

DIREITO COSMOPOLITA: UMA PROPOSTA AO MUNDO GLOBALIZADO

Fabício Bittencourt da Cruz¹

RESUMO: Este artigo tem como objetivo analisar a proposta kantiana de uma ordem jurídica cosmopolita. Cientes da sistemática desempenhada por Kant em toda a sua produção científica, bem como de que o legado kantiano não é corretamente compreendido mediante a abordagem isolada de apenas uma de suas obras, mas sim do conjunto de premissas e conceitos formulados principalmente desde a primeira das três Críticas, optamos por comentar algumas das contribuições de Kant com a publicação de A Crítica da Razão Pura, em especial no tocante à diferenciação por ele estabelecida entre conceitos puros (ou a priori) e conceitos empíricos (ou a posteriori). Num segundo momento buscamos demonstrar as bases nas quais Kant fundamenta a moral como ciência a priori da conduta humana. Então passamos a buscar as diferenças encontradas por Kant entre o direito e a moral na Metafísica dos Costumes. Por fim, depois de termos absorvido o conceito de direito em Kant, passamos a verificar a proposta kantiana de uma ordem jurídica cosmopolita e a crítica contemporânea desenvolvida por Habermas, ao preconizar a instauração de uma ordem jurídica mundial jurisdicionalizada.

PALAVRAS-CHAVE: Cosmopolita, direitos humanos, internacional, soberania.

Vou-me embora pra Pasárgada

Lá sou amigo do rei...

(Manuel Bandeira)

¹ Graduado pela Universidade Estadual de Ponta Grossa; Pós-Graduado pela Escola de Magistratura do Estado do Paraná.; Especialista pela Escola do Ministério Público do Estado do Paraná, - Especialista em Direito constitucional pela Academia Brasileira de Direito Constitucional; Mestrando em Direito Econômico e Social pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná; Promotor de Justiça no Estado do Paraná; Professor de Direito Constitucional na Escola de Magistratura em Ponta Grossa; Professor de Direito Processual Constitucional nas Faculdades Campo Real em Guarapuava.

Introdução

Os direitos humanos constituem-se em prerrogativas decorrentes da própria condição humana, devendo ser assegurados a todos independentemente de fronteiras ou de localização geográfica; seu conteúdo se apresenta sob a forma de normas gerais aplicáveis em qualquer ponto do planeta. Não se restringem ao ordenamento jurídico das nações porque estão acima da vontade política dos governantes e dos próprios povos soberanos, não parecendo admissível que direitos inerentes à qualidade da pessoa enquanto ser humano sejam tratados de maneiras diversas aqui ou acolá.

Com o presente texto, procura-se contribuir com a busca de maior efetividade à proteção aos direitos humanos em escala mundial, pois, segundo Norberto Bobbio, “o problema fundamental em relação aos direitos do homem, hoje, não é tanto o de *justificá-los*, mas o de *protegê-los*” (BOBBIO, 1992, p. 24). Certamente não é conclusivo na busca de respostas ao porquê de ao estrangeiro, ao diferente, ao outro além das fronteiras não serem garantidos direitos fundamentais, dignidade, condições mínimas de sobrevivência, mas poderá ser útil na divulgação não somente da *idéia* de uma ordem mundial capaz de gerar proteção aos direitos humanos em todos os pontos do planeta, mas da constatação de que o mundo pós-moderno em que vivemos já tem dado mostras de que se trata de uma utopia possível. Afinal de contas, como aponta Boaventura de Souza Santos, estamos num período de transição paradigmática e é preciso tirar todas as consequências disso (SANTOS, 2003, p. 325).

A crítica da razão pura

Na *Crítica da Razão Pura* Kant se propõe a analisar as condições de possibilidade do conhecimento humano. Já no pórtico de sua obra procura estabelecer a diferença entre duas espécies de conhecimento: o puro (ou *a priori*) e o empírico (ou *a posteriori*). O faz inicialmente afirmando que, embora todo o nosso conhecimento comece *com* a experiência, não necessariamente seja originário *da* experiência.

Os conhecimentos puros, segundo Kant, são os absolutamente independentes de toda e qualquer experiência sensível. Tais conhecimentos, justamente por prescindirem de percepções empíricas, “abandonam mesmo o campo de todas as experiências possíveis e parecem estender o âmbito dos nossos juízos acima de todos os limites da experiência mediante conceitos aos quais em parte alguma pode ser dado um objeto correspondente na experiência” (KANT, 1987, p. 27).

Além disso, quando se está acima da esfera da experiência, então se está seguro de não ser contestado pela experiência. O estímulo para ampliar seus conhecimentos é tão grande que só se pode ser detido em seu progresso por uma clara contradição em seu caminho. Esta pode ser contudo evitada se as ficções forem forjadas cautelosamente, sem que por isso deixem de ser ficções. A Matemática dá-nos um esplêndido exemplo de quão longe conseguimos chegar no conhecimento a priori independentemente da experiência. Na verdade, a Matemática se ocupa com objetos e conhecimentos apenas na medida em que se deixam apresentar na intuição. Mas essa circunstância é facilmente descurada, porque mesmo tal intuição pode ser dada a priori e, portanto, dificilmente é distinguida de um simples conceito puro. Tornado por tal prova do poder da razão, o impulso de ampliação não vê mais limites. A leve pomba, enquanto no livre vôo fende o ar do qual sente a resistência, poderia imaginar-se que seria ainda muito / melhor sucedida no espaço sem ar. Do mesmo modo, Platão abandonou o mundo sensível porque este estabelece limites tão estritos ao entendimento, e sobre as asas das idéias aventurou-se além do primeiro no espaço vazio do entendimento puro. Não observou que por meio dos seus esforços não ganhava nenhum terreno, pois não possuía nenhum ponto em que, como uma espécie de base, pudesse apoiar-se e empregar suas forças para fazer o entendimento sair do lugar. Na especulação é, contudo, um destino habitual da razão humana concluir o quanto antes seu edifício e apenas depois investigar se também seu fundamento está bem assentado (KANT, 1987, p. 28).

