



UNICAMP

CARLOS WILLIANS JAQUES MORAIS

**“A IDEIA DE REPÚBLICA MUNDIAL E A
EDUCAÇÃO MORAL DE SENSO
COSMOPOLITA EM OTFRIED HÖFFE ”**

**CAMPINAS
2013**



UNICAMP



1150100417



FE

T/UNICAMP M792i

CARLOS WILLIANS JAQUES MORAIS

**“A IDÉIA DE REPÚBLICA MUNDIAL E A
EDUCAÇÃO MORAL DE SENSO
COSMOPOLITA EM OTFRIED HÖFFE”**

Prof. Dr. Dario Florentini
Coordenador do Programa de Pós-Graduação
Faculdade de Educação - Unicamp
Matrícula: 21582-0

PREZADO LEITOR

Ao retirar o material bibliográfico, você se torna responsável por ele. Esperamos que faça bom uso e que tenha cuidado pois se houver qualquer dano (rabisco, recorte, etc.) ou extravio do mesmo, você será o responsável pela reposição.

A DIREÇÃO

**CAMPINAS
2013**

i

UNICAMP - FE - BIBLIOTECA



UNICAMP

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

FACULDADE DE EDUCAÇÃO

CARLOS WILLIANS JAQUES MORAIS

**“A IDÉIA DE REPÚBLICA MUNDIAL E A EDUCAÇÃO
MORAL DE SENSO COSMOPOLITA EM OTFRIED
HÖFFE”**


Prof. Dr. Dario Florentini
Coordenador do Programa de Pós-Graduação
Faculdade de Educação - Unicamp
Matrícula: 21552-0

Orientador(a): Profa. Dra. Pedro Laudinor Goergen

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação, da Faculdade de Educação, da Universidade Estadual de Campinas para obtenção do título de Doutor em Educação.

na área de concentração de Filosofia

e História da Educação

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA TESE DEFENDIDA PELA ALUNO CARLOS WILLIANS JAQUES MORAIS E ORIENTADO PELO PROF.DR.PEDRO LAUDINOR GOERGEN

Assinatura do Orientador



CAMPINAS

2013

iii


Prof. Dr. Dario Florentini
Coordenador do Programa de Pós-Graduação
Faculdade de Educação - Unicamp
Matrícula: 21552-0

UNICAMP - FE - BIBLIOTECA

Unidade EE
TUNICAMP
M792i
Cutter _____
V. _____
Tombo BC 100417
Proc. 16-34213
C. 2
Preço R\$ 11,00
Data 16/07/13
Cod. m. 906695

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA
DA FACULDADE DE EDUCAÇÃO/UNICAMP
ROSEMARY PASSOS – CRB-8ª/5751

M792i

Morais, Carlos Willians Jaques, 1979-
A ideia de República Mundial e a Educação Moral de senso
cosmopolita em Otfried Höffe / Carlos Willians Jaques
Morais. – Campinas, SP: [s.n.], 2013.

Orientador: Pedro Laudinor Goergen.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de
Campinas, Faculdade de Educação.

1. Kant, Immanuel, 1724-1804. 2. Cosmopolitismo. 3.
Democracia. 4. Educação Moral. 5. Justiça. 6. Política.
I. Goergen, Pedro L., 1944- II. Universidade Estadual de
Campinas. Faculdade de Educação. III. Título.

13-036/BFE


Prof. Dr. Dario Fiorentini
Coordenador do Programa de Pós-Graduação
Faculdade de Educação - Unicamp
Matrícula: 21582-8

Informações para a Biblioteca Digital

Título em inglês: The idea of the World Republic and the moral education of
cosmopolitan sense in Otfroed Höffe

Palavras-chave em inglês:

Kant, Immanuel, 1724-1804

Cosmopolitism

Democracy

Moral Education

Justice

Policy

Área de concentração: Filosofia e História da Educação

Titulação: Doutor em Educação

Banca examinadora:

Pedro Laudinor Goergen (Orientador)

Clodomiro José Bannwart Junior

Bianco Garcia Zalmora

Lídia Maria Rodrigo

Roberto Akira Goto

Data da defesa: 27-02-2013

Programa de pós-graduação: Educação

e-mail: carloswill@bol.com.br

2013/06/21

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

TESE DE DOUTORADO

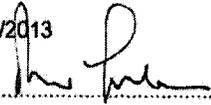
A IDEIA DE REPÚBLICA MUNDIAL E A EDUCAÇÃO MORAL DE
SENDO COSMOPOLITA EM OTFRIED HÖFFE

Autor : Carlos Willians Jaques Morais
Orientador: Prof. Dr. Pedro Laudinor Goergen


Prof. Dr. Dario Florentini
Coordenador do Programa de Pós-Graduação
Faculdade de Educação - Unicamp
Matricula: 21552-8

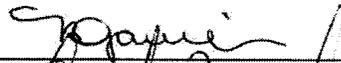
Este exemplar corresponde à redação final da Tese
defendida por Carlos Willians Jaques Morais e aprovada pela
Comissão Julgadora

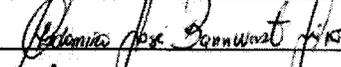
Data: 27/02/2013

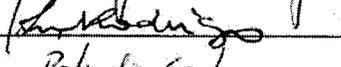
Assinatura: 

Orientador

COMISSÃO JULGADORA:







Roberto Costa

2013

2013/02/28

“Talvez a educação se torne sempre melhor e cada uma das gerações futuras dê um passo a mais em direção ao aperfeiçoamento da humanidade, uma vez que o grande segredo da perfeição da natureza humana se esconde no próprio problema da educação. A partir de agora, isso pode acontecer. De fato, atualmente se começa a julgar com exatidão e a ver de modo claro o que propriamente pertence a uma boa educação. É entusiasmante pensar que a natureza humana será melhor desenvolvida e aprimorada pela educação, e que é possível chegar a dar àquela forma, a qual em verdade convém à humanidade. Isso abre a perspectiva para uma futura felicidade da espécie humana.

O projeto de uma teoria da educação é um ideal muito nobre e não faz mal que não possamos realizá-lo. Não podemos considerar uma ideia quimérica e como um belo sonho só porque se interpõem obstáculos à sua realização.

Uma ideia não é outra coisa senão o conceito de uma perfeição que ainda não se encontra na experiência. Tal, por exemplo, seria a ideia de uma república perfeita, governada conforme as leis da justiça. Dir-se-á, entretanto, que é impossível? Em primeiro lugar, basta que nossa ideia seja autêntica; em segundo lugar, que os obstáculos para efetuar-la não sejam absolutamente impossíveis de superar.

A ideia de uma educação que desenvolva no homem todas as suas disposições naturais é verdadeira absolutamente.”

*(KANT. **Sobre a Pedagogia**, 2002, p. 16-7).*

***À Sandra e
Isabella.***

AGRADECIMENTOS

A Deus, Fortaleza, Ânimo e Sabedoria, pela graça da realização deste grande projeto de vida.

À Sandra Borsoi pela cumplicidade, pelas trocas de experiências. Por me mostrar que a sensibilidade aliada à razão nos faz ler a intencionalidade das páginas da vida. Me permite ver além-horizonte.

Aos meus pais, Antônio Carlos Morais e Rita de Cássia Jacques, que me possibilitaram o acesso à educação, em casa e na escola, e, ainda hoje, mesmo longe, apoiam-me em meus projetos.

À Regiane (*in memoriam*), pelas palavras de incentivo e pela ajuda efetiva na realização deste trabalho, pelos cuidados com nossa linda filha Isabella. Mostrou-me que o mundo vai além daquele que podemos ver e sentir: compreende o sentido de transcendência.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Pedro Goergen, pela orientação, pelas expressões de racionalidade, pelas exigências e pela amizade: mostrou-me que pela razão é sempre possível estabelecer um nexo entre a filosofia e a vida.

Aos colegas do Departamento de Educação da Universidade Estadual de Ponta Grossa, pelo apoio e palavras de incentivo.

Aos professores do curso de Filosofia da Universidade de Passo Fundo-RS, que me inspiraram na visão filosófica.

Ao amigo, filósofo e educador Ademir Nunes Gonçalves, pelo companheirismo nos momentos de alegria e de dificuldades.

Ao amigo Estanislau Rodrigues de Almeida pela revisão, questionamentos e avaliações.

RESUMO

Este trabalho tem por objetivo compreender como Otfried Höffe fundamenta, em sua filosofia prática, o que considera valor moral universal para uma sociedade globalizada e quais são as implicações dessa fundamentação em uma educação moral de senso cosmopolita. Foram elaboradas as seguintes questões norteadoras: 1. Como Otfried Höffe entende a fundamentação moral do agir humano? 2. Segundo Otfried Höffe, na sociedade globalizada é possível projetar um modo de vida amparado em princípios éticos e valores morais universais (racionais)? 3. Dado o pensamento ético e político de Otfried Höffe, qual é o papel que deveria ser assumido por uma educação moral de senso cosmopolita? A hipótese é que, segundo Otfried Höffe, para se tornar efetiva a ideia de uma República Federativa Mundial, a educação moral (institucional) precisa ser fundamentada em princípios categóricos universais, e precisa também formar pessoas para superar as diferenças culturais e repensar valores comuns numa sociedade globalizada, tais como cidadania, democracia, justiça social e espaço público.

Palavras-chave: Cosmopolitismo, Democracia, Educação Moral

ABSTRACT

The research aims to understand how Otfried Höffe based on his practical philosophy, which considers universal moral value to a global society and what are the implications of this reasoning in a cosmopolitan sense of moral education. We prepared the following questions: 1. How Otfried Höffe understands the moral foundation of human action? 2. According Otfried Höffe in global society is possible to design a way of life supported by ethical principles and universal moral values (rational)? 3. Given the political and ethical thought of Otfried Höffe, what role should be assumed by a cosmopolitan sense of moral education? The hypothesis is that according to Otfried Höffe, to become effective the idea of a World Federal Republic, moral education (institutional) must be based on universal principles categorical, and also need to train people to overcome cultural differences and shared values in a rethink globalized society, such as citizenship, democracy, social justice and public space.

Keywords: Cosmopolitanism, Democracy, Moral Education

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
CAPÍTULO 1 – OS FUNDAMENTOS DO PENSAMENTO ÉTICO-POLÍTICO DE OTFRIED HÖFFE	9
1.1 Aristóteles: a virtude e a natureza de <i>pólis</i> do homem	9
1.1.1 A <i>Pólis</i> como natureza humana.....	10
1.2 Kant: o cosmopolitismo da razão teórica e da razão prática	15
1.2.1 Razão cosmopolita em Kant: uma república epistêmica.....	15
1.2.2 Filosofia crítica e razão jurídica em Kant.....	23
1.2.3 O cosmopolitismo da razão prática kantiana.....	26
CAPÍTULO 2 – REPÚBLICA MUNDIAL: A DEMOCRACIA EM TEMPOS DE GLOBALIZAÇÃO	39
2.1 A visão República Federativa Mundial	40
2.1.1 O Federalismo.....	41
2.2 Uma República Mundial Complementar	44
2.3 O Contrato Social Mundial	46
2.4 As atribuições da República Federativa Mundial	48
2.5 O Cosmopolitismo	50
2.6 O Mercado Mundial: Ecológico e Social	52
2.7 As relações transnacionais	55
2.7.1 O desafio de formar relações transnacionais.....	55
2.7.2 As Organizações Transnacionais.....	62
CAPÍTULO 3 – HABERMAS E HÖFFE: POR UMA EDUCAÇÃO DE SENSO COSMOPOLITA	69
3.1 A formação de sujeitos de direitos	70
3.2 Educação e Democracia na era da globalização	79
3.2.1 Cultura e Educação no contexto cosmopolita.....	82

3.2.2 A Educação Cosmopolita: a formação de sujeitos morais.....	86
3.2.3 <i>Bildung und Weltrepublik</i> : ampliando o conceito de formação.....	88
3.2.4 A formação de virtudes e valores cosmopolíticos.....	91
3.3 As Instituições Educacionais e a Pedagogia Cosmopolita.....	94
CONSIDERAÇÕES FINAIS: A INSOCIÁVEL SOCIABILIDADE HUMANA.....	103
REFERÊNCIAS.....	115

INTRODUÇÃO

Em uma sociedade tão complexa como o mundo vivido hoje, nunca foi tão necessária quanto possível a criação de uma ordem mundial que busca jurídica e politicamente justificar e validar as relações humanas segundo o critério de justiça. Atualmente, muitos são os estudos e proposições sobre a ordem política e econômica mundial. O tema da globalização tem ocupado muitos intelectuais e instituições públicas e privadas que tentam orientar suas conclusões para corroborar a ordem político-econômica instituída ou para desconstruir argumentos e proposições próprias dessa dimensão da globalização. Busca-se, desse modo, apresentar a ideia de uma saída social e histórica baseada em novas relações de produção e organização da classe política estatal.

Desde a Antiguidade grega, a filosofia política e a filosofia do direito têm buscado refletir de modo descritivo e prospectivo sobre as dimensões da vida prática do homem na perspectiva da relação entre ética e antropologia. Suas pretensões de validade resultam de uma forma peculiar de pensamento associado aos interesses de seu contexto cultural e histórico.

A filosofia conhece a moral como um ponto de vista para a vida pessoal; para a política ela não lhe é familiar. Devemos acrescentar: não mais. Na história, a maioria do tempo não foi diferente. Basta nós nos lembrarmos: para Platão e Aristóteles, para Agostinho, para Tomás de Aquino ou também para Dante algo foi evidente e que Hobbes, Locke, Pufendorf, Rousseau e Kant e, propriamente também Hegel e Marx continuaram. Apesar das profundas diferenças entre eles, houve este elemento comum: filósofos lançam um olhar de caráter moral – e isto não privadamente, mas como filósofos – sobre as instituições sociais, e em particular sobre a instituição abarcadora, a ordem do direito e do Estado. O estudo renova esta tradição: ele reabilita a ética do direito e do Estado. (HÖFFE, 2006, p. XIII)

Essa importante citação expõe a pertinência da relação entre política e filosofia amparada pelo potencial normativo da ética e do direito. A filosofia é filha da *polis*, nasceu do desejo de empregar à vida o que se chamava na Antiguidade de vida boa (*eu zen*). Ou seja, é porque o homem não quer apenas viver, mas viver bem, que é preciso pensar como é possível justificar racionalmente o que significa o seu valor. Porém, dado que os interesses são históricos, as formas e as finalidades da

organização da vida política, tantas são as reflexões e visões filosóficas que as fundamentam e que nos são legados ao nosso contexto em tempos de globalização.

Essa é a pretensão do filósofo alemão Otfried Höffe, um dos intelectuais de maior repercussão e difusão de ideias políticas e morais dos últimos tempos. Trata-se de um teórico que aos poucos vem se tornando conhecido no Brasil e no mundo. Otfried Höffe nasceu em 12 de setembro de 1943, em Leobschütz, Alta Silésia, Alemanha. De 1964 a 1970, estudou filosofia, história, sociologia e teologia nas Universidades de Münster, Tübingen, Saarbrücken e München. Sua dissertação de 1971 foi sobre a filosofia prática de Aristóteles. Em 1970 e 1971, foi professor visitante na *Columbia University*. Em 1974, ele se qualificou como professor em München, com uma dissertação sobre “Estratégias da Humanidade: sobre a ética da tomada de decisão pública”. Em 1976, Höffe tem sua primeira cátedra na Universidade de Duisburg. De 1978 até 1992, foi professor de filosofia social em Fribourg, Suíça. Höffe também teve um leitorado em ética social na ETH Zürich entre 1986 e 1998. Desde 1992, Höffe é professor de filosofia do direito na Universidade Eberhard Karls, de Tübingen. Em 2002, ele também se tornou professor convidado em Filosofia do Direito na Universidade de St. Gallen, na Suíça. Seus livros principais e mais famosos refletem sobre ética, filosofia do direito e economia, bem como a filosofia de Aristóteles e Immanuel Kant.



Foto: **Otfried Höffe**

Fonte: <http://www.uni-muenster.de/PhilSem/veranstaltungen/mvph/hoeffe/hoeffe.html>

Höffe considera que o atual estágio da globalização não é o “fim da história”. As relações entre os povos situados no ganho moral do projeto político da modernidade, que é o Estado Democrático de Direito, podem se transformar em condições favoráveis à consecução de uma democracia mundial, ou de uma república mundial. Há pouco mais de 200 anos atrás, Kant já propusera tal ordem enquanto fortalecimento dos Estados Nacionais republicanos que almejavam a paz e o direito entre os povos. Partindo da ideia kantiana de uma Federação de Estados livres admitida

de modo republicano, Höffe julga que se trata de um projeto cuja realização já se encontra a caminho, dadas as relações transnacionais que ocorrem mediante os interesses de ordem econômica, política e cultural. A questão é saber qual é o conteúdo moral e normativo dessas relações visando garantir o direito à vida, à justiça e à paz entre todos os povos.

O presente trabalho busca refletir sobre as motivações necessárias para que se efetive no mundo de hoje o que Otfried Höffe chama de República Federativa Mundial (complementar, subsidiária, social e ecológica). No seu entender, a única figura hoje legítima e a única figura de futuro é um Estado nacional esclarecido. E esse se caracteriza pela abertura aos ordenamentos políticos supranacionais. Portanto, o potencial educacional formativo de seus cidadãos se efetiva como esclarecimento e capacidade de fazer uso público da razão.

Por isso, Höffe entende que a superação da barbárie moral não pode ser alcançada mediante intervenções e sanções tópicas, locais, superficiais, mas que é necessário um repensar amplo e corajoso dos arquétipos de nossa cultura no que se refere aos conceitos de cidadania, democracia, justiça social e espaço público. Com Höffe, defende-se que a educação moral, para além da tradicional disciplinarização, deve centrar-se na formação do sujeito moral, tendo como escopo a virtude e o dever da justiça cosmopolita¹.

Nesse sentido, defende-se a tese fundamental: a ideia de uma República Federativa Mundial requer uma Educação de senso cosmopolita. A questão é: que modelo ideal de formação se faz necessário para que um projeto como da República mundial possa ter alguma chance real de se materializar?

No primeiro capítulo são expostos os fundamentos da filosofia política de Otfried Höffe. Como filósofo de vasta e profunda compreensão das obras dos principais pensadores da filosofia política, selecionou Aristóteles e Kant como aqueles que, segundo seu entendimento, melhor e mais precisamente servem de referência à ideia de uma República Mundial. Segundo as perspectivas metodológicas analítica e hermenêutica, a compreensão da leitura de Höffe sobre Aristóteles e Kant exigiu o

1

“**Cosmopolitismo**: Doutrina que tende a negar a importância das divisões políticas e a ver no homem, ou ao menos no sábio, um ‘cidadão do mundo’. ‘Cosmopolita’ respondeu Diógenes, o Cínico, a quem lhe perguntou de onde era. O cosmopolitismo também foi defendido pelos estoicos. ‘Consideramos todos os homens’, dizia Zenão, ‘compatriotas e concidadãos; que a vida e o mundo sejam unos como uma grei unida, criada com uma lei comum’. O Cosmopolitismo como um ideal diferente do universalismo eclesástico foi compartilhado por Leibniz e retomado pelo Iluminismo. Kant considera-o um *princípio regulador* do progresso da sociedade humana para a integração universal e, portanto, como o ‘destino do gênero humano, justificado por uma tendência natural nesse sentido’ (*Antr., II e*).” In: ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Trad.: Alfredo Bosi. 4.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 217-8.

acesso às fontes e a comparação entre elas de modo lógico e interpretativo. A lógica da visão de uma República Mundial insere a leitura e o recorte de categorias e conceitos fundamentais que tentam se adequar às circunstâncias atuais. Não obstante, é preciso perceber os limites e as possibilidades dessas adequações conceituais, dadas as necessidades e diferenças históricas em que as mesmas se situam. Ou seja, a leitura deve ser factual, descritiva (lógico-positiva) e interpretativa (fenomenológica e histórica).

Em Aristóteles, a compreensão da natureza política do homem, e os fins da educação apresentadas em “A Política” são fundamentais para fazer notar que a lei que ordena o Estado resulta do entendimento do que é próprio da natureza humana. Também no campo da Ética, Aristóteles é bastante elucidativo: a felicidade requer uma vida reta, sem excessos, cujas ações se justificam na medida em que integram hábitos racionalmente justificados. Assim, a antropologia ética e política é apresentada como um conjunto de ideias válidas para uma vida justa no presente e no futuro. Esses princípios nunca se superam, dada a capacidade do homem de expressar sua humanidade em suas relações sociais e racionais. “Numa advertência política a Alexandre, ele deve ter, com efeito, desenvolvido a visão de um Estado Mundial, de uma Cosmópolis com uma constituição e um governo, e sem guerra” (HÖFFE, 2008, p.221).

A filosofia prática de Aristóteles (ética e política) evidencia uma ideia de natureza humana que, determinada pela razão, realiza-se plenamente na *vita activa* da *pólis*. A universalidade dos conceitos de natureza e de razão próprios da espécie humana permite a ampliação dos mesmos em termos de uma disposição humana para se viver bem segundo uma ordem cosmo-política.

Entretanto, é no filósofo iluminista Immanuel Kant que Höffe encontra os princípios éticos e filosófico-políticos sobre os quais lhe parece possível fundamentar o Estado Mundial Democrático de Direito. Segundo Höffe, o cosmopolitismo kantiano encontra-se tanto em sua filosofia teórica como na filosofia prática. No campo teórico, a filosofia transcendental de Kant fundamenta um exercício intelectual de produção do conhecimento que não se encerra na expressão de um solipsismo metódico, cujos conteúdos têm apenas aparências. Entende-se que o estatuto da razão teórica é proposto como um código jurídico ordenador de leis puras da razão, fundando no sujeito do conhecimento o que se chama uma “Republica Epistêmica” (*Epistemische Republik*).

No campo da filosofia prática, o cosmopolitismo de Kant é explícito, mas seu entendimento requer a compreensão do que significa ser sujeito moral e de direitos. A relação entre a razão e o direito mostra que qualquer poder normativo requer uma compreensão sobre a condição de moral de sujeitos, que devem regular suas ações

mediante o exercício da liberdade, regulada por princípios universais. Para isso, com base na “Fundamentação da Metafísica dos Costumes”, tornou-se possível conceber as ideias de boa vontade, dever, liberdade e imperativo categórico, e, assim, perceber suas aplicações no campo da filosofia política e do direito. As obras “Ideia de uma História Universal de um ponto de vista cosmopolita” e “A Paz Perpétua” permitem a Höffe conceber a noção de sujeito esclarecido (teórico e prático), para, a partir dele, pensar uma cidadania mundial nos termos de uma união entre Estados Nacionais, ou seja, uma República Mundial. Para Kant, a ideia de uma ordem universal de paz e de direito não representa um tema ocasionalmente relevante, mas constitui um motivo fundamental de todo o seu pensamento. Hoje, na era da globalização múltipla, esse pensamento se reveste de especial atualidade.

Com base na compreensão dos fundamentos teóricos e práticos da filosofia política de Otfried Höffe, é possível explicitar, no segundo capítulo, a sua principal tese expressa em forma de pergunta: o que é a República Mundial (*Weltrepublik*)?

O Estado Mundial, proposto ético-juridicamente à humanidade, em função do imperativo universal do direito e da democracia, deve ser instituído como uma república mundial complementar, subsidiária e, ademais, federativa. Nela somos cidadãos do mundo, mas não no sentido exclusivo e sim no sentido complementar. (HÖFFE, 2003a, p.556)

Höffe não defende a ideia de um cosmopolitismo radical, como fora defendido por outros teóricos e escolas filosóficas, como os Estóicos² e a filosofia humanista renascentista³ em que todos são cidadãos do mundo, rompendo as fronteiras dos Estados nacionais. Höffe avança se referindo a uma “dupla cidadania”, nacional e mundial, em que os cidadãos do mundo não vivem a contradição de ordenamentos políticos e jurídicos; tais ordenamentos (em âmbito nacional e mundial) devem provir de princípios universais de uma consciência moral esclarecida, respeitando a liberdade e o direito à cultura.

Os trabalhos “Justiça Política: fundamentação de uma filosofia crítica do direito e do Estado” (1987) e “A Democracia no Mundo de Hoje” (1999),-publicadas em dois momentos políticos e econômicos mundiais distintos, são basilares, no sentido que

² O estóico tem um sentimento muito vivo de solidariedade humana, porque concebe o indivíduo como parte do Logos. Todos os homens tem a mesma origem e a mesma missão, todos estão sujeitos à mesma lei, são cidadãos de um mesmo Estado e membros de um mesmo corpo. Cf. REALE, G. **História da Filosofia Antiga**: os sistemas da era helenística. Trad.: Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. V.III, 4.ed. São Paulo: Loyola, 2006.

³ Com destaque para: Erasmo de Roterdã, Thomas Morus, Michel Montaigne e Dante Alighieri.

complementam e avançam a discussão em relação aos aspectos jurídicos e operacionais de uma República Federativa Mundial. Sem abandonar a conquista moderna do Estado Democrático de Direito, sugere-se, pelos esforços de nações esclarecidas, a criação de um Estado Mundial que, baseado em princípios do Direito Internacional Público, vise o direito à vida, à justiça, à igualdade e à paz entre todos os povos.

No terceiro capítulo, entre os desafios de implementação do projeto político-jurídico de Höffe, aponta-se para a necessidade de uma educação de senso cosmopolita capaz de propor uma formação baseada em princípios de cidadania e de justiça. A isso corresponde o apelo de Kant sobre uma educação cosmopolita que promove o aperfeiçoamento de toda a espécie humana.

Neste capítulo apresenta-se a tese fundamental do presente trabalho. Somente a ideia de uma educação cosmopolita é capaz de sensibilizar as pessoas para que, formadas segundo a virtude e os valores morais universais, possam racionalmente viver o que se chama a “cidadania mundial”. Trata-se da ampliação do conceito de Esclarecimento (*Aufklärung*) e de maioridade (*Mündigkeit*): formação epistêmica e moral-política para viver as virtudes cosmopolíticas do (I) senso jurídico mundial; (II) senso de justiça mundial; (III) senso cívico mundial; e (IV) senso comunitário mundial. A consciência de dever, o amor à lei e à humanidade e as virtudes da justiça, da tolerância, da hospitalidade e da amizade (*philia*) devem ser praticadas como forma de respeito às diferenças culturais, aos costumes e às tradições particulares, de modo que se possa desejar o que é maior e torná-lo comum a todos os seres humanos, ou seja, desejar aquilo que é racional e universal (transcendental), a fim de que os povos vivam segundo a justiça e a paz.

Em sentido estrito, a criação de um Ministério Mundial de Educação pode complementar e subsidiariamente contribuir para que instituições educacionais (Escolas e Universidades dos Estados Nacionais) possam formar crianças e jovens inspirados pelo que chamamos de uma Pedagogia Cosmopolita, cujos conteúdos e métodos, baseados em princípios, produzam o senso de direito, justiça e responsabilidade global (política, cultural, social e ecológica) de cidadãos do mundo.

Não obstante os desafios políticos, econômicos, culturais e pedagógicos que se antepõem à consecução da ideia de uma República Mundial, há medidas em que esse projeto parece se encaminhar para a sua realização, dados os critérios internacionais de qualidade aos quais as organizações e as instituições educacionais se submetem a fim de atender exigências, sobretudo de ordem econômica. Ajustar, criticar

e propor caminhos alternativos para que a ordem mundial se regule pelo que é público, é fundamental para se criar formas de convivência mais justas e igualitárias.

Entretanto, suspeitamos da efetivação de tais reflexões teóricas. No atual momento histórico, político e econômico, mesmo na era da globalização, estamos distantes de criar estratégias práticas de formação, a fim de se gerar as condições estruturais necessárias e indispensáveis para que tal projeto de Estado se realize.

CAPÍTULO 1

OS FUNDAMENTOS DO PENSAMENTO ÉTICO-POLÍTICO DE OTFRIED HÖFFE

Otfried Höffe é um filósofo de pensamento complexo, isto é, suas ideias éticas e políticas (e seu pensamento filosófico em geral) têm como ponto de partida um número considerável de filósofos e intelectuais das ciências humanas e sociais. São bastante significativos seus trabalhos no campo da história da filosofia, nos quais o autor revela profundo conhecimento das tradições de povos antigos como egípcios, mesopotâmios, chineses e indianos, de pensadores da antiguidade grega, bem como dos medievais, modernos e contemporâneos.

No presente trabalho, destacam-se dois pensadores com os quais o nosso autor dialoga há muito tempo. Höffe faz uma releitura de Aristóteles e Kant à luz das condições do mundo atual. Ambos, tanto no âmbito da filosofia teórica como no da filosofia prática, lhe fornecem os pontos de partida de sua teoria de uma República Mundial.

Desse modo, Höffe não apenas aproveita ideias de Aristóteles e Kant relendo-as à luz do contexto do mundo globalizado, mas inova ao tentar responder à mais importante pergunta filosófica: “O que é o Homem?”. O conceito de natureza pode ser repensado hoje a partir do pensamento desses filósofos com vistas à fundamentação de uma teoria de sociedade. Não é possível fazer filosofia política sem fazer uma antropologia.

1.1 Aristóteles: a virtude e a natureza de *pólis* do homem

O primeiro pilar que sustenta as reflexões de Otfried Höffe acerca de sua teoria da sociedade, fundamenta-se num dos fundadores de todo o pensamento ocidental: Aristóteles. Entre tantos escritos, Höffe elaborou uma obra dedicada integralmente a Aristóteles (HÖFFE, 2008), na qual apresenta, com didática e profundidade, uma explanação sobre a filosofia aristotélica como um todo. Para atender aos objetivos de nosso estudo, interessa aqui expor como o autor utiliza as categorias da filosofia prática de Aristóteles para elaborar um projeto de formação de sujeitos de direitos capazes de promoverem uma República Mundial.

1.1.1 A *Pólis* como natureza humana.

Na leitura de Höffe sobre Aristóteles é necessário recorrer ao conceito de natureza para tornar possível qualquer conhecimento (*episteme*) sobre o ser (*ontos*). É importante lembrar que o conceito de natureza humana não pode ser entendido como na modernidade se entende, ou seja, enquanto objeto ou matéria do pensamento, mas como movimento.

O movimento não apenas está no centro da filosofia aristotélica da natureza, como também desempenha um papel importante na Ética (ver capítulo 13 sobre o conceito fundamental de desejo) e na Política (V-VI sobre decadência e estabilidade das constituições); com efeito, ele não oferece o objeto imediato; nele, nas substâncias (*ousiai*), o movimento é aquilo que é digno de questionar. (HÖFFE, 2008, p.100-1)

Pela ideia de movimento compreende-se a natureza pela realização de sua finalidade, tornando possível a conexão com sua causa material necessária. Trata-se da teoria de ato e potência: a realização do ser se mostra na potencialização do que lhe é natural. Todo ser em ato manifesta o que sua natureza permite ser. As potencialidades do ser devem convir com suas possibilidades naturais.

Natureza diz respeito, em primeiro lugar, à geração de tudo aquilo que cresce; por exemplo, quando se pronuncia claramente a primeira sílaba da palavra grega; logo a matéria intrínseca de onde provém o que nasce; e, além disso, o princípio do primeiro movimento em todo ser físico, princípio interno e unido à essência [...]. Diz-se que a natureza é a substância bruta, inerte, e sem ação sobre si mesma de que se compõe e se forma um ser físico. Assim, o bronze é a natureza da estátua e dos objetos de bronze, e a madeira o é dos objetos de madeira, e o mesmo dos demais seres; essa matéria primeira e preexistente constitui cada um desses seres. (ARISTÓTELES, 1972, p.103)

Por essa reflexão sobre a ideia de natureza, o que se pode pensar quando, à luz da teoria aristotélica, se diz que o homem possui uma natureza de *polis*, ou seja, natureza política? Para Höffe, Aristóteles apresenta por essa compreensão uma antropologia política que culmina na tese da natureza política do homem: o “*anthropos physei politikon zoon*” (Política, I, 2, 1253 e 2s.). “A *Pólis* é (para o homem) uma comunidade natural (*physei he pólis*), tese que Aristóteles reitera até afirmar que a *pólis* é, por natureza, anterior (*proteron te physei*) à casa e ao indivíduo (1253 a 19, cf. a 25).” (HÖFFE, 2006, p. 230)

A natureza de *Pólis* do homem permite compreendê-lo como sujeito que realiza sua natureza quando participa do governo da vida da cidade. Assim há a realização de sua natureza racional e coerente ao fim de suas ações políticas. Poder-se-ia afirmar que só existe cidade porque o homem torna possível sua realização mediante o movimento do pensar e do agir, isto é, pela manifestação de sua natureza humana.

A afirmação da natureza de *pólis* do homem é, por exemplo, “moderna” porque vê o homem tanto em seu contexto com a natureza, como também em sua posição única. Pois para uma fundamentação mais detalhada, Aristóteles expõe, sobretudo, duas séries de argumentação. Nisto, a primeira série de argumentos começa com impulsos sociais naturais que, ao menos em parte, não são especificamente humanos, enquanto a segunda série de argumentos se apóia no *logos*, o dom da linguagem e da razão característicos para o homem. Expressando isto um pouco simplificada, Aristóteles desenvolve, na primeira série, um argumento de necessidade (carência) e, na segunda série, um argumento de racionalidade em favor da natureza de *pólis* do homem. (HÖFFE, 2006, p.231)

As duas séries de argumentos expostos por Höffe, ou seja, necessidade social e racionalidade, são a seguir apresentadas no sentido de fundamentar um modo de sociabilidade humana que não contradiz o conceito de natureza humana, ao contrário, lhe é complementar. Por isso, considera-se, com base em Aristóteles, que (I) os impulsos sociais naturais e (II) o *logos* característico da espécie pertencem à natureza de *pólis* do homem.

(I) A natureza de *pólis* do homem implica que sua auto-realização só se torna possível mediante a relação dele com seus semelhantes. O homem é um ser de relação e dotado de sociabilidade, características presentes em germe desde sua origem e que tendem, por potencialidade, e, portanto, pelo movimento, a se desenvolverem historicamente em seu meio social. Trata-se de uma questão de sobrevivência, que pelo seu desenvolvimento torna-se auto-realização.

Nesses termos, o homem possui os germes e todas as disposições da vida da *pólis*; isso lhe é inerente, por isso natural. “Que a *pólis* é natural para o homem significa, em Aristóteles, que, do ponto de vista histórico, ela está primeiro apenas potencialmente, e que somente ao longo de um processo de desenvolvimento, aos poucos se mostra à luz do dia.” (HÖFFE, 2005a, p.236)

Assim, Aristóteles não contradiz o que afirmara na obra “Metafísica”, sobre o conceito de natureza enquanto movimento (ARISTÓTELES, 1972, Liv. V, Cap. VI), mas o confirma atestando que, pela teoria do ato e potência, os seres concorrem para a consecução de seu fim e de sua realização. Höffe não concorda com a relação

entre a metafísica e a antropologia política ao tratar do conceito de natureza e essência⁴, mas pela exposição que apresentamos, tais conceitos são complementares, tal como vemos na obra “A Política”, quando se afirma:

Esta sociedade, portanto, também está nos desígnios da natureza, como todas as outras que são seus elementos. Ora, a natureza de cada coisa é precisamente seu fim. Assim, quando um ser é perfeito, de qualquer espécie que ele seja, dizemos que ele está na natureza. Além disso, a coisa que, pela mesma razão, ultrapassa as outras e se aproxima mais do objetivo proposto deve ser considerada a melhor. Bastar-se a si mesma é uma meta à que tende toda a produção da natureza e é também o mais perfeito estado. É, portanto, evidente que toda cidade está na natureza e que o homem é naturalmente feito para a sociedade política. (ARISTÓTELES, 1998, p.4)

O movimento da natureza, que consiste na busca da perfeição e do fim de cada ser, forma a essência da sociedade política na medida em que processualmente os indivíduos formam a comunidade mediante uma vida determinada por relações sociais. A falta desta relação expressa uma carência de sociabilidade que não permite ao homem a consecução de sua finalidade. Uma comunidade como a *Pólis* se forma com a união das partes ou dos membros em um todo ou corpo político; sem essa união, a parte isolada tende apenas a se embrutecer e perecer no mundo. Tal sociedade é natural e se inicia na primeira comunidade, que é a família e a casa; com a mesma naturalidade, o convívio se amplia em nível de uma comunidade como a *pólis*. “Em suma: o homem é um ser social por natureza porque ele quer viver, mas um ser político porque ele quer viver bem.” (HÖFFE, 2005, p.233)

Trata-se assim de buscar na *pólis* os meios eficazes para que o homem alcance seu fim com uma existência bem sucedida e feliz (*eu zen*). Assim, as formações naturais ou instituições sociais tendem a um alvo que, à medida que se desenvolve, se torna cada vez mais claro. A natureza inteira é permeada por uma força ativa que, considerando o todo, age em perfeita sintonia consigo mesma, embora possa, na experiência e no indivíduo, apresentar aspectos contraditórios. A natureza mostra por toda parte uma tendência para o desenvolvimento e uma necessidade de conservação, de extensão, de ampliação da vida que faz com que as criaturas se conservem na existência e se multipliquem. A natureza sempre tende à vida mais rica, à diversificação das formas, ao desenvolvimento, etc. Daí a máxima fundamental de Aristóteles: nada que seja contrário à natureza pode ser bom e vantajoso.

⁴ Ver: HÖFFE, O. **Aristóteles**. Trad.: Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: Artmed, 2008, p. 210-211. [Aristoteles. München: Beck, 2006].

(II) Ligado às carências da sociabilidade que completam e dão significado à existência do indivíduo, pensamos agora no *logos* que enquanto característica da espécie, é expressão de uma racionalidade fundada na *Pólis*.

Aristóteles vê a *Pólis* não só como possibilidade e chance dada previamente ao homem, mas também como desenvolvimento da possibilidade, como tarefa. O homem mesmo deve produzir uma comunidade comunitária, e precisa, além dos impulsos sociais naturais, um momento de racionalidade prática, e ainda, um estágio bem avançado do desenvolvimento cultural (vide *Metafísica*, I, 982s. e o *Diálogo sobre Filosofia*) e, não em último lugar, um ato histórico de fundação da *pólis* (cf. *Política*, I. 2, 1253 a 30s.). E para conservar a comunidade é necessária uma certa postura dos membros, uma “virtude dos cidadãos”, que não é possível sem a educação e hábito. (HÖFFE, 2006, p.237-8)

Por essa racionalidade prática, isto é, pela ação racional orientada a uma finalidade, o homem vê a exigência da formação para tornar a *pólis* uma comunidade humana. Pela razão reflexiva e discursiva, o homem assume a possibilidade de emitir juízos e distinguir o útil do prejudicial, o bom, virtuoso e justo, do não edificante para a cidade. Dessa forma, a comunidade passa a organizar o modo de vida segundo critérios de racionalidade prática baseada no critério de justiça nas relações entre as pessoas, em correspondência com o fim de sua natureza.

Específico para o homem é – esta a primeira etapa genuína racional, “lógica” – olhar para além do momento e do individual e dar forma a considerações técnicas e práticas sobre o útil e o prejudicial (*to sympheron kai to blaberon: a 14s.*). Mas o *logos* não está imobilizado em um pensamento retrospectivo e prospectivo a serviço dos interesses individuais e de caráter grupal. Ele transcende o ponto de vista de utilidade particular em direção de uma “racionalidade ética”: um interesse comum no bem e no mal (*agathon kai kakon*) no direito (justiça) e não-direito (*dikaion kai adikon : a 16s.*). (HÖFFE, 2006, p. 241)

Uma vez que a *Ética* vê o *Logos* como a operação característica do ser humano, ela exhibe de modo enciclopédico todos os seus modos de atuação, cujas cinco formas fundamentais são a arte (*technê*), a ciência (*epistêmê*), a prudência (*phronêsis*), a sabedoria (*sophia*) e o espírito (*nôus*). Assim, além de possuírem fim em si mesmas, as discussões teóricas e lógico-metodológicas, podem ser consideradas propedêuticas, enquanto formadoras da razão, a valoração fundamental de todo o agir humano em seu meio social.

A relação entre o saber e o agir, expressões do *Logos* que representam a racionalidade prática, pode ser entendida, segundo Aristóteles, nos seguintes termos:

A afirmação e a negação no raciocínio correspondem, no desejo, ao buscar e ao fugir; de modo que, sendo a virtude relacionada com a escolha, e sendo a escolha um desejo deliberado, tanto deve ser verdadeiro o raciocínio como reto o desejo para que a escolha seja acertada, e o segundo deve buscar exatamente o que afirma o primeiro. Ora, esta espécie de intelecto e de verdade é prática. (ARISTÓTELES, 1991, p.102)

A racionalidade prática busca estabelecer a concordância entre a verdade e o reto desejo. Para isso, é necessária uma disposição moral que combina o intelecto e o caráter em vista de um fim (teleológico). Tal combinação é fundamental para a instituição da *pólis* com base no direito e na justiça compreendidos segundo a natureza do homem. Nesses termos, a organização da *pólis* se torna legítima e um quadro normativo e regulador da comunidade se torna necessário para mediar os conflitos e assegurar, mesmo que pela força, a paz entre os homens. Do contrário, o homem age segundo seus interesses particulares e, desprovido do que se justifica racionalmente, torna os conflitos e as guerras iminentes.

A forma jurídica da *pólis* tem, portanto, sua forma coercitiva e de dominação. Entretanto, tal forma não tem sua força pelo homem que governa, mas pela lei que se justifica na razão prática e na virtude. Somente assim a *pólis* se torna a comunidade de homens livres: pois é comunidade de cidadãos ou de sujeitos de direitos.

De acordo com o ideal de justiça enquanto normadora da *pólis*, a orientação para o bem comum e a constituição de poder político que emana de um Estado político (normalmente chamado de Estado constitucional democrático) são aspectos fundamentais para que o necessário exercício da dominação pelo poder seja legítimo. Trata-se de compor um “Estado justo” baseado em relações de reciprocidade e de simetria entre os sujeitos de direitos.

Em Aristóteles, a maioria das virtudes éticas expressa, de todos os modos, posturas sociais e políticas. Isso já vale para a liberdade, a magnanimidade e generosidade, mas vale, antes de tudo, para a justiça e, não em último lugar, para a amizade. Pois se por causa da utilidade, do prazer, ou do verdadeiramente bom, a amizade funda alianças e entendimento entre os homens, ela cuidará também da unidade dos Estados, sendo por isso mais importante para o legislador que para a justiça. Uma postura ética é pressuposto para a *pólis*, e a *pólis* é a plenificação da natureza humana que se desenvolve em vista da felicidade.

Estes comentários de Höffe sobre Aristóteles procuram desvelar os pressupostos de uma teoria do Estado que tem como ponto de partida os ideais de

natureza humana e de razão como condições da realização de uma vida justa e feliz na cidade.

1.2 Kant: o Cosmopolitismo da razão teórica e da razão prática

Kant representa um dos arcaouços teóricos e base fundamental da filosofia política e jurídica de Höffe. Sua leitura sobre Kant permitiu uma revisão da racionalidade iluminista no intuito de atualização e aplicação de seus princípios. Não obstante, o universalismo e a fundamentação do saber, enquanto expressão da razão teórica e da razão prática é um tema controverso entre filósofos e interpretes de Kant na contemporaneidade. Como exemplo dessa controvérsia, Habermas e Höffe não convergem para uma opinião comum acerca da filosofia transcendental, e é o que inicialmente se deseja mostrar (1.2.1); mas esses dois grandes filósofos contemporâneos podem se tornar complementares no âmbito da filosofia prática, quando se trata de política, ética, direito e educação (é o que posteriormente se defende no terceiro capítulo).

1.2.1 Razão cosmopolita em Kant: uma república epistêmica

Na perspectiva de Höffe, o conceito de razão que se apresenta na Crítica da Razão Pura merece considerações mais amplas do que as que são apresentadas por Habermas (2002b). Habermas centra suas críticas a Kant, na Crítica da Razão Pura⁵. A respeito da primeira parte dessa obra, onde Kant trata da Dedução Transcendental, Habermas reflete sobre todo o formalismo crítico que visa expor o sujeito transcendental enquanto unidade sintética de todo o entendimento. O esquematismo da razão, medida pela qual se pretende enunciar algum juízo sobre os objetos com a pretensão de esclarecimento e progresso do conhecimento científico, é falso. Segundo Habermas, o “eu penso” Kantiano cai num solipsismo que não o autoriza a estabelecer um vínculo entre verdade e objetividade. A experiência possível com os

⁵ As citações das obras de Kant têm como base a edição da Academia (*Kants gesammelte Schriften*, organizada pela *Preussischen und Deutschen Akademie der Wissenschaften*, Berlim, 1902 ss.). O volume da obra citada está em algarismos romanos e as páginas são indicadas em algarismos árabes. As páginas da Crítica da Razão Pura (KrV) são citadas precedidas da letra A, correspondendo à edição de 1781, e da letra B, referente à edição de 1787; sempre que for transcrita uma numeração seguida destas letras, estamos fazendo referência a esta obra.

objetos requer uma sensibilidade que não se encontra no próprio objeto, mas na consciência do sujeito que regula sua intuição segundo as formas puras do espaço e do tempo. O entendimento, segundo a exposição Kantiana, utiliza-se de categorias que também não permitem ao sujeito conhecer a coisa em si, mas apenas o fruto da intuição sensível, apreendida fenomenicamente, e que expressa somente o que a coisa é para o sujeito, sem negar nem afirmar algo, tal como na metafísica de Aristóteles, que Kant tanto criticava. Na visão de Habermas, o Idealismo Transcendental de Kant não o habilita a trabalhar com a validação objetiva dos juízos sintéticos. Ao que parece, Kant, que criticou Leibniz por incorrer no erro da Anfibologia, também cai nesse equívoco, porém, aos moldes do método que ele mesmo chama de “transcendental”. Pois a validação objetiva dos juízos requer, na perspectiva habermasiana, um entendimento situado historicamente no mundo da vida (*Lebenswelt*).

Kant se movimentou em um paradigma em que não concedia à linguagem nenhum papel constitutivo para a teoria e para a prática. O mentalismo projetou a imagem de um intelecto que, seja antes construtivo ou antes passivo, prepara seus contatos com o mundo, intermediados pelos sentidos, para pressupostos e ações com respeito a fins sobre os objetos sem, nessas operações, ser realmente afetado pela linguagem e por sua estrutura. (HABERMAS, 2002b, p.71)

Na primeira parte da “Doutrina Transcendental dos Elementos”, Kant expõe os elementos puros da sensibilidade espaço e tempo (KrV B 33-73) que regulam o fenômeno, produto de nossa intuição sensível a respeito dos objetos. Espaço e tempo regulam a intuição sobre os objetos da experiência possível, que permite, sinteticamente, a formulação de qualquer representação. Para Habermas, não há validação objetiva da representação, uma vez que a forma do fenômeno expressa somente o que é o objeto para uma estrutura de consciência (as minhas representações) sem alcançar o próprio objeto enquanto coisa em si (*numenon*). Trata-se do entendimento de uma razão que se encontra fora do mundo, que não está situada historicamente e sob determinações sociais.

A objetividade da experiência está, portanto, arraigada na identidade de um substrato natural, na organização corpórea do homem, destinada à ação, e não na unidade originária da apercepção que, segundo Kant, assegura, em absoluto, a identidade da consciência a-histórica com uma necessidade transcendental. Pelo contrário, a identidade dos sujeitos sociais transforma-se com o maior ou menor alcance do seu poder de dispor tecnicamente acerca das coisas. Este ponto de vista é basicamente não-Kantiano. O saber engendrado no âmbito do agir instrumental tem na força produtiva sua existência exterior. É por isso que, na relação com o desdobramento das forças produtivas, a natureza civilizada, modificada nos processos de trabalho, altera-se na mesma

medida que os próprios sujeitos trabalham. O estágio fático de desenvolvimento das forças produtivas define o plano sobre o qual cada geração deve efetuar novamente a unidade entre sujeito e objeto. (HABERMAS, 1982, p.53)

Para Habermas, o problema dos elementos puros da sensibilidade afeta a objetividade das proposições. O processo de fundamentação do conhecimento empregado por Kant pretende reduzir uma aparência de verdade à noção de objetividade, mas sua analítica transcendental não acessa os objetos, pois apenas instrumentaliza a razão para uma ilusão.

No que concerne à lógica transcendental, o uso do entendimento deve se submeter, também, aos princípios puros que fundamentam qualquer juízo sobre os objetos. A representação pura vê-se delimitada ao que Kant chama de “tábua das Categorias” (quantidade, qualidade, modalidade e relação). (KrV B 95). Qualquer conceito que se pretenda válido precisa passar pela forma desses elementos puros. Kant formula um novo *Órganon* da razão, e encontra seu mérito enquanto artífice de um novo edifício filosófico, mas seu idealismo transcendental, por outro lado, força uma apreensão dos objetos que não são representados em sua natureza. Ao contrário, o objeto em si nem pode ser conhecido, mas apenas a sua manifestação fenomênica mediante os instrumentos da razão.

As operações sintéticas do sujeito transcendental fazem com que o objeto possa ser pensado, mas introduz uma dicotomia entre o que ele é em si (noumenon) e o que ele é para o sujeito (fenômeno). Sem o quadro conceitual, os objetos não podem ser pensados, embora com ele não pode ser possível uma identidade sujeito-objeto. (DURÃO, 1996, p.22-3)

No sujeito transcendental encontra-se a síntese originária dos elementos puros do entendimento e da sensibilidade. Estética e lógica transcendentais constituem as condições formais para a unidade necessária da apercepção transcendental: “O ‘eu penso’ formal, que deve preservar a unidade egológica de uma autoconsciência sempre idêntica na pluralidade das representações.” (HABERMAS, 2002c, p.36). Kant sustenta um solipsismo, ou seja, uma auto-reflexão monológica do próprio espírito. A razão do sujeito é fim em si mesma e não expõe um conhecimento objetivo do mundo. Seus propósitos de fundamentação última do saber e da metafísica expostos na introdução da “Crítica da Razão Pura” não são alcançados, não promovendo, portanto, o almejado progresso do conhecimento científico. Os problemas da Filosofia, e particularmente da

Metafísica, que se propôs resolver, tomam uma nova configuração, agora, sob os moldes transcendentais.

Seguindo a crítica que Hegel dirige a Kant, Habermas, em “Conhecimento e Interesse” (HABERMAS, 1982, p.36), atribui ao sujeito transcendental a noção de um “tribunal da razão” que, mediante a auto-reflexão, não procura cientificar-se criticamente, mas, busca apenas autocientificar-se, sem, portanto, alcançar experimentalmente o próprio objeto.

Habermas, ao tratar dos “caminhos da destrancendentalização”, equipara esses elementos do subjetivismo transcendental ao conceito de “mentalismo”, e, sem aprofundar esse conceito, define que o:

Sujeito transcendental é identificado a um Si-mesmo ou ao Eu. Essa auto-referência, carregada de conseqüências, parece permitir uma resposta à pergunta fundamental da epistemologia: como é possível o saber (do segundo nível) sobre as condições genéticas do saber empírico (isto é, do saber do primeiro nível)? Tal possibilidade se explica pela auto-consciência, ou seja, pela reflexão sobre mim mesmo como um Si-mesmo capaz de ter representações e objetos. Na medida em que faço de minhas representações de objetos os objetos de outra representação, descubro uma interioridade chamada “subjetividade” (HABERMAS, 2004, p.186).

O mundo objetivo é determinado por vivências subjetivas e não possui valor na realidade. É uma visão de mundo solipsista, pois é dada apenas em primeira pessoa. Essa é a moldura categorial do mentalismo kantiano. A histórica tensão entre o ideal e o real não se resolvem em Kant, e assim urge a necessidade de outra concepção de razão, de sujeito e de mundo. “Com isto, a tensão transcendental entre o ideal e o real, entre o domínio dos inteligíveis e o das aparências se muda para a realidade social das coordenações de ações e das intuições” (HABERMAS, 2002b, p.31). Trata-se de uma transformação da razão “pura” em uma razão “situada” (HABERMAS, 2002b, p.31), como caracteriza McCarthy (1991), citado por Habermas.

A situação da razão, segundo a exposição transcendental de Kant, encontra-se no próprio sujeito, em sua própria consciência. Na formulação das representações puras da autoconsciência encontra-se “o princípio supremo de todo o conhecimento humano” (KrV B 135). Todo o entendimento e qualquer juízo sobre os objetos só são possíveis na medida em que há uma auto-afirmação do sujeito, que é origem de todo o pensar. O objeto é sempre objeto para mim (KrV B 138), isto é, são as minhas representações que são formuladas e fundamentadas. O mundo nada mais é, então, que fruto de minhas representações as quais, por sua vez, permitem me auto-afirmar como um *a priori* de pensamento (eu penso).

Por isso, se o processo de validação do saber passa pelo reconhecimento da subjetividade, a razão atua como um “tribunal”. Trata-se de postura perigosa frente ao desejo de uma fundamentação que leve ao progresso teórico e científico, uma vez que seus juízos podem se fazer verdadeiros ou falsos universalmente, segundo uma consciência individual.

Uma dedução transcendental do sentido categorial de enunciados iria tão-somente abranger uma fundamentação transcendental da verdade das proposições, caso eu pudesse introduzir, na base do idealismo kantiano, um “princípio supremo de todos os juízos sintéticos”. Isto não é possível; pois, mesmo para enunciados elementares de observação, a objetividade da experiência só poderia constituir uma satisfatória condição de verdade, se não fôssemos obrigados a entender o progresso científico como uma continuação crítica sucessiva de linguagens teóricas, as quais interpretam de forma sempre “mais adequada” a área-de-objeto constituída à moda pré-científica. Este “ser-adequado” de uma linguagem teórica é uma função da verdade das proposições teóricas, possíveis de serem articuladas com os recursos desta linguagem; se a reivindicação de tais proposições frente à verdade não fosse satisfeita pela argumentação mas, sim, por meio de experiências, o progresso teórico não seria concebível senão como produção de novas experiências. Mais plausível é, em consequência, a suposição de que a objetividade de uma experiência não garante a verdade de uma afirmação correspondente, mas apenas a unidade desta experiência na multiplicidade das afirmações, através das quais ela é interpretada⁶.

Os juízos expressos em primeira pessoa invocam, segundo a perspectiva habermasiana, um outro problema clássico: a totalidade. Pois o “Eu penso”, elemento particular, possui a pretensão de universalidade de seu mundo interior. Isso é contraditório a qualquer sistema de lógica. Ora, somente no âmbito do reconhecimento intersubjetivo do “Eu penso” é que se torna possível atribuir um valor ao mundo objetivo e social. Esse reconhecimento intersubjetivo pressupõe uma outra concepção de razão, e determina a ação como objetivação de um mundo social cuja linguagem visa à construção da racionalidade. Por isso, a postura de Habermas caminha num processo

⁶ “...Eine transzendente Ableitung des Kategorialen Sinnes von Aussagen würde eine transzendente Begründung der Wahrheit von Aussagen nur *einschließen*, wenn ich auf der Grundlage des kantischen Idealismus einen ‘obersten Grundsatz aller syntetischen Urteile’ einführen könnte. Das ist nicht möglich, denn die *Objektivität* der Erfahrung könnte selbst für elementare Beobachtungsaussagen eine hinreichende *Wahrheitsbedingung* nur dann sein, wenn wir den theoretischen Fortschritt *nicht* als eine kritische Fortbildung theoretischer Sprachen, die den vorwissenschaftlich konstituierten Gegenstandsbereich immer ‘angemessener’ interpretieren, begreifen müßten. Die ‘Angemessenheit’ einer theoretischen Sprachen, ist eine Funktion der Wahrheit der in ihr möglichen theoretischen Sätze; würde deren Wahrheitsanspruch nicht durch Argumentation eingelöst, sondern durch Erfahrungen, wäre theoretischer Fortschritt nur als Produktion *neuer* Erfahrungen und nicht als neue Interpretation *derselben* Erfahrungen denkbar. Plausibler ist daher die Annahme, daß die Objektivität einer Erfahrung nicht die *Wahrheit* einer entsprechenden Behauptung garantiert, sondern nur die Einheit dieser Erfahrung in der Mannigfaltigkeit der Behauptungen, durch die sie interpretiert wird”. HABERMAS, J. **Erkenntnis und Interesse**. 11. Aufl. Frankfurt AM Main: Suhrkamp Verlag, 1994, p.408. Ver: HABERMAS, J. **Conhecimento e Interesse**. Trad.: José N. Heck. Rio de Janeiro: Zahar, 1982, p. 350.

de destranscendentalização da razão, onde é possível o estabelecimento de critérios e exigências de validade naquilo que perfaz o mundo objetivo.

Um “projeto transcendental” em sentido mais fraco é dependente da “transigência”. Na dimensão vertical dos referentes mundanos ocorre assim a idealização, em antecipação à totalidade dos referentes possíveis. Na dimensão horizontal das relações que os sujeitos contraem entre si, a suposição de racionalidade recíproca efetuada expressa o que eles, fundamentalmente, esperam uns dos outros. Quando sobretudo o entendimento e a coordenação da ação devem ser possíveis, os atores devem ser capazes de assumir uma posição fundamentada em relação a exigências de validade criticáveis e de se orientarem por exigências de validade na ação própria. (HABERMAS, 2002b, p. 55).

E Habermas obstrui as pretensões teóricas de Kant ao afirmar ainda:

Os sujeitos capazes de linguagem e ação podem se orientar apenas desde o horizonte de seus mundos da vida respectivos para os mundos interiores. Não há referências mundanas puras e simplesmente livres de contextos. Heidegger e Wittgenstein mostraram, cada um a seu modo, que a consciência dos objetos transcendentais de Kant se nutre de abstrações falsas. (HABERMAS, 2002b, p. 45-6)⁷.

Dado o posicionamento crítico de Habermas em relação a Kant e à sua Filosofia Transcendental, torna-se imperativo a exposição dos limites de tais posições. Ao que parece, Habermas, que sempre criticou a instrumentalização da razão na defesa de interesses privados, lança mão do mesmo recurso para a defesa de sua pragmática universal.

A corrente pragmática da linguagem faz críticas a uma dimensão restrita do conceito de razão, se detendo, sobretudo, na acusação de solipsismo sobre os termos da apercepção pura e do idealismo transcendental. Assim, seria necessário pensar um processo de “destranscendentalização da razão” enquanto modo de situar a mesma no âmbito da cultura e da sociedade. Nesse caso, o sujeito teórico torna-se um sujeito empírico que ao interagir com outros sujeitos empíricos passa a dar validade às suas inferências mediante o uso da linguagem.

Já segundo Höffe, tais pressupostos e atribuições são falaciosos (falsa causa), de modo que é preciso repensar tais críticas para podermos defender a ideia de que devemos fazer uma leitura cosmo-política da Crítica, ou seja, é necessário entender a obra de Filosofia Fundamental de Kant no contexto do projeto da razão na Terra. Höffe considera equivocadas tais interpretações porque: (I) não se pode atribuir a Kant um tipo de solipsismo metódico que se encontra na Filosofia do Sujeito de Descartes;

⁷ “Sobre ‘a hermenêutica do ser do mundo interior já desenvolvida lingüísticamente’, cf. “K.O. Apel, Wittgenstein und Heidegger”, in: MCGUINNESS, B. et alli, **Der Löwe spricht ... und wir können ihn nicht verstehen**. Frankfurt a.M, 1991, p.27-8”.

(II) porque o texto da Crítica contém referências políticas relacionadas a uma leitura cosmo-política proveniente das motivações de uma razão republicana (motivo textual/filológico); (III) porque a razão tem um caráter político, pois é ela que deve ter a capacidade de governar a si mesma. A filosofia deve dominar irrestritamente a “república científica” (KrV B 879), ou seja, a república epistêmica; e (IV) porque a Crítica é discursiva no sentido de que busca reconhecer os alcances e as possibilidades da Metafísica Tradicional não de modo subjetivo e dogmático, mas a partir de um processo judicial (filosófico) instaurado pelo tribunal da razão.

Segundo Höffe, a ideia de República Mundial requer uma (re)interpretação do papel da razão na Crítica a fim de situá-la no grande projeto arquitetônico de inspiração republicana e, portanto, cosmopolítica. Assim desenvolve ele os itens enunciados acima:

(I) É comum ouvir entre críticos da história da filosofia moderna a classificação (rotulação) de conceitos usuais entre filósofos que representam seus respectivos sistemas ou correntes de pensamento. Assim ocorre quando grupos de pensadores são chamados de positivistas, idealistas, materialistas etc. Tais classificações apresentam generalidades que não possibilitam perceber as diferenças existentes entre os membros do que podemos chamar uma “classe de filósofos”. Segundo Höffe, incluem-se nesse tipo de reflexão histórica tanto Apel quanto Habermas, que sem os devidos “questionamentos críticos” assumem uma “*opinio communis*” ao tratar indistintamente Descartes, Kant, Weber e até Husserl como representantes do que chamam de “filosofia da subjetividade” ou “filosofia da consciência”, entendendo tais termos como um paradigma (que teria se esgotado) solipsista que valida qualquer saber a partir da ótica do “Eu penso” (1ª pessoa). “Segundo essa crítica do solipsismo, Kant entenderia a razão como uma consciência que capacita para o conhecimento a partir do ponto de vista do indivíduo solitário” (HÖFFE, 2003a, p.80). De antemão é preciso fazer uma diferenciação entre os filósofos e seus respectivos sistemas de pensamento, o que o próprio Kant faz em relação a seus antecessores. Assim já percebemos que Kant não permanece na posição solipsista. A leitura republicana da Crítica revela que “uma razão republicana tem, por conseguinte, um caráter social e, com isso, anti-solipsista” (HÖFFE, 2003a, p.81).

Höffe entende que a pessoa que leva em conta não apenas os interesses privados, mas também o bem comum é anti-solipsista, e isso é possível notar em toda a filosofia teórica e prática de Kant. Dado também que, segundo as variantes lógica e empírica, a razão se constitui por um processo de formação que só é possível realizar

mediante intersubjetividade, nota-se uma postura anti-solipsista quando a gnosiologia também é uma teoria social que inclui a humanidade inteira.

Kant constrói uma Crítica, e não um “*Discours de la Méthode*”, como o faz Descartes. Isso nos permite distinguir claramente a natureza fundamental de suas principais obras: Descartes, um solipsismo metódico; Kant, enfática negação desse solipsismo. “Tanto na intenção básica, na disposição geral e no método da Crítica, quanto no teor de suas afirmações, ele defende uma posição claramente anticartesiana e, ao mesmo tempo, anti-solipsista” (HÖFFE, 2003a, p.82). Portanto, as críticas de Apel e Habermas merecem uma clarificação e uma reconsideração, de modo a distinguir e a tratar adequadamente o filósofo de Königsberg.

(II) Além disso, o simples fato de a Crítica obter diversas referências políticas já enseja uma leitura cosmo-política sobre seus termos, principalmente quando são apresentados aqueles conceitos que se associam aos fins da própria razão: a liberdade, a moralidade, o bem comum, a paz perpétua e a felicidade. São fins de natureza cosmopolita que somente uma razão republicana é capaz de dirigir. Assim, por exemplo:

Uma constituição da máxima liberdade humana, segundo leis que façam com que a liberdade de cada um possa coexistir com a liberdade dos outros (não uma constituição da máxima felicidade, pois essa seguir-se-á já espontaneamente), é pelo menos uma ideia necessária, que tem de ser posta a fundamento não somente do primeiro projeto de uma constituição política, mas também de todas as leis. (KrV B 373)

(III) Mas tais referências, que indicam o filósofo como portador da responsabilidade pelo uso público da razão (*Was ist Aufklärung?* VIII, 379), formam uma razão de caráter republicano e cosmopolita. Esse aspecto da Crítica é preciso tratar de modo análogo, e no caso, trata-se daquele espaço de dominação ou governo que Höffe chama de “república epistêmica” (HÖFFE, 2003a, p.79; KrV B 879). Assim, se formam as condições metafísicas e os princípios reguladores da moral, da política e do direito, uma vez que a razão prática é reflexo da razão teórica.

Se se compreendem os princípios em um sentido amplo e ao mesmo tempo comparativo, e se tem em mente “todas as proposições gerais” (B 358), então uma ciência positiva do direito pode também preencher o ideal de ciência de Kant. Em sentido estrito, “simplesmente princípios” quer dizer apenas ‘conhecimentos sintéticos a partir de conceitos’, os quais “o entendimento”, <e> também o entendimento jurídico, “não pode de modo algum fornecer” (B 358). (HÖFFE, 1998, p. 203)

(IV) E ao se entender a Crítica como um processo judicial em que o interrogado (a metafísica) é obrigado a expor os seus alcances e limites, é apenas no âmbito da discursividade que a razão possibilita tal entendimento. Tal razão é anti-solipsista já que a discursividade pressupõe interação social. A linguagem é a objetivação do uso público da razão (em sentido cosmopolita). E dessa maneira, a leitura cosmo-política da Crítica permite ainda perceber que tal razão é democrática já que espera um acordo entre cidadãos livres baseado em princípios universais (razão humana universal, B 780).

Höffe demonstra que as críticas dirigidas por Habermas a Kant servem mais de base à composição de sua teoria do agir comunicativo do que para a percepção, nos limites da racionalidade kantiana, de suas próprias insuficiências. Logo, o recurso a uma “destranscendentalização da razão”, visando a superar o suposto solipsismo metódico de Kant, funda-se sobre pressupostos falsos, e só levantam suspeitas sobre a acusação da escola pragmática da linguagem, que afirma que tem validade subjetiva o conhecimento que é expressão da reflexão transcendental.

1.2.2 Filosofia crítica e razão jurídica em Kant

Toda a filosofia crítica de Kant comporta a intenção de avaliar os alcances e os limites do pensamento legado ao seu tempo, nas diversas áreas da filosofia, da ciência e da arte. A problematização e análise dos argumentos expostos pela tradição lhe permitem reconstruir tais pensamentos sobre o que considera ser necessário tratar nos moldes de sua filosofia transcendental.

A problematização crítica do direito que, incessantemente, Kant refinou até a *Doutrina do direito*, expressa, com uma constância que, no filósofo, nunca é desmentida, a vocação arquetípica que ele reconhece à razão pura prática. Contra o racionalismo dogmático e contra o jusnaturalismo modernos, Kant mostrou que, na fundação pura do contrato social exprime-se o *homo numenon*: é por isso que a “simples ideia da razão”, que o pacto de união civil é, indica o Ideal que, tal como uma esperança, ilumina os caminhos de uma humanidade em marcha. (GOYARD-FABRE, 2006, p.179-180).

A fundamentação crítica do Direito era uma medida necessária frente aos ordenamentos políticos postos a partir do Estado Moderno. Para isso, Kant se propôs tratar o direito como elemento importante daquilo que comporta a razão pura prática, isto é, enquanto parte da Metafísica dos Costumes.

Nesse sentido, para ele, o Estado civil considerado do ponto de vista jurídico deve levar em conta os seguintes princípios *a priori*: liberdade, igualdade e independência. Pelo primeiro princípio, “ninguém me pode constranger a ser feliz à sua maneira (como ele concebe o bem-estar de outros homens), mas a cada um é permitido buscar a sua felicidade pela via que lhe parecer boa, contanto que não cause dano à liberdade dos outros (isto é, ao direito de outrem) aspirarem a um fim semelhante”. Pelo segundo, o sujeito “não pode, por meio de qualquer ato jurídico (nem o seu nem o de outrem), deixar de ser o seu próprio senhor e entrar na classe dos animais domésticos”. O terceiro princípio é interpretado por Kant no sentido da cidadania, a qual implica a aptidão de cada qual ser senhor de si (autocracia), através da propriedade. Ele observa que estas são as condições que tornam possível a instituição de um Estado conforme os princípios puros da razão.

Para atender a dimensão de transcendentalidade da razão jurídica, segundo a qual deve-se encontrar em correspondência com os princípios universais da moralidade (legislação interna), Kant divide a Doutrina do Direito em direito privado e direito público. O primeiro abriga as obrigações práticas dos indivíduos sobre o que pode ser considerado o “meu” e o “teu”, respeitando o estado de natureza que parte do único direito inato que é a liberdade; o segundo, trata das obrigações no estado civil, a fim de se garantir o “meu” e o “teu” mediante leis públicas geridas pelo Estado (KANT, 1993, p. 60).

Tanto o direito privado, quanto o direito público visam a garantir, pelo reconhecimento da personalidade jurídica, que os indivíduos sejam protegidos e assegurados por suas intenções frente a si mesmos e aos outros, já que a supressão dessa condição colocaria os homens em estado de insegurança e iminente guerra. Quem não tem reconhecidos os seus direitos, isto é, não possui personalidade jurídica, vive a restrição de sua liberdade e, portanto, na condição de escravo.

Porém, é pela ideia de contrato social que tais relações humanas assumem o *status* e a configuração de proteção da pessoa por meio do direito. Em princípio, poder-se-ia, a partir dos princípios clássicos do direito⁸, garantir o exercício de um contrato em que se pudesse positivizar esse mesmo contrato. Kant reconhece o valor de tais princípios, mas os ultrapassa ao tratar da relação que a razão estabelece com esses princípios, pois não basta apenas aplicá-los empiricamente, senão que é

⁸ “1. Sê homem honrado (*honeste vive*); Não cause danos a terceiros (*neminem laede*); e 3. Dá a cada um o que é seu (*suum cuique tribue*)”. Princípios de Ulpiano. (cf. KANT, 1993, p. 54).

necessário reportar-se à condição do entendimento sobre os mesmos, e isso somente é possível mediante imperativos da razão jurídica.

A razão é que não conhecemos nossa própria liberdade, da qual procedem todas as leis morais – por conseguinte todos os direitos e todos os deveres –, senão pelo imperativo moral, que é um princípio de enunciação do dever, princípio de onde pode ser deduzida imediatamente a faculdade moral de obrigar os demais, isto é, a noção do direito. (KANT, 1993, p.57).

Tomando a liberdade como ideal que deve ser reconhecido pelos sujeitos de ação, o que configura sua transcendentalidade, sua posituação requer a submissão dos agentes ao princípio universal do direito que afirma: “É justa toda a ação que por si, ou por sua máxima, não constitui um obstáculo à **conformidade da liberdade do arbítrio de todos** com a liberdade de cada um segundo leis universais.” (KANT, 1993, p.46 [grifos meus]).

A submissão de minha liberdade à garantia da liberdade de todos torna possível a existência da minha liberdade de agir. Trata-se de um critério de justiça porque reconhece a personalidade jurídica de todos como sujeitos de direitos e deveres. Assim, mediante regras orientadas pela razão pura prática, Kant reconhece que a condição civil nasce de uma exigência racional que resulta num *pactum unionis civilis*. No tribunal crítico da razão, o direito dos homens é pensável segundo uma coerção pura e transcendental.

Segundo a problemática criticista à qual Kant dá uma forma perfeita, a Ideia pura do contrato social pertence à ordem normativa e indica a regra que, “condição formal suprema”, permite pensar a condição civil. No humanismo crítico, não dogmático e não metafísico em cujo seio Kant repensou as instituições de Rousseau, o contrato social se aureola da idealidade jurídica inserida na razão pura prática. O que a vulgata criticista reputa uma “revolução” nas modalidades do pensamento consiste aqui em designar pela “Ideia pura” do contrato social a forma que a vontade coletiva unida dá, a si própria, segundo as exigências *a priori* da razão, afinal desvencilhada – é uma espécie de salvação – dos desvarios nos quais a enleava o atoleiro dogmático-metafísico das doutrinas jurídicas. (GOYARD-FABRE, 2006, p. 178)

Kant assume postura crítica frente às teorias de Hobbes e de Rousseau a respeito do Contrato Social. Segundo a interpretação kantiana, em Hobbes não se pode considerar que mecanicamente os indivíduos simplesmente abram mão de seus direitos naturais para delegar poder ao soberano e assim ingressarem na sociedade civil. Tal pacto social é apenas uma associação que não reconhece os indivíduos como sujeitos de direitos. Já a saída política de Rousseau exclui a reflexão fundamental da filosofia

crítica que busca regular mediante princípios metafísicos o pacto com base em sua constitucionalidade. Para Rousseau, deve-se procurar na razão os elementos metodológicos que legitimem e designem a essência do corpo político, orientando a sociedade civil na instituição de um pacto social de caráter republicano.

Frente as insuficiências da filosofia política de Hobbes e Rousseau, Kant desconstrói seus argumentos no sentido de submeter a organização da vida política ao poder normativo do direito baseado em princípios universais. É o que Höffe sugere pensando o contrato social em sua dimensão jurídica mundial.

1.2.3 O cosmopolitismo da razão prática kantiana

Höffe obteve seu maior reconhecimento no campo da filosofia com seus estudos a respeito da prática segundo Kant. Diversos são seus escritos nesse âmbito, buscando a interlocução entre a ética, a política e o direito. Höffe faz uma leitura analítica e sistemática das obras de Kant, método que se torna interessante não só para adequar tais ideias ao atual momento político e econômico, mas também para reconhecer o quanto o filósofo de Königsberg estava à frente de seu tempo.

Na obra *Immanuel Kant*, Höffe (2005b) é assertivo em relação a Kant. Aponta as insuficiências das críticas ao sistema ético de Kant, buscando evidenciar as lacunas de tais leituras. O particular significado de Kant na atual discussão ética tem, todavia, o seu preço. Não só naquela compreensão que se tem de Kant e se consolidou como patrimônio cultural comum, mas até mesmo entre os filósofos, a ética de Kant é freqüentemente recebida apenas fragmentariamente, inclusive as partes são desfiguradas por equívocos agravantes. (HÖFFE, 2005a, p.185)

Pela forma sistemática como Höffe trata da fundamentação da moral kantiana, e para que tal pensamento seja compreendido no âmbito dos pressupostos necessários à ideia de uma República Mundial e, conseqüentemente, para que se entenda seu possível aporte para uma educação de senso cosmopolita, é oportuno discutir a filosofia prática de Kant a partir das noções de autonomia da vontade e imperativo categórico (I) e das exigências de um Direito público cosmopolita que garanta a paz entre os povos (II). Assim, para além de uma razão teórica cosmopolita (república epistêmica), busca-se agora igualmente apontar e relacionar os aspectos fundamentais de uma razão prática regulada por uma legislação interna e pela

legislação externa.⁹ Trata-se, portanto, das condições de legitimação da justiça política que se sustenta pela ideia de obrigação ou dever moral exigido pelo imperativo categórico.¹⁰

Partir de uma filosofia de princípios morais racionais e universalizáveis para sustentar um discurso no campo da política e do direito é bastante conveniente em qualquer tempo, sobretudo hoje, quando nos deparamos não somente com o relativismo e o ceticismo de fundamentos, mas quando os costumes insinuam que a corrupção, o oportunismo e a impunidade podem ser reconhecidos como padrão de conduta.

(I) A pergunta “O que devo fazer?” inspira toda a fundamentação da ética kantiana com vistas a fazer com que o sujeito moral assuma a responsabilidade pelos seus atos na medida em que, pelo uso da razão, se torne capaz de deliberar sobre suas ações. Há, portanto, uma correspondência íntima entre o projeto kantiano da razão teórica e o da razão prática, no espírito da racionalidade iluminista. Não há contradição, mas a efetivação de uma antropologia, já que se pretende, no fundo, responder à pergunta capital: “o que é o homem?”.

Somente pelo movimento ou passagem para uma razão crítica é que o homem pode dar algum sentido ao seu próprio pensar e agir. É o processo de auto-reflexão, uma atitude superior em relação aos demais seres. Assim, o homem aspira ao

⁹ Cf. KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. In: Os Pensadores (Vol. II). São Paulo: Abril Cultural, 1980.

¹⁰ De même l’impératif catégorique doit être compris littéralement comme un précepte de l’action indépendant de conditions empiriques et de ce fait inconditionnellement (catégoriquement) valable; un précepte qui laisse ouverte la question de savoir si l’on fait également de la prescription sa maxime (moralité) ou non (simple légalité). Compris ainsi, l’impératif catégorique est le critère moral ultime que Kant propose dans son << Introduction générale >> encore indifférente à la distinction entre la doctrine du droit et celle de la vertu, critère dont il déduira par la suite deux groupes de devoirs, les devoirs du droit et ceux de la vertu. L’impératif catégorique est ainsi une obligation inconditionnée, sans pour autant entraîner la distinction entre une action externe et une détermination de la volonté interne (DD, 96). Il s’agit donc – et c’est ce que la majorité des interprètes de Kant ne voient pas – de distinguer deux concepts de l’impératif catégorique: un concept général ou large, signifiant l’obligation inconditionnée d’une praxis, et un concept plus étroit et spécifiquement éthique, qui implique une obligation inconditionnée en rapport avec les principes autonomes de la volonté (maximes). [O mesmo imperativo categórico deve ser entendido literalmente como um preceito de ação válido incondicionalmente (categoricamente), independente de condições empíricas; um preceito que deixa em aberto a questão de saber se faz igualmente dele a prescrição máxima (moralidade) ou não (simples legalidade). Compreendido dessa maneira, o imperativo categórico é o critério moral último que Kant propõe em sua “Introdução Geral”, ainda indiferente à distinção entre a doutrina do direito e a doutrina da virtude, critério para deduzir os dois tipos de direitos: os deveres de lei e os de virtude. O imperativo categórico é, portanto, uma obrigação incondicional, sem causar a distinção entre a ação externa e determinação interna da vontade (DD, 96). Trata-se, portanto - e é isso que a maioria dos intérpretes de Kant não vê - da distinção de dois conceitos de imperativo categórico: o significado amplo e geral, que significa a obrigação incondicional de uma práxis, e conceito mais restrito e especificamente ético, o que implica obrigação incondicional em relação aos princípios autônomos da vontade (máximas).]. (Tradução nossa). HÖFFE, Otfried. **Introduction à la Philosophie Pratique de Kant: la morale, le droit et la religion**. Paris: J. Vrin, 1993, p. 176.

que lhe é próprio, em correspondência com sua natureza. As inclinações e o instinto desenfreado representam perigos e obstáculos para que o homem alcance aquilo que, segundo sua natureza, representa o seu fim. É, pois, somente no reconhecimento de sua racionalidade e em suas expressões que o homem pode alcançar a felicidade como um valor universal. Nisso consiste a boa vontade, que é tão somente boa pelo querer, isto é, por ser um valor racional em si mesmo.

Portanto, se a razão não é apta bastante para guiar com segurança a vontade no que respeita aos seus objetos e à satisfação de todas as nossas necessidades (que ela mesma – a razão – em parte multiplica), visto que um instinto natural inato levaria com muito maior certeza a este fim, e se, no entanto, a razão nos foi dada como faculdade prática, isto é, como faculdade que deve exercer influência sobre a vontade, então o seu verdadeiro destino deverá ser produzir uma vontade não só boa, quiçá como meio para outra intenção, mas uma vontade boa em si mesma, para o que a razão é absolutamente necessária, uma vez que a natureza de resto agiu em tudo com acerto na repartição das suas faculdades e talentos. Esta vontade não será na verdade o único bem nem o bem total, mas terá de ser contudo o bem supremo e a condição de tudo o mais, mesmo de toda a aspiração de felicidade. (KANT, 1980, p.111)

Para que a boa vontade ocorra, isto é, para que haja uma disposição de regular nossas ações segundo a razão, Kant é enfático na *Fundamentação*, é preciso “esclarecimento”. Nota-se aí que a boa vontade opera, segundo o filósofo, caso haja uma associação entre um tipo de formação necessária (*Bildung*) com a formação de uma consciência moral que melhor se produz a partir do conceito de dever.

“O dever é a necessidade de uma ação por puro respeito à lei.” (KANT, 1980, p.114). Entender esta máxima como um princípio racional da vontade significa compreender que minhas ações devem respeitar e considerar como verdadeiro somente aquilo que é racional, visto que o racional é válido para toda a espécie, e, portanto, pode ser considerado uma máxima ou se tornar uma lei universal. Assim, vemos em Kant:

Mas que lei pode então ser essa, cuja representação, mesmo sem tomar em consideração o efeito que dela se espera, tem de determinar a vontade para que esta se possa chamar boa absolutamente e sem restrição? Uma vez que despojei a vontade de todos os estímulos que lhe poderiam advir da obediência a qualquer lei, nada mais resta do que a conformidade a uma lei universal das ações em geral que possa servir de único princípio à vontade, isto é: devo proceder sempre de maneira que eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal. Aqui é pois a simples conformidade à lei em geral (sem tomar como base qualquer lei destinada a certas ações) o que serve de princípio à vontade, e também o que tem de lhe servir de princípio, para que o dever não seja por toda parte uma vã ilusão e um

conceito quimérico; e com isto está perfeitamente de acordo a comum razão humana nos seus juízos práticos e tem sempre diante dos olhos este princípio. (KANT, 1980, p. 115-6)

Höffe chama atenção para que se faça a distinção entre os conceitos de boa vontade e dever. A primeira é condição para que, vencidos os apetites e as inclinações, se possa agir em conformidade com um imperativo de moralidade. Essa é a condição humana que busca controlar a própria natureza. Pelo dever, se busca objetivar a intenção moral de se fazer o bem apenas pelo querer, mesmo que as circunstâncias não sejam favoráveis.

Segundo Höffe, os conceitos de boa vontade e de dever de modo algum podem ser considerados indiferentes ao mundo social e político, ao contrário, trata-se da moralidade que é o fundamento determinante último desse mundo.

A moralidade não se encontra em concorrência com a legalidade, muito antes contém uma exacerbação das condições. No agir moral é, primeiro, feito o moralmente correto, portanto, é cumprido o dever e segundo, o cumprimento do dever é tornado fundamento determinante. Assim a moralidade não perde terreno para a legalidade, muito antes, proporciona um desenvolvimento e um sobrepajamento. Finalmente, Kant proporciona à moralidade um critério objetivo, o imperativo categórico e, ainda mais: a estrita objetividade é o próprio critério. (HÖFFE, 2005b, p.196-7)

O Imperativo Categórico é um elemento chave para a doutrina moral de Kant e é assimilado por Höffe como um dos pontos mais importantes na defesa de suas pretensões teórico-práticas.

Kant formula uma metafísica da moral ao apresentar um princípio prático puro, que, enquanto um *a priori* da ação, ou um critério prático transcendental, torna-se o parâmetro regulador de toda ação produzida segundo os aspectos da razão humana.

O Imperativo Categórico expressa a máxima necessária e universal capaz de regular de modo objetivo o que pertence à consciência de sujeitos morais, tornando possível, num primeiro momento, responder à pergunta que inspira a filosofia prática de Kant: “O que devo fazer?”.

Daí a resposta, na forma do Imperativo Categórico: “age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal.” (KANT, 1980, p.129)

Nesses termos, o Imperativo Categórico assume a determinação de uma lei universal. O que é universalizável? O que corresponde à natureza humana, portanto, ao que é racional e bom enquanto fim em si mesmo. Desse modo, o Imperativo

Categórico é um princípio de humanidade e de toda a natureza racional como fim em si mesmo. Por isso, é condição para que o homem alcance sua liberdade.

Höffe lembra que a efetivação do Imperativo Categórico ocorre mediante o que Kant chama de autonomia da vontade.

O Imperativo Categórico é freqüentemente visto como princípio moral. Esta compreensão é enganosa, visto que na Ética e para Kant a questão dos princípios tem um duplo significado. De um lado, são procurados o conceito e o padrão de medida supremo de todo o agir moral, de outro, se trata do fundamento último para poder agir de acordo com o conceito e o padrão de medida. À primeira questão Kant responde com o imperativo categórico, à segunda, com a autolegislação, a autonomia da vontade; a condição da possibilidade de agir moralmente, o princípio da subjetividade moral (personalidade), encontra-se na capacidade de determinar-se segundo princípios postos por si mesmos. (HÖFFE, 2005a, p.215-6)

No amor de si e na felicidade própria, todo ente racional finito pode/deve de modo autônomo (“sem direção de outrem”)¹¹ tirar proveito do que já lhe pertence e se lhe torna consciente. O sujeito moral que age segundo esses critérios é capaz de legislar para si mesmo, ou seja, não precisa agir com suas obrigações por medo de ser punido ou penalizado, caso faça o contrário; age por amor ao dever porque deseja ser livre. Trata-se da superação do solipsismo moral mediante a afirmação de um si-mesmo que é expressão de uma razão prática universal.

(II) Sobre as exigências de um Direito Público cosmopolita que garanta a paz entre os povos, pode-se tomar como base toda a argumentação até então formulada a partir dos conceitos de razão teórica e razão prática universais.

Ao associarmos nesses dois campos o que é racional com o que é universal, podemos ainda trazer à discussão outros dois termos complementares: o que é público e o que é cosmopolita. Para isso, entendemos que o Esclarecimento (Aufklärung) é possível mediante a consecução pragmática e deliberativa da Filosofia do Direito e do Estado, exposta, sobretudo, em “Ideia de uma História Universal de um ponto de vista cosmopolita” (1784) e “A Paz Perpétua” (1795). Diversos outros escritos menores e citações de Kant sobre seu pensamento político apenas corroboram o que se apresenta nesses seus escritos.

Kant expõe sua Filosofia do Direito e do Estado sobre bases racionais. Somente assim, com base nessa qualificação de princípios, é que suas ideias políticas se tornam universalizáveis. Assim é visto por Höffe:

¹¹ KANT, Immanuel. Resposta à Pergunta: o que é o Esclarecimento? [Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?]. In: **Textos Seletos**. Trad. Raimundo Vier. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 100.

Também no pensamento jurídico e estatal, Kant encontra-se na tradição do Esclarecimento, que aqui conduz de Grócio e Hobbes, por Pufendorf, Locke, Thomasius e Wolff, a Hume e Rousseau. Mas, como na crítica da razão teórica e da razão prática, Kant procura não simplesmente integrar os diversos elementos metodológicos, e então também temáticos do Esclarecimento. Muito antes, ele adota uma posição diferenciada. Ele seleciona os elementos racionais de seus predecessores, e com isso não apenas segue sua ideia fundamental da filosofia como conhecimento *a priori*, mas também a crítica racional prática com sua legislação independente da experiência. Kant fundamenta Direito e Estado a partir de princípios de uma razão (jurídico-) prática pura. Sua filosofia política pertence ao direito natural no sentido de um direito racional crítico. (HÖFFE, 2005b, p.232-3)

Para defender a necessidade de um Estado, Kant retoma os pressupostos antropológicos e políticos de Hobbes¹² (a necessidade de segurança, a iminência da guerra, a possibilidade de conflitos); é o que deve ser resolvido pela estrutura política instituída por um poder legítimo. Ambos pensam na instituição do poder como forma de garantir a segurança e a paz aos indivíduos e às suas propriedades. Mas é no modo como se entende o governo do Estado que tais filosofias políticas passam a divergir. Em

¹² “Por último, o acordo vigente entre essas criaturas é natural, ao passo que o dos homens surge apenas através de um pacto, isto é, artificialmente. Portanto, não é de admirar que seja necessária alguma coisa mais, além de um pacto, para tornar constante e duradouro seu acordo: ou seja, um poder comum que os mantenha em respeito, e que dirija suas ações no sentido do benefício comum. A única maneira de instituir um tal poder comum, capaz de defendê-los das invasões dos estrangeiros e das injúrias uns dos outros, garantindo-lhes assim uma segurança suficiente para que, mediante seu próprio labor e graças aos frutos da terra, possam alimentar-se e viver satisfeitos, é conferir toda sua força e poder a um homem, ou a uma assembléia de homens, que possa reduzir suas diversas vontades, por pluralidade de votos, a uma só vontade. O que equivale a dizer: designar um homem ou uma assembléia de homens como representante de suas pessoas, considerando-se e reconhecendo-se cada um como autor de todos os atos que aquele que representa sua pessoa praticar ou levar a praticar, em tudo o que disser respeito à paz e segurança comuns; todos submetendo assim suas vontades à vontade do representante, e suas decisões à sua decisão. Isto é mais do que consentimento, ou concórdia, é uma verdadeira unidade de todos eles, numa só e mesma pessoa, realizada por um pacto de cada homem com todos os homens, de um modo que é como se cada homem dissesse a cada homem: Cedo e transfiro meu direito de governar-me a mim mesmo a este homem, ou a esta assembléia de homens, com a condição de transferires a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações. Feito isto, à multidão assim unida numa só pessoa se chama Estado, em latim *civitas*. É esta a geração daquele grande Leviatã, ou antes (para falar em termos mais reverentes) daquele Deus Mortal, ao qual devemos, abaixo do Deus Imortal, nossa paz e defesa. Pois graças a esta autoridade que lhe é dada por cada indivíduo no Estado, é-lhe conferido o uso de tamanho poder e força que o terror assim inspirado o torna capaz de conformar as vontades de todos eles, no sentido da paz em seu próprio país, e pela ajuda mútua contra os inimigos estrangeiros. É nele que consiste a essência do Estado, a qual pode ser assim definida: Uma pessoa de cujos atos uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, foi instituída por cada um como autora, de modo a ela poder usar a força e os recursos de todos, da maneira que considerar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comum. Aquele que é portador dessa pessoa se chama soberano, e dele se diz que possui poder soberano. Todos os restantes são súditos.” Cf. HOBBS, Thomas. **Leviatã**. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. XX

Hobbes, por exemplo, a instituição do Estado ocorre por motivos pragmáticos (medo da morte violenta e o desejo de felicidade e segurança da propriedade).¹³

O governo resulta na ingerência da vontade do poder do soberano; Kant considera que esses motivos são contingentes e que a configuração de um poder no Estado deve ser regulado por fins que se justificam por si mesmos. Kant exclui de sua fundamentação do Estado todas as considerações empíricas e utilitaristas de governo, e lança mão de critérios racionais para pensar e defender a constituição do Estado fundado por um imperativo de direito que garanta a liberdade por meio da consciência e prática do dever moral.¹⁴

Kant pensa numa lei universal da liberdade para servir de parâmetro à coexistência dos indivíduos. Na forma do direito, o princípio de liberdade e de reciprocidade entre os sujeitos assume objetividade e visibilidade. Não se trata de fundar um direito sobre bases arbitrárias e contingentes visando atender ao interesse privado e aos caprichos pessoais, mas de sustentar princípios de uma legislação universal externa.

Ao conjunto junta-se o (de novo moral) princípio do direito. (§ C) Este formula o mesmo estado de coisas apenas de outro ponto de vista. Lá, no conceito de direito, trata-se do direito objetivo, aqui, no princípio do direito, é definido o correspondente direito subjetivo: a totalidade das ações as quais se está autorizado segundo o direito objetivo (230, 29-31). O princípio do direito fornece o padrão de medida moral para pretensões subjetivas. Na medida em que elas subsistem antes e independentemente de ações jurídicas positivas, trata-se daqueles direitos pré e suprapositivos, que chamamos de direitos inatos ou direitos humanos.(HÖFFE, 1998, p.222-3)

¹³ HOBBS. *Leviatã*, cap. 13

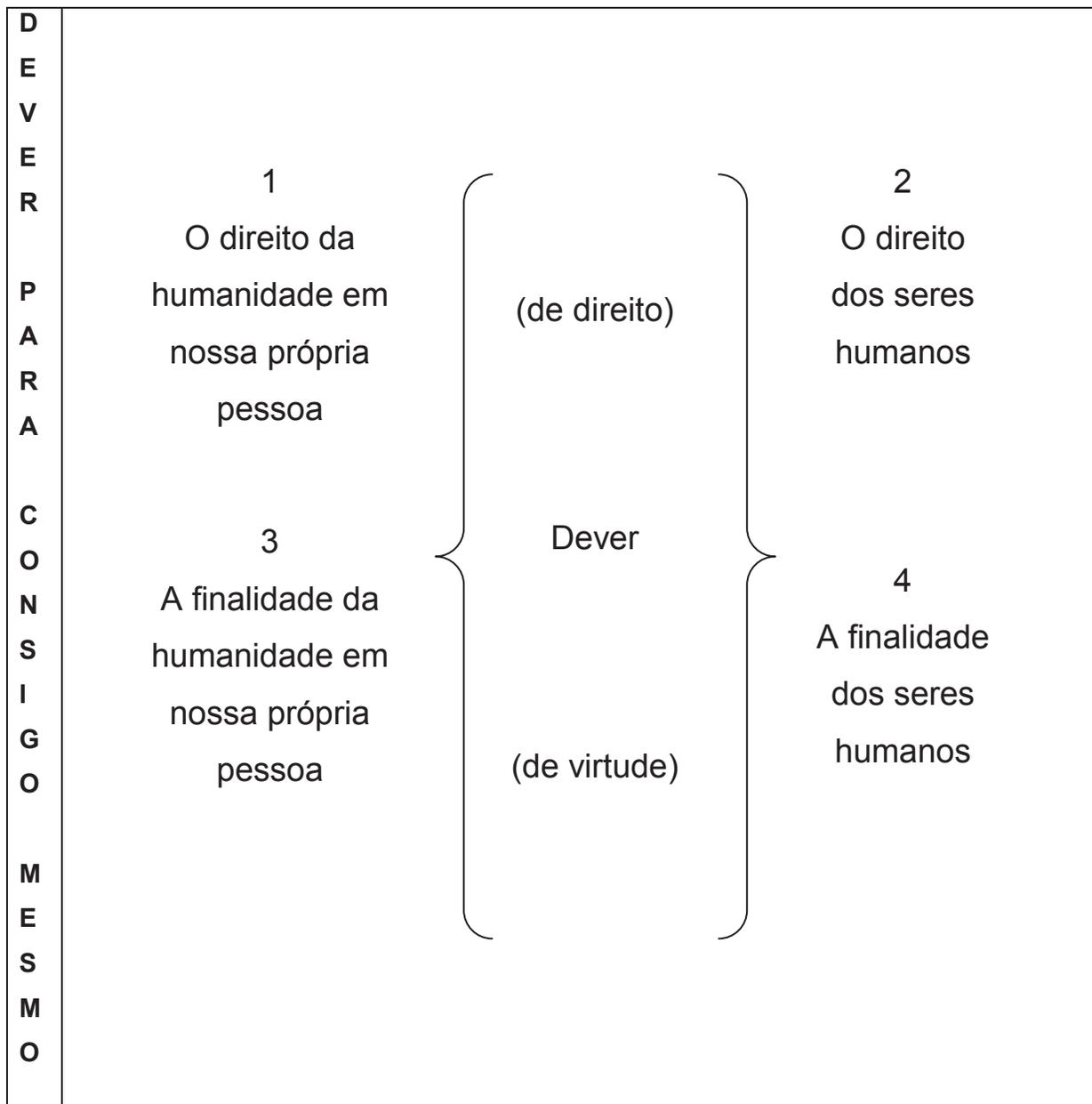
¹⁴ Contrairement à Hobbes, à Locke et à Hume, Kant exclut de son fondement de l'Etat, toutes les considérations empiriques d'utilité. Par conséquent, on ne peut plus faire valoir l'argument du sang versé pour affirmer que l'état de nature est maléfique. Seul compte le fait que cet état rend impossible la coexistence des libertés extérieures. Or, l'état de nature ne permettant pas de réaliser la liberté sociale. Le devoir moral (l'imperatif catégorique) impose aux hommes de s'arracher à l'état de nature et de fonder un état civil: l'Etat. Ce devoir moral prend alors un caractère juridique. S'y soumettre n'est pas affaire de sentiment subjectif. Bien au contraire, chaque individu est de droit, donc objectivement, engagé envers tous les autres à vivre avec eux dans le cadre d'un Etat. [Ao contrário de Hobbes, Locke e Hume, Kant exclui da fundamentação do Estado, todas as considerações empíricas de utilidade. Senão, se poderia validar o argumento de sangue contra a afirmação que o estado de natureza é maléfico. É somente por conta do fato de que este estado torna impossível a coexistência das liberdades exteriores. No entanto, o estado de natureza não permite a realização da liberdade social. O dever moral (o imperativo categórico) exige o rompimento dos homens com o estado de natureza e estabelece um estado civil: o Estado. Este dever moral assume então uma característica jurídica. Não se trata de submeter-se aos processos de sentimento subjetivo. Pelo contrário, cada sujeito de direito, e portanto, objetivamente, deve se comprometer com todos os outros a viver com eles como parte de um Estado.]. (Tradução nossa). HÖFFE, Otfried. **Introduction à la Philosophie Pratique de Kant: la morale, le droit et la religion**. Paris: J. Vrin, 1993, p.221.

Segundo Kant, o princípio universal do Direito “age externamente de modo que o livre arbítrio possa coexistir com a liberdade de todos de acordo com uma lei universal” (KANT, 2008, p.77), impõe obrigações que devem ser entendidas pela razão que é capaz de conformar toda ação à natureza humana. Nesse sentido, o sujeito do direito é sujeito de esclarecimento, pois a obrigatoriedade nasce não de uma coerção de uma razão externa, mas do senso de dever e de justiça que provém do uso público da razão. Somente assim a coerção assume necessidade e universalidade, anulando a contingência. A coerção torna possível o uso recíproco da liberdade no meio do direito. “A faculdade de coagir decorre diretamente da tarefa do direito de possibilitar a convivência da liberdade externa segundo leis universais.” (HÖFFE, 1998, p.224)

Esses pressupostos metafísicos fundam o que Höffe chama de uma antropologia do direito. Trata-se de uma antropologia normativa, relativa mais ao que o homem deve-ser, do que ao que ele é (real). A relação entre moral e direito pode ser representada pelo seguinte esquema de Kant (2008, p.86):

Divisão de acordo com a relação objetiva da lei com o dever

Dever perfeito



O dever, categoria central do pensamento ético kantiano e que deve determinar a razão prática dos sujeitos morais, se divide em dever de direito e dever de virtudes. Trata-se de um quadro referencial para a formação moral de uma autocracia, que

deve motivar todos os estados de ânimo e forças espirituais dos sujeitos. O dever de direito corresponde ao que é considerado a consciência de humanidade presente em nós mesmos e que orienta nossas obrigações morais; e ao direito que todo ser humano possui de ter direitos. Já o dever de virtudes tem origem num autofim, que enquanto lei moral determina a vontade e torna possível a consecução dos fins da natureza humana, ou seja, “a humanidade em nós.” Por isso, divide-se o dever de virtudes em deveres para com a finalidade da própria pessoa e deveres correspondentes aos fins da espécie humana. Somente por essa consciência de dever torna-se possível a regulação da natureza humana ao que determina o imperativo categórico.

As condições de aplicação da doutrina moral e da doutrina do direito, cujos respectivos imperativos resultam numa legislação universal da razão pura prática, requerem, no reconhecimento do outro, a possibilidade prática de se formular uma teoria da sociedade. Assim, temos, com Kant, o entendimento de que o Estado não é uma instituição fundada num contrato fechado entre sociedade civil e sociedade política, mas antes, de que o Estado representa uma parcela da racionalidade prática de um povo situado no mundo.

Em “Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita”, Kant (2004) apresenta o modo como a razão prática, baseada na necessidade e universalidade da concepção de moral e de direito, pode tornar objetivo um projeto de sociedade na medida em que se pode pensar num conceito amplo de política e de Estado baseado no Direito Público Cosmopolita.

Höffe julga que a Ética pode oferecer contribuições significativas à atual sociedade por meio da reflexão acerca das conexões entre os sistemas de filosofia prática de Aristóteles e de Kant. Em uma recente entrevista concedida à *Deutsche Welle*, assim o atesta:

No âmbito da reflexão fundamental ética, não vejo a ética da eudaimonia (felicidade) de Aristóteles e a ética da autonomia de Kant como alternativas opostas. Antes, valorizo as múltiplas convergências e complementações, sem por isso nivelar as diferenças fundamentais.¹⁵

15

HOFFE, Otfried. **Entrevista à Deutsche Welle**. Disponível em: <http://www.dwworld.de/dw/article/0,,15104766,00.html>. Acesso em 31/07/2011

Höffe julga que as filosofias de Aristóteles e de Kant, não obstante algumas distinções fundamentais, sobretudo no campo da metafísica, suas visões sobre uma antropologia formada por bases éticas e políticas, contém elementos que convergem para projetar uma sociedade que tem a razão como propulsora da virtude e da autonomia (HÖFFE, 1990, p.120).

As expressões filosóficas que advêm da *paideia* grega, de um lado, e da época das Luzes de outro, não distoam uma da outra, mas antes podem ser encaradas como uma filosofia da ação humana, que, para ser fundamentada, requer o entendimento de uma racionalidade prática para lhe servir de escopo.

Ambas as expressões têm no conceito de formação um eixo articulador comum, visto que não é possível qualquer expressão de um sistema de ética se não há um projeto educativo que torne possível sua objetivação no meio em que a ação moral se faz necessária (é o que será tematizado no terceiro capítulo). Entretanto, há de se considerar que a natureza de *pólis* do homem (Aristóteles) e as disposições naturais para se viver a política no âmbito da lei fundada na razão cosmopolita, são expressões fundamentais para pensarmos hoje nos ideais de justiça, de política e de Estado de modo amplo, isto é, de modo global. Pode-se considerar que as interfaces de tais sistemas ético-políticos fundam uma concepção de moralidade que defende virtudes cosmopolitas, aceitáveis universalmente, capazes de fundar uma razão prática universal, e que objetivam leis mediante um contrato social mundial. Trata-se da ampliação da vida de república e de democracia entendida por esses pensadores, para que, em escala global, se possa pensar em instituições (de um Estado Mundial) que operem o Direito Público Cosmopolita em todos os povos. Assim se projeta a teoria de Höffe sobre a justiça política e a República Mundial.

“O maior problema para a espécie humana, e cuja solução a natureza a obriga, é alcançar uma sociedade civil que administre universalmente o direito.” (KANT, 2004, p.10). Kant reconhece que o uso das liberdades no meio social exige a elaboração de uma constituição civil que, para ser justa, precisa corresponder ao que é próprio da espécie humana (KANT, 2004, p. 11, Sexta Proposição), e daí, conseqüentemente, torna-se

necessária a instituição do poder (preferencialmente do senhor esclarecido) para possibilitar a segurança e a paz quando a justiça é o resultado de uma lei baseada na razão.

Nestes termos, tem-se a constituição de diversos Estados. Mas, em sua proposição, Kant afirma:

O problema do estabelecimento de uma constituição civil perfeita depende do problema da relação externa legal entre Estados, e não pode ser resolvido sem que este último o seja. Para que serve trabalhar para uma constituição civil conforme leis entre indivíduos, ou seja, na ordenação de uma república (*Gemeines Wesen*)? (KANT, 2004, p.12-3)

Kant afirma que a lei perfeitamente justa não se limita às fronteiras de um Estado nacional e seus cidadãos; mas se trata de uma lei que requer o entendimento de que a superação das diferenças e das dificuldades particulares de um Estado torna possível a configuração de um Estado cujos ordenamentos jurídicos e políticos garantam tranqüilidade e paz entre os povos.

[...] até que finalmente, em parte por meio da melhor ordenação possível da constituição civil, internamente, em parte por meio de um acordo e de uma legislação comuns, exteriormente seja alcançado um Estado que, semelhante a uma República (*gemeines Wesen*) civil, possa manter-se a si mesmo como um autômato. (KANT, 2004, p.14)

Portanto, é pela fundamentação do Estado de direito com base no direito público que Kant sustenta uma forma de organização civil supra-estatal de modo que seja possível, mediante um contrato universal (RAWLS, 2008), pensar num direito público cosmopolita.

Com base nessa leitura de Kant, para Höffe, o princípio racional do direito público não vale, então, somente para a constituição interna de um Estado, mas para todos os Estados nacionais e suas relações externas. Se não existem relações jurídicas entre os Estados, também estes vivem, entre si, no estado natural da guerra potencial, em que reina o “direito do mais forte”. O estado de natureza no plano internacional só é superado em favor de uma ordem jurídica e pacífica, ou seja, pela instauração de uma comunidade dos Estados na forma de uma “sociedade das nações, segundo a ideia de um contrato social

original". Por isso, o projeto kantiano *Zum ewigen Frieden* [À paz perpétua] tem a forma de um tratado que desenvolve o fundamento da legitimação e os princípios da livre federação de todos os Estados, exigidos pela razão.

Os três artigos definidos para a paz perpétua, a saber: 1º A Constituição Civil de todo Estado deve ser republicana; 2º O Direito das gentes deve fundamentar-se em uma federação e Estados livres; e 3º O Direito Cosmopolita deve limitar-se às condições da hospitalidade universal; sintetizam o que Kant julga ser possível realizar mediante a disposição de que todo o gênero humano se esclareça, a fim de tornar possível viver a paz perpétua. O Direito Cosmopolita se torna efetivo por meio de uma República Mundial.

CAPÍTULO 2

REPÚBLICA MUNDIAL: A DEMOCRACIA EM TEMPOS DE GLOBALIZAÇÃO

Hoje, muitos intelectuais se dispõem a refletir sobre um tema comum no âmbito da filosofia política e jurídica: o cosmopolitismo enquanto forma de convivência de toda a população mundial. Assim podemos citar John Rawls, Jürgen Habermas, Luigi Ferrajoli, Hans Küng, Mathias Lutz-Bachmann, Sascha Kneip, e entre outros, Otfried Höffe. Contudo, suas orientações fundamentais não convergem para a mesma orientação epistemológica, ontológica e moral. Tais divergências são baseadas nos diferentes referenciais metodológicos que pretendem sustentar. Se o tema do cosmopolitismo nos remete à antiguidade, sua problematização em tempos de globalização ganha força a partir de uma releitura do pensamento crítico kantiano.

De um lado, os argumentos se reúnem em torno daqueles que defendem uma posição empírica e social das representações de em Estado Mundial. Tal compreensão é reforçada por uma perspectiva entusiasta de tal projeto. De outro lado, há quem pense a configuração de uma ordem política e jurídica mundial numa visão idealista com conotação moral e jurídica.

A visão de Höffe sobre a República Mundial segue uma perspectiva idealista segundo sua leitura da filosofia de Kant. A importância desse esclarecimento ocorre para se entender o tipo de registro observado sobre suas principais ideias. Trata-se de uma visão que se depara com uma série de entraves políticos e jurídicos próprios da realidade em que vivemos nos Estados nacionais.

Deve-se compreender suas ideias no âmbito de um projeto hipotético, que somente teria chances de se efetivar se todos os indivíduos do mundo tivessem o nível de desenvolvimento da consciência moral para viver os imperativos de uma razão pura prática de modo democrático, garantindo as liberdades individuais na esfera pública mundial.

2.1 A Visão República Federativa Mundial

Otfried Höffe, em suas dissertações sobre a República Federativa Mundial, procura justificar os princípios através dos quais ele expõe a ideia de uma ordem universal que almeja o direito e a paz, partindo do conceito de justiça política para, enfim, explicar o que significa república e, só então, expor o seu pensamento acerca de uma república de cunho mundial que, como ele mesmo afirma, é possível ser colocada em prática. “A República Mundial não é nenhuma utopia romântica do ‘nenhures’ e do ‘nunca’, mas sim uma utopia do ‘ainda-não’: um ideal cuja realização já se encontra a caminho.” (HÖFFE, 2005a, p.XVI)

A justiça política, para Höffe, caracteriza-se por quatro princípios: o governo de regras, os poderes públicos, a democracia e os direitos humanos. O governo de regras também pode ser entendido como direito; os poderes públicos são os que aplicam o governo de regras dentro do Estado individual; a democracia provém do povo que tem a possibilidade de expor a sua opinião dentro do cenário político, bem como auxiliar os poderes públicos na aplicabilidade do governo de regras; e o quarto princípio, direitos humanos, apresenta-se como sendo a responsabilidade, dos poderes públicos, de zelar para que todos os seres humanos tenham seus direitos preservados.

Uma coletividade que reconheça estes quatro princípios: o direito, os direitos humanos, os poderes públicos e divididos, bem como a democracia, pode denominar-se democracia constitucional, Estado de constituição democrática ou, numa palavra, república. (HÖFFE, 2003c, p.116)

Höffe, após explicitar os princípios da justiça política, conclui que para se entender a república, deve-se também entender a democracia. Uma sociedade que zela pela democracia é reconhecida como república.

Ao apresentar o conceito de justiça política, Höffe a identifica com o que concerne aos Estados individuais e afirma que ela pode ser estendida aos demais Estados através de relações entre eles, ou seja, é “necessário, pois, um ordenamento jurídico mundial com certa estatização mundial, quer dizer uma República Mundial.” (HÖFFE,

2003c, p.116). Aqui, temos a República Federativa do Brasil. Através do ordenamento jurídico, as relações intra-estatais, que se efetuam a partir da aplicabilidade dos princípios de justiça política pelo Estado em relação a si mesmo, não se extinguem, mas estabelecem outros tipos de relações, dentre as quais se destacam as relações inter-estatais.

[...] a República Mundial exigida do ponto de vista da justiça, não é nenhum Estado mundial centralista que absorve todos os países individuais e busca dominar todo o mundo a partir de uma metrópole, em geral, como a Roma antiga ou a Comunidade Britânica em época mais recente. Ela não é nenhum Estado centralista, mas uma federação mundial. (HÖFFE, 2003c, p.118)

Nessa forma de relação, os Estados individuais deixam de agir isoladamente e começam a agir em conjunto com os outros Estados, formando, no âmbito mundial, um sistema de relações de caráter supra-estatal, ou seja, um Estado Mundial ou, segundo Otfried Höffe, uma República Mundial que, por englobar e unir todos os Estados, é federativa.

2.1.1 O Federalismo

Na contemporaneidade, muitos países apresentam-se com o título de federação. “Por volta de fins do século XX, cerca de 52% da superfície terrestre, com 40% da população mundial, estão organizados como Estados federais.” (HÖFFE, 2005a, p.160). A República Mundial, segundo Otfried Höffe, porque une os Estados federais, é identificada em nível mundial e, justamente por uni-los, ela também possui o título de federação, ou seja, é uma República Federativa Mundial.

O federalismo é um princípio da organização estatal que não aceita o Estado unitarista e centralista. Sua grande característica é unir os Estados, bem como as populações que os compõem. Alguns países já possuem em seu próprio nome o título de federação ou sugerem a união estatal que a federação promove. “No caso dos Estados Unidos, a própria designação ‘Estados Unidos...’ já é bastante eloqüente.” (HÖFFE, 2003c,

p.163). Ao se unirem numa federação, os Estados não formam um Estado unitarista que absolutiza o poder dos Estados nem perdem sua autonomia, mas surgem Estados-membros, aos quais a federação auxilia assumindo, em defesa dos Estados que a compõem, as competências que caberiam a cada Estado particular e tornando comum aos Estados internos de uma nação da qual os mesmos fazem parte, os poderes Executivo, Legislativo e Judiciário. Tudo isso de forma democrática: a partir das democracias parciais, provindas das populações dos Estados autônomos, se chega a uma democracia total, de modo que o caráter democrático esteja presente no interior das partes constitutivas de um Estado, entres as partes que o constituem e, em nível de federação, na associação total dos diversos Estados.

[...] a federação assume as competências referentes à defesa do país, à moeda, aos serviços de correios e telecomunicações, bem como às esferas do Direito penal e civil [...]. Outrossim, os membros da federação se submetem a uma regra majoritária, instaurando, sobretudo, um Legislativo comum, um Judiciário federal comum e um Executivo federal. (HÖFFE, 2003c, 163-4)

Segundo o princípio de democracia, “todo o poder emana do povo” (HÖFFE, 2003c, p.166), se o Estado assume o contrato federal, pode-se dizer que, indiretamente, todos os cidadãos também o assumem. Nessa situação, cabe ao Estado decidir se preferem que a sua união de forças, no contrato federal, seja representada pelo parlamento através de um governante eleito pelos demais cidadãos, ou através de um plebiscito, consultando-se a população, pois, a um contrato federal cabe criar um novo caráter de Estado, “um novo povo nacional” (HÖFFE, 2003c, p.166). Esse novo caráter apresenta o poder legislativo composto de duas câmaras: a Câmara dos Cidadãos, também descrita como Câmara dos Deputados, e a Câmara dos Estados, conhecida como Senado. São essas câmaras que reafirmam e identificam uma federação, enfatizando a unidade bicameral.

Através da preservação da unidade, o Estado federal (federalismo) também valoriza a autonomia e a liberdade de expressão cultural, étnica, lingüística, etc. de cada Estado, com sua população. Essa liberdade também colabora para o bom desempenho de

três elementos de comando de uma sociedade: poder, mercado e solidariedade. O federalismo une afetivamente os Estados e, dessa forma, busca não deixar reinar sobre a sociedade uma forma de poder abusivo e opressor, favorecendo a solidariedade entre os cidadãos e garantindo maior ação ao mercado, através da competição saudável entre os Estados-membros da federação e apoiando uma organização na qual não haja entre os Estados uma única metrópole, mas vários centros onde os três elementos de comando da sociedade possam ser colocados em prática, de forma a não gerar sobre o poder um peso excessivo, característico do Estado centralista.

Se, por um lado, o Estado centralizador tende a imprimir um peso excessivo ao poder, o federalismo, por seu turno, considerando-se que unidades menores facilitam vinculações afetivas, favorece aquela forma de comando dependente de tais vinculações: a solidariedade. Permite, além disso, sobretudo uma competitividade econômica, cultural e política entre os Estados-membros, abrindo, assim à terceira forma de comando – o mercado – uma maior margem de ação. Em oposição a uma metrópole única e, portanto, superpoderosa, o federalismo enseja o surgimento de uma série de centros, de forma que as regiões nunca são províncias. (HÖFFE, 2003c, p.169)

Como o Estado federal é constituído por Estados-membros autônomos, para que ele realmente seja posto em prática é importante que os Estados que dele fazem parte possuam qualidade estatal, ou seja, que haja qualidade em “suas Constituições e leis próprias, seus parlamentos, governos e judiciários próprios, bem como as respectivas competências” (HÖFFE, 2003c, p.171), pois como o federalismo não é centralizador e unitarista, nele, cada Estado possui poderes e tarefas que lhe são próprias. Ao assumir o contrato federal, cada Estado já está ciente disso. O bom desenvolvimento do Estado federal depende da participação de cada Estado particular. Se não fosse dessa forma, o federalismo se tornaria opressor e centralizador e os Estados particulares perderiam a sua autonomia.

2.2 Uma República Mundial Complementar

A República Federativa Mundial, por possuir um caráter global, pode ser confundida com uma forma de governo centralizador, no qual apenas um governante tem o domínio do poder. Há também quem questione se ela não passaria de uma forma de organização semelhante à Organização das Nações Unidas (ONU). A respeito disso, Höffe afirma que as organizações internacionais “apenas são instrumentos da diplomacia praticada pelos Estados nacionais, não possuindo uma verdadeira importância (no tocante ao poder político).” (HÖFFE, 2005a, p.315). A República Mundial vai além de uma organização, e se apresenta como complemento em relação aos Estados nacionais vigentes, sem os extinguir, mas promovendo, entre eles, uma paz permanente, que acabe com as guerras e una os Estados Nacionais, entre si, numa relação intra-estatal; una os demais Estados nacionais e internacionais, através de uma relação inter-estatal e que, posteriormente, no âmbito global, culmine numa relação supra-estatal, ou seja, num Estado Mundial (República Mundial).

O Estado Mundial não deve ser instaurado como uma instituição estatalmente homogênea, nem como um Estado unitário e central. Em vez disso, deverá ser erigido como uma liga de Estados que por sua vez, preserve um caráter de Estado, de um Estado confederado. (HÖFFE, 2005a, p.343)

Dentre os elementos presentes na República federativa Mundial, que a caracterizam e lhe conferem visibilidade global, destacam-se os seguintes: segundo o princípio do próprio federalismo, a República não pode ser um Estado unitário global, mas um Estado Federal de muitos povos, ou seja, de cidadãos pertencentes a Estados nacionais. Nela devem estar presentes, além dos membros dos Estados nacionais, as organizações internacionais. Suas responsabilidades precisam estar pautadas como forma de complemento, de auxílio às democracias que, sozinhas, não conseguem realizar plenamente as suas tarefas.

O Estado Mundial não é uma unidade estatalmente homogênea que aposta na descentralização apenas por razões pragmáticas. Decerto, rechaça-se o ‘conceito de um Estado Mundial heróico’ que intencione controlar hierarquicamente a sociedade mundial inteira a partir de um centro. Conforme o direito à existência como Estado nacional, as partes integrantes da República Mundial não são províncias a que se conceda, de cima para baixo, um direito de auto-administração, porém Estados com um direito originário à autodeterminação.(HÖFFE, 2005a, 350-1)

Os Estados individuais não devem ser rejeitados pela República Mundial, pois possuem responsabilidades e tarefas e por estarem mais próximos de cada cidadão, podem atendê-lo melhor. Essa proximidade torna mais eficazes as políticas dos Estados e faz com que as necessidades sejam mais facilmente resolvidas. Também, porque o Estado individual já possui uma rica organização interna. Dessa forma, a República Mundial apresenta-se como complementar, porque esta se constrói a partir de coletividades já existentes e de cidadãos organizados dentro de um Estado. “Por essa razão, a República Mundial não pode ocupar o lugar dos Estados nacionais individuais,” (HÖFFE, 2002b, p.560) ela apenas os auxilia e os une em nível global.

A República Federativa Mundial prioriza, em primeiro lugar, os direitos humanos. Ela deve ser criada e fundamentada a partir desses elementos. Se a mesma anular os Estados individuais, estará também anulando os direitos humanos, perdendo a “sua própria legitimação” (HÖFFE, 2002b, p.561) e tornando-se contraditória.

A República Mundial, por ser complementar, torna todos os homens cidadãos do mundo, sem deixá-los perder a característica primeira de cidadãos nacionais. Ser cidadão do mundo é apenas complemento do ser cidadão da nação à qual se pertence.

Se nós somos primeiramente alemães, franceses ou italianos e somente depois cidadãos da Europa, caberá às democracias da Europa decidi-lo nos próximos anos. Primeiramente, somos uma das duas coisas, cidadãos do Estado ou cidadãos da Europa, e secundariamente a outra, portanto, de forma escalonada, as duas coisas juntas, e, em terceiro lugar, somos cidadãos do mundo: cidadãos da República Mundial Federativa.(HÖFFE, 2002b, p.566)

Os Estados nacionais têm direito de ter um Legislativo, um Executivo e um Judiciário próprios, que não dependem da República Mundial, pois, através desses três

poderes, o Estado nacional exerce influência sobre os cidadãos nacionais, favorecendo também a participação dos cidadãos nas decisões desse Estado, sem precisar das mediações da República Mundial.

2.3 O Contrato Social Mundial

A necessidade de uma República Federativa Mundial se impõe quando se analisam as formas de estrutura do Contrato Social de Direito Internacional entre as nações, e do Contrato Social Cosmopolita referente aos cidadãos do mundo, e se apresenta como proposta de um duplo Contrato Social. Se houver um Contrato Social em nível mundial, os Estados assumem as regras coercitivas propostas pelo Contrato e substituem o estado de natureza primário de Direito Internacional (no qual as federações buscam vantagens somente para si mesmas, sem se importarem com as outras nações), por um Direito comum a todos, um Direito Internacional.

No Contrato Social Mundial, os Estados submetem-se a regras coercitivas, substituindo o estado de natureza primário do Direito Internacional por um Direito comum a todos, um Direito Internacional. Enquanto a realização desse Direito só depender das partes envolvidas, dos Estados nacionais, tratar-se-á, em sentido literal, de um Direito anárquico e isento de dominação. (HÖFFE, 2005a, p.362)

Se não houver o Contrato Social Mundial, os Estados Nacionais podem sujeitar-se a três problemas, que eles precisam solucionar. Primeiro, estar cientes de que o Direito Internacional não está sendo violado; segundo, identificar uma forma de lidar com a violação do Direito, para impedi-la; e, terceiro, o que fazer para solucionar contendas, que argumentos usar para evitar que haja a violação do Direito.

A essência do Contrato Social Mundial encontra-se no Estado Mundial e nele se apresenta como segundo nível. Através do Contrato Social Mundial, “os países decidem deliberar sobre todo e qualquer litígio, por meio de uma interpretação do Direito Internacional.” (HÖFFE, 2005a, p.363). Essa interpretação precisa ser compatível com cada

caso de litígio, ou seja, precisa ter compatibilidade com a situação na qual se exige uma discussão, sem recorrer à violência. Precisa buscar solucionar os conflitos a partir de um processo, confiando o Direito Internacional aos poderes públicos e ao Estado Mundial, também identificado como República Federativa Mundial. Nesse sentido, o Estado Mundial se apresenta como fruto da vontade de cidadãos globais. Todos os Estados nacionais que dele fazem parte têm poder de decisão. Dessa forma, “far-se-á jus à vontade de ambas as partes, tanto à de todos os Estados nacionais quanto à da população mundial.” (HÖFFE, 2005a, p.363), firmando uma legitimação bifacetada, na qual a República Mundial se inclui, pois “obtem legitimação democrática através de uma ligação entre legitimação cívica e legitimação estatal.” (HÖFFE, 2005a, p.364). Nela, tanto as pessoas como os Estados se unem, formando uma comunidade.

A República Federativa Mundial, segundo Höffe, começa a se estruturar a partir do Contrato Social Mundial, semelhante aos Estados Federais tradicionais, apresentando-se da seguinte forma:

Como no caso de um Estado federal tradicional, também no Estado Federal Mundial, seu órgão supremo – o Legislativo mundial – possuirá duas câmaras. O Parlamento Mundial compor-se-á de uma representação dos Estados – o Conselho Mundial – e de uma representação dos cidadãos, a Assembléia Mundial. A primeira câmara, a Câmara dos Estados ou Parlamento Mundial dos Estados, será comparável ao *Bundesrat* alemão ou ao Senado norte-americano, enquanto a segunda Câmara, a Câmara Cosmopolita ou Parlamento Cosmopolita, formada por representantes eleitos dentre os cidadãos mundiais, corresponderia ao *Bundestag* alemão ou ao Congresso norte-americano. (HÖFFE, 2005a, p.364)

As duas câmaras citadas por Höffe são classificadas como Câmara alta e Câmara baixa. No Legislativo Mundial a Câmara alta é responsável por assuntos ligados ao Direito Internacional Público, ou seja, pela segurança e paz inter-estatal, enquanto a Câmara baixa se ocupa dos aspectos sociais mundiais, dentre os quais se destaca o mercado social e ecológico em escala mundial. Em ambas, a República Mundial pretende ser um poder eminente a serviço da paz e do Direito.

2.4 As atribuições da República Federativa Mundial

Segundo Höffe, a República Mundial tem, assim como os Estados nacionais que dela fazem parte, compromisso com a democracia. Por isso, possui algumas atribuições, dentre as quais se destacam quatro: assegurar a paz entre os Estados, alcançar um mercado mundialmente ordenado, definir e impor padrões no âmbito social e no meio ambiente, e combater o crime organizado global. Todas essas atribuições, a República Mundial as executa como um Estado secundário “responsável pela coexistência na forma de direito entre os Estados e pela proteção deles, sempre que sua personalidade jurídica e liberdade de agir estiverem ameaçadas.”¹⁶ Nesse sentido, a República Mundial asseguraria uma ordem mais justa e igualitária. Por exemplo: um país pobre poderia ter maior participação no crescimento econômico global. Também, é muito difícil resolver alguns problemas da globalização pelos países individualmente, pois tais problemas apresentam dimensões múltiplas que não se restringem aos mercados econômicos e financeiros. A República Mundial se apresenta como um auxílio. Dentre os fenômenos globais, destacam-se três: a comunidade global da violência que traz consigo as guerras, o crime organizado e os danos ambientais; a comunidade global da cooperação, em relação à economia, às finanças, ao mercado de trabalho, ao turismo, à educação, à ciência e à cultura; e a comunidade global de destino com a ocorrência de grandes movimentos migratórios, catástrofes naturais e a pobreza acentuada de grandes regiões do mundo. Como afirma Höffe:

Nessas três áreas surge agora uma grande demanda global de ações, impossível de ser satisfeita apenas por países individualmente. Para muitas tarefas, basta uma cooperação entre os países e unidades políticas de porte médio, como a União Europeia, quer dizer, estágios intermediários macrorregionais ou (sub) continentais. Outras tarefas, porém, não podem ser solucionadas desse modo ou não sê-lo satisfatoriamente. Isso vale não menos para uma ordem internacional fundada na paz do que para uma proteção internacional do meio ambiente, máxime do clima, para a criação de tribunais internacionais e a definição de critérios mínimos sociais e

¹⁶ GROSSMANN, Elias. **Paz e República Mundial**: de Kant a Höffe. Pdf. Porto Alegre, PUCRS, 2006, p. 142. *Extraído da obra: HÖFFE, Otfried. Kategorische Rechtsprinzipien, p. 268. Ver também, do mesmo autor: Völkerrecht oder Weltrepublik?, 1995, p.122.*

ecológicos. Ora, para que essas tarefas sejam cumpridas, segundo o padrão da conquista moral-política da modernidade, o Estado democrático, social e ecológico de direito, a ideia de um Estado ultramínimo deve ser rejeitada, fazendo-se necessário organizar uma certa medida de Estado de Direito em escala global e de democracia global, isto é, uma República Mundial. (HÖFFE, 2003c, p.117)

As tarefas da República Mundial surgem a partir dos direitos humanos, assim, a ela compete zelar “pela paz internacional e pelo direito interestatal e cosmopolítico”. (HÖFFE, 2005a, p.413).

Contudo, Höffe reconhece que já existe uma forma de organização mundial, a ONU, que, através de uma rede de instituições internacionais, possui um programa interno próximo ao da República Mundial. “Seu programa não assume apenas a tarefa-mestra em prol de uma ordem de direito e de paz mundial.” (HÖFFE, 2005a, p.381). Nela todos os Estados membros se dispõem a respeitar os direitos humanos e a igualdade de direitos entre homens e mulheres, bem como a dignidade e o valor de cada pessoa humana, a fim de preservar a paz e a segurança internacional.

Uma das atribuições da ONU que a torna semelhante à República Mundial é a estrutura interna dos órgãos que a compõem. De acordo com Höffe, assim como a República Mundial, a ONU possui as seguintes características:

A Assembléia Geral corresponde, de certa maneira, ao Legislativo. É óbvio que somente lhe cabe fazer recomendações, de forma que não tem função de um verdadeiro legislador mundial. As decisões ali tomadas, embora criem vínculos políticos, não o fazem, indubitavelmente, do ponto de vista jurídico. O Secretário-geral tem um certo poder executivo, embora reduzido, enquanto o Conselho de Segurança possui esta característica mais pronunciada, sendo, inclusive, o único órgão da ONU que possui todo o caráter de um poder (público). Como o próprio Conselho de Segurança, no caso de ameaça à paz, de qualquer ruptura da paz ou de quaisquer atos de agressão, toma as decisões preliminares referentes às medidas necessárias, ela não toma parte unicamente do Poder Executivo, mas também do Poder Legislativo. (HÖFFE, 2005a, p.383)

Segundo Höffe, a ONU assemelha-se à República Mundial, todavia, não pode ser confundida com ela. A República Mundial apresenta uma característica essencial que a diferencia da Organização das Nações Unidas. Nesta, o privilégio oferecido aos membros

do Conselho de Segurança “contradizem o princípio da democracia e conferem à organização mundial um caráter fortemente oligárquico” (HÖFFE, 2005a, p.385), ou seja, o poder se encontra na mão de poucas pessoas.

Outro aspecto significativo que diferencia a ONU da República Mundial, de acordo com Höffe, é a sua disposição interna de apenas uma câmara. Somente os representantes dos Estados-membros fazem parte da Assembléia Geral, não havendo a participação de representantes dos cidadãos. A não-presença dos cidadãos, segundo Höffe, apresenta-se como consequência de, na época em que a ONU foi criada, após a Segunda Guerra Mundial, ainda não existir a consciência de uma cidadania mundial voltada para assuntos globais. Hoje, porém, essa consciência se encontra presente nos ideais de muitos cidadãos, que almejam uma organização mundial, da qual eles participem democraticamente.

2.5 O Cosmopolitismo

A visão de uma República Mundial, segundo Höffe, está relacionada com o cosmopolitismo, pois, no Estado Mundial, o cidadão se torna cidadão do mundo, sem deixar de ser um cidadão da nação à qual pertence. O cidadão mundial sente-se em casa em qualquer parte do mundo e desempenha dois papéis:

enquanto cidadão do Estado Mundial, participa dos direitos e dos processos políticos da República Mundial, e, enquanto cidadão da sociedade mundial, vê-se inserido em relações cooperativas, direta ou indiretamente, com todo o mundo. Ao contrário do cidadão do Estado Mundial, o cidadão da Sociedade Mundial não está preso ao modelo de vinculações hierarquizadas. Serão seus interesses e suas vinculações que, no mais tardar, romperão esta seqüência: (1) municipal ou local, (2) parcialmente estatal ou regional, (3) estatal ou nacional, (4) continental, por exemplo, europeu, e finalmente, (5) global. (HÖFFE, 2005a, p.396)

Na República Mundial, os cidadãos são autores, não súditos de um poder centralizador, por isso, sentem-se cidadãos globais. No entanto, por participarem da

República Mundial, corre-se o risco de que os interesses pessoais de cada cidadão venham à tona. Para que isso seja evitado, Höffe propõe que os cidadãos mundiais, da mesma forma que os cidadãos nacionais, precisam possuir quatro virtudes, que configuram diferentes tipos de cidadãos, dentre os quais se destacam os seguintes:

O tipo mais modesto de cidadão mundial, que representa o elo de uma ordem mundial positiva, satisfaz-se com um senso jurídico mundial: com fidelidade jurídica ou obediência jurídica perante a ordem jurídica mundial. Já o tipo de cidadão mundial moralmente mais exigente, aquele elo de uma ordem jurídica mundial legítima à luz da moral jurídica, empenha-se, munido de um senso de justiça mundial, por justiça na ordem positiva mundial. (HÖFFE, 2005a, p.397-8)

Outros dois tipos de cidadãos que se apresentam como cidadãos atuantes no âmbito global, todavia, em áreas diferentes, possuem a virtude da crítica. No primeiro caso, o cidadão possui a virtude da participação na sociedade, e, portanto, nela atua. No segundo, ele possui a virtude da participação no Estado Mundial, envolvendo-se com tarefas culturais, sociais e humanitárias.

Para que as quatro virtudes cosmopolíticas tenham efeito, “recomenda-se que sejam criadas organizações destinadas à sociedade mundial, de preferência, organizações não-governamentais” (HÖFFE, 2005a, p.400), pois a sua legitimação independe do caráter de hierarquia estatal. A função primeira do cosmopolitismo pela qual cada cidadão se percebe pertencente ao mundo é não deixar o Estado ou os grêmios sociopolíticos serem submetidos por seus iguais. Ao ser formada a República Mundial, devem-se afirmar como sujeitos de direito que gozam de direitos iguais.

No tocante à legislação mundial, esta diz respeito aos Estados-membros, enquanto Direito Internacional, e aos cidadãos do mundo, enquanto Direito cosmopolítico. Se os Estados-membros não agirem de acordo com a legislação mundial, haverá alguns problemas para a execução da República Mundial. Se isso acontecer, a República Mundial poderá ter a sua estrutura abalada da seguinte forma:

Embora não aconteça uma diminuição da segurança jurídica habitual, pois esta é de responsabilidade dos Estados nacionais, haverá o risco de

oportunismo, [...] tira-se proveito das vantagens, sem querer considerar as desvantagens, a saber, as responsabilidades financeiras e a participação em ações da República Mundial. Estarão ameaçadas principalmente aquelas tarefas do Estado Mundial que, em virtude da conseqüente erosão dos Estados nacionais, têm conseqüências sobre a segurança jurídica destes. Onde falta senso jurídico mundial, não se combatem adequadamente a grande criminalidade e o terrorismo internacionais, nem os danos ambientais globais. (HÖFFE, 2005a, p.402)

Na República Mundial as pessoas participam do Legislativo, pois essa é uma das atribuições inseridas no duplo contrato social mundial, dessa forma a Assembléia Mundial do povo precisa de um “senso de justiça cosmopolítico” (HÖFFE, 2005a, p.404), enquanto o Parlamento do Estado Mundial precisa de um senso de justiça federal mundial.

2.6 O Mercado Mundial: Ecológico e Social

A República Mundial une em si os países. Cada país possui o seu sistema de mercado, logo, surge um mercado mundial. Höffe afirma que a finalidade do mercado é gerar bem-estar coletivo, razão pela qual a concorrência se torna importante, pois, através dela as forças da criatividade e do esforço são estimuladas. No entanto, “um livre mercado mundial somente criará a margem de ação adequada se souber solucionar as tarefas já conhecidas pelas economias nacionais.” (HÖFFE, 2005a, p.473). Nesse sentido, precisa-se de uma organização mundial de concorrência que proteja o livre mercado, a fim de que sejam solucionados conflitos enfrentados pela justiça global, que se apresenta como um corretivo moral de um mercado mundial entregue à sua própria sorte. Na justiça global se encontram presentes conflitos não só em relação às formas de concorrência de mercado, mas também em relação à preservação ambiental. A República Mundial se preocupa com a ecologia, pois a preservação do meio ambiente é importante para que os seres humanos tenham seus direitos preservados.

No aspecto ambiental, a República Federativa Mundial procura gerar uma grande proteção: “Fazem parte da justiça global critérios elementares de proteção social e ambiental.” (HÖFFE, 2003c, p.123). Höffe afirma que a riqueza natural do planeta está

distribuída de maneira desigual. Muitas vezes, países mais ricos em recursos naturais são os mais afetados pela pobreza e suas conseqüências. Não existe uma relação causal entre riqueza natural e prosperidade econômica, não há relação de reciprocidade. Aí encontra-se um desafio que cabe à República Mundial: preservar os recursos naturais existentes para garantir qualidade de vida a todos os países mediante políticas de contrapartida econômica e social que permitam e favoreçam a preservação dos recursos naturais. Numa República Mundial as coletividades de indivíduos precisam colaborar para o seu próprio sustento, preservando os recursos ambientais de todos. Trata-se de uma responsabilidade da humanidade inteira. Isso evita que, entre si, os países guerreiem por recursos como água ou alimentos.

Para a luta contra fome, a pobreza e o (sub)desenvolvimento, também se deverá contar com uma prestação suplementar meritória, um altruísmo expresso por meio da solidariedade e da filantropia globais (15.4). Por último, também se faz mister uma regulamentação global da preservação ambiental.(HÖFFE, 2005a, p.474).

O mercado funciona segundo as leis de oferta e procura. Por isso, cada mercado procura manipular a concorrência em seu próprio favor. Isso pode ser chamado de lei da distorção racional de concorrência. A ordem de mercado, a partir dessa lei, envolve três estruturas: monopólio, oligopólio e concorrência desleal. O mercado livre se encontra, em sentido normativo, na ausência desses três elementos.

Neste aspecto, deve-se criticar uma falha que se faz sentir no campo da liberalização dos mercados mundiais: para a eliminação das barreiras comerciais estatais (tarifas alfandegárias, contingentes e regulações), não se previu o surgimento de barreiras comerciais econômico-privadas na forma das três distorções supracitadas. Em prol do livre mercado, de início, deveria ter sido criado o equivalente global do direito da concorrência existente nos Estados nacionais: um direito mundial de concorrência, em conjunto com um organismo mundial da concorrência e um tribunal mundial da concorrência. (HÖFFE, 2005a, 475).

Diante da lei de distorção da concorrência, a República Mundial tem um papel importante. Através do Legislativo Mundial ela faz jus à igualdade jurídica internacional, ou

seja, “sempre que as autoridades nacionais de controle da concorrência esbarrarem em seus limites, far-se-á mister um organismo mundial da concorrência.” (HÖFFE, 2005a, p.476). Dessa forma, a República Mundial se apresentará como auxílio e conciliadora do mercado ao proporcionar resistência a determinadas formas de concorrência desleal tanto das empresas transnacionais, quanto dos interesses nacionais de grandes potências.

Em relação à ecologia, a República Mundial se posiciona como guardião do meio ambiente, que pertence a todos os seres humanos.

Poder-se-ia objetar que a soberania estatal contradiz a responsabilidade global. Nos casos em que o meio ambiente é um bem público internacional, não se pode afirmar em absoluto, que ele pertence a Estados nacionais. Mesmo a exigência por renúncias à soberania passa ao largo dessa matéria, presumindo que se está prescindindo de um direito que, na verdade, nem sequer se possui. Não é à renúncia à soberania que se deve recorrer em casos de degradação ambiental internacional, porém ao respeito à soberania dos outros Estados. (HÖFFE, 2005a, p.497)

É justamente nesses aspectos que residem as dificuldades de se constituir redes de relações transnacionais. A República Mundial, ao ser instaurada, terá na sua essência o objetivo de estabelecer elos entre os países, garantindo, em nível global, mais igualdade e paz. O planeta Terra é muito rico, no entanto, não há dúvida de que essa riqueza está distribuída de maneira desigual.

Não há dúvida de que a riqueza do planeta está distribuída de modo desigual. Nesse contexto causa assombro que freqüentemente os países mais ricos em recursos naturais sofrem os efeitos da pobreza: miséria material, um baixo nível de educação e formação profissionalizante, falta de um sistema de saúde elementar e ausência de proteção jurídica elementar. (HÖFFE, 2003c, p.124)

A República Federativa Mundial pretende subsidiar as nações, como complemento, e estabelecer entre elas relações transnacionais. Apresentando-se como um Estado federal composto pelos Estados Nacionais e pelos cidadãos do mundo, seu objetivo

é acabar com as guerras e outras formas de violência e estabelecer, assim como já almejava Kant, a paz perpétua entre os seres humanos de todo o mundo.

2.7 As Relações Transnacionais

Ao apresentar as propostas para a instauração da República Federativa Mundial, Höffe percebe que os objetivos que competem a esta, em alguns momentos, não são bem aceitos pelos países individualmente. Assim se apresentam as objeções e as dificuldades que a República Federativa Mundial poderá encontrar no campo das relações transnacionais. São grandes os desafios que precisam ser enfrentados a fim de que uma República de cunho mundial se torne realidade, contudo, mesmo que não se perceba claramente, a humanidade já se encaminha para uma organização mundial. A República Federativa Mundial ainda é um ideal político, realista, não utópico, que, no futuro, pode ser vivido na totalidade, uma vez que, mesmo sem percebê-lo plenamente, a sociedade deseja isso.

2.7.1 O desafio de formar relações transnacionais

Como vemos, Höffe reconhece haver certas dificuldades na formação das relações transnacionais, contudo observa que, mesmo com essas dificuldades se percebe a necessidade de um Estado Mundial. Através de possíveis argumentos contrários a uma República Mundial e a um estado de paz permanente, argumenta que a República Federativa Mundial vem se impondo como uma necessidade.–Enfrentando esse debate, Höffe apresenta os argumentos contrários, buscando fornecer respostas a tais posicionamentos.

O primeiro argumento contrário refere-se à democracia, identificando-a como sendo uma forma de organização social de caráter pacifista. Segundo esse argumento,

“mesmo quando não havia uma resolução expressa por meio do Parlamento, as guerras, no início, sempre gozavam de um amplo apoio popular.” (HÖFFE, 2005a, p.336). Portanto, até mesmo nações democráticas teriam dado seu consentimento à realização de guerras, de maneira que uma democracia pacifista não poderia ser identificada como não favorável às guerras. Dentro do princípio da guerra está o auto-interesse dos cidadãos, ao passo que numa democracia pacifista ele se encontra camuflado ou contraditoriamente identificado como imperialismo democrático. Esse tipo de imperialismo contradiz a democracia pacifista por apresentar-se, por razões diversas, como uma democracia conquistadora de caráter imperialista, gerando o enfraquecimento do caráter pacífico das repúblicas.

O imperialismo democrático, que contradiz o pacifismo democrático, pode ser alimentado por diferentes causas: a busca por fama, mais comércio e mais possibilidades de empregos, o afã por hegemonia, bem como uma consciência messiânica, traduzida em uma ânsia de converter outros povos à democracia. Às vezes, o segundo ou terceiro aspecto acontece em nome do quarto aspecto: prega-se democracia, mas se está falando de interesses econômicos ou políticos. (HÖFFE, 2005a, p.336)

Frente a um projeto de sociedade mundial abrangente, baseado em uma ordem político-jurídica que determina a vida dos cidadãos para valores cosmopolitas, o tema precisa ser discutido no sentido de se perceber seus limites e possibilidades. Embora a globalização remeta a esse tipo de democracia que caracteriza a República Federativa Mundial, surgem vários argumentos contrários a ela. Outro argumento contrário à República Mundial afirma que ela “é um monstro que não se deixa governar por causa de seu tamanho e de sua complicada estruturação.” (HÖFFE, 2002b, p.558). Esse argumento, segundo Höffe, não é capaz de destruir a ideia da República Mundial, pois países enormes em termos populacionais como os Estados Unidos, com mais de 250 milhões de habitantes e a China, com mais de um bilhão, são governados com razoabilidade; da mesma forma a República Mundial também pode ser administrada.

Ao invés de um veto absoluto, podemos apenas formular um veto relativo e ao mesmo tempo construtivo: a visão da República Mundial continua válida e, inclusive, constitui um imperativo supondo-se que ela impeça a

ingovernabilidade e ao mesmo passo a sua supercompensação, uma burocratização demasiadamente grande ou mesmo um Estado fiscalizador. Somente diante disso e não diante de uma República Mundial liberal, muitos sentem “um medo quase apocalíptico” (H. Küng, 15). (HÖFFE, 2002b, p.558)

Contudo, Höffe salienta que a fisionomia da República Mundial não deve apresentar o mesmo modelo estrutural da ONU, Organização das Nações Unidas, através da qual, países grandes e pequenos se reúnem para discutir problemas que poderiam ser resolvidos dentro da própria nação. Ao passo que a República Mundial caracteriza-se por ser complementar em relação aos Estados nacionais, apresentando-se como um auxílio às nações em tarefas que possuem caráter global: “desde a instituição de uma ordem para a paz mundial, passando por critérios sociais e ecológicos mínimos e a criação de um ministério mundial de acordos comerciais até a criação de um tribunal penal internacional.” (HÖFFE, 2002b, p.558) É melhor que sejam criadas unidades políticas continentais como intermediárias entre os países grandes e os pequenos, a fim de que a maioria dos problemas sejam resolvidos dentro dos próprios países e apenas uma pequena parcela deles seja delegada à ordem global.

Uma outra objeção que surge como argumento contrário à República Mundial, é que por seu caráter global, ela arrisca perder duas grandes aquisições políticas da humanidade: os direitos fundamentais e os direitos humanos. Segundo essa objeção, até o presente momento somente o Estado particular conseguiu garantir esses direitos. Como resposta a esse argumento, Höffe faz a seguinte afirmação:

Também essa objeção não está de todo errada, mas apenas é parcialmente verdadeira, para ser mais preciso, é apenas verdadeira em um terço: sem dúvida, no Ocidente, os direitos humanos e dos direitos de cidadania são principalmente tutelados pelos Estados individuais. E a todas as sociedades políticas, apenas protegidas por organizações internacionais, vai vergonhosamente mal. O segundo terço da verdade, porém, diz que o Ocidente até agora pôs alguma vez em perigo os direitos fundamentais humanos. [...] O último terço da verdade: onde os direitos humanos e os direitos de cidadania já são protegidos, em parte intra-estatalmente, em parte por convenções de proteção de direitos humanos, de acordo com o ideal europeu, ali uma República Mundial não é mister. Em ocorrendo violações maciças dos direitos humanos, a abstenção de agir somente pode

ser indicada, se a intervenção, a assim chamada intervenção humanitária, ainda causa males maiores. (HÖFFE, 2002b, p.559)

Mais uma vez diante desse argumento se reforça a ideia de que a República Mundial é apenas um complemento, um Estado secundário em relação aos Estados individuais ou até mesmo terciário, caso os Estados individuais de grande porte tenham uma representação continental. Portanto, a responsabilidade de manter os direitos humanos cabe aos Estados individuais.

A estrutura da República Mundial preza os direitos humanos de tal forma, que se constrói não de forma hierárquica, de cima para baixo, mas democrática, de baixo para cima, ou seja, sua base encontra-se nos cidadãos que fazem parte do Estado individual que ao unir-se aos demais Estados, precisa de uma representação continental que, por sua vez, unida às demais representações estatais dos continentes, forma um Estado Mundial, não central, mas federativo, que se compromete com os direitos humanos. Justamente por esse motivo, enfatiza-se que os Estados não são obrigados a se dissolver, mas têm direito à continuidade.

Em relação aos Estados individuais, é preciso explicar que em muitos lugares eles são vistos como ultrapassados, contudo, apesar dessa visão, esse Estado tornou-se o modelo mundialmente dominante, em virtude de realizações importantes.

Por exemplo, ele separa Estado e sociedade, do que segue a liberdade religiosa, econômica e cultural dos indivíduos. A liberdade econômica, por sua vez, contribui para o bem-estar material. Além disso, nem a economia moderna nem a administração moderna podem ser concebidas sem aquela integração comunicativa da população a qual somente logra êxito no âmbito do Estado nacional. Também a renovação da cultura e ciência europeias, mas a introdução do ensino obrigatório geral e a elevação do nível de formação e instrução de todos os cidadãos representam resultados civilizatórios com raízes no Estado nacional. Demais disso, o Estado nacional assume a responsabilidade pelos ônus conseqüentes do desenvolvimento econômico. Ele se aperfeiçoa em comunidade solidária, na qual os antigos súditos são cidadãos no sentido enfático do termo: companheiros de direito que se sentem responsáveis uns pelos outros. (HÖFFE, 2002b, p.559-560)

Se a República Mundial colocasse em risco o direito e os direitos humanos, ela perderia sua legitimação. Por isso, ela deve ser criada gradativamente, tendo em vista a sua contribuição para a justiça e os direitos humanos. No princípio da fase de transição, para que a República Mundial possua um caráter estatal, os direitos humanos precisam ser levados em conta, pois através deles, a cooperação internacional recebe certa estrutura e duração. A partir dessa fase, percebe-se que a população mundial lentamente está a caminho da República Mundial.

Muitos críticos dizem ser irrealista a proposta da República Mundial, contudo, deve-se deixar bem claro que ela não se manifesta como uma utopia do “nunca e lugar nenhum.” (HÖFFE, 2002b, p.562). A respeito disso: “Não se trata de estabelecer uma ordem mundial tão amplamente perfeita que permita, como disse o profeta, que leões convivam de modo pacífico com ovelhas e crianças com serpentes venenosas.” (HÖFFE, 2002b, p.562). Também não significa que a República Mundial seja apenas um sonho que distorce a realidade, mas trata-se de uma utopia do ainda-não, um ideal, para cuja realização a humanidade já se encaminha.

Outra contrariedade à República Mundial refere-se à democratização global, como mecanismo para a proteção dos direitos humanos. Afirma-se que “a política da paz mundial poderia satisfazer-se com uma política de democratização do mundo, e a República Mundial, assim, se tornaria supérflua.” (HÖFFE, 2002b, p.562). Quanto a esse argumento afirma Höffe que a democracia liberal e social no âmbito interno dos Estados já protege os direitos humanos, portanto, é recomendável que seja criada uma comissão global de direitos humanos. No entanto, não é essa a característica essencial da República Mundial. A paz mundial consiste, antes de tudo, em proteger os próprios Estados, mantendo sua integridade territorial e autodeterminação política e cultural.

Quanto à objeção que afirma que uma ordem jurídica internacional pressupõe um direito universal difícil de ser concretizado. Entre os diferentes códigos de direito penal, seja do Oriente ou do Ocidente (e mesmo no interior de países ocidentais), a forma de aplicar a justiça é diferente. “Diferenças mais agudas surgem, no posicionamento com relação à pena de morte, ou diante dos castigos corporais de alguns Estados Islâmicos.” (HÖFFE, 2002b, p.563). Sobre essa objeção Höffe responde que não se pode deixar de

identificar os pontos comuns a essas diferenças de aplicabilidade do direito: “os imperativos da igualdade e da imparcialidade são, ao menos, reconhecidos globalmente, embora não sempre também sejam praticados globalmente.” (HÖFFE, 2002b, p.563). A vida e o corpo, a propriedade e a honra, são bens jurídicos fundamentais de caráter global, a tal ponto que existem tribunais internacionais que se apresentam como a esperança de em breve surgir uma corte penal mundial.

Sobre a questão da globalização, há críticos que dizem que a República Mundial será estatalmente homogênea, ou seja, privará todos os Estados de sua estabilidade própria, contradizendo o direito e a singularidade. Dessa forma, a humanidade encontrar-se-á diante da ameaça de um nivelamento. “Muitos Estados individuais e muitos Estados Confederados caracterizam-se por terem uma história em comum. Eles têm sua própria tradição, cultura e língua ou um plurilinguismo bem definido.” (HÖFFE, 2002b, p.564). Segundo os críticos, a República Mundial os dissolveria e destruiria a riqueza da humanidade, colocando em perigo a identidade cultural de cada Estado.

Höffe concorda que não se pode descartar as particularidades coletivas: história, tradição, religião, língua, cultura e representações comum do bem. No entanto, salienta que não é este o objetivo da República Mundial. Ela não pretende dissolver a estrutura Estatal, nem homogeneizar ou deixar de lado as riquezas globais, mas, ao contrário, buscar sua legitimidade apresentando-se como um complemento, unindo os Estados individuais, com suas especificidades, suas culturas e tradições, a um Estado global.

Existem três estratégias para legitimar democraticamente a República Mundial. A primeira encontra-se nos próprios cidadãos, pois “o Estado Mundial produz-se a partir da vontade de um povo global do Estado, que abrange toda a população mundial.” (HÖFFE, 2002b, p.565). Portanto, os interesses dos Estados são legitimados a partir dos interesses dos seus cidadãos. A segunda estratégia salienta que os Estados individuais representam tanto os interesses individuais quanto os coletivos, dessa forma, poder-se-ia deixar de lado a primeira estratégia e se afirmar que somente a vontade de todos os Estados individuais decide. A terceira estratégia combina, unindo em si, as duas anteriores. Nela “todo o poder do Estado Mundial parte de uma dupla população de cidadãos: da

comunhão entre todos os homens e todos os Estados.” (HÖFFE, 2002b, p.565). Essa estratégia precisa estar presente na organização da República Mundial. Referente a essa organização, salienta:

Essa dupla estratégia deve firmar-se na organização da República Mundial. Seu órgão supremo, o legislador mundial enquanto parlamento mundial, deve consistir, por exemplo, de duas câmaras: de um parlamento mundial, enquanto câmara dos cidadãos, e de um conselho mundial, enquanto câmara dos Estados. (HÖFFE, 2002b, p.565)

Na República Mundial somos cidadãos do mundo, no sentido complementar, pois a República Mundial apresenta-se como complementar em relação aos Estados nacionais. Se o cidadão do mundo se identificasse como não mais pertencente a um Estado nacional, perderia a sua identidade e cairia numa estrutura de Estado Mundial, homogêneo e globalizado, que faria com que desaparecesse a República Mundial complementar. O cidadão é classificado da seguinte forma: primeiro ele é cidadão do Estado individual, depois, cidadão da representatividade continental e em terceiro lugar, cidadão do mundo, ou seja, cidadão da República Federativa Mundial.

Outra objeção lembrada por Höffe refere-se ao ponto de vista de que a grande extensão do Estado mundial o tornaria ingovernável. Nesse sentido, a República Mundial não seria capaz de proteger cada um dos membros que dela fazem parte. Cada vez que aumenta a abrangência geográfica do Estado, a capacidade do governo de impor leis diminuirá, assim “se perderá a proteção jurídica que é a base legitimatória e a tarefa central do Estado.” (HÖFFE, 2005a, p.359). Devido à dificuldade do governo do Estado Mundial, corre-se o risco de que o mundo se torne anarquia, ou seja, por não ter um sistema de governo, se desorganize. Para que isso seja evitado, Höffe sugere que sejam criadas grandes esferas regionais continentais ou subcontinentais. Segundo ele, Kant já idealizava a formação de unidades transnacionais, que formassem relações continentais entre os países e as unissem num Estado Mundial.

2.7.2 As Organizações Transnacionais

A ordem jurídica mundial continental apresentada por Otfried Höffe auxilia a República Federativa Mundial e a livra do perigo de se tornar centralizadora. Por intermédio das unidades políticas continentais de maior porte, cabem à República Mundial apenas três grupos de atividades:

Trata-se, primeiramente, de tarefas que transcendem as fronteiras das grandes regiões, ou, em segundo lugar, tarefas que, em princípio, concernem a todo mundo. E, em terceiro lugar, sob condições muito bem definidas, a República Mundial é uma instância de apelação para contendas intra-regionais. (HÖFFE, 2005a, p.361)

Contudo, devido a esse processo surge uma tese contrária, a da ingovernabilidade da República Mundial. Esta afirma que um Estado Mundial traria consigo uma presença excessiva de governo e burocracia, invadindo a esfera da liberdade dos cidadãos, de duas formas: gerando o temor de um despotismo desalmado, podendo desencadear uma ditadura mundial, colocando em risco os direitos humanos e os direitos políticos fundamentais.

Höffe contra-argumenta que não há risco de surgir um despotismo mundial, pois na República Mundial os Estados não se fundem ou se dissolvem, mas continuam existindo, portanto, o Estado Mundial deve dividir poder com os Estados, tendo como princípio a proteção à liberdade e o respeito aos direitos humanos.

Com destaque à competitividade entre empresas e Estados, observa-se:

Um Estado Mundial que cumpra fielmente sua tarefa, ou seja, uma ordem jurídica global estará prejudicando a competitividade entre os indivíduos tão fortemente, que as forças criadoras da humanidade ameaçariam esvanecer-se. Para evitar este prejuízo, Kant clama por uma ordem mundial “não isenta de todos os perigos”, ou seja, por fragilidade. (HÖFFE, 2005a, p.373)

Com relação a isso, o autor alega que a ideia de um Estado Mundial frágil é contraditória em si mesma, contudo a concorrência entre os Estados e entre a sociedade

mundial nesse cenário ganha espaço. Ao longo da história se percebe que a concorrência gera desenvolvimento e bem-estar, portanto, também ela faz parte da República Mundial, pois a concorrência não diz respeito apenas à economia, mas também se refere à ciência, à tecnologia, às artes, à cultura e às línguas.

Considera-se também que um Estado Mundial sem uma opinião pública tornar-se-ia insensato. A esse respeito Höffe afirma que já há indícios de uma opinião pública global. A mídia é uma das maneiras através das quais a opinião pública pode manifestar-se, por exemplo, em relação à violação de direitos. Esse é um tema que gera a reação da opinião pública, em todo o mundo.

A partir de três níveis do princípio da opinião pública, Höffe destaca as funções que cabem à política global. De acordo com ele, em primeiro lugar, a política global precisa acontecer publicamente, ou seja, precisa ser percebida por todos os cidadãos. Em segundo lugar, é necessário que todo cidadão tenha direito a voz e voto, e em terceiro lugar, o eleitorado do povo, característica central da opinião pública, não deverá ser apenas temporário, mas precisará ser complementado a partir de pesquisas de opinião pública, ou seja, a política será exercida pelo povo inteiro, mesmo havendo o Parlamento como representatividade democrática.

A seguir Höffe cita alguns exemplos referentes à participação democrática da população no campo político. Primeiramente, destaca o Legislativo:

Como todo Estado nacional, também o Estado Mundial carece daqueles múltiplos debates necessários à preparação, ao acompanhamento e comentário das discussões e deliberações parlamentares, e até mesmo, em alguns casos, à inclusão de demandas. E para que tudo isso aconteça, faz-se mister uma série de instituições transnacionais e supranacionais. (HÖFFE, 2005a, p.377)

O autor reconhece a existência de várias organizações mundiais não-governamentais que têm como característica a capacidade de incentivar e buscar promover um diálogo entre governos, instituições dependentes do governo e empresários e a opinião pública, mesmo possuindo alguns *deficits*.

Apesar de tudo, a maioria das instituições competentes neste campo, ou seja, a imprensa escrita e a televisão, as academias políticas, culturais e inclusive religiosas, os movimentos populares, bem como os partidos e as corporações, têm optado até hoje por uma organização declaradamente “nacional”. Já na esfera global, nota-se um grande *deficit* neste setor. (HÖFFE, 2005a, p.377)

Höffe reconhece esse *deficit* e diz que para superá-lo, a fim de promover uma opinião pública eficaz, é necessário sair da esfera nacional e abrir horizontes que deem mais atenção aos interesses, vozes e línguas de todo o mundo. Para isso, necessita-se de liberdade de imprensa, expressão, reunião e associação. “A liberdade de imprensa positiva é indispensável ao funcionamento de uma democracia participativa.” (HÖFFE, 2005a, p.377). Contudo, destaca que é preciso evitar o perigo de, numa escala global, sob o pretexto de se estar abrindo novos horizontes, estabelecer a hegemonia de um único idioma, pois:

Através da grande repercussão que os meios de comunicação da língua hegemônica obtêm, privilegiam-se as imagens, os símbolos, os mitos e, é claro, os interesses daquela determinada área cultural em que está inserida a língua. E, em geral, culturas que fazem uso da escrita acabam tendo uma maior relevância que culturas orais. (HÖFFE, 2005a, p.378).

No âmbito nacional, muitas vezes, a abrangência da opinião pública se torna mais fácil, por isso muitos países preferem-na; contudo, se no nível nacional, ela se torna simples e abrangente, através deste ou daquele meio de comunicação, “pode-se falar que ela existe não apenas no singular, mas também no plural: uma gama variada de opiniões públicas em forma de teia.” (HÖFFE, 2005a, p.378). E inclusive, muitas dessas opiniões públicas apresentam-se como celebridades: “ao lado de políticos profissionais, determinadas pessoas, mídias e corporações ganham uma importância cada vez maior.” (HÖFFE, 2005a, p.378).

Assim, tudo o que envolve a opinião pública precisa ser observado com muita atenção, principalmente no que se refere à sua crescente relevância em nível global. Em relação a esse reconhecimento da opinião pública, muito já se avançou, pois, em algumas áreas, como a dos direitos humanos, existe um discurso global:

[...] se nota que, em algumas áreas, a opinião pública mundial já registra um desenvolvimento relativamente grande. É o caso dos direitos humanos. Afinal de contas, existe um discurso global em torno dos direitos humanos que é sustentado por uma “comunidade” intelectual heterogênea: cientistas, filósofos e importantes comentaristas da mídia mundial, organizações de direitos humanos e associações profissionais, a opinião pública de importantes países, além de eventos especializados, publicações, etc. (HÖFFE, 2005a, p.378)

Enquanto a opinião pública não estiver funcionando de maneira regular, a criação de uma República Federativa Mundial seria um ato de irresponsabilidade. Diante desse ponto, Höffe reconhece que, de fato, é necessário fortalecer e melhorar os mecanismos de reconhecimento da opinião pública. Contudo, ele acrescenta que uma opinião pública política global teria também outra tarefa, qual seja, a de formar uma identidade política comum, uma espécie de consciência cosmopolita e uma memória crítica mundial. Daí decorrem as seguintes propostas:

A consciência mundial, [...], é uma pré-condição para eventuais plebiscitos globais. Supondo-se que a ideia de plebiscitos e referendos mundiais seja, de algum modo, convincente, só poderá ser levada a cabo se dois critérios forem preenchidos: a existência de uma consciência cívica mundial e de uma opinião pública mundial, permitindo que os temas específicos possam ser discutidos com profundidade e justiça. (HÖFFE, 2005a, p.379)

O que dá fisionomia à República Federativa Mundial é a possibilidade de participação das pessoas, portanto a opinião pública mundial faria parte da República Mundial através dos mecanismos da democracia participativa.

Outro aspecto que também pode ser identificado como objeção à República Mundial, refere-se à analogia entre indivíduos e Estados; essa analogia faz surgir um novo direito humano, legitimado e vivenciado pelo Estado. Trata-se de um direito humano de Estados. “Com isso, está se pensando no direito de um Estado enquanto pessoa jurídica: ‘um direito pessoal de Estados’ que proteja a todo o coletivo de cidadãos.” (HÖFFE, 2005a, p.379). Através da analogia: Estado e indivíduo, pode-se destacar três interesses fundamentais que apresentam um caráter de reciprocidade internacional.

Primeiramente, os Estados, assim como os indivíduos, têm um direito à vida, portanto, a vida dos cidadãos precisa ser protegida como um direito à cidadania contra interferências de outros Estados. Em segundo lugar, todos os cidadãos, por possuírem um direito coletivo à propriedade, têm direito à integridade territorial de seu Estado frente a interferências externas; e, em terceiro lugar, analogamente ao direito à autodeterminação da pessoa humana, existe o direito à autodeterminação coletiva nos campos político e cultural.

Após apresentar os três interesses dos Estados, identificando-os como “direitos negativos do Estado”, (HÖFFE, 2005a, p.380) destaca que além desses cabe ao Estado um direito de segundo grau: “a faculdade de usufruir seus direitos sem o emprego da força e da justiça privada. Existe, portanto, um direito a um Estado de paz e Direito interestatal.” (HÖFFE, 2005a, p.380). Há ainda, um quinto interesse, segundo o qual o Estado tem direito democrático de participação. No âmbito de uma ordem de direito e paz mundial, todo Estado tem direito a não ser mero objeto (passivo), mas também sujeito (ativo), ou seja, assemelha-se aos indivíduos.

Essa ideia questiona os direitos humanos de Estados, afirmando que esses direitos caracterizam o Estado como uma totalidade, ou seja, como um fim em si mesmo. Como resposta a esse questionamento, enfatiza que, por mais que se use o mesmo termo, os direitos humanos estatais e os direitos humanos individuais são de natureza diferente. O primeiro não se refere a direitos incondicionais, mas a direitos com a ressalva de que o imperativo jurídico e democrático universal seja reconhecido, tanto interna quanto externamente. O segundo diz respeito aos direitos humanos universais dos indivíduos.

Höffe afirma que o termo ‘direito humano’ pode ser aplicado ao Estado, porque ele se encontra a serviço dos cidadãos; não são os cidadãos que estão a serviço do Estado. O coletivo de cidadãos precisa cuidar para que não seja ameaçada, nem com a instauração do nível continental intermediário nem com a implantação da República mundial, a moral jurídica que já foi conquistada. Ou seja, a analogia entre indivíduos e Estados apresenta-se na forma relacional e, por esse movimento, o termo direito humano cabe tanto aos indivíduos como aos Estados.

Ao apresentar as objeções, os questionamentos e reconhecê-los como relevantes, Höffe percebe que, de fato, as relações transnacionais nem sempre são fáceis de serem equacionadas. Dentre as considerações dos que não acreditam na possibilidade da instauração de uma República Federativa Mundial encontram-se as seguintes: alguns afirmam que ela é apenas uma grande utopia, outros afirmam que a República Mundial é romântica, irreal e idealista, com pretensão de tornar-se centralizadora. Contra essas argumentações, Höffe afirma que todas as objeções à República Federativa Mundial podem ser revistas, dado o momento histórico global em que vivemos.

A globalização múltipla cria ou reforça uma necessidade de ação que, se atender às pretensões de Direito, Justiça e Democracia, exigirá uma ordem básica que substituirá a violência pelo Direito, vinculará o Direito a princípios de Justiça e deixará o Direito justo a cargo de uma República Mundial subsidiária e federal. (HÖFFE, 2005a, p.514)

Ao fazer uma leitura do atual mundo globalizado, Höffe defende uma ordem mundial que auxilie os países e crie relações transnacionais, com a participação democrática dos cidadãos, sem tornar-se centralizadora. Em nível mundial, deve-se promover a paz e garantir a consecução dos direitos humanos válidos universalmente. Eis as tarefas essenciais da República Federativa Mundial.

CAPÍTULO 3

HABERMAS E HÖFFE: POR UMA EDUCAÇÃO DE SENSO COSMOPOLITA

O cotejamento entre as teorias éticas de Habermas e Höffe nos permite reconhecer uma interessante relação de complementariedade entre ambas. Assim, em Habermas, vemos que a interlocução entre moral, direito e educação resulta numa teoria social embasada nos processos de legitimação discursiva de ordenamentos políticos e jurídicos. Esta leitura contrapõe-se à interpretação funcionalista e burocrática (racionalidade instrumental) da lei em geral e da legislação educacional em particular, que tem como consequência a submissão dos sujeitos morais aos interesses do sistema econômico, político e jurídico, com grave prejuízo para os direitos de cidadania. Nesse caso, a legitimação da lei é política, e não passa pelos critérios de uma ampla racionalidade comunicativa, como sugere Habermas.

A superação da instrumentalização do poder requer uma leitura hermenêutico-crítica da lei e dos interesses políticos, a ela subjacentes. Por meio da reorganização social, política e educacional com base em procedimentos discursivos, se torna possível fazer valer os interesses de uma esfera pública organizada, de maneira autônoma e emancipada. Nesse contexto, cabe às instituições educacionais papel decisivo na formação de uma opinião pública esclarecida, capaz de viabilizar a estruturação de um Estado racional. A Filosofia, a Educação e o Direito podem formar um tripé fundante de um Estado Democrático de Direito em que se conserva a razão, se respeita o debate político e se reconhecem, deliberadamente, os interesses da esfera pública.

A fundamentação da filosofia político-jurídica de Höffe, ou seja, o que ele considera valor moral universal para uma sociedade globalizada e as implicações dessa fundamentação para a educação moral de senso cosmopolita, tem como ponto de partida as seguintes questões norteadoras: Como entender a fundamentação moral do agir humano? Como é possível projetar, na sociedade globalizada, um modo de vida amparado em princípios éticos e valores morais universais (racionais)? Qual seria, no contexto do pensamento ético e político de Höffe, o papel a ser assumido por uma educação moral de senso cosmopolita?

A conclusão é que, segundo o próprio Höffe, para se tornar efetiva a ideia de uma República Federativa Mundial, a educação moral (institucional) precisa ser fundamentada em princípios categóricos universais, visando formar pessoas para superar as diferenças culturais e repensar valores comuns numa sociedade globalizada, tais como cidadania, democracia, justiça social e espaço público.

As visões filosóficas de Habermas e de Höffe podem ser consideradas complementares do ponto de vista de sua aplicabilidade na Educação: o primeiro na formação de sujeitos de direitos (3.1); o segundo na fundamentação de uma pedagogia cosmopolita, ampliando assim a ideia de formação de opinião pública, de democracia e de espaço público (3.2).

3.1 A Formação de sujeitos de direitos

A relação entre moral, direito e educação na perspectiva de Jürgen Habermas deve ser entendida segundo expressões de racionalidade prática que se configuram num conflito de interesses frente às ingerências do mundo sistêmico manipulado pela política e pela economia. Nas “*Tanner Lectures*” (HABERMAS, 2003, p.193-247), Habermas defende a tese de que o vínculo estabelecido entre política e direito cria determinações morais que subjugam os sujeitos na sua liberdade e autonomia. Entretanto, o direito entendido numa perspectiva ampla de racionalidade habilita os sujeitos a reclamarem seus interesses visando a legitimidade de uma lei que nasce no plano de uma moral intersubjetiva inserida no mundo da vida. A racionalidade comunicativa dos processos de legislação e jurisdição garante legitimidade e possibilita sustentar a concepção de um Estado Democrático de Direito. A Educação entendida numa perspectiva emancipatória¹⁷ deve assumir nessa

¹⁷ Sobre o conceito de emancipação consideramos pertinente a retomada do conceito kantiano em seu projeto iluminista de razão esclarecida revista por Adorno e Horkheimer em “Dialética do Esclarecimento” (1995); não obstante, por considerarmos a razão em sentido amplo (comunicativa), citamos Habermas: “a emancipação frente a coerção da natureza interna se processa à medida que instituições detentoras de poder coercitivo são substituídas por organizações de interação social exclusivamente comprometidas com uma comunicação isenta de dominação”. **Conhecimento e Interesse**. Trad. José N. Heck. Rio de Janeiro: Zahar, 1982, p. 69. [Erkenntnis und Interesse. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1973].

esfera uma dupla tarefa: a) a formação de competência cognitiva e moral para que os sujeitos possam assumir um discurso social crítico e democrático; b) rever sua compreensão de legislação educacional que, por vezes, é funcionalista e burocrática, dependente de determinações político-educacionais e, conseqüentemente, de determinações de ordem econômica.

Nesse plano de análise, a interlocução entre moral, direito e educação numa perspectiva habermasiana apresenta um quadro de discussão necessário sobre o resgate desses elementos, principalmente quando nos deparamos com o atual cenário social de crise das instituições democráticas, corrupção moral e política e falta de esclarecimento. Abrem-se nesse intento a problematização e a adequação das teorias de Habermas, visando ao levantamento dos seguintes elementos: (I) a relação entre legitimidade e legalidade requer na educação o reconhecimento dos interesses (pedagógicos, sociais, políticos e éticos) dos sujeitos que participam de uma comunidade educativa; (II) a interdependência entre direito e política deve ser substituída por uma moral intersubjetiva inserida nos contextos de mundo da vida; (III) a atual leitura da legislação educacional positiva e embasada numa compreensão funcionalista e burocrática das políticas educacionais, requer uma releitura hermenêutico-jurídica crítica; (IV) a reconfiguração da política e do direito no âmbito da racionalidade comunicativa possibilita a construção de uma legislação civil e educacional democrática e ajustada a fins sociais, atendendo aos interesses da esfera pública, em detrimento dos interesses subjetivos privados; (V) o falibilismo¹⁸ do processo de fundamentação do saber e do agir conduz, discursivamente, a uma concepção falibilista do direito e da legislação educacional, quebrando as pretensões dogmáticas e positivistas de um conhecimento e de uma ética instrumentalizados pela política e pela cultura do capital; (VI) a educação na perspectiva da racionalidade comunicativa possibilita a formação de um Estado Democrático de Direito que, discursiva e legitimamente, atua sobre processos de legislação e de jurisdição.

Como afirma Dalbosco (FAVERO et all, 2003, p.37-60), a noção de ação expressa um dos elementos de confluência entre filosofia e educação. Mas entende-se aqui

¹⁸ Postura gnosiológica-epistemológica que afirma que o conhecimento é sempre suscetível ao erro, verificabilidade e perfectibilidade.

que a noção de ação regulada por normas oferece elementos de interlocução entre aquelas duas áreas e o direito, e Habermas possibilita um escopo teórico relevante para uma análise dos problemas que emergem atualmente dessa interlocução. Toda a sua teoria culmina numa filosofia do direito, com a qual pretendemos estabelecer um diálogo produtivo com a filosofia da educação.

(I) As *Tanner Lectures* (HABERMAS, 2003, p.193)¹⁹, apresentadas complementarmente na obra “Direito e Democracia”, de Habermas, iniciam com a seguinte pergunta: “Como é possível a legitimidade através da legalidade?”. A interpretação de Habermas sobre os desdobramentos do conceito de racionalidade exposto por Max Weber, em que o poder é exercido em suas formas legais, reproduz a noção de legitimidade do direito. O conceito weberiano (e positivista) de Direito expressa que “direito é aquilo que o legislador, democraticamente legitimado ou não, estabelece como direito, seguindo um processo institucionalizado juridicamente” (HABERMAS, 2003, p.193). Isso significa que a legitimidade da legalidade provém da interconexão entre direito e política segundo os interesses e estratégias de sujeitos que buscam se conservar em seu poder. Trata-se de uma compreensão moderna do conceito de legitimidade que visa sustentar as estruturas do Estado burguês.

Na sua obra “Para a reconstrução do materialismo histórico”, Habermas (1983) entende que a legitimidade ocorre na medida em que há o reconhecimento de bons argumentos em favor de um ordenamento político. Tal ordenamento de poder deve ser representativo, isto é, deve se configurar segundo os interesses de sujeitos sociais que têm o direito (e o dever) de participar da (re)construção de uma estrutura social e do próprio Estado de Direito. “Legitimidade significa que há bons argumentos para que um ordenamento político seja reconhecido como justo e equânime; um ordenamento legítimo merece reconhecimento. Legitimidade significa que um ordenamento político é digno de ser reconhecido” (HABERMAS, 2003, p.219-220).

¹⁹ Tradução inglesa in **The Tanner Lectures on Human Values**. Vol. III. Salt Lake City, 1988, p. 217-280. Cf. também: HABERMAS, op. cit., p. 193.

Contudo, surgem aqui algumas questões: qual o critério de validade do processo de legitimação? Tal processo de legitimação é naturalmente ou racionalmente contestável? Quais são as motivações dos sujeitos que na estratégia de um entendimento mútuo sobre uma ordem política e sobre a jurisprudência buscam o reconhecimento do melhor argumento? Como perceber essas motivações de modo objetivo? Os problemas de legitimação merecem uma análise da moral discursiva como fundamentação de princípios de uma ação normativa ajustada ao entendimento entre sujeitos inseridos no mundo objetivo correspondente à totalidade dos fatos num estado de coisas e no mundo social referente aos imperativos da socialização. Por isso, a legitimidade de um ordenamento político que provém de um ordenamento social é possível somente se a racionalidade comunicativa produzir um desacoplamento entre o mundo vital e o mundo sistêmico, de modo a se conferir uma cena de regulação de ordens sociais motivadas pela justiça e a eqüidade.

Esse estabelecimento da vontade política horizontal, voltada ao entendimento mútuo ou ao consenso almejado por via comunicativa deve gozar até mesmo de primazia, se considerado do ponto de vista tanto genético quanto normativo. Para a práxis de autodeterminação por parte dos cidadãos no âmbito do Estado, se aceita uma base social autônoma que independa da administração pública e da mobilidade socioeconômica privada, e que impeça a comunicação política de ser tragada pelo Estado e assimilada pela estrutura de mercado (HABERMAS, 2002a, p.270).

Portanto, cabe observar que o processo de legitimação da legalidade prevê uma concepção ampla de razão, que no âmbito comunicacional relaciona a facticidade dos sujeitos inseridos no mundo da vida com os processos de reconhecimento e validação de argumentos normativos e regulativos. Uma educação que não se insere criticamente no plano do discurso e do debate visando legitimar os interesses que provêm de suas bases, corre o grande risco de realizar uma leitura funcionalista e burocrática de leis que, instrumentalmente, refletem a manutenção e a conservação de poderes políticos e econômicos estabelecidos. Entretanto, tal leitura crítica requer um processo de formação educacional ampla, cuja metodologia passa por uma revisão de seus atuais princípios, com

vistas a um processo emancipatório e crítico situado nas fendas da racionalidade comunicativa.

(II) Para que o processo de legitimação da legalidade ocorra segundo o plano de uma intersubjetividade comunicativa, deve-se, por seu turno, elaborar outro entendimento das esferas do poder. A interdependência entre o direito e a política remonta a uma concepção de Estado em que os interesses do poder vigente se expressam na forma da lei, e a legitimidade da lei alcança a autonomia de esfera política privada. A lei sustentada por esse poder político exerce coação sobre os sujeitos sociais que são subjugados mediante penas e sanções. A lei exerce o controle social. Se tomarmos como exemplo as promulgações de códigos jurídicos no Brasil desde a Constituição Federal de 1988, passando pela Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional n. 9.394/96 e suas reformas, até o novo Código de Direito Civil, de 2002, poderíamos perguntar: Como se expressam os interesses da esfera pública em tais códigos? No que consiste seu processo de legitimação? Até que ponto o Direito e/ou a Política encontram-se abertos a um processo de participação social deliberativo? Para um país que se diz “democrático”, muito deve ser revisto. O conceito de democracia requer uma compreensão de esfera pública (*Öffentlichkeit*) representativa do mundo da vida, e não deve ser entendida como uma representatividade dos interesse burgueses privados (HABERMAS, 2003b, p.42ss).

Nesse sentido, o desacoplamento entre direito e política é possível na medida em que é possível, pedagogicamente, formar um novo conceito de opinião pública (*Öffentliche Meinung*) que, livre da “publicidade” (*Publizität*) falaciosa, busca a autonomia e a crítica política participativa e socialmente democrática.

Uma opinião rigorosamente pública só pode estabelecer-se, pelo contrário, na medida em que ambos os setores de comunicação passam a ser intermediados por aquele outro, que é a “publicidade crítica”. Certamente, tal mediação só é possível, hoje, numa ordem de grandeza sociologicamente relevante, por meio da participação de pessoas privadas num processo de comunicação formal conduzido através das esferas públicas internas às organizações (HABERMAS, 2002a, p.287).

Por isso, a escola pode assumir um papel decisivo na formação da opinião pública. A política e o direito devem estar a serviço dos interesses públicos, e não o contrário. A escola pode desmitificar, desvelar e esclarecer as coações e as manipulações ideológicas da ordem. É preciso formar educadores e educandos segundo os parâmetros de uma moral pós-convencional, isto é, baseada em princípios. “As decisões morais são geradas a partir de direitos, valores ou princípios com que concordam (ou podem concordar) todos os indivíduos compondo ou criando uma sociedade destinada a ter práticas leis e benéficas” (HABERMAS, 1989, p.153).

(III) É importante considerar que Habermas nunca compartilhou dos prejuízos de posturas marxistas ou frankfurtianas que atribuíam ao Direito a simples função de instrumento de dominação classista, mas sustentou que uma concepção de Direito pautada pelos alcances da racionalidade comunicativa levanta aspectos relevantes para expressar sua teoria da sociedade. Entretanto, a leitura habermasiana do Direito positivo expressa, por seu turno, uma crítica sistemática ao conceito de razão encampado por Max Weber, cuja instrumentalidade visa formalizar ordenamentos jurídicos segundo interesses políticos e econômicos. É com base nessa compreensão de racionalidade que Weber afirma ser o direito formal moralmente neutro (CENCI, 2004, p.101). Amparado nessas “qualidades formais”, o direito precisa, para se estruturar, ainda de três elementos:

- a) Da racionalidade científica dos especialistas;
- b) Das leis públicas, abstratas e gerais que asseguram espaços de autonomia privada para a busca racional – em termos e fins – de interesses subjetivos;
- c) Da institucionalização de processos para o emprego estrito e a implementação dessas leis, ações, fatos e conseqüências jurídicas. (HABERMAS, 2003a, p.198)

A suspeita de Habermas quanto à legitimação dessa expressão de racionalidade jurídica o conduz à representação de uma concepção discursiva do Direito. Nesse intento, a leitura de códigos jurídicos (inclusive os que se aplicam à Educação) prevê uma superação dos aspectos puramente funcionalistas e burocráticos para, assim, se tornarem criticamente propositivas e racionais. Os sujeitos concernidos ao processo de

ordenamento jurídico têm que poder participar, sem coação, de um entendimento comum sobre a matéria normativa de modo a, deontologicamente, agir com sentido e significação. Trata-se de uma hermenêutica jurídica que compreende os sujeitos sociais como participantes da deliberação política e institucional. Os sujeitos de uma comunidade educativa também se inserem nesse discurso.

(IV) Mediante o desacoplamento entre direito e política é possível configurar um Estado de direito em que se atendem as necessidades da esfera pública e se deliberam questões pertinentes aos concernidos à lei. Nesse item, é relevante um olhar sobre a relação entre mundo da vida e mundo sistêmico, que oferece elementos de análise à luz de uma lógica sociopolítica. A superação do processo de colonização do mundo da vida tem como consequência a representação de um ordenamento político racional e ético. A racionalidade comunicativa se contrapõe, na visão de Habermas, à dominação instrumental e objetiva, e espera que espaços privilegiados de entendimento mútuo possam se posicionar crítica e politicamente frente às ingerências do sistema.

O que conduz ao empobrecimento cultural da prática comunicativa cotidiana não são a diferenciação e o desenvolvimento de diferentes esferas culturais de valor conforme seu próprio sentido específico, mas a ruptura elitista da cultura dos especialistas com relação aos contextos da ação comunicativa. O que conduz a uma racionalização unilateral ou a uma coisificação da prática comunicativa cotidiana não é a diferenciação dos subsistemas regidos por meios e de suas formas de organização com relação ao mundo da vida, senão que o desdobramento das formas de racionalidade econômica e administrativa para âmbitos de ação que, por serem âmbitos de ação especializados na tradição cultural, na integração social e na educação e necessitarem incondicionalmente do entendimento como mecanismo de coordenação das ações, resistem a ficar assentados sobre os meios dinheiro e poder (HABERMAS, 1987b, p.469).

Com isso, é possível promulgar leis justas e equânimes, já que a legitimidade da legalidade atende uma moral intersubjetiva inserida no mundo vital. Nas sendas da teoria habermasiana, pode-se vislumbrar, pelo menos como suspeita, que a legislação educacional brasileira precisa de um amplo processo de revisão, já que além de seu caráter

instrumental e objetivante, determina práticas pedagógicas que reforçam a formação de uma sociedade ideologicamente manipulada e dependente da vontade política.

(V) Mediante os critérios e temáticas até então apresentados, surge como elemento central de defesa a dimensão de falibilidade da legitimidade da legalidade. Habermas entende que a verdade do conteúdo cognitivo do sujeito alcança validade objetiva mediante a constatação empírica do mundo e da partilha comunicativa dos sujeitos dessa experiência. Ora, o conteúdo dessa experiência com o mundo objetivo, e que é partilhado comunicativamente pelos sujeitos, não representa a verdade absoluta, mas compreende a atividade cognitiva e comunicativa de sujeitos históricos. Tanto a atividade cognitivo-experimental, quanto a ação comunicativa de sujeitos que buscam o entendimento e a validade sobre algo no mundo vivido são falíveis e perfectíveis.

Para os participantes da argumentação, o conceito de aprendizado estabelece, é certo, a conexão legitimadora entre saber e obtenção racional do saber, mas não confere a uma convicção discursivamente justificada, aos olhos dos participantes da argumentação, a infalibilidade das certezas de ação. Na medida em que o saber se justifica por um processo de aprendizado que supera os velhos erros, mas não protege dos novos, cada estado de saber atual permanece relativo à melhor situação epistêmica possível. Mesmo o acordo alcançado por meio de uma justificação “construtiva” e que provisoriamente conclui um discurso de modo convincente resulta num saber do qual os envolvidos, em seu papel de participantes da argumentação, podem saber que ele é falível e perfectível. Os atores que chegam a um bom termo com o mundo nutrem-se de suas certezas de ação, mas, para os sujeitos que, na moldura dos discursos, se certificam reflexivamente de seu saber, a verdade e a falibilidade de um enunciado são os dois lados da mesma moeda (HABERMAS, 2004, p.51-2).

A verdade é o que é válido comunicativamente e requer novas considerações na medida em que há uma reformulação ou reconstrução do entendimento mútuo com base nas experiências vividas no mundo objetivo. Nesse caso, o universal é provisório e não há verdade absoluta.

Tais considerações gnosiológicas remontam a grandes desafios no âmbito da moral e do direito, uma vez que o processo de ordenamento de normas podem ser superadas por compreensões melhor ajustadas da vida prática. Portanto, a validade de um conteúdo moral e jurídico requer a inserção de sujeitos concernidos a tal ordenamento no

discurso. Nesse sentido, há o reconhecimento do direito mútuo e a garantia de interesses pertinentes ao mundo social. Trata-se de uma comunidade comunicativa do direito que respeita a autonomia e a opinião da esfera pública. A comunidade educativa deve também ser uma comunidade de direito. A legislação educacional também é “falível e perfectível” em sua legitimidade. Por esse aspecto, a participação dos membros da comunidade educativa na elaboração e respeito às normas que nascem de suas necessidades possibilita a formação de uma sociedade que luta pelos seus direitos e por ordenamentos jurídicos específicos cada vez melhores. A fundamentação da legitimidade (que é provisória) encontra validade social quando se expressa na sua facticidade, isto é, quando atende os direitos das pessoas no mundo em que se inserem.

Na medida em que os direitos de comunicação e de participação política são constitutivos para um processo de legislação eficiente do ponto de vista da legitimação, esses direitos subjetivos não podem ser tidos como os de sujeitos jurídicos privados e isolados: eles têm que ser apreendidos no enfoque de participantes orientados pelo entendimento, que se encontram numa prática intersubjetiva de entendimento. (HABERMAS, 2003a, p.53)

(VI) Na perspectiva da teoria de Habermas entende-se que o papel político da educação é o de criar as condições favoráveis para fundamentar a formação de um Estado Democrático de Direito que, discursiva e legitimamente (portanto, representativo da esfera pública), atue sobre os processos de legislação e de jurisdição. “A política educacional tem muito a ver com o contexto e a organização política de cada sociedade em que ela existe” (MARTINS, 1993, p.29). Por isso, a mudança interna de concepção de educação e de leitura de mundo é que possibilita uma nova versão sobre a atuação política de uma comunidade educativa. Atenta às necessidades e interesses políticos, sociais e pedagógicos da esfera pública, a escola se torna um lugar privilegiado de discurso e de legitimação de ordenamentos políticos e jurídicos. A escola pública deve ser uma instituição democrática de direito. Trata-se da elaboração de um fórum participativo que requer deliberações. “A educação é eminentemente uma ação social que, portanto, não pode ser concebida como ação estratégica individual, mas sempre como uma ação intersubjetiva voltada ao entendimento. Esse procedimento depende do uso comunicativo da linguagem”

(GOERGEN, 2004, p.139). A escola atua por esse intento na defesa do bem público e da legitimação de direitos que para si e para a sociedade expressam justiça e equidade social.

Essa influência pública e política tem que passar antes pelo filtro dos processos institucionalizados da formação democrática da opinião e da vontade, transformar-se em poder comunicativo e infiltrar-se numa legislação legítima, antes que a opinião pública, concretamente generalizada, possa se transformar numa convicção testada sob o ponto de vista da generalização de interesses e capaz de legitimar decisões políticas. Ora, a soberania do povo, diluída comunicativamente, não pode impor-se apenas através do poder dos discursos públicos informais – mesmo que eles tenham se originado de esferas públicas autônomas. Para gerar um poder político, sua influência tem que abranger também as deliberações de instituições democráticas de formação da opinião e da vontade, assumindo uma forma autorizada. (HABERMAS, 2003a, p.105).

A escola pode ser entendida como uma dessas instituições se associada às motivações políticas e sociais democráticas e emancipatórias. Por isso, a interlocução entre moral, direito e educação possibilita o levantamento de ideias relevantes para o fortalecimento das instituições democráticas e para a configuração de um novo arranjo político e social. As teses de Habermas oferecem uma importante contribuição às questões aqui apresentadas, uma vez que seu sistema de pensamento se insere numa esfera de debates acadêmicos relevantes para a fundamentação de sua teoria da sociedade. Por fim, sem esgotar o assunto, é possível viabilizar um diálogo produtivo entre a filosofia do direito e a filosofia da educação, já que se situam na esfera da racionalidade prática, podendo juntas traçar caminhos de fundamentação de uma práxis pedagógica ética, emancipatória, democrática e política. A Filosofia, a Educação e o Direito podem formar um tripé interessante para compor um Estado Democrático de Direito em que se conserva a razão, se respeita o debate político e se reconhecem, deliberadamente, os interesses da esfera pública.

3.2 Educação e Democracia na era da globalização

Na sociedade globalizada convivem, lado a lado, grupos de pessoas de culturas diferentes, com distintos valores e convicções religiosas. A escola é um espaço

onde tais diferenças se tornam particularmente aparentes. As expectativas das famílias não coincidem com relação à educação moral que desejam para seus filhos. Entretanto, defende-se aqui a ideia de que há valores básicos presentes nas mais diferentes culturas e que se apresentam como base comum para a educação moral no interior das instituições de ensino. É necessário favorecer o debate das ideias, de modo que seja possível fundamentar valores como o respeito e a dignidade, que podem servir de base comum para a educação moral, mesmo na sociedade globalizada e multicultural.

Partindo da constatação de que a moral é um dos mais discutidos e polêmicos temas da sociedade contemporânea, Höffe observa uma relação entre a visibilidade do debate moral e a gravidade das práticas imorais. Na tentativa de encontrar caminhos que conduzam à mudança dessa realidade, desenvolve o argumento de que os problemas morais não se restringem ao comportamento deste ou daquele grupo social, deste ou daquele indivíduo, mas que eles se encontram intrinsecamente relacionados às tradições, aos costumes e aos valores que constituem o *ethos* histórico cultural da sociedade.

Por isso, Höffe entende que a superação da barbárie moral não pode ser alcançada mediante intervenções e sanções tópicas, locais, superficiais, mas que é necessário um repensar amplo e corajoso dos arquétipos de nossa cultura no que se refere aos conceitos de cidadania, democracia, justiça social e espaço público. Com Höffe, defende-se que a educação moral, para além da tradicional disciplinarização, deve centrar-se na formação do sujeito moral, tendo como escopo a virtude e o dever da justiça cosmopolita.

Nesse sentido, apresenta-se a tese fundamental: a República Federativa Mundial requer uma Educação de senso cosmopolita. Não há viabilidade de um projeto político de sociedade (seja qual for a ideologia desse projeto), se as pessoas envolvidas no mesmo não se encontram sensibilizadas para viverem sob as determinações de um modelo de Estado. De fato, toda política educacional é expressão da formação do tipo de pessoas que uma sociedade deseja, ou seja, uma escola é sempre um aparelho ideológico do Estado (ALTHUSSER, 2007). A questão é: que tipo de formação se faz necessário para que um projeto como da República mundial possa ter alguma chance real de se materializar?

Para tratar dos problemas e das possibilidades de uma educação de senso cosmopolita, é importante destacar toda a trajetória histórica que sociedades democráticas têm percorrido no sentido de globalmente ajustarem interesses comuns no âmbito do trabalho e da economia. Sem dúvida, a gestão democrática de tais interesses não é tão tranqüila quanto se desejaria, pois nem sempre os interesses são comuns ou são interesses públicos. Por isso, na sociedade global não há senso de cosmopolitismo, mas a mercantilização dos produtos locais num contexto financeiro maior, com vistas ao fortalecimento da economia local. Nesses termos, percebe-se que levam vantagem os países que apresentam as condições econômicas necessárias para tornar seus produtos competitivos no mercado global; e os bônus dessas relações transnacionais não se voltam aos países para o fortalecimento de uma economia global, mas apenas ao enriquecimento próprio e a melhoria do índice do PIB (Produto Interno Bruto) dos Estados tomados particularmente. Infelizmente, nesse contexto, a educação serve aos interesses desse tipo de política econômica dos países capitalistas, segundo a lógica do consumo e da exploração.

Frente à possibilidade dos benefícios privados do lucro, vivemos num contexto econômico que só nos permite concordar com a tese hobbesiana do *homo homini lupus*, ou seja, o homem é o lobo do outro homem, e deseja apenas conquistar o consumidor como a presa que lhe garante o sustento, e, para isso, se não sofre coação de lei de mercado, não revela, por si mesmo, qualquer princípio de moralidade que o faça pensar em relações humanas pautadas na igualdade e na justiça, e não no egoísmo e na contravenção.

De outro modo, apesar das ingerências da lógica competitiva nas relações humanas, as tecnologias de informação e comunicação deram acesso a relações e produções culturais transnacionais, isto é, tornou-se possível o contato às vezes até amistoso com outras culturas e cosmovisões e a compreensão sobre elas. E aqui se encontra a via que permite superar os efeitos colaterais da gestão econômica da globalização: o choque das culturas pode ser superado por um projeto global de educação. Assim, trata-se de abordar a questão buscando compreender valores básicos presentes nas mais diferentes culturas (3.2.1); delinear um projeto de formação que trate da educação

segundo o cosmopolitismo da República Mundial (3.2.2) e pensar no papel de uma Pedagogia Cosmopolita e suas instituições educacionais (3.2.3). Nesses termos, pensa-se na criação de um Estado Mundial, que, baseado em uma instituição forte do Direito Internacional, torna possível a respeitosa convivência entre os povos, não obstante o respeito às suas tradições culturais locais, desde que as mesmas não ameacem e não violem os direitos humanos.

3.2.1 Cultura e Educação no contexto cosmopolita

Todo discurso que defende um olhar de totalidade sobre determinadas formas de convivência humana logo tem como posição contrária a expressão de modos particulares de organização da vida. Todo indivíduo participa de um modo de organização social e cultural que determina seu pensamento e seu agir a partir de valores que são cultivados historicamente. Trata-se da condição humana, em que o sentido da existência se dá no compartilhar de experiências concretas num espaço vital.

As expressões culturais são tipicamente humanas enquanto expressões de um sentido da existência humana que é representado pela razão. O problema se encontra nas significações práticas das expressões culturais, uma vez que são as reivindicações subjetivas que levam os homens em seu meio social a darem sentido às suas formas de vida por meio de elementos que, para além das crenças e das artificialidades, precisam ser vistos com certo ceticismo.

Frente ao fato de que as culturas são expressões de um sentimento de pertença dos indivíduos a suas respectivas comunidades, não se pode negar que há elementos comuns a todo tipo de expressão cultural que permitem, para além de um comunitarismo fechado, legitimam ações culturais comuns frente às suas expressões da racionalidade identitária de cada grupo, comunidade ou nação.²⁰

²⁰ “On peut adopter une argumentation stratégique en faveur d’une légitimation interculturelle. Pour convaincre les cultures qui demeurent étrangères à cette institution des droits, Il faut chercher une justification indifférente aux différences culturelles”. [Podemos adotar um argumento estratégico em favor da legitimação intercultural. Para convencer as culturas que permanecem alheias a certas instituições de direitos, deve-se

O problema encontra-se nas expressões culturais que representam uma ameaça à integridade e à dignidade da vida humana, ou seja, práticas humanas que não podem ser consideradas justificadas racionalmente porque causam o constrangimento e não podem ser reconhecidas como um valor de costume e tradição dos povos. Exemplo disso é quando em algumas tribos africanas é cometida a mutilação genital feminina em meninas adolescentes quando chegam ao tempo da menarca, ou o apedrejamento de mulheres que cometem adultério em algumas comunidades do Oriente Médio. Tais expressões requerem uma resistência frente ao que é moral e legítimo, com o apoio das autoridades políticas e jurídicas e da sociedade organizada por associações mundiais, como a *Amnesty International*²¹.

A legitimação da cultura encontra-se, portanto, no âmbito do reconhecimento dos direitos humanos, que, inclusive, se sustentam em valores cultivados na história da humanidade por diferentes expressões culturais e que apesar de tantas diferenças, têm elementos comuns para se projetarem numa linha de diálogo, não obstante a preservação de certas especificidades.

Höffe cita expressões culturais do antigo Oriente como a China, a Índia, o Egito e o antigo Israel que, por meio de seus livros, têm indicado a existência de leis que visam regular a vida humana e historicamente produzir cultura nessas sociedades antigas. Assim temos o *Codex Hammurabi*, a *Mahabharata*, o Antigo Testamento, os ensinamentos de Confúcio, e mesmo os antigos valores da Grécia: o direito, a justiça e a providência pelo bem-estar humano (HÖFFE, 2002). O que há de comum nessas diferentes tradições e expressões culturais do Oriente e do Ocidente? Todas possuem uma premissa antropológica que entende o homem como sujeito que busca viver segundo o direito, a paz e a justiça.

Eis o ponto comum que requer pensar as manifestações culturais no âmbito de sua legitimação. O direito, a paz e a justiça não são valores restritos ao âmbito da cultura, mas são valores universais que toda pessoa busca para viver em sociedade.

buscar uma justificação indiferente às diferenças culturais.] (Tradução nossa). HÖFFE, Otfried. Les Principes Universels du Droit et la Relativité Culturelle. In: HÖFFE, Otfried (Dir.). **La Politique et les Droits**: Cahiers de Philosophie Politique et Juridique. Caen: Centre de Publications de l'Université de Caen, 1992, p. 137

²¹ Organização não-governamental que trabalha em prol dos Direitos Humanos em 150 países, com mais de 3 milhões de ativistas.

Utilizando-se da forma jurídica e estatal, as sociedades unitárias costumam suprir suas necessidades coletivas de ação. Assim, organizam-se como um sujeito coletivo que, simultaneamente, se revela um sujeito responsável. No tocante à democracia qualificada, alcançam uma certa perfeição. Como o sujeito coletivo se legitima a partir dos sujeitos de direito determinantes, ou seja, dos indivíduos naturais, ocorre uma auto-organização em sentido enfático. E por vincular-se a princípios de justiça, o sujeito coletivo não só possui a capacidade de ser responsável, como também realmente assume a responsabilidade. (HÖFFE, 2005a, p.1)

Assim, frente ao fenômeno da globalização, as culturas particulares precisam lançar mão de recursos que permitem sua justificação e legitimação no contexto mundial. São os valores da igualdade, da mutualidade e da reciprocidade que resguardam a possibilidade de suas manifestações, mesmo no contexto global, quando se respeita, entre outros, o princípio de justiça, que afirma: “As pretensões dos direitos de liberdade dependem dos recursos e de fatores culturais, possuindo, ainda, caráter comparativo.” (HÖFFE, 2005a, p.97). Trata-se do respeito às diferenças entre as especificidades culturais, mas também de notar que a cultura precisa aspirar aos interesses de nível superior, ou seja, utilizar um critério transcendental para não somente permitir aos sujeitos a vivência do bem ou do produto da cultura, mas para que os sujeitos entendam (*logos*) a cultura em seu contexto histórico e social.

É a *conditio* humana que, aqui, estabelece as bases. Ao contrário do ceticismo atualmente reinante em relação à antropologia filosófica, existem, no caso da globalização, dois fatores independentes da História e Cultura. A primeira condição natural a ser aplicada consiste na terra coletiva e territorialmente delimitada, juntamente com as riquezas de seu solo e de seus frutos. Por sua vez, o pré-requisito psíquico, o dom da fala e da razão, habilita o ser humano a se orientar por todas as partes e conseguir compartilhar, através da comunicação, o mesmo mundo de pessoas situadas nos lugares mais longínquos. Já o pré-socrático Demócrito sabia que, graças à razão, em princípio, o ser humano se sente em casa em todos os lugares: “Ao homem sábio se abre toda a Terra; o Universo é a pátria da nobre alma”. (HÖFFE, 2005a, p.15)

Na falta de um critério racional para se compreender as manifestações culturais em sentido restrito, corre-se o risco de universalizar a cultura particular de um país

ou de uma coletividade em função de interesses dominantes de ordem política ou econômica. Daí nascem os fundamentalismos de toda ordem: cultural, política, religiosa ou econômica, que, na falta de um esclarecimento crítico, não são capazes de pensar a condição humana senão nos limites de sua própria consciência egocêntrica e solipsista.

No entanto, com o fortalecimento das instituições, no sentido de integrar coletividades políticas e culturais em torno de uma vontade jurídica internacional em que é possível, por relações internacionais, suprimir os fundamentalismos mediante argumentos jurídicos qualificados, torna-se possível conceber um Estado Mundial baseado no Direito Cosmopolita.

Posto que as pessoas, dentro de seus próprios limites, seguem regras coletivas, tais como, costumes e direitos, vê-se então despontar uma vontade de que se estabeleçam relações transnacionais sob uma forma jurídica. Atribui-se a uma vontade jurídica desse tipo, internacional ou transnacional, atravessando, pois, os limites impostos por fronteiras, o surgimento dos primeiros impulsos e dos trabalhos pioneiros na área de um Direito supranacional. Desde o início, houve duas áreas de atuação nesse campo jurídico: um Direito Internacional Público, ou Direito das Gentes, que cuida das relações inter-estatais, e um Direito Internacional Privado, mais tarde, Direito Cosmopolítico, que regula as relações inter-sociais, ou seja, o comércio, o casamento entre cidadãos de países diferentes e o intercâmbio científico e cultural. (HÖFