidas como “gerações” dos direitos humanos, que totalizam três até hoje conhecidas e precisam interagir igualmente para efetivamente respeitar a promessa política de garantir a dignidade humana¹³³.

A primeira geração dos direitos humanos são os clássicos direitos às liberdades de ir e vir, de autodeterminar-se, de credo, de mercado, e tinham por objetivo barrar a intervenção estatal na esfera da vida privada. Eles foram fruto de revoluções burguesas e surgiram em um contexto de estados totalitários, na busca da libertação da opressão do estado. Após, percebeu-se que os direitos clássicos não podiam ser efetivamente concretizados se os cidadãos não estivessem em igualdade de condições. A crescente desigualdade social e a exclusão de grupos sociais inteiros da sociedade demonstraram que os direitos de liberdade só têm igual valor a todos os cidadãos se acrescidos de direitos sociais e culturais, que compõem a segunda geração de direitos humanos¹³⁴.

Assim, Habermas critica a política desenvolvida em torno de todo o mundo que privilegia as liberdades aos direitos sociais, desequilibrando a conexão entre as gerações de direitos humanos e não sendo capaz de cumprir o compromisso com a dignidade humana. O filósofo sustenta que a dignidade é una e indivisível em suas esferas de abrangência, e, por isso, a aplicação dos direitos humanos têm transposto as barreiras da relação vertical entre cidadãos

¹³² DE GREIFF, 2002. p. 420.

¹³³ HABERMAS, 2012, p. 15.

¹³⁴ Ibid, p. 16.

e estado e passando a ser observado também nas relações horizontais entre particulares, como se observa em diversos casos judiciais. Com a ampliação do conceito e a abrangência, surgem cada vez mais casos envolvendo colisões de direitos humanos concorrentes, cuja solução perpassa a complexa análise da violação da dignidade humana válida de forma absoluta, e reivindicando primazia.

Habermas fala que a dignidade da pessoa humana é um sismógrafo que evidencia o que é primordial a uma ordem jurídica, ou seja, quais são os direitos essenciais que os membros de uma comunidade política livres e iguais devem dar-se uns aos outros para poderem respeitar reciprocamente sua dignidade. A dignidade humana é a conexão existente entre a moral do respeito igual por cada um, o direito positivo e a legislação democrática, junção esta que fez emergir uma ordenação política fundada nos direitos humanos. E, apesar de as primeiras definições de direitos humanos como inerentes ou inatos ao homem referenciarem conceitos religiosos ou metafísicos, esses atributos cumprem o papel de lembrar seu conteúdo moral transcendente e universalizável. Universalizáveis no conceito, mas concretizados dentro de uma comunidade política.

Como anteriormente pontuado, existem diferenças essenciais entre normas morais e normas jurídicas, e é por isso que importa dizer que os direitos humanos são a um só tempo uma norma moral e jurídica. A má consciência basta para que se perceba a violação de uma regra moral, mas a violação de uma regra positivada é percebida quando a vítima da violação a reivindica, demandando uma ação estatal em face do transgressor. A reivindicação dos cidadãos ultrapassa o significado do reconhecimento de uma norma moral que deveria ser respeitada reciprocamente, pois exige o respeito à dignidade que existe em si, independentemente de sua posição social.

A dignidade humana de um Estado garantidor dos direitos humanos não pressupõe um título de nobreza, uma posição respeitável no corpo social ou um status intelectual, pois se fosse assim, a dignidade estaria atrelada às características do ethos estamental¹³⁵. A dignidade humana sustenta-se em um autorrespeito que parte de um reconhecimento social, isto é, necessita de um estado civil, onde o status é igual a todos, e esses homens, cidadãos porque pertencentes a uma ordem jurídica, são sujeitos de direitos iguais reivindicáveis.

Partindo dessas premissas, é importante ressaltar que os direitos humanos, e bem assim seu conteúdo moral, só se podem encontrar em um ordenamento jurídico republicano e

¹³⁵ Ibid, p. 23.

democrático, ordenamento esta que é base de uma estrutura não natural. Os homens em comunidade, assim, constituem o estado em que possam se autodeterminar e garantem para si próprios um status de dignidade estável diante das movimentações históricas.

O caráter polêmico dos direitos humanos, contudo, vai além de sua origem de violações. Existe uma distopia na colocação dos direitos humanos porque se por um lado ele só tem *status* de direito porque garantido por uma ordem jurídica estatal, e desse modo o é para os cidadãos desse Estado, por outro, eles têm uma inerente pretensão de validade universal, que supõe a superação das fronteiras nacionais. Se é devido reconhecer um direito específico a um ser humano porque ele detém a qualidade de humano, então não se pode entender que outro humano pode não ter esse direito reconhecido. Habermas diz que tal incompatibilidade só pode ser solucionada no âmbito de uma sociedade mundial democrática. A crescente questão relativa aos refugiados reacendeu a pretensão universal dos direitos humanos, e cada país que os positivou criou uma obrigação jurídica de realizar o conteúdo moral transcendente que existe na memória da humanidade ¹³⁶.

É nesse contexto que Habermas coloca que os direitos humanos são uma utopia realista, pois não mais se propõem a alcançar uma felicidade coletiva, mas objetivam a construção de uma sociedade justa dentro da estrutura do estado constitucional. O direito, dessa maneira, perderia a característica de ser apenas uma analogia da moral racional e receberia uma carga moral, tendo o objetivo de eliminar a distância entre o plano e a realidade dos direitos humanos, levando à concretização da dignidade de cada um.

Apesar dos avanços havidos no cenário internacional, como a aprovação de diversos pactos sobre direitos humanos, a criação das cortes europeia e interamericana de direitos humanos, os relatórios periódicos publicados sobre a situação dos direitos humanos nos países indicam que a institucionalização fragmentária dos direitos nas ordens internas ainda é problemática. Por exemplo, quando o conselho de segurança aprova uma intervenção humanitária, as medidas adotadas parecem ser objeto de uma simulação de intervenção, que só observa o interesse das grandes potências que regem o Conselho. De fato, a intervenção, além de promover um padrão de guerra e ocasionar diversas mortes, não tem o poder nem a estratégia

¹³⁶ Habermas, Jurgen. **Sobre a constituição da Europa**. São Paulo: Ed. Unesp, 2012, p. 31. MacCarthy, analisando as colocações de Habermas sobre a questão da universalidade dos direitos humanos, explica que é claro em seus escritos que não existe “O” sistema de direitos com natureza transcendental, dado aos autores de uma constituição como se fosse um direito natural. Diversamente, é uma construção desses autores. MACCARTHY, 1999. p. 180.

de reconstruir as nações pacificadas. Várias intervenções, como os da Somália e Ruanda parecem demonstrar que o programa de garantia dos direitos humanos da ONU se resume em um mau uso dos interesses imperialistas¹³⁷.

Diversamente do que apontam alguns críticos, segundo os quais Habermas só fala do que contribui à teoria, deixando de lado a realidade que a contradiz, o jurista e filósofo inglês Neil Walker aponta que Habermas expressamente reconhece o colapso do sistema de segurança coletiva empreendido pela ONU, assumindo que o que aconteceu com o Iraque não representou uma falha pontual, mas a expressão de um sintoma que vem sendo observado desde o fim da Guerra Fria e fruto da seletividade da adesão e da existência de veto. Walker menciona que o fato de o poder do veto ser eventualmente invocado durante a Guerra Fria garantia mais estabilidade às decisões da instituição, que, sem os embates entre as grandes potências, o Conselho tem uma tendência de ser muito reativo a “novas guerras” internas e opressão de ameaças terroristas transnacionais em países fracos, como ocorreu quando endossou a intervenção no Afeganistão. As ações do Conselho de Segurança são criticadas tanto pelas ações como pelas omissões; estas, sob o argumento da não intervenção provocou a inação tempestiva do Conselho em conflitos extensos, como o da Angola e da Nigéria¹³⁸.

A incongruência entre o que é real e ideal na política da efetivação dos direitos humanos leva comumente a ou assumir a postura idealista ou a realista, a qual tende a deflacionar o conteúdo moral dos direitos humanos, abrandando-os e minimizando a proteção de dignidade igual de cada uma pessoa. Sem se esquecer que os direitos humanos só são assim qualificados porque construídos em uma comunidade política, tem-se que a difusão mundial deles clama por uma fundamentação específica, que é, ou deveria ser, o aspecto moral.

Opondo-se às críticas de Carl Schmidt, Habermas diz que o conceito de direitos humanos, apesar de ter uma origem moral, é também uma manifestação específica do conceito moderno de direitos subjetivos. Diz que o que lhe dá a aparência de direitos morais é não seu conteúdo nem a estrutura, mas o significado que se refere além das ordens jurídicas usuais dos Estados Nacionais¹³⁹. Se por um lado os direitos humanos são normatizados em uma “declaração”, por outro se reportam a direitos “inatos”, o que indica que não estão à disposição

¹³⁷ HABERMAS, 2012, p 33.

¹³⁸ WALKER, 2005, p. 13.

¹³⁹ HABERMAS, 2002, p 214

do legislador. Ainda que diante de uma mudança de regime, como supramencionado, eles possam ser alterados ou suprimidos.