Para Kant não há como estabelecer critérios empíricos seguros a servirem de guias ou corretivos à razão humana, que tende a buscar explicações a problemas inevitáveis, os quais ele arrola como sendo Deus, liberdade e imortalidade.

A pretensa solução a esses problemas é buscada pela Metafísica, mas até Kant, de forma dogmática, isto é, assumindo de

forma confiante a busca de respostas sem, antes, buscar examinar as condições de possibilidade, o âmbito e, como consequência, os limites da razão humana.

Kant utiliza-se da distinção entre juízos afirmativos analíticos e sintéticos. Esses juízos, pensados na relação sujeito-predicado, ampliam o conhecimento ou apenas esclarecem-no. Os juízos ampliativos, nos quais o predicado não tem conexão alguma com o sujeito, são denominados *sintéticos*. Já os elucidativos, nos quais o predicado já está contido no sujeito ou dele decorre de algum modo, denominam-se *analíticos*. Depois de dizer que os juízos de experiência são todos sintéticos, afirma que todo o nosso conhecimento especulativo (puro) *a priori* repousa sobre juízos sintéticos, isto é, de ampliação.

Estabelece, então, o problema geral da razão pura: como são possíveis juízos sintéticos *a priori*?

Surge a crítica da razão pura e a filosofia transcendental: “Denomino transcendental todo conhecimento que em geral se ocupa não tanto com objetos, mas com nosso modo de conhecimento de objetos na medida em que este deve ser possível *a priori*” (KANT, 1987, p. 34-35).

Para Kant a *Matemática* e a *Física* são os dois conhecimentos teóricos da razão que devem ter determinados seus objetos *a priori*, embora somente a primeira de modo completamente puro. A Física, ou “Ciência da Natureza”, tem seus objetos determinados de modo parcialmente puro, pois “aprende junto à natureza sobre aspectos que nada saberia por si própria” (KANT, 1987, p. 13).

Já a *Metafísica*, para ele, é “um conhecimento da razão inteiramente isolado e especulativo que, através de simples conceitos (não como a Matemática, aplicando os mesmos à intuição), se eleva completamente acima do ensinamento da experiência, na qual portanto a razão deve ser aluna de si mesma...” (KANT, 1987, p. 13).

Kant refuta o dogmatismo predominante no campo da Metafísica e propõe uma ruptura paradigmática:

Até agora se supôs que todo nosso conhecimento tinha que se regular pelos objetos; porém, todas as tentativas de mediante conceitos estabelecer algo *a priori* sobre os mesmos, através do que o nosso conhecimento seria ampliado, fracassaram sob esta pressuposição. Por isso tente-se ver uma

vez se não progredimos melhor nas tarefas da Metafísica admitindo que os objetos têm que se regular pelo nosso conhecimento, o que assim já concorda melhor com a requerida possibilidade de um conhecimento *a priori* dos mesmos que deve estabelecer algo sobre os objetos antes de nos serem dados (KANT, 1987, p. 14).

Adverte que, embora somente mediante essa *revolução copernicana* na maneira de pensar pode-se explicar adequadamente a possibilidade de conhecimentos *a priori*, o alcance da Metafísica resta sensivelmente limitado aos limites da experiência possível.

É que, para Kant, o conhecimento racional *a priori* somente pode se referir a *fenômenos*, “deixando ao contrário a coisa em si mesma de lado como real para si, mas não conhecida por nós” (KANT, 1987, p. 15). Kant assevera que espaço e tempo são formas da intuição sensível humana e, portanto, condições de existência das coisas como fenômenos, ou seja, como as coisas se apresentam para nós. Assim, considerando que a noção de espaço e tempo jamais pode ser abstraída à intuição humana na forma como participamos das experiências sensíveis, jamais poderemos conhecer nenhum objeto como coisa em si mesma (*noumenon*):

Todas essas coisas enquanto fenômenos não podem existir em si mesmas, mas somente em nós. O que há com os objetos em si e separados de toda esta receptividade de nossa sensibilidade, permanece-nos inteiramente desconhecido. Não conhecemos senão o nosso modo de percebê-los, o qual nos é peculiar e não tem que concernir necessariamente a todo ente, mas a todo homem (KANT, 1987, p. 49).

Diante da limitação da Metafísica à experiência possível, para Kant qualquer juízo decorrente de proposições sintéticas puras (*a priori*) nada pode alcançar além de objetos dos sentidos. Daí a dificuldade de se obter as respostas aos problemas inevitáveis, aspiradas pela razão humana (Deus, liberdade e imortalidade).

A fundamentação da metafísica dos costumes

Depois de refletir sobre os limites da razão humana acerca do conhecimento Kant passa a analisar a necessidade de o ser pensante

saber agir. A exemplo da teoria do conhecimento, de fundamentação transcendental, Kant lança as bases para uma ciência *a priori* da conduta.

A *boa vontade* como fim em si mesma. Este é o ponto de partida de toda a construção moral kantiana. Para Kant o *bem* tem que ser buscado como dever, e não como mera inclinação condicionada por quaisquer fatores externos, tais como a filantropia, por exemplo. “Uma ação praticada por dever tem o seu valor moral não no propósito que por meio dela se quer alcançar, mas na máxima que a determina; não depende, pois, da realidade do objeto da ação, mas meramente do princípio do querer segundo o qual a ação foi praticada, prescindindo de todos os objetos da faculdade de desejar” (KANT, 2004, p. 27).

A partir dessa perspectiva – o respeito à moral como um dever – surge a afirmação kantiana de que o dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei. E a lei a que ele se refere não é outra senão a lei moral que, por ser despida de referências a inclinações e objetivos a serem alcançados, é incondicionada.

Mas qual pode ser essa lei, cuja representação, mesmo sem tomar em consideração o efeito que se espera dela, tem de determinar a vontade para que esta se possa chamar boa, absolutamente e sem a menor restrição? Como tenho subtraído a vontade de todos os estímulos que pudessem afastá-la do cumprimento de uma lei, nada mais resta a não ser a legalidade universal das ações em geral, essa que deve ser o único princípio da vontade, isto é: devo agir de modo que possa desejar que minha máxima deva se converter em lei universal (KANT, 2004, p. 29).

Assim, para que se saiba o que é moralmente *bom* basta que a seguinte pergunta seja formulada: posso querer que minha máxima se converta numa lei universal? Segundo Kant, se a resposta for negativa, então a máxima deve ser rejeitada não em razão de qualquer prejuízo que dela possa resultar, mas simplesmente ante a constatação de que ela não pode converter-se em princípio em uma possível legislação universal.

Ao refutar toda e qualquer fundamentação heterônoma da moral, eliminando mediações (felicidade, prazer, etc.), Kant propõe uma fundamentação autônoma da moral. A autonomia consiste no fato de o sujeito dar a si próprio a lei da conduta. Kant propõe, assim, uma ética formal fundada na *boa vontade*.

Kant utiliza-se de conceituações firmadas na *Crítica da Razão Pura* e afirma que todo e qualquer conceito moral tem origem completamente *a priori* na razão, “e isso tanto na razão humana mais vulgar como na mais especulativa” (KANT, 2004, p. 42).

Para Kant, ainda que a razão, como conceito objetivo que é, por si só não seja capaz de vincular a vontade do ser humano (pois esta depende de condições subjetivas ligadas a cada indivíduo), há princípios capazes de constituir a vontade humana. Esses princípios ele denomina imperativos: “Ora, todos os imperativos ordenam, seja hipotética, seja categoricamente. Os hipotéticos representam a necessidade prática de uma ação possível como meio de conseguir qualquer outra coisa que se queira (ou que é possível que se queira). O imperativo categórico seria o que nos representasse uma ação como objetivamente necessária por si mesma, sem relação com nenhum outro fim” (KANT, 2004, p. 45).

Mas como surgem os imperativos categóricos?

Teremos, pois, de inquirir inteiramente *a priori* a possibilidade de um imperativo categórico, pois ainda não temos a vantagem de a sua realidade nos ser dada pela experiência, de modo que não seria necessária a possibilidade de estabelecê-lo, mas somente a de explicá-lo. Notemos provisoriamente, no entanto, que só o imperativo categórico tem o caráter de uma lei prática, ao passo que os outros imperativos podem chamar-se *princípios da vontade*, mas não *leis*; pois o que é necessário fazer só como meio para alcançar qualquer fim pode ser considerado em si como contingente, e em qualquer momento podemos nos libertar da prescrição renunciando à intenção, ao passo que o mandamento incondicional não deixa à vontade nenhum arbítrio acerca do que ordena, só ele tendo portanto, em si, aquela necessidade que exigimos na lei (KANT, 2004, p. 50).

Os imperativos hipotéticos, por serem condicionados à busca de um objetivo, somente são conhecidos quando identificados os escopos almejados. Já os imperativos categóricos não contêm nada além da imperiosa necessidade de uma conduta incondicionada e com validade universal. Como consequência Kant atribui a seguinte fórmula a um imperativo categórico: *age somente segundo máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*.

Logo em seguida apresenta outro imperativo categórico: *age de tal maneira que possas usar a humanidade, tanto em tua pessoa*

como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio.

A justificativa para a apresentação desta segunda formulação reside na constatação de que “o ser racional *existe* como fim em si, com um valor absoluto, e não como meio para outros fins, com valor relativo (a estes outros fins). Só um fim em si pode constituir um princípio objetivo de vontade” (NOUR, 2004, p. 10).

Para Kant somente os imperativos categóricos são imperativos morais, pertencentes à livre conduta, aos costumes. Por isso é que a autonomia da vontade – “não escolher senão de modo a que as máximas de escolha no próprio querer sejam simultaneamente incluídas como lei universal” (KANT, 2004, p. 70) – de cada ser humano é por ele considerada o princípio supremo da moralidade.

É a introdução do conceito de autonomia do ser racional como a faculdade de obedecer apenas à lei dada por si próprio que explica o que nas duas primeiras formulações do imperativo categórico parecia não repousar sobre nenhum fundamento. Na primeira formulação, a lei moral tinha um caráter “coercitivo”. A autonomia, no entanto, significa que o ser racional se submete à lei moral porque é ele mesmo o seu autor. Na segunda formulação a afirmação de que o ser racional é uma pessoa, isto é, é fim em si mesmo e dotado de valor absoluto, também carece de fundamento. Se o ser racional distingue-se dos demais seres pela capacidade de pensar (o entendimento) e com isso de se dar fins, isto, segundo Kant, não basta, como na tradição, para fazer dele uma “pessoa”. Pela autonomia, no entanto, isto é, por se submeter à lei moral dada por si próprio, é que o ser racional torna-se uma pessoa, que não possui preço, mas “um valor interno absoluto”, uma “dignidade” (NOUR, 2004, p. 11).

O *reino dos fins* é então esquematizado por Kant, ao afirmar que se trata de um conceito implícito no de um ser racional autônomo. Para ele a palavra *reino* trata-se da “ligação sistemática de vários seres racionais por meio de leis comuns” (KANT, 2004, p. 64). Essa ligação (esse *reino*) é concebida como o conjunto dos fins tanto dos seres racionais como fins em si mesmos (segunda fórmula) como dos próprios fins que cada qual pode propor a si mesmo (primeira fórmula).

O ser racional, segundo Kant, “pertence ao reino dos fins na condição de membro quando nele é legislador universal, ainda que igualmente submetido a essas leis” (KANT, 2004, p. 64).

Soraya Nour explica que:

Se não houvesse autonomia, os diversos seres racionais iriam permanecer isolados uns dos outros; como fins em si mesmos, não se submeteriam a nada que lhes fosse exterior – a nenhuma lei que, valendo para todos (como a lei moral da primeira formulação), poderia então funcionar como princípio de unidade. Mas a autonomia significa que a lei moral da primeira formulação é dada pelos próprios seres racionais, que justamente por isso têm o valor absoluto que lhes é atribuído na segunda formulação. A lei moral, como princípio de unidade, une assim, por meio de leis comuns que com ela estejam de acordo, os diversos seres racionais; com isso, a autonomia permite que os seres racionais passem de uma pluralidade a uma totalidade. Essa submissão de uma pluralidade (segunda formulação) – dos diversos seres racionais como fins em si – a um princípio de unidade (primeira formulação) – a lei moral – constitui uma totalidade sistemática (terceira formulação): o reino dos fins (NOUR, 2004, p. 12).

Desse modo, a autonomia da vontade confere ao ser racional dignidade (o ser humano é fim em si mesmo e não simples instrumento para outros fins); “além disso, ao implicar o conceito de reino dos fins (terceira formulação), a autonomia mostra que o ser racional, como pessoa, relaciona-se sistematicamente (por meio de leis) com todos os outros seres racionais, também como pessoas” (NOUR, 2004, p. 12).

A metafísica dos costumes

A *Metafísica dos Costumes* divide-se em dois capítulos: a Doutrina do Direito e a Doutrina da Virtude. “A estratégia de Kant para conferir às leis jurídicas estatuto moral e ao mesmo tempo diferenciá-las das leis éticas consiste em fundamentar a semelhança e a distinção entre essas leis na dupla composição de toda legislação: uma parte objetiva – a lei, que prescreve que uma certa ação deve ser necessariamente realizada – e uma parte subjetiva – o móbil da ação, que determina, subjetivamente, a realização da ação que a lei prescreve que deve ser realizada” (NOUR, 2004, p. 20-21).

Em toda legislação (quer prescreva ações internas ou externas e quer as prescreva *a priori* pela razão somente ou pela escolha de um outro) há dois elementos: em primeiro lugar, uma lei, que representa uma ação que precisa ser realizada como

objetivamente necessária, isto é, que faz da ação um *dever*; em segundo lugar, um motivo, o qual relaciona um fundamento para determinação da escolha a essa ação subjetivamente com a representação da lei. Daí o segundo elemento é o seguinte: que a lei torne dever o motivo. Pelo primeiro, a ação é representada como um dever e isto constitui um conhecimento meramente teórico de uma determinação possível de escolha, isto é, de regras práticas. Pelo segundo, a obrigação de assim agir está relacionada no sujeito com um fundamento para determinar a escolha geralmente (KANT, 2003, p. 71).

Kant afirma ser moral toda a legislação que faça de uma ação um dever nas hipóteses em que o dever é o próprio motivo da ação, isto é, na legislação moral os motivos pelos quais um indivíduo age de determinada maneira são considerados fundamentais. Já a legislação jurídica, mediante constrangimento, faz com que se aja *externamente* de acordo com ela, independentemente da motivação interna (das aversões, das inclinações, etc.) de cada indivíduo: “A simples conformidade ou não conformidade de uma ação com a lei, independentemente do motivo para ela, denomina sua *legalidade* (licitude); mas aquela conformidade na qual a idéia de dever que emerge da lei é também o motivo da ação, é chamada de sua *moralidade*” (KANT, 2003, p. 72).

A legislação ética (moral), justamente por ter insito em sua lei o motivo interno da ação, a *idéia* do dever como dever, somente pode ser uma legislação interna, subjetiva.

Já a legislação jurídica contenta-se simplesmente com deveres externos, prescindindo da análise da absorção, por aquele que age de acordo com a legalidade, da *idéia* do dever como capaz de fundamentar internamente a ação. Por isso é que os motivos pelos quais um indivíduo age de acordo com a legislação jurídica são externos a si. Nada obstante, a legislação jurídica pode colher na legislação moral exemplos de condutas éticas, positivando-as, tornando-as externamente coercitivas.

Kant denomina *doutrina do direito* a soma das leis para as quais é possível uma legislação externa. Quanto à indagação *o que é o direito?* Apresenta uma solução universal (o princípio universal do direito), segundo a qual *age externamente de modo que o livre uso de teu arbítrio possa coexistir com a liberdade de todos de acordo com uma lei universal*.

Ao dizer na *Crítica da Razão Pura* que a Física (ou “Ciência da

Natureza”) tem seus objetos determinados de modo parcialmente puro, pois “aprende junto à natureza sobre aspectos que nada saberia por si própria” (KANT, 1987, p. 13), demonstra que a parte transcendental da metafísica da natureza não é suficiente sem referência a objetos da natureza. “Por analogia, a aplicação dos princípios metafísicos da ‘Doutrina do Direito’ a uma legislação exterior significa a aplicação de um conceito *a priori* a um fato (*Faktum*) empírico geral: a coexistência de seres racionais finitos. Assim, elementos empíricos gerais especificam o âmbito de aplicação do direito” (NOUR, 2004, p. 12).

Soraya Nour observa que Kant, ao fundamentar a necessidade do direito em tais elementos empíricos gerais (o fato de o planeta Terra não ser uma superfície infinita, mas limitada e esférica, por exemplo), utiliza-se de investigação antropológica das condições humanas (co-existência num espaço finito).

A co-existência humana na superfície finita do planeta Terra somente é possibilitada pelo direito “porque somente onde a liberdade é limitada, a liberdade de um não se transforma numa não liberdade para os outros, e cada um pode usufruir da liberdade que lhe é concedida pelo direito de todos os outros de usufruir uma liberdade igual à dele” (BOBBIO, 1995, p. 70).

O direito cosmopolita

Para Kant a “idéia racional de uma comunidade universal *pacífica*, ainda que não amigável, de todas as nações da Terra que possam entreter relações que as afetam mutuamente, não é um princípio filantrópico (ético), mas um princípio *jurídico*” (KANT, 2003, p. 162).

Parte da premissa de que todas as nações estão conjuntamente limitadas à ocupação de um planeta esférico e, portanto, finito.

E uma vez que a posse da terra, sobre a qual pode viver um habitante da Terra, só é pensável como posse de uma parte de um determinado todo, e assim na qualidade de posse daquilo a que cada um deles originariamente tem um direito, segue-se que todas as nações *originariamente* se acham numa comunidade do solo, embora não numa comunidade *jurídica* de posse (*communio*) e, assim, de uso dele, ou de propriedade

dele; ao contrário, acham-se numa comunidade de possível interação física (*commercium*), isto é, numa relação universal de cada uma com todas as demais de *se oferecer para dedicar-se ao comércio* com qualquer outra, e cada uma tem o direito de fazer esta tentativa, sem que a outra fique autorizada a comportar-se em relação a ela como um inimigo por ela ter feito esta tentativa (KANT, 2003, p. 162).

A essa possível união de todas as nações com vistas a certas leis universais para o possível comércio entre elas denomina *direito cosmopolita*.

A partir daí afirma que também não se pode suprimir o direito dos cidadãos do mundo de procurarem estabelecer relações comuns com todos e, para tanto, visitar todas as regiões da Terra. Surge a afirmação kantiana da hospitalidade.

Soraya Nour anuncia que antes do pensamento cosmopolita kantiano o direito tinha apenas duas dimensões: o direito interno de cada Estado e o direito das gentes, isto é, o direito das relações dos Estados entre si e dos indivíduos de um Estado com os do outro (NOUR, 2004, p. 54).

A partir de Kant surge uma nova dimensão: “o direito cosmopolita, direito dos cidadãos do mundo, que considera cada indivíduo não membro de seu Estado, mas membro, ao lado de cada Estado, de uma sociedade cosmopolita” (NOUR, 2004, p. 54).

O direito cosmopolita é constituído pelos habitantes de todo o planeta, de modo que o ataque ao direito de um em qualquer lugar da Terra é considerado um ataque ao direito de todos.

Para Kant, entretanto, o direito cosmopolita não se trata “de um direito de *estabelecer uma colônia* no território de uma outra nação (*ius incolatus*)” (KANT, 2003, p. 194). Por isso afirma ser o direito cosmopolita limitado a condições de hospitalidade universal. Parte do princípio de que todos têm o mesmo direito sobre o solo, de modo que nenhum habitante tem mais direito do que outro de estar em algum lugar da Terra. Para Kant o direito ao solo não pode ser considerado um “direito adquirido”, como aquele existente sobre as coisas de que trata o “Direito privado” (kantiano), mas sim um direito decorrente do direito à liberdade (originário, portanto). É que, segundo Kant, do direito à liberdade decorre o direito sobre o próprio corpo e, como o corpo precisa de espaço, surge a propriedade coletiva sobre o solo. Disto se origina o

direito de todo cidadão da Terra buscar visitar todo e qualquer lugar do planeta (direito de visita), bem como o direito desse mesmo cidadão cosmopolita ser recebido em todo e qualquer lugar do planeta com hospitalidade, isto é, de ser recebido não como estrangeiro, como inimigo, como outro ou como o que ainda não é, mas na qualidade de indivíduo universal, capaz de se relacionar de maneira equânime (NOUR, 2004, p. 56).

A visão habermasiana

Habermas, ao comentar a idéia kantiana da *Paz Perpétua*, diz, “con la arrogancia gratuita de los nacidos después sabemos hoy que la construcción propuesta adolece de dificultades conceptuales y ya no resulta apropiada para nuestras experiencias históricas” (HABERMAS, 1999, p. 148)

Habermas mostra que o problema que Kant se propõe a solucionar é a conceituação jurídica da ordem cosmopolita. Kant assinala a diferença entre o direito cosmopolita e o clássico direito internacional: enquanto o direito internacional, como todo direito em estado de natureza, vale tão somente de modo transitório, o direito cosmopolita, como um direito sancionado juridicamente, acabaria definitivamente com o estado de natureza. Por isso, demonstra Habermas, “Kant se sirve continuamente de la analogía con aquella primera salida del estado de naturaleza entre los Estados belicistas” (HABERMAS, 1999, p. 150)

Para Kant a ordem cosmopolita deve diferenciar-se do estado jurídico intra-estatal. Os Estados não devem se submeter a leis públicas de uma ordem superior a eles, de modo a manterem independência. Habermas lembra que na perspectiva kantiana “la federación prevista de Estados libres, que eliminan el mecanismo de la guerra de una vez por todas en las relaciones entre ellos, debe dejar intacta la soberanía de sus miembros” (HABERMAS, 1999, p. 151)

Habermas afirma que Kant não explica como pode ser garantida a permanência de uma associação entre Estados soberanos – dependente de um arranjo civil entre eles no tocante a conflitos internacionais – sem um caráter próprio de uma instituição análoga a uma Constituição. Afirma que Kant quer proteger a soberania dos membros da

comunidade mediante a cláusula de reserva de dissolubilidade do contrato. Demonstra que, dessa maneira, Kant, não pode conceber uma obrigação jurídica entre os Estados, uma vez que a associação kantiana de nações não é pensada como uma organização que, com órgãos comuns, adquire qualidade estatal e, como consequência, determinada autoridade coercitiva. Conclui que Kant confia apenas em uma autovinculação moral dos governos.

Para Habermas a questão essencial é como pode ser assegurada a permanência da autovinculação dos Estados enquanto estes continuam soberanos:

Si la asociación de naciones no debe ser una organización moral, sino jurídica, entonces no le deben faltar aquellas cualidades de una 'buena constitución estatal', que Kant explica pocas páginas después: cualidades de una constitución que no deberían confiarse a 'la buena formación moral' de sus miembros, sino que ésta por su parte puede ser fomentada, en el mejor de los casos, por una buena constitución (HABERMAS, 1999, p. 152)

Encontra, como justificativa à proposta kantiana de um direito cosmopolita respeitante da soberania dos Estados, a perspectiva histórica vivida por Kant no final do século XVIII, época em que “el Estado democrático de derecho nacido de las revoluciones americana y francesa era entonces una excepción, no una regla” (HABERMAS, 1999, p. 152).

Salienta que as premissas nas quais o direito cosmopolita kantiano foi baseado já não são as percebidas na realidade pós-moderna. Por isso é que propõe uma reformulação das idéias kantianas, adaptada ao direito internacional de nosso tempo, de modo a buscar “una constelación favorable de fuerzas” (HABERMAS, 1999, p. 154).

Aponta o fenômeno da globalização como responsável contemporâneo pelo questionamento de alguns dos pressupostos essenciais do direito internacional clássico, dentre eles a soberania dos Estados e as nítidas distinções entre política interior e exterior. Para ele, a atuação dos grandes agentes econômicos (companhias transnacionais e bancos privados), aliada à desnacionalização das economias, “priva de la base de su independencia a aquellos sujetos sobre los que estaba perfilada la asociación kantiana de Estados libres” (HABERMAS, 1999, p. 157).

Habermas, ao salientar a impossibilidade de Kant ter previsto

que a burguesia de sua época chegaria a se converter, dois séculos depois, “en una esfera pública dominada por los medios de masas electrónicos, degenerada semánticamente y ocupada por imágenes y realidades virtuales”, revela a audácia e a clarividência do pensamento kantiano, ao idealizar uma esfera pública mundial que somente agora aparece como uma consequência da comunicação global, que avança a ponto de estabelecer uma comunidade entre os povos de toda a Terra, na qual, tal como proposto por Kant, a violação de um direito em um ponto do planeta repercute-se em todos os demais lugares da Terra (HABERMAS, 1999, p. 158).

Habermas entende que foi a partir da Segunda Guerra Mundial que a idéia kantiana da paz perpétua passou a incorporar-se de forma concreta em instituições, declarações e políticas das Nações Unidas e de outras organizações supra-estatais, aliando-se à “fuerza desafiante de las incomparables catástrofes del siglo XX” (HABERMAS, 1999, p. 161).

Tras el velo de la guerra total maquinada por Hitler se completo una ruptura de la civilización que ha provocado un estremecimiento mundial y ha exigido el tránsito desde el derecho internacional al derecho cosmopolita. Por un lado, los tribunales militares de Nuremberg y Tokio convirtieron la proscripción de la guerra proclamada por el Pacto de Kellogg en un delito penal. No si limitaron a los crímenes en la guerra, sino que incriminaron a la guerra misma como delito. Desde entonces puede ser perseguido el ‘crimen de guerra’. Por otro lado, las leyes penales han sido ampliadas a los ‘crímenes contra la humanidad’, a los crímenes que son ordenados legalmente por órganos del Estado y son ejecutados con la ayuda de incontables miembros de organizaciones, funcionarios, hombres de negocio y personas privadas. Con estas dos novedades, los sujetos estatales del derecho internacional han perdido por primera vez la presunción de inocencia de un supuesto estado de naturaleza (HABERMAS, 1999, p. 161)

Para Habermas tais constatações são fortalecidas pelo fato de a Organização das Nações Unidas ter exercido grande pressão política sobre os Estados, ao providenciar conferências de interesse mundial (meio ambiente, crescimento demográfico, pobreza, clima) e, como consequência, ao atrair a atenção de todos a questões universais.

Afirma, então, que a proposta kantiana de um direito cosmopolita em que se mantém a soberania dos Estados resta insustentável

atualmente, pois Kant “concibió la asociación cosmopolita como una federación de Estados y no de ciudadanos del mundo” (HABERMAS, 1999, p. 163). Sustenta que a revisão dos conceitos fundamentais do direito cosmopolita kantiano tem de afetar a soberania interna dos Estados.

Isto porque, para ele, a grande deficiência da proteção de direitos preconizada pelas Nações Unidas é a falta de um poder executivo capaz de proporcionar, de maneira coercitiva e soberana a todos os Estados, o respeito à Declaração Universal dos Direitos Humanos, até mesmo porque grande parte do desrespeito aos direitos humanos tem sido proveniente de governos nacionais.

Esclarece que, dentre as tendências contemporâneas aptas a ensinar uma seara cosmopolita, encontra-se o fato de que quase todos os Estados fazem parte da Assembleia Geral das Nações Unidas, na qual todos os governos, independentemente das diferenças de legitimidade, verificáveis nos respectivos territórios e de *status*, observada no âmbito mundial, são representados com direitos iguais.

Diz que tais tendências “se encuentran hoy en una constelación imprevisible” (HABERMAS, 1999, p. 167), mas “resulta evidente la amenaza que representan los desequilibrios ecológicos, las asimetrías en el bienestar y en el poderío económico, la gran tecnología, el tráfico de armas, especialmente la propagación de armas atómicas, biológicas y químicas, el terrorismo, la criminalidad asociada a las drogas, etc.” (HABERMAS, 1999, p. 170). E profetiza: “Quien, *a fortiori*, desespera de la capacidad de aprendizaje del sistema internacional debe poner su esperanza en el hecho de que la globalización de estos peligros ha reunido al mundo en su conjunto a largo plazo y de modo objetivo en una comunidad involuntaria de riesgo” (HABERMAS, 1999, p. 170)

Sugere, como principal aspecto da por ele propugnada reformulação dos ideais cosmopolitas kantianos, uma necessária e enérgica união de esforços com o fim de possibilitar uma reconstrução paradigmática da Organização das Nações Unidas, atribuindo a ela capacidade de ação coativa nos diferentes lugares do planeta. “Pero, en cualquier caso, permanece como una intuición reguladora el universalismo moral que guió a Kant en su proyecto” (HABERMAS, 1999, p. 172)

Isso, para ele, não quer dizer que o conceito de direitos humanos tenha procedência moral. Para Habermas os direitos humanos têm originariamente natureza jurídica e o que faz com que pareçam ser fun-

damentados moralmente é “su sentido de validez que trasciende los ordenamientos jurídicos de los Estados nacionales” (HABERMAS, 1999, p. 175).

Refere-se a precedentes e contemporâneos textos constitucionais que, sob o argumento de que os direitos fundamentais seriam *inatos*, conteriam apenas *declaraciones* de tais direitos, que estariam, dessa forma, fora do âmbito de disposição do legislador correspondente. Atesta que “esta reserva retórica no puede proteger a los derechos fundamentales del destino de todo derecho positivo: también pueden ser cambiados o derogados, por ejemplo por un cambio de régimen” (HABERMAS, 1999, p. 175)

Reconhece que os direitos fundamentais têm a forma de normas gerais que se dirigem a todos os cidadãos pela sua qualidade de seres humanos, e não como membros de um ou outro Estado. Por isso é que compartilham validez universal com as normas morais e podem nelas ser exclusivamente fundamentados, diferentemente das demais normas jurídicas que, em que pese possam ter certa fundamentação moral, estão impregnadas de outros aspectos (políticos, sociais, pragmáticos, etc):

Los derechos fundamentales regulan, por el contrario, materias *para cuya fundamentación*, por la misma generalidad de éstas, *bastan* los argumentos morales. Éstos son argumentos que fundamentan por qué la garantía de tales reglas se encuentra en los intereses iguales de todas las personas en su calidad de personas en general, por qué tales reglas son, pues, buenas en igual medida para *cualquiera* (HABERMAS, 1999, p. 176)

Habermas entende que a fundamentação moral dos direitos humanos não retira sua qualidade jurídica nem os torna normas morais: apenas faz com que a legitimidade dos direitos humanos possa ser buscada com a ajuda de toda e qualquer classe de razões e, para ele, isso se deve à estrutura e não ao conteúdo de tais direitos:

El concepto de derecho subjetivo que protege una esfera de libre arbitrio posee para el derecho moderno en su conjunto una fuerza estructurante. Por eso Kant concibe el derecho como ‘el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede coexistir con el arbitrio de otro según una ley universal de la libertad’ (*Rechtslehre, Werke IV*, 337; MC, 39). Todos los derechos humanos especiales tienen según Kant su fundamento en el único derecho originario a iguales libertades subjetivas: ‘la libertad (la

independencia con respecto al arbitrio constrictivo de otro), en la medida que puede coexistir con la libertad de cualquier otro según una ley universal, es este derecho único, originario, que corresponde a todo hombre en virtud de su humanidad' (Rechtslehre, Werke, 345; MC, 48-49) (HABERMAS, 1999, p. 177)

Como em Kant os direitos humanos encontram suporte de validade tão-somente na teoria do direito – a despeito de terem forte conteúdo moral –, Habermas conclui que os direitos humanos pertencem, segundo sua estrutura, a uma ordem de direito positivo, de direito posto e coercitivo, de modo a ensejar pretensões jurídicas subjetivas passíveis de reclamação. Daí a necessidade de serem garantidos por um sistema jurídico existente, seja nacional, internacional ou global:

De todas maneras, se da a entender una cierta confusión con los derechos morales, porque estos derechos, a pesar de su pretensión de validez universal, sólo han podido tener hasta ahora una forma positiva no ambigua en los ordenamientos jurídicos nacionales de los Estados democráticos. Mantienen además una débil validez según el derecho internacional y esperan aún su institucionalización en el marco de un orden cosmopolita que se encuentra tan sólo en proceso de formación (HABERMAS, 1999, p. 178)

O que propugna Habermas, em suma, é a relativização do conceito de soberania mediante a transformação do estado de natureza existente entre os Estados em uma ordem jurídica cosmopolita jurisdicionalizada, capaz de proteger os direitos humanos de acordo com procedimentos jurídicos institucionalizados.

Considerações finais

Thomas S. Kuhn utiliza o conceito de paradigma para explicar que o conhecimento científico não se desenvolve somente de modo cumulativo e contínuo (KUHN, 1992, p. 257). A física pós-newtoniana, marcada pela teoria da relatividade de Einstein, cuidou de superar o paradigma até então aceito de conceitos metafísicos como espaço e tempo absolutos. Outro exemplo é decorrente do princípio da indeterminação de Heisenberg, que pôs termo à teoria mecanicista newtoniana.

Um paradigma tem como característica a indicação de um universo de valores partilhados por membros de uma comunidade determinada. Funciona como parâmetro e, muitas vezes, até mesmo como fundamento ao conhecimento científico em determinados momentos histórico-culturais. Alterações paradigmáticas decorrem de insuficiência de respostas a diversas espécies de indagações incapazes de encontrar resposta num determinado paradigma que já se encontra em crise. Essas alterações implicam necessariamente reordenações de princípios tidos como inalteráveis perante o paradigma anterior, justamente porque não se trata de mera inovação, mas de pura ruptura no pensamento escorado no paradigma ultrapassado. Com a mudança paradigmática ampliam-se sobremaneira os horizontes científicos até então tolhidos porque não submetidos a uma crítica mais radical em relação aos padrões anteriores.

A pós-modernidade é caracterizada por conflitos internacionais, pela ímpar desigualdade entre os países de primeiro mundo e os da periferia, pelo terrorismo, pela produção de armas nucleares e biológicas em larga escala, pela globalização econômica, pelo desequilíbrio ecológico em escala planetária, pelo aumento populacional em grandes proporções, por desastres naturais tais como os tsunamis que atingiram o sul da Ásia e acarretaram a morte de mais de 250.000 pessoas, etc.

São fatores que por certo vêm contribuindo para a percepção de que efetivamente estamos vivendo num período de transições e reconstruções paradigmáticas. E o conceito de soberania no molde em que Kant se baseia para sugerir a possibilidade de uma ordem jurídica cosmopolita é um dos paradigmas que o mundo a nós contemporâneo mostra abalado. A Constituição Européia fornece-nos dados empíricos a esta constatação.

Não podemos olvidar de que a Constituição Européia é um fato, e não uma ideologia. Por um lado, é inegável o altíssimo grau de instrução e de homogeneidade da população européia, a experiência extremamente proveitosa das fases já incrementadas desde o surgimento da pessoa jurídica de direito público internacional que é a Comunidade Européia, a aparente aceitação popular de uma iminente “Constituição Supranacional”, a facilidade com que os meios de comunicação em massa podem influenciar os pretensos dissidentes (ainda que culturalmente desenvolvidos), a necessidade – até mesmo por questões históricas e óbvias da impossibilidade de se chegar a uma utópica unanimi-

dade – tão somente de aprovação por maioria (seja por intermédio de meios publicitários ou mediante referendo) para que se legitime o “Poder Constituinte Supranacional”.

Por outro, a própria questão fundamental da democracia vem sendo (re) discutida. *Povo*, como salienta Friedrich Müller, não é um conceito unívoco e descritivo e, numa das acepções, pode ser considerado tão somente como operacional à procura de determinado número de sujeitos para a atribuição de certas prerrogativas (MÜLLER, 2003, p. 13-14).

Sob este prisma de ruptura paradigmática mostra-se interessante a proposta de Habermas ao idealizar o estabelecimento de uma ordem jurídica supranacional com poderes coercitivos, ao menos no quanto comporta os direitos humanos.

É que os direitos humanos, por terem a forma de normas gerais dirigidas a todos os indivíduos ante tão só a sua qualidade de seres humanos (e não como membros de um ou outro Estado) detêm validade universal, de modo que o desrespeito ao direito fundamental de alguém em qualquer lugar da Terra é considerado um ataque ao direito de todos.

ABSTRACT: This article has as objective to analyze the Kant's proposal of a cosmopolitan jurisprudence. Known that the systematic created by Kant in all his scientific production, and that Kant's legacy it can't be correctly understood if only one of his works be analyzed, but cant be if premises and concepts formulated mainly since the first one of the three Critical ones be join, we opt to commenting some of the Kant's contributions with the publication *The Critical of the Pure Reason*, in special the differentiation established by hum between pure concepts (or a priori) and empirical concepts (or a posteriori). In a second moment we try to demonstrate the bases in which Kant based the moral as a priori science of the good behavior human being. Then we try to search the differences found by Kant between right and moral in *Metaphysics of the Customs*. Finally, after understood the concept of right in Kant, we pass to verify the Kant's proposal of a cosmopolitan jurisprudence and the contemporary critical developed by Habermas, when suggesting the instauration of a jurisdiction global jurisprudence.

KEY WORDS: Cosmopolitan, human rights, international, sovereignty.

Referências

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro:

Cruz, Fabrício Bittencourt da. *Direito Cosmopolita: uma proposta ao mundo globalizado*

Campus, 1992.

_____. **Direito e estado no pensamento de Emmanuel Kant.** Trad. Alfredo Fait. 3 ed. Brasília: UnB, 1995.

HABERMAS, Jürgen. **La inclusión del otro:** estudios de Teoría Política. Trad. Juan Carlos Velasco Arroyo y Gerard Vilar Roca. Barcelona: Paidós, 1999.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura.** Trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. 3 ed. São Paulo: Nova Cultura, 1987.

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes e outros escritos.** Trad. Leopoldo Holzbach. São Paulo: Martin Claret, 2004.

_____. **Metafísica dos costumes.** Trad. Edson Bini. Bauru: Edipro, 2003.

KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas.** 3 ed. São Paulo : Perspectiva, 1992.

MÜLLER, Friedrich. **Quem é o povo? A questão fundamental da democracia.** 3 ed. São Paulo: Max Limonad, 2003.

NOUR, Soraya. **À paz perpétua de Kant:** filosofia do direito internacional e das relações internacionais. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pela mão de Alice:** o social e o político na pós-modernidade. 9 ed. São Paulo: Cortez, 2003.