Os direitos humanos reivindicam legitimidade para si, tendo, em si, uma fundamentação racional, pois como normas positivas, eles têm precedência sobre as outras, orientando toda a legislação ordinária, e seu fundamento moral se observa na interpretação das normas, que aponta serem cada vez mais universalizáveis os direitos. Assim, quanto mais se interpretam as normas fundamentais da constituição de um determinado país, mais se percebe que o governo desse país garante esse direito a qualquer do povo que se encontre sob sua soberania, e não apenas aos cidadãos nacionais¹⁴⁰.

O direito fundamental difere sobremaneira dos outros direitos, ainda que eles tenham alguma fundamentação moral, como normas decorrentes da cultura ou costumes da região, pois essas normas não têm pretensão de universalidade. No caso dos direitos humanos, eles têm tal grau de generalidade, que para sua aplicação bastam argumentos morais. Para viver equilibradamente, eles reconhecem em si e nos outros o mesmo status de dignidade dentro do contexto social. Mas claramente a história não seguiu essa cronologia, e não raras vezes a reivindicação dos direitos humanos foi protagonista de duras e violentas lutas sociais¹⁴¹.

Há uma clara tensão entre a pretensão de universalidade dos direitos humanos e a limitação da proteção às fronteiras dos estados. Habermas pondera que apesar de estar distante a formação de um governo cosmopolita que os garanta a todos, os direitos humanos são o único fundamento de legitimação da comunidade dos povos, sendo de grande relevância o fato de que quase todos os estados adotaram como válida a Carta dos direitos humanos da ONU.

O conteúdo e a precedência dos direitos humanos, contudo, permanecem controversos, pois é questionável se a forma de legitimação ocidental do poder serviria perfeitamente ao oriente, havendo críticos que mencionam ser essa uma forma de reivindicação do poder pelos ocidentais. E isso não é sem fundamento. A secularização do estado e a minimização das influências culturais é uma opção clara da racionalidade ocidental. E mesmo assim, o processo em que se deu a institucionalização dos direitos humanos foi longo e penoso.

¹⁴⁰ Essa lógica é utilizada em termos de argumentos, pois sabe-se como a proteção dos direitos humanos, mesmo no âmbito de um único Estado, é seletiva, excluindo parte da população da abrangência desses direitos.

¹⁴¹ HABERMAS, 2002, p 218 e ss.

Na Europa, mulheres, homossexuais, judeus, ciganos etc só foram reconhecidos como “seres humanos” após muitas e duras lutas políticas. Cada uma dessas ondas de emancipação¹⁴² poderia supor que possivelmente os direitos humanos foram usados na história para encobrir uma falsa universalidade, que tendia a obedecer a funções ideológicas, como o propuseram a crítica da razão, de Heidegger e a crítica do poder, de Carl Schmidt.

Habermas propõe que todas as críticas podem ser combatidas com a institucionalização de meios de comunicação capazes de gerar consensos na comunidade de cidadãos livres e iguais, que, pensando em conjunto, podem ordenar sua vida em comum legitimamente. Isso parte de uma relação de horizontalidade entre os cidadãos entre si e com o estado e da perspectiva de que os direitos humanos não são encontrados dos direitos morais, mas são constructos presentes em cada cidadão, como se estivessem escritos em suas testas, e não como um status político. Eles precisam, sim, de positividade dada a partir de entes legislativos, mas não são provenientes deles. É bem verdade que mesmo sob essa perspectiva, não é afastado o caráter individualista e a fundamentação secular dos ordenamentos jurídicos construídos a partir dos direitos humanos. Isso realça, inclusive, o valor da autonomia, mas também apresentam nova luz à discussão intercultural sobre direitos humanos¹⁴³. Sendo assim, como os direitos humanos inexoravelmente fazem parte da moral ocidental, dois desafios principais existem à construção da sociedade cosmopolita: um relacionado às perspectivas da cultura asiática, outro relacionado ao fundamentalismo.

Os asiáticos criticam três características que consideram indesejáveis nos direitos humanos 1) a primazia dos direitos sobre as obrigações; 2) a “hierarquia” comunitária que os direitos humanos propõem; e 3) a dificuldade de manter uma coesão social da comunidade num contexto jurídico individualista.

Ao primeiro ponto, Habermas pondera que a integração global das culturas asiáticas já impôs dado nível de individualização, por exemplo, nas relações econômicas, refletindo que, nessa seara, os países asiáticos já positivaram uma série de direitos individuais para garantir, por exemplo, a segurança jurídica indispensável às relações comerciais. A alternativa é, portanto, colocar a questão não do ponto de vista cultural, mas socioeconômico. Ele entende que o principal obstáculo enfrentado na efetivação dos direitos humanos no oriente não é se uma origem jurídica baseada no individualismo é compatível com a cultura própria, mas se as

¹⁴² HABERMAS, Jürgen. **A constelação pós-nacional: ensaios políticos**. Tradução de Marcio Seligmann-Silva. São Paulo: Littera Mundi. 2001, p 151.

¹⁴³ Ibid, p. 154.

formas de integração política e social são adaptáveis aos imperativos de uma modernização aceita por inteira ou se podem ser afirmadas contra ela¹⁴⁴.

Essa retração com relação ao individualismo europeu parece uma estratégia utilizada pelos apoiadores de regimes autoritários mais ou menos leves que promovem o desenvolvimento econômico. Diversos governos asiáticos buscaram justificar as violações de direitos humanos de liberdade à prevalência da efetivação dos direitos sociais e culturais, que, em detrimento das liberdades individuais, conduziriam ao desenvolvimento econômico e, assim, alcançar um estágio social tal que supra as necessidades básicas da população. Tais apoiadores diriam que à população carente é irrelevante que possa pensar e tenha liberdade, pois ela necessita menos de status jurídico do que de se alimentar, de residir, em resumo, da perspectiva de um padrão de vida melhor.

Habermas entende que essas saídas argumentativas não podem ser jamais normativas, pois embora reconheça que para o estabelecimento de uma sociedade capaz de observar os direitos humanos, é necessário dar prevalência a uns em detrimento de outros nos variados estágios que levam a sociedade a isso, no entanto, não é assim que tratam esses governos paternalistas. Eles utilizam o subterfúgio do desenvolvimento econômico e social para restringir arbitrariamente direitos à vida digna, ao corpo, à ampla defesa e a igualdade. Os direitos sociais e culturais servem apenas para assegurar o “valor justo”, isto é, os pressupostos para a fruição igualitária dos direitos humanos liberais e políticos¹⁴⁵.

O filósofo se opõe fortemente à concepção segundo a qual o caráter individual dos direitos humanos liberais iria de encontro à coesão social, ao passo em que a alternativa “individualista” não está confrontando com a alternativa “coletivista”. Ele reflete que mesmo os sujeitos individuais só são individuados no caminho da socialização, pois a individualidade só pode ser preservada em concomitância às oportunidades da pessoa em ser livre em suas relações com outras pessoas e com a sua cultura. O temor à fragmentação social tampouco se mantém, pois mais parece que os governos que assim o pregam pretendem manter os instrumentos de espoliação e abuso do poder administrativo por trás do lema do desenvolvimento, efetivando uma relevante opressão do povo. Essa opressão só pode ser enfrentada pela aproximação entre a política e o direito moderno, e deve ser efetivada a partir

¹⁴⁴ Ibid, p. 157.

¹⁴⁵ Ibid, p. 158.

da legitimidade do direito consubstanciada na forma de solidariedade civil que coincide com a realização dos direitos fundamentais.

Quanto à barreira enfrentada com o fundamentalismo, Habermas reflete que a questão central problematizada é quanto à autonomia do indivíduo. O sujeito, sobretudo enquanto ser social, só pode ser considerado autônomo quando dita as leis que regerão sua vida. A ideia de autolegislação necessita da institucionalização da construção democrática da vontade, partindo daí a legitimação das normas que resultam do uso público da razão e tornando irrelevante a fundamentação religiosa e metafísica dos direitos humanos. Isso implica a secularização da política, sendo essa, portanto, como consequência, um aspecto do exercício da autonomia.

Habermas preleciona que o fundamentalismo, que aceita inclusive a imposição da cultura ou da religião por meio de força física, é incompatível com uma comunidade global por não permitir uma inclusão igualitária de pessoas pertencentes a outros credos. A resistência à laicização da política e das instituições é muito forte na política e também na intelectualidade dos países mais fundamentalistas.

O que essas pessoas (políticos e intelectuais) não percebem é que a secularização da política não extermina a religião, mas apenas a neutraliza em seu significado público, dando condições de coexistência de indivíduos pertencentes a credos diversos dentro de uma mesma comunidade política. Isso não quer dizer que essa seja uma internalização fácil, mas necessária às relações globais, onde os sujeitos coletivos necessitam concordar quanto às regulamentações da vida em comum.

É certo que no mesmo mundo não se pode impor uma única verdade religiosa, e essa inexorável conclusão pode ser percebida pelas diversas culturas como um imperativo ao diálogo entre elas, de modo que se tornem autocompreensivas e compreensivas com o mundo ético, tornando possível um acordo quanto à regulamentação da coexistência apesar dos dissensos razoavelmente esperados. Habermas pontua que foi essa a saída encontrada pelo cristianismo, e, naturalmente, pelo ocidente, desde o cisma confessional. Ele não sugere que essa seja necessariamente a melhor alternativa, mas que se pode partir daí que se sejam feitos os esclarecimentos sobre as condições e possibilidades de diálogo nas diversas doutrinas religiosas e culturais.

Deve-se colocar em debate que mesmo que seja afastada a ideia de uma comunidade cosmopolita que envolva a integração de todas as nações, é necessário encontrar um equilíbrio nas sociedades plurais que já existem e tende a se intensificar com a imigração. Não existe

dúvidas de que é necessário o respeito às culturas minoritárias e que não é legítimo que um Estado constitucional exija integração ético-cultural dos seus imigrantes, mas é completamente legítimo e essencial que exista a integração política. Assim, os imigrantes necessariamente precisam aderir aos valores do Estado Constitucional para fazer parte dele, sob pena de se abrir brecha, com a imigração, para a destruição até mesmo das democracias nacionais. Como aponta Thomas MacCarthy:

“a liberal cosmopolitanism could not countenance granting communal rights for the sake of protecting cultures that deny individual rights. More specifically, if culturally diverse nations are the rule, then cultural pluralism has to be integral to national self-understanding. And this suggests that ethnic nationalism will have to give way increasingly to civic nationalism. To be sure, the latter is a more abstract form of integration, but allegiance to a national community was itself already more abstract than the local ties it transcended. And, as we saw, the nation, however powerful the “we” consciousness it generated, is not a natural but a constructed object of group loyalty”¹⁴⁶

MacCarthy interpreta, adiante, que o fato de Habermas reconhecer a “permeação ética” do direito e da política em todos os níveis significa apenas que ele tenta garantir que a cultura majoritária, dos vencedores do sistema, não tenha para si todas as prerrogativas do Estado em prejuízo das outras culturas nele existentes. Isso não quer significar que a permissão de entrada dessas outras culturas provoque um conflito tal que ponha em risco a higidez da própria democracia. É por isso que ele considera que o termo “neutralidade” utilizado por Habermas quando trata da posição da lei sobre as diferenças éticas internas não é muito adequado porque o que se deve garantir é a igualdade de respeito, tratamento e oportunidade para a integração no processo político¹⁴⁷.

Consoante a teoria habermasiana da ação comunicativa, a oportunidade de consenso está intimamente ligada à simetria de condição dos participantes do diálogo, o que inclui pressupostos de reconhecimento uns dos outros, da disposição de todos para observar a própria tradição pelo olhar de um estrangeiro, o esclarecimento das perspectivas de cada um, a disposição de aprender com o outro, entre outras condições necessárias ao bom fluir da comunicação. Desse modo, se pode rejeitar leituras parciais e interpretações preconceituosas

¹⁴⁶ MACCARTHY, 1999, p. 180.

¹⁴⁷Ibid, p. 196.

dos direitos humanos e, ainda, as aplicações estreitas deles utilizadas a fim de encobrir com fórmulas universalizantes os interesses particulares de quem sugere que o sentido dos direitos humanos se esgota em seu abuso¹⁴⁸.

¹⁴⁸ HABERMAS, 2001, p. 163.

4. PONTOS SENSÍVEIS DO COSMOPOLITISMO HABERMASIANO

4.1. O possível déficit democrático na tomada de decisões e a falta de solidariedade civil

Como vimos, o cosmopolitismo habermasiano se baseia fundamentalmente na manutenção da paz no cenário mundial e no respeito aos direitos humanos. Mas se os cidadãos, para participarem de Estados democráticos, devem ser autores e destinatários das normas, como pode existir uma norma pressuposta dos direitos humanos? Como podem partir de situações jurídicas pré-constituídas? Essas são questões que os críticos e estudiosos de Habermas não deixaram de apontar.

Não se deve perder de vista a forma de implementação da teoria habermasiana: em três níveis bem definidos de manifestação de poder/democracia e cada um dos níveis têm exigências diversas de condições democráticas. Devemos, ainda, pensar a democracia em novos contextos, contextos nunca antes vistos, de profunda interligação entre os cidadãos do mundo, numa dissolução de fronteiras impostas por razões que transcendem nacionalidade, tais como as questões ambientais, o terrorismo, o mercado.

Nesse novo contexto, que não pode ser dissolvido se apenas o rejeitarmos, devemos encontrar soluções de viabilidade para a democracia. Os estados nacionais têm 300-400 anos de história, com muitos altos e baixos, e a democracia não é um pressuposto dele; na verdade, nem se pode dizer que a democracia é uma realidade atual em todo lugar do mundo. A comunidade cosmopolita, por outro lado, jamais se realizou. Dessa forma, não se pode esperar que ela, desde seu início, seja referência de democracia ideal nem que seja igual a de determinado país desenvolvido. Pode ser que, realizada, apresente problemas que nem Habermas nem seus críticos tenham previsto, pois um mundo tal como esse teorizado nunca foi visto.

O ponto da teoria habermasiana que mais foi criticado diz respeito às condições de legitimidade democrática da sociedade cosmopolita, que levaria ao mesmo déficit democrático que ele pretende evitar com a nova configuração política. É uma questão realmente bastante delicada porque Habermas é confrontado com sua própria teoria da ação comunicativa e a teoria do direito apresentada na obra *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. As críticas se fundamentam, então, nos próprios argumentos de Habermas.

Ocorre que, primeiramente, não há dúvidas de que os escritos de Direito e Democracia se referem a contextos de democracia em Estados-nacionais; assim, a estrutura, fundamento e contextos do escrito refletem situação fática de base muito diversa da situação que o filósofo parte para escrever sobre as sociedades cosmopolitas. Segundo, conforme podemos perceber da evolução de seus livros e escritos entre a década de 90 do século passado e os últimos 20 anos, Habermas evolui muito alguns conceitos, adaptando-os as modificações do mundo da vida. Logo, parece-nos que ele não está comprometido com a reafirmação de conceitos ditos anteriormente, fazendo claramente a opção por adotar a teoria mais condizente com os propósitos cosmopolitas. Como dito na introdução desse trabalho, ele é um filósofo fundamentalmente contingencial e comprometido, então quem espera que ele escreva sobre leis metafísicas que conceitualmente encontrem cabimento a toda situação em que for posta à prova está lendo Habermas com um parâmetro equivocado de leitura. Inobstante, veremos aqui algumas críticas mais contundentes.

Robert Fine afirma que Habermas é muito rápido em ridicularizar a ideia de que a solidariedade está ligada ao conceito de Estado-nação, mas é mais reticente em fazer a conexão entre democracia e Estado-nação. Fine afirma que Habermas defende uma sociedade cosmopolita que não abraça a todos e, por isso, não existe possibilidade para uma legitimidade democrática nessa comunidade. Assim, acusa-o de ser schmittiano¹⁴⁹, limitando a possibilidade de democracia a alguns cenários familiares, mas não desejáveis, indicando que se poderia imaginar um contexto como o da Guerra fria em que fosse identificada uma comunidade supranacional em oposição a outra comunidade supranacional, ou, ainda, uma comunidade supranacional democrática que se oponha individualmente a uma nação dita ‘desonesta’. Para Fine, Habermas simplesmente não consegue enxergar democracia para além dos Estados nacionais e, por isso, ele assume um modelo liberal em que determinado padrão de direitos restringe a democracia, ou seja, assume um direito imposto pelo legislador soberano como uma barreira externa. O inglês conclui, então, que na teoria de Habermas, a democracia é uma desconfortável companheira do cosmopolitismo, pois pretende apresentar uma solução transnacional de democracia que não conseguiria observar os mesmos graus ou formas de legitimidade do estado-nação¹⁵⁰.

¹⁴⁹ Scheuerman também acusa Habermas de ser um tanto quanto schmittiano, pois apesar de o criticar abertamente, aponta para questões centrais do realismo em sua própria análise. SCHEUERMAN, William E. Global Governance without Global Government?. **Political Theory**. v 36. n. 1. fevereiro, 2008, p. 147.

¹⁵⁰ FINE; SMITH, 2003, p. 475-476.

Fine reconhece que Habermas tem ótimos fundamentos em seus escritos, como o afastamento das deduções transcendentais de direito cosmopolita trazidos por Kant, a tentativa de encontrar soluções aos imperativos sistêmicos do cenário internacional e a clara intenção de que prevaleça a vontade deliberada e racional de cidadãos livres, no entanto ele não oferece condições reais de implementação da sua teoria, valendo-se do apelo a um modo de democracia europeu que poderia se disseminar no mundo, olvidando-se de que todos os ganhos da cultura europeia não vieram sem as maiores perdas humanas já vistas¹⁵¹. Fine entende que Habermas não consegue escapar da estrutura política dos Estados-nação nem recriar as condições de legitimidade democrática que ele considera essenciais para o exercício do poder nos níveis transnacional e cosmopolita, muito menos explica porque a transição de estado nacional para cosmopolita é um imperativo. Contudo, afirma que se todas as críticas que ele próprio fez são válidas, mais leva a refletir o cosmopolitismo do que reafirmar simplesmente o Estado nacional, pois este tampouco oferece solução para os problemas de nossa época.

Isobel Roele critica no cosmopolitismo de Habermas a falta de integração entre os indivíduos que também reconhece no nível nacional, o que provoca a falta de discurso – e vice-versa. Assim, diz que a constitucionalização de normas relativas a direitos humanos é uma implementação democrática improvável porque não pode se fundamentar na prática comunicativa dos indivíduos ou em um consenso intersubjetivo, pois a sociedade global não está se desintegrando, ela é desintegrada. Não é como se observa nos níveis nacionais, em que há uma política institucionalizada e eventualmente uma desintegração da comunidade de seus indivíduos. Por isso, no nível global o problema é mais complexo.

Roele aponta que Habermas não espera que no nível cosmopolita exista mesmo tipo de solidariedade civil que encontramos nos Estados-nação, e, portanto, a integração nacional não rivalizaria com a global. Ela critica, contudo, o fato de que Habermas invoca uma solidariedade “reativa” baseada em violações de direitos humanos, e não uma solidariedade ativa fundada no desejo de formação de uma identidade coletiva¹⁵². Roele diz, ainda, que há uma inconsistência intratável da teoria no que diz respeito a seu aspecto moral. A inglesa afirma que

Habermas cannot justify the coercive civilizing process without reference to a social self, encompassing all of humanity and constituted by the very norms

¹⁵¹ Ibid, p. 483.

¹⁵² ROELE, 2014, p. 204

which would be the fruit of the civilizing process. Ultimately, the transformation of nation-states into civilized cosmopolitical actors must be legitimated without reference to discourses of self-determination among national citizens. The postmetaphysical grounding of normative understanding in conditions of extreme diversity becomes seriously compromised by Habermas' introduction of the notion of human dignity, which represents minimal mutual recognition in lieu of a global social self. The problem is not merely one of academic inconsistency. Habermas has acknowledged the force of Schmitt's insights that the moralization of politics dehumanizes the other and obscures ideology under the language of universal validity (Schmitt 1996, p. 54): 'the universalistic discourses of law and morality can be abused as a particularly insidious form of legitimation since particular interests can hide behind the glimmering facade of reasonable universality' (Habermas in Borradori 2003, p. 42), which can mean that 'the supposed police action often becomes indistinguishable from an all too ordinary war' (ibid, p. 39). Nevertheless, it would be fatal to Habermas' project of introducing norms into politics at the global level if he were to relinquish the potentially universal transformative effect of human rights. This leads him to distinguish between false and genuine universals by putting a gloss on Schmitt's moralization criticism: only the unmediated moralization of politics is dangerous¹⁵³.

Isobel Roele diz que o fato de Habermas “juridificar” os direitos humanos a uma reivindicação universal da norma moral sem submetê-las a nenhum processo de mediação legítima é extremamente problemático porque provoca a moralização da política pelo direito, privando a jurisdição de seu aspecto mediador e coercitivo, uma vez que os sujeitos não são autores da lei a que se submetem e, com essa percepção, o respeito às normas não será observado satisfatoriamente¹⁵⁴.

Michael Rosenfeld é mais entusiasta quanto à liderança de uma comunidade cosmopolita pelas organizações internacionais e a formação de uma comunidade política internacional, mas discorda de Habermas quanto a sua percepção do terrorismo global. Sobre a globalização, ele sugere que, sob o trabalho das instituições transnacionais, poderiam ser direcionados os processos de globalização econômica, abrindo espaço para o oferecimento de oportunidades mais igualitárias e distribuição mais uniforme de riquezas. Ele concorda com Habermas ao afirmar que o enfrentamento dos desafios da globalização com justiça pressupõe que os estrangeiros sejam patriotas em relação aos fundamentos constitucionais que se originam do paradigma processualista do direito. Assim, o patriotismo constitucional tem a função de projetar o projeto do iluminismo para além do Estado-nação, desempenhando o papel crucial

¹⁵³ Ibid, p. 213.

¹⁵⁴ Ibid, p. 218.

de canalizar os ganhos da globalização econômica para garantir maior justiça social e igualdade¹⁵⁵. Nesse contexto, os ganhos sociais dessa globalização canalizada ao melhoramento das condições de vida dos sujeitos levariam o mundo mulçumano a abandonar o autoritarismo e a cooptação de soldados e, ainda, ao ajustamento do mundo da vida islâmico às instituições legais e políticas democráticas, reconciliando islamismo, modernidade e globalização justa e responsável. A religião islâmica que resultaria desse processo seria não fundamentalista, mas aberta ao respeito do multiculturalismo moderno, como outras grandes religiões.

O que Rosenfeld não concorda absolutamente com Habermas é quanto à forma de compreender o terrorismo global, como vimos no tópico 2.3. Ele sustenta, ao contrário de Habermas, que não é óbvio que o fundamentalismo tenha raízes econômicas e, assim, o terrorismo tenha nascido fruto de uma comunicação distorcida. A simples “correção” da comunicação não seria suficiente para superar e viabilizar o consenso transnacional e formar um compromisso fundado em um patriotismo constitucional desenraizado e abstrato. O paradigma proceduralista que serve de catalizador para o patriotismo constitucional, desse modo, não pode excluir posições baseadas em ideologias religiosas, como propõe Habermas¹⁵⁶.

Como dito no capítulo anterior, entendemos que essa é uma interpretação radicalizada do multiculturalismo proposto por Habermas, uma vez que a integração política não necessariamente impõe uma integração religiosa. Esta não é essencial à formação da comunidade cosmopolita, mas a integração política é absolutamente indispensável, sob pena de comprometer o futuro da democracia.

Neil Walker vê o constitucionalismo internacional de uma forma mais simples do que outros teóricos. Explica que a estratégia do constitucionalismo político, conceitualmente, é transformar o que existe de conteúdo material da autoconstituição de dada sociedade individualizada e, através da formalização e reformas das instituições, transformar essa autoconstituição em um sistema inclusivo de autogoverno. A situação fática pré-existente é uma condição necessária à base do constitucionalismo e, também, um legado inevitável, mas não é o topo do que pode ser alcançado¹⁵⁷. Ele segue pontuando que embora existam bastantes dificuldades nessa comunidade pré-constituída de cidadãos do mundo, notadamente a viabilidade de os grupos menos favorecidos confiarem e se engajarem em qualquer processo de constituição políticas, somente por meio da política é que será possível responder a pergunta de

¹⁵⁵ ROSENFELD, 2007, p. 170.

¹⁵⁶ ROSENFELD, 2007, p. 168-170.

¹⁵⁷ WALKER, 2005, p. 11-12.

se essa integração idealizada é possível. Tanto o direito internacional quanto o cosmopolitismo são projetos e processos fundamentalmente ocidentais e enfrentam sérias limitações quanto aos pressupostos falsos universalismos que pregam, portanto, diante das dificuldades, tende-se a recuar e, na tentativa de evitar responder às questões difíceis, “escolher” a articulação política negativa que existe atualmente no direito internacional. Walker não descarta no todo, contudo, as vantagens da articulação política negativa – afirmando que apesar de ela ser profundamente incompleta, pelo menos representa um garante mínimo do projeto cosmopolita, representando o mínimo aceitável em termos de política antes que aquelas questões não palatáveis sejam enfrentadas.

Pablo De Greiff considera, ao contrário de Roelle, que as dificuldades em adaptar suas opções cosmopolitas a uma teoria geral sobre democracia e direitos não minam a teoria geral, mas sofisticam-na na medida em que, se a teoria é forte – e a de Habermas é – o problema é melhorado e a solução explicita uma fortíssima ligação entre cosmopolitismo e democracia. O colombiano sustenta que o compromisso com a democracia e sua viabilidade é o ponto mais marcante da filosofia Habermasiana – no que concordamos fortemente – merecendo destaque o fato de que sua teoria do direito não é moral, mas política. As premissas morais motivam a adoção de uma atitude cosmopolita, mas não servem para fundamentar as instituições cosmopolitas; estas são fundamentadas nas exigências da própria política. Os direitos podem ser motivados por fundamento moral, mas são, na prática, legais, e são válidos porque passaram pela perspectiva teórica do discurso como parte da questão política. De fato, a constatação de que o fundamento pode ser moral não determina quais direitos são esses que devem ser mutuamente e livremente reconhecidos entre os cidadãos do mundo para que possam legitimamente regular sua vida por meio do direito positivo¹⁵⁸.

A ideia de que a ordem jurídica de uma comunidade cosmopolítica possa obrigar as nações a respeitar os direitos básicos dos cidadãos, inclusive através do uso de força, é, de fato, algo arriscado sob o ponto de vista da justiça¹⁵⁹. É possível que a força internacional seja utilizada de forma injusta com o fortalecimento das funções executivas da política internacionalista, no entanto, os meandros dessa nova política só se podem revelar na prática.

A dificuldade de Habermas de sair desses ciclos viciosos de sua teoria conduz à conclusão de que, se constituída, a sociedade cosmopolita seria nada mais do que uma

¹⁵⁸ DE GREIFF, 2002. p. 431.

¹⁵⁹ DE GREIFF, 2002. p. 426.

tecnocracia, muito longe de conseguir formar o vínculo invisível que liga os cidadãos aos Estados. Embora, em tese, a comunidade cosmopolita se baseie em princípios pertinentes aos direitos humanos, na verdade ela viraria um corpo comandado por sujeitos sem representatividade, mas somente técnicos que executam as funções inicialmente propostas.

Uma potencial constituição da comunidade seria constituída por mandamentos puramente executivos ou relativos às questões práticas dos procedimentos democráticos e executórios que constituiriam a comunidade. A tecnocracia dessa forma seria uma base fraca de exercício de poder, pois não permitiria o reconhecimento das pessoas em relação a seus gestores. Ocorre que como o sistema se construirá em múltiplos níveis que devem estar harmonicamente estruturados, portanto, os níveis mais próximos das pessoas, que constituíram sua base de reconhecimento mais forte, darão sustentáculo aos níveis mais elevados. É de se salientar, ainda, que cada nível deve ser dotado de força legislativa, executiva e judiciária, portanto, tal como ocorre no interior dos estados, o equilíbrio do poder acaba surgindo dos freios e contrapesos exercidos por cada uma das esferas de manifestação o poder. O distanciamento que levaria à tecnocracia da comunidade cosmopolita seria desconstituído pela legitimidade dos níveis mais baixos, que complementaríamos os mais altos.

4.2. O impreciso implemento do respeito aos direitos humanos

A raiz da controvérsia a respeito da imposição do respeito aos direitos humanos é a mesma que aponta ao déficit democrático da sociedade cosmopolita. Se a legitimidade de determinado regime político é umbilicalmente ligado com o fato de que os indivíduos são, ao mesmo tempo, autores e sujeitos de suas próprias leis e se é necessário que os direitos devem emanar da conclusão obtida da prática deliberativa de quais garantias os sujeitos se dão uns aos outros numa sociedade, então nenhuma comunidade, num pensamento teórico raso, poderia partir de direitos pressupostos.

A necessidade trazida por Habermas de que o órgão de governança global assumira a função de implementar os direitos humanos em todo mundo tem dois grandes problemas, pelo menos. Um diz respeito a questão cultural. Não se pode negar que os direitos humanos são direitos profundamente ocidentais e individualistas, cuja aceitação é muito difícil para as culturas orientais, em que os deveres coletivos se sobrepõem aos direitos individuais. O

segundo problema diz respeito à quantidade de intervencionismo que a União das repúblicas precisaria empreender para fiscalizar a implementação desses direitos, se ele poderia ser violento e se essa violência se compatibilizaria com o objetivo da paz. E mais ainda, quem seriam os julgadores para avaliar a observância dos direitos humanos em determinada localidade? Um igual, que pudesse preencher o sentido da norma de acordo com a cultura dos sujeitos que o praticam ou uma pessoa distante, que pudesse atribuir de forma mais isenta a interpretação universal necessária a esses direitos?

É bastante óbvio, e o próprio Habermas assume mais de uma vez, enfatizando que é uma questão controversa, que as garantias tidas por fundamentais pelo Ocidente, a que chamados de Direitos Humanos, têm um conteúdo muito aberto. Naturalmente, mesmo que num estado ideal de coisas, todos os países do mundo se comprometam a observar os direitos humanos, seria impossível que uma garantia fosse entendida de forma uniforme, pois normas abertas são preenchidas pelo intérprete e as condições de vida e de formação do intérprete podem conduzir a conclusões deveras diferentes. Mesmo em um país individualmente considerado há divergência entre os julgadores em relação a regras de simples aplicação, como as tributárias (tanto que há, em regra, pelo menos um duplo grau de jurisdição), quanto mais divergências não haveria na interpretação de direitos polêmicos, como o direito à vida. Essas normas abertas não podem ser entendidas apenas em seu sentido negativo, de não intervenção estatal, sob pena de se optar por assumir uma igualdade formal que não se compatibiliza com o direito moderno.

Isobel Roele acusa Habermas de invocar os direitos humanos e o conceito de dignidade humana de forma utilitarista, fazendo-o em prol dos cidadãos de democracias constitucionais com o único objetivo de justificar a implementação universal da democracia e dos direitos humanos¹⁶⁰, base entendida por ele como necessária à paz. Por isso, ela sustenta que Habermas é obrigado a confiar na imposição forçada dos direitos humanos que não são fruto de legislação democrática para conseguir justificar o cosmopolitismo, mesmo que assuma que os fins não justificam os meios, aduzindo que na ausência de estruturas de uma comunicação livre de distorções, há sempre a suspeita de que os resultados das negociações internacionais podem ser sido forçados. Roele sustenta que Habermas se contradiz sistematicamente, partindo do falso argumento da inevitabilidade da condição cosmopolita e, por isso, não consegue se livrar dos círculos viciosos com que se depara. Assim, ela diz, o filósofo baixa o limiar de legitimação

¹⁶⁰ ROELE, 2014, p. 225-226.

necessária para que o direito exerça seu papel mediador, desconectando-o do papel coercitivo, e institui uma verdadeira e insustentável moralização da política, capaz de criar um cenário mundial em que reinará a paz, mas pode ser feita através imposição de direitos humanos pelo cano de uma arma.

Pensamos que o problema do papel dos direitos humanos na teoria habermasiana não está exatamente em seu conteúdo moral, pois, como pontuou De Greiff, o fato de os direitos humanos terem fundamento moral não retira a premissa de que sua validade decorre de sua legalidade. Então, mesmo que fundamentado por questão moral, os direitos humanos são observados porque são implementados politicamente no médium do direito; legais, portanto. É um erro invalidar a força dos direitos humanos por ter fundamento moral. Em última análise, todos os direitos têm conteúdo e fundamento metafísico, mesmo os mais básicos e estruturais, como as regras que ditam que Estado opta pela democracia ou pela monarquia ou pela teocracia.

O que nos parece mais problemático nesse tema é que a teoria se fundamente nele. Habermas não cogita a possibilidade de a prática comunicativa da comunidade cosmopolita não resulte na instituição de direitos humanos. Os cidadãos, então, não seriam necessariamente autores e destinatários de todas as leis, porque algumas delas, os direitos humanos, não poderiam ser retiradas. Seria como um núcleo duro do ordenamento jurídico cosmopolita, do qual todas as outras leis partem, mas que não podem ser retirados. Isso nos parece duvidoso porque condiciona a comunidade cosmopolita aos moldes da sociedade ocidental e tal constatação nos conduz ao terceiro ponto mais controverso da teoria cosmopolita habermasiana.

Faz parte do compromisso que Habermas tem com o projeto que escolheu defender que ele sustente que a coletividade política tenha por base os direitos humanos. Não haveria razão para nós simplesmente nos sujeitarmos a uma grande potência mundial se o único objetivo fosse dissipar os conflitos eventualmente existentes. Por conseguinte, a sociedade internacional viraria um grande império, um governo global, comandado por algum Estado mais importante. Esse é um futuro possível; quer dizer, é possível que um grande líder una todo o mundo sob um único governo, que por meios carismáticos quer por meios belicosos. Isso tanto é possível que Kant e Habermas já rejeitaram essa hipótese – não pela sua inviabilidade, mas pelo que representaria de mal: autoritarismo e subjugação.

A teoria habermasiana verdadeiramente se compromete com uma visão de mundo que entende melhor nos aspectos político, jurídico e humanitário. Como dito em outro momento, da mesma forma que os imperativos sistêmicos da globalização e da ecologia transformaram o

mundo em uma única comunidade de risco, de modo que todos tem mais ou menos os mesmos desafios – da mesma forma como hipoteticamente ocorreu com os homens antes da criação do Estado –, é extremamente improvável que os Estados-nação abram mão de todos os ganhos políticos que lograram durante sua história. É impensável, por exemplo, que os cidadãos franceses abram mão do direito de liberdade religiosa em função de a França unir-se a uma comunidade global. Uma almejada comunidade cosmopolita deve nivelar os direitos humanos por cima, pelo status que garanta a maior cidadania.

Como vimos também em outro momento, uma das dificuldades no implemento de níveis superiores de direitos é o custo que isso gera ao poder público, pois não basta o implemento de direitos negativos. Contudo, como Habermas prevê, a transnacionalização da democracia envolve, sim, um custo alto, que precisa ser suportado pela comunidade que promove a integração. Os ganhos futuros de paz, regulação de mercado e garantia de dignidade humana a todos deve ser suficiente para a assunção do custo que haverá na instituição da comunidade. Inclusive, esse pode ser um problema mais difícil de resolver do que as condições de solidariedade civil entre os cidadãos uma escala global, mas essa é uma questão prática da teoria, não um defeito de seus conceitos.

4.3. Um imperialismo moderno

Habermas tem um local de fala muito bem definido: ele é um homem branco, europeu, de uma geração que vivenciou guerras mundiais em seu próprio país. Não parece que ele tenta esconder sua posição e o que isso representa, tanto que ele dedica boa parte dos escritos dos últimos 20 anos para pensar numa União Europeia mais forte, mais democrática e mais estável. Na teoria cosmopolita, ele usa a UE como exemplo de nível transnacional de democracia, um dos três níveis de democracia proposto para a comunidade cosmopolita. O foco dado à Europa é por vezes interpretado negativamente, como se Habermas estivesse propondo uma transcendência dos padrões europeus de vida e, desse modo, tentando naturalizar um imperialismo consentido, em que os menores voluntariamente se submetem ao poder do dominador. Isso é visto em diversos aspectos de sua teoria, tanto das questões fundamentais das

bases da democracia no tocante ao patriotismo constitucional quanto como o enfoque dado à Europa como protagonista ou, pelo menos, exemplo dessa nova era política¹⁶¹.

Luiz Repa menciona que Habermas oscila sempre entre uma fundamentação político-jurídica dos direitos humanos que é usada como estratégia de começar tudo pela democratização da União Europeia – tomando esse modelo por base de comunidade política – e a fundamentação moral dos direitos humanos que aparece sempre que se depara com a falta de condições fáticas parecidas com a da UE. Repa diz que essa fundamentação moral usada como saída à falta de condições políticas deliberativas propícias, quando como Habermas defendeu a intervenção militar em Kosovo, faz com que a teoria pareça sugerir uma política cosmopolita paternalista, comandada pelas sociedades ocidentais democráticas¹⁶². E aponta, ainda, que o filósofo de modo inexplicado idealizou a Europa como a forma de dar início ao cosmopolitismo e perdeu de vista – e de cogitação – outras possibilidades favoráveis ao cosmopolitismo diversas da alternativa do projeto europeu.

Robert Fine pondera sobre as consequências do implemento de instituições que tratem as violações de direitos humanos como uma questão jurídica e não política, de modo que seja possível que as eventuais intervenções militares sejam determinadas por juízes no âmbito de sua competência, o que pode ser bastante duvidoso do ponto de vista da democracia. Assim, ele não tem certeza se uma intervenção militar humanitária deve ser juridificada para ser justificada. Fine se inclina à opção de que a escolha das intervenções deve ser objeto de decisão política, mas, mesmo assim, é possível que deem origem a formas reativas de resistência em nome do anti-imperialismo¹⁶³ e, nesse contexto, pode-se questionar se as intervenções são utilizadas, de fato, como proteção de direitos humanos ou de repressão às resistências ao imperialismo, ainda que não violentas¹⁶⁴.

Em outro momento, Fine fala que Habermas apresenta a Europa como se ela fosse uma sede de direitos humanos e da indignação pela violação desses direitos ocorridas em outros lugares, apresentação esta em que ela parece uma sociedade civil transnacional, nem ocidental nem oriental, nem um container exclusivo de direitos privados nem de democracia política.

¹⁶¹ Vandenberghe (2011, p. 90) faz interessante apontamento de que, para alguns observadores críticos, a globalização veio alterar a geopolítica do velho para o novo mundo e, sob esse enfoque, não surge como o amanhecer de uma nova época, mas como o declínio da velha, que, assim, não representa mais a força globalizante, mas a globalizada.

¹⁶² REPA, 2014, p. 154.

¹⁶³ FINE, Robert, 2007, p. 95.

¹⁶⁴ Em nossa interpretação, ainda que faça as ponderações citadas, a inclinação de Robert Fine é nitidamente voltada à possibilidade de que se procedam intervenções militares humanitárias.

Fine diz que Habermas aponta a Europa como a nação universal da atualidade, sozinha habilitada a conservar as conquistas dos Estados-nação (direitos civis, bem estar social, educação e lazer) e fazê-las transcender aos limites da nação, de modo que, mesmo conhecendo a herança belicosa, imperialista e totalitária que tem, faz uma abordagem reconstrutiva que salienta apenas o que é bom do passado e exclui o resto. O sociólogo britânico conclui que se esta é mesmo a representação da Europa nos escritos de Habermas, então o próprio filósofo contaminou sua teoria com aquilo que pretendia evitar: transformar a Europa em um meio para uma nova forma de chauvinismo transnacional ao invés de veículo para ideias cosmopolitas¹⁶⁵.

Na mesma linha, Angelo Corlett, Mark Norzagary e Jeffrey Sharpless sustentam que Habermas equivoca-se profundamente em evitar dissertar e se preocupar com a compensação material dos que foram historicamente oprimidos pelas grandes potências, tanto pelos Estados Unidos (notadamente os indígenas e latino-americanos) quanto os europeus, com o imperialismo. Eles dizem que Habermas – juntamente com outros cosmopolitas – sofrem a doença do utopismo purista¹⁶⁶, pois estão mais interessados em direitos culturais e “justiça igualitária” do que com a equalização da situação dos que são hoje pobres em virtude da opressão do passado. Sustentam que não pode existir qualquer sentido no termo igualdade, que deve servir de base para a constituição de uma comunidade política, se não houver justiça às vítimas da opressão histórica.

Essa perspectiva é bastante interessante, mas não pouco problemática. Se é verdade que houve opressão histórica, não é lógico dizer que países pobres só são pobres porque foram vítimas de alguma espécie de subjugo de outra nação. Mas se essa lógica é verdadeira, o custo assumido pelos países mais favorecidos na difusão e condições de implemento dos direitos humanos em todo o mundo pode ser vista como a “reparação” devida, capaz de indenizar a opressão infligida e permitir o ingresso em novo momento histórico e político sem lesões injustas indenidas.

Isobel Roele, na esteira do que pensa Robert Fine, diz que Habermas é demasiado determinista ao considerar que os Estados de segundo e terceiro mundo não têm escolha senão abraçar o individualismo da democracia e os direitos humanos que a acompanham, pois estes são a única resposta aos imperativos alienantes dos mercados e burocratas anônimos. Mesmo que Habermas pareça entender que os direitos humanos não encontram respaldo em nações cujo

¹⁶⁵ FINE; SMITH, 2003, p. 483-484.

¹⁶⁶ CORLETT, J. ANGELO; Norzagary; SHARPLESS, Jeffrey. Raws and Habermas on the Cosmopolitan Condition. *The Philosophical Forum, Inc.* Novembro, 2010. p. 476.

primado do direito não tenha natureza individual, ele não parece achar isso relevante como óbice à integração. Ele, na verdade, prega um contexto fático em que não é possível negar os direitos humanos, sendo imperioso o subjugo dos indivíduos que não encontram validade neles. Roele aponta que o próprio fato de Habermas utilizar o primeiro mundo como modelo para realizar seu projeto cosmopolita, como o faz com a Europa, ou seja, de cima para baixo, fornece a forte concepção de que o processo civilizatório proposto só é possível por meios impositivos¹⁶⁷ e que sua teoria é, na verdade, uma espécie de tentativa de colonização eurocêntrica de espaços não democráticos com normas cosmopolitas¹⁶⁸.

Robert Delahunty e John Yoo apontam que em diversas situações Habermas claramente escolheu levantar suspeitas sob a ação dos estados Unidos¹⁶⁹, e não sobre a ONU. Eles dizem que Habermas acusou os EUA de exibir um híbrido de altruísmo humanitário e lógica da política imperialista, quando, na verdade, essa suspeita deveria ter sido atribuída a qualquer um dos envolvidos, sobretudo ao Conselho de Segurança da ONU, com sua omissão em evitar as severas violações de direitos humanos.

Paulina Tambakaki sugere que Habermas parece apenas querer “domesticar” a hegemonia americana¹⁷⁰, pretendendo exercer poder político e força para impor “o melhor mundo” da mesma forma como o faz a nação criticada. Neil Walker também enxerga necessidade de cautela na interpretação de modos de implemento da teoria cosmopolita, pois, por vezes, ela se aproxima com o alegado universalismo moral de uma Pax America liberal, fazendo com que o cosmopolitismo acabe conduzindo a uma das alternativas rejeitadas por Habermas¹⁷¹ – a de um estado mundial hobbesiano liderado por um dado número de super potências e fortemente tendente ao autoritarismo. Walker aponta que Habermas tenta tirar a teoria desse risco argumentando em prol da constitucionalização da estrutura política cosmopolita, mas não ignora a fragilidade dessa conclusão possível.

Danilo Zolo aponta, ainda, que não é acertada a interpretação de Habermas segundo a qual a modernidade parece ter perdido suas ligações com o ocidente e impõe seu modelo de racionalidade social. A disseminação da técnica da integração cultural do direito moderno ocidental expande a proteção dos indivíduos é uma conclusão que pode ser compreendida como

¹⁶⁷ ROELE, 2014, p. 11.

¹⁶⁸ Ibid, p. 221.

¹⁶⁹ DELAHUNTY; YOO, 2009. p. 459.

¹⁷⁰ TAMBAKAKI, Paulina. Cosmopolitanism or agonism? Alternative visions of world order. **Critical Review of International Social and Political Philosophy**. v. 12, n 1. Março, 2009. p. 106.

¹⁷¹ WALKER, 2005, p. 11-12.

uma “ocidentalização geral do mundo”, uma penetração cultural tal que pode chegar ao “etnocídio”, o que de forma alguma enseja ordem e integração em nível comunitário, mas, ao contrário, revolta e resistência. Zolo aponta, além disso, que não é uma assertiva lógica e óbvia que a globalização – com a determinante do formalismo jurídico – implica *ipso facto* o universalismo de direitos. Prova disso é que diversos países asiáticos são exemplos históricos de adesão à lógica do mercado e rejeitam sistematicamente a ideologia ocidental dos direitos humanos, bem como sua reivindicação de universalidade¹⁷².

Sobretudo quanto a esse ponto, as críticas são muito pouco sugestivas. É digno de observação que nenhum dos autores citados oferecem alternativa ao cenário pouco integrado da comunidade internacional em razão do multiculturalismo senão a própria continuidade do direito internacional como está. Como já dito, Habermas não entende sustentável nem desejável o contexto atual, pagando voluntariamente o preço de eventualmente estar sugerindo um imperialismo diferente com sua teoria.

¹⁷² ZOLO, 1999. p. 1441-442.

5. CONCLUSÃO

Não se estuda Habermas para afirmar Habermas ou para sustentar ser indefectível sua teoria, mas para que ele contribua de algum modo pra esclarecer os processos do mundo da vida em que vivemos. De maneira nenhuma a existência de pontos controversos ou mesmo indefensáveis de sua teoria poderia representar desvalor de todo seu escrito. Os cosmopolitas como Habermas são valiosos pela sua percepção de mundo, pela visão de quem viveu e compreendeu vários contextos de mundos diferentes e, ainda, conseguiu idealizar um melhor caminho para que a quase anarquia da sociedade internacional se torne mais humanista.

Parece que muitos dos críticos de Habermas não percebem – ou acham irrelevante – que ele é um filósofo comprometido com a paz, com o melhoramento das formas de vida, segundo concepções de bom. Ele não busca apenas encontrar um caminho viável à organização, não teoriza uma aposta do que é possível acontecer. Ele quer – e traça – um caminho orientado à paz, à otimização dos meios de vida nos aspectos físicos, sociais e jurídicos. Por vezes, lendo seus críticos, nos pareceu que estavam confrontando um cientista das ciências naturais, tentando invalidar argumentos porque eventualmente aceitavam interpretação diversa daquela dada por Habermas. Assim, valoravam negativamente seu objetivo de, por exemplo, viabilizar a constituição da Europa ou de compreender que massivas violações de direitos humanos enseja a formação de solidariedade civil entre estranhos. Nesses tocantes, uma crítica que confronte o argumento é muito mais produtiva e bem situada do que uma crítica que demonstre eventualmente uma falta de logicidade de um fundamento perante outros argumentos construídos anteriormente, em publicações mais antigas do Filósofo. Como dito do início deste trabalho, a teoria cosmopolita habermasiana foi escrita aos poucos e foi apresentada em obras escritas ao longo de vinte, trinta anos, de modo que diversos conceitos sofreram evoluções consideráveis, tanto pela modificação do contexto fático do mundo da vida quanto pela constante reflexão do filósofo. Essas modificações não foram escondidas; ao contrário, por vezes elas foram evidenciadas, dialogadas e explicadas.

Como Neil Walker menciona¹⁷³, Habermas demonstrou expressamente e mais de uma vez que estava profundamente consciente de seu papel como intelectual público, inclusive as oportunidades e privilégios, os perigos e os eventuais potenciais abusos de sua fala. No prefácio de seu livro *Sobre a Constituição da Europa*, ele menciona expressamente que pretende retirar

¹⁷³ WALKER, 2005. p. 01.

bloqueios mentais sobre um dos pontos de sua teoria, a transnacionalização da democracia, pontuando em que aspectos ela é necessária ao processo político que se desenvolvia na Europa naquele momento. Nessa fala, é muito claro que ele pretende conseguir aceitação a sua teoria por querer especificamente o sucesso da aprovação do Tratado de Lisboa. E, se situarmos Habermas no momento histórico em que viveu, perceberemos que todos os contextos que precedem seus livros dão evidentes indícios de sua intenção – quando ele não os expressa literalmente. Assim, Habermas se propôs a influenciar a opinião pública – e, naturalmente, acadêmica – em uma específica direção, sem se descuidar da coerência de seu discurso. Entender esse consciente papel desempenhado pelo filósofo é importantíssimo para que essa sua posição no mundo se torne fundamento de nossa leitura de seus escritos.

Por vezes, Habermas avança tanto em sua teoria, visualiza e desenha uma realidade tão distante quanto desejável em relação aos dias atuais que, dependendo das preferências do leitor, a proposta cosmopolita representa uma lista de desejos ou um catálogo de loucuras¹⁷⁴. O próprio Habermas, contudo, em alguns momentos, recua, afirmando que aquela teoria é uma alternativa possível, não a única, abrindo espaço para críticas, para reformulações e evolução dele próprio, como o fez após explicar que o sistema de múltiplos níveis de poder era uma – das muitas – possibilidades em face de uma república mundial. Esse conforto que Habermas tem perante os eventuais insucessos de alguma sua teoria é prova de sua honestidade intelectual e seu compromisso com o futuro desejado, e não com a fortaleza do que escreveu.

Uma crítica conclusiva, como a feita por Roele e Delahunty e Yoo, nos parece especialmente problemática. Questionar o altruísmo na sociedade cosmopolita, com a conclusão de que nenhuma superpotência abriria mão de seus privilégios para beneficiar países menos pobres é muito fraco do ponto de vista histórico, empírico. Certamente, se se questionassem os nobres franceses sob a possibilidade de perder parte dos seus privilégios para evitar a revolução francesa no século XVIII, eles o fariam de bom grado. Se eles conseguissem antecipar o cenário que se instalou na França no pós-revolução, seguramente fariam escolhas políticas mais moderadas, mais inclusivas das classes menos favorecidas, perdendo bens e privilégios em prol da paz interna. O mesmo pode acontecer na modernidade, mas tendo em jogo outras questões centrais. Imaginemos que um país pobre, mas muito populoso e capaz e mobilizar muitos aliados tivesse a população atingida por uma dessas doenças cuja cura é fácil, mas cara, e violasse a patente dos medicamentos¹⁷⁵. Imaginemos que ele sofra sanções e todos

¹⁷⁴ DE GREIFF, 2002. p. 427.

¹⁷⁵ Como o exemplo dado no ponto 3.3., trazido por Cristina Lafont.

os seus vizinhos se insurjam junto dele, sofrendo também sanções. Imaginemos que esses vizinhos, juntos, embora pobres, formem 1/3 da população mundial e resolvam entrar em guerra. Claramente o poderio militar e nuclear das grandes potências poderia acabar rapidamente com essa guerra, mas a demonstração da força poderia causar uma abrupta cisão na comunidade internacional, de modo que mais tarde isso motivaria novas insurgências e novas guerras, conduzindo, ao cabo, à instalação de conflitos belicosos em todo o mundo.

Parece apocalíptico pensar numa situação dessas, mas se formos minimamente honestos, não é um quadro impossível de acontecer. A situação quase anárquica da atual conjuntura internacional ainda não nos é tormentosa porque ora vivemos (o ocidente) um longo período de paz, mas nada garante essa paz, ela é uma feliz situação histórica. E, não podemos nos olvidar que a redoma ocidental da paz já sofre violentas investidas, como os pontuais, mas relevantes, atentados terroristas que ocorrem com frequência em grandes cidades de países desenvolvidos.

Ignorar as tensões sistêmicas que naturalmente ocorrem quando culturas diversas estão juntas não faz com que essas tensões deixem de existir; ao contrário, achar que a integração vai ocorrer sem a colocação de recursos faz com que extremistas se organizem e promovam atentados, como o atentado de Boston, o atentado no metrô de Londres, em 2005 e o atentado promovido por supremacistas brancos que vitimou 51 pessoas em março de 2019 na Nova Zelândia. A solidariedade civil e o patriotismo constitucional não são dados naturais, como Habermas bem delineou, eles são (devem ser) conclusão de condições sociais e culturais induzidas pela política, assim como foi moldado o sentimento nacional que deu origem aos Estados Nacionais.

Como vimos no ponto 2.2 deste trabalho, Habermas mencionou expressamente que o Estado Nacional é como que um irmão gêmeo da Revolução Francesa, não somente pela contemporaneidade dos dois, mas porque foi contingencial às demandas da época, respondendo satisfatoriamente as questões do momento. Pedindo emprestada a comparação, pensamos que a instituição da comunidade cosmopolita é a irmã gêmea da globalização. Ela – a comunidade – é a resposta política mais satisfatória para os problemas da época que ora vivemos.

Como dito acima, o exemplo da história nos faz afirmar seguramente que os privilegiados, se se sentirem efetivamente ameaçados, não dificilmente se inclinam a abrir mão de parte de seu privilégio para conter os ânimos insurgentes dos menos favorecidos. Ao contrário dos nobres franceses de antes da Revolução Francesa, os nobres ingleses conseguiram

visualizar melhor o cenário que lhes esperava e, num movimento de autocontenção e integração, permitiram a edição da Carta Magna inglesa, de 1522. Talvez seja por movimentos voluntários como esses que os imperativos de dominação se tronaram cada vez mais sutis e imperceptíveis aos dominados. Não é inteligente esperar uma nova revolução, derramamento de sangue e dilaceração das relações sociais para que se chegue à conclusão de que tem que se pagar o preço de dar um pouco para continuar tendo o que se tem – ou restituir um pouco do que se tomou, se pensarmos na lógica da justiça redistributiva – para preservar determinadas liberdades.

O catalisador dos Estados Nacionais e o fermento das revoluções burguesas do século XVIII foi, sim, o sentimento de pertença nacional, mas esse sentimento não era visto necessariamente com a mesma intensidade em todas as camadas da população, nem ao mesmo tempo. É seguro dizer que ele foi se fortalecendo à medida em que a transformação se desenvolvia e se estabilizavam as instituições democráticas, ao passo em que se viam os ganhos sociais que decorreram. Do mesmo modo, o patriotismo constitucional tido como necessário à coesão social da sociedade cosmopolita não necessita ter absoluta força e uniformidade antes do estabelecimento da sociedade cosmopolita, mas pode se desenvolver e fortalecer ao tempo em que as instituições se estabelecerem. Pegando como exemplo a já iniciada integração ocorrida com a União Europeia, Habermas mesmo menciona que a União se legitimou aos olhos dos cidadãos por seus resultados, e não tanto pela satisfação de uma vontade civil política¹⁷⁶. Se assim o é na Europa, onde, sem dúvidas, há padrões culturais mais ou menos parecidos, quanto mais não seria numa união mais extensa. Não haverá uma integração natural de culturas, como nunca houve, nem haverá um retorno ao *status quo ante* imaginário, quando não havia nenhuma miscigenação, nenhuma imigração. O que pode haver é uma aproximação de pessoas baseada em um sentimento político, um patriotismo constitucional, garantido por uma democracia deliberativa que dê igualdade de falas, oportunidades e liberdades aos seres humanos, abrindo espaço para a convivência harmônica.

Seja determinista ou não, eurocêntrico ou não, o fato é que a modernidade – e a racionalidade que contém – não podem ser ignoradas em prol de uma defesa irrefletida do Estado Nacional, como menciona Fine¹⁷⁷. A teoria cosmopolita é como toda teoria de direito, mesmo as mais primitivas: envolve contradições ínsitas de liberdade e restrição, e isso não pode ser utilizado para invalidar a teoria como um todo. Pode-se/deve-se repensá-la a fim de diminuir as contradições, mas não é possível extirpá-las. Se pensarmos na perspectiva dos Estados

¹⁷⁶ HABERMAS, 2014. p. 117.

¹⁷⁷ FINE; SMITH, 2003, p. 484.

Nacionais, é lícito afirmar que o Estado não é legítimo porque criminaliza a prática antissemita, infligindo sanções a um grupo de neonazistas? Se, com a comunicação inerente à condição democrática, ainda assim for improvável que esse grupo de neonazistas se adeque às razões universalistas dos direitos humanos previstas na constituição do Estado, então isso pode querer dizer que o Estado não é válido? Pensamos inexistir resposta diversa do que a negativa. Por essa lógica, não é razoável esperar que Habermas tivesse encontrado maneira de integrar grupos fortemente fechados, que não admitissem os valores universalizáveis de uma constituição de direitos. Não é razoável porque é claro que o Filósofo não quer uma união a qualquer custo, mas uma união ao custo de uma integração comunicativa, com a defesa da paz e dos direitos humanos. Nessa perspectiva, não é possível integrar quem rejeite os direitos humanos ou não respeite a liberdade dos outros indivíduos/grupos de indivíduos.

É próprio das estruturas governamentais que exista a tensão entre a liberdade de escolher e algumas repressões necessárias à continuidade e estabilidade delas – as estruturas. Nenhum poder pode se pretender ser firme se não houver um grau mínimo de impedimento à fragmentação. Isso não pode ser considerado como algo que deslegitime a própria estrutura política – como não o é no caso dos Estados Nacionais. Assim, penso serem irrefletidas as críticas de que Habermas tenta ocidentalizar as culturas orientais. Ele dá uma – não a única – opção de integração consoante sua posição no mundo permite, como um homem branco europeu. As críticas podem vir acompanhadas de novas alternativas, de modo a dialogar com a dada pelo filósofo e, num processo dialético, chegar a novas conclusões. Habermas nunca se fechou ao diálogo. Suas premissas estão colocadas para serem criticadas, modificadas, evoluídas, e, mesmo assim, estão bem situadas no contexto de vida do filósofo, que nunca se furtou de assumir sua posição no mundo. Resta-nos promover essa dialética com os que tem mais do que apenas críticas, mas novas premissas e novos prognósticos.

Por isso, a coragem de Habermas em sugerir organizações baseadas na democracia, mas sujeitas a algum grau de uso de força física não é razão suficiente para comprometer toda sua teoria. Devemos, sim, nos propor a estudar aspectos de incrementar o patriotismo constitucional, de modo a abranger mais fluidamente a multiplicidade de culturas potencialmente existentes em uma sociedade cosmopolita e, também, formas de perfectibilizar a democracia, a esfera pública, a prática comunicativa. Pensamos que a superação das barreiras relativas ao reconhecimento das pessoas como membros e participantes da mesma comunidade política, sem exclusões, é a etapa mais importante. E voluntariamente uso a palavra etapa porque é certo que a condução da atual sociedade internacional ao cosmopolitismo deve se

desenvolver como um processo, com êxitos e derrotas sobre aspectos que podemos antecipar e outros que nem podemos, visto que esse cenário nunca foi realizado. As inconsistências do projeto cosmopolita devem nos levar a repensá-lo, melhorá-lo, não o rejeitar e voltarmos à defesa irrefletida dos Estados Nacionais. A mão livre das relações internacionais parece-nos muito com a idealizada mão livre do mercado: pode parecer ideal, mas não sustenta as tensões sistêmicas a longo prazo.

REFERÊNCIAS

- CORLETT, J. Angelo; NORZAGARY; SHARPLESs, Jeffrey. Raws and Habermas on the Cosmopolitan Condition. **The Philosophical Forum, Inc.** p. 459-477. Novembro, 2010.
- DE GREIFF, Pablo. Habermas on Nationalism and Cosopolitanism. **Ratio Juris.** v. 15. n. 4. p. 418-438. Dezembro, 2002.
- DELAHUNTY, Robert J.; Yoo, John. Kant, Habermas and Democratic Peace. **Berkeley Law Scholarship Repository.** 2009. Disponível em <https://scholarship.law.berkeley.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1041&context=facpubs>. Acesso em 22 set. 2019.
- DOUZINAS, Costas. **Human Rights and Empire.** Abingdon/Reino Unido: Routledge-Cavendish. 2007.
- FINE, Robert. **Cosmopolitanism.** Abingdon/Reino Unido: Routledge-Cavendish. 2007.
- FINE, Robert. Taking the “Ism” out of Cosmopolitanism. **European Journal of Social Theory.** v 6. n. 4. p 451-470. Novembro, 2003.
- FINE, Robert; Smith, Will. Jurgem Habermas’s Theory of Cosmopolitanism. **Costellations.** v. 10, n 4. p 469-487. Novembro, 2003.
- HABERMAS, Jurgem. **A constelação pós-nacional: ensaios políticos.** Tradução de Marcio Seligmann-Silva. São Paulo: Littera Mundi. 2001.
- HABERMAS, Jurgem. **A inclusão do outro.** São Paulo: Loyola, 2002.
- HABERMAS, Jurgem. **Direito e Democracia: entre facticidade e validade. Volume I.** Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1997.
- HABERMAS, Jurgem. **Direito e Democracia: entre facticidade e validade. Volume II.** Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1997.
- HABERMAS, Jurgem. **Na esteira da Tecnocracia.** São Paulo: Editora Unesp, 2014.
- HABERMAS, Jurgem. **O ocidente dividido.** São Paulo: Editora Unesp, 2016.

HABERMAS, Jurgen. **Sobre a constituição da Europa**. São Paulo: Ed. Unesp, 2012.

KLEIN, Stefian. **Direitos humanos e cosmopolitismo em Habermas: uma abordagem a partir da razão comunicativa em relação ao direito**. 2016. 105 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2016.

LAFONT, Cristina. Alternative visions of a new global order: what should cosmopolitans hope for? **Ethics & Global Politics**, v. 1, P. 41-60. 2008. Disponível em <<https://www.tandfonline.com/doi/full/10.3402/egp.v1i1.1813>> Acesso em 22 set. 2019.

MACCARTHY, Thomas. On Reconciling Cosmopolitan Unity and National Diversity. **Public Culture**. v. 11. n. 1. p. 175-208. Janeiro, 1999.

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.

REPA, Luiz. The human rights between morals and politics: on Jürgen Habermas's cosmopolitanism. **Ethic@**. Florianópolis. v. 13. n. 1. p 151-166. Junho, 2014.

ROELE, Isobel. The Vicious Circles of Habermas' Cosmopolitics. **Law Critique**. v. 25. 2014. p. 199–229.

ROSENFELD, Michel. Habermas's Call for Cosmopolitan Constitutional Patriotism in na Age of Global Terror: A Pluralist Appraisal. **Cosntellations**. v. 14, n. 2, p. 159-181. 2007.

SCHEUERMAN, William E. Global Governance without Global Government?. **Political Theory**. v 36. n. 1. p. 133-151. fevereiro, 2008.

SCHMID, Davide. The poverty of Critical Theory in International Relations: Habermas, Linklater and the failings of cosmopolitan critique. **European Journal of International Relations**. p 1-23. Fevereiro, 2017. Disponível em <<https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/1354066117692654>>. Acesso em 22 set. 2019

VANDENBERGHE, Frédéric. Um estado para o cosmopolitismo. **Novos Estudos**. São Paulo. n. 90. p. 85-101. Julho, 2011

WALKER, Neil. Making a World of Difference? Habermas, Cosmopolitanism and the Constitutionalization of International Law. **European University Institute Working Paper**

LAW. n 2005/17. Dezembro, 2005. Disponível em

<https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=891036>. Acesso em 22 set. 2019.

ZOLO, Danilo. A cosmopolitan Philosophy of International Law? A Realist Approach. **Ratio Juris**. v. 12. n. 4. P. 429-444. Dezembro, 1999.

ZOLO, Danilo. Do direito internacional ao direito cosmopolita: observações críticas sobre Jürgen Habermas. **Política & Trabalho**. Revista de Ciências Sociais n 22 abril de 2005 – p. 49-66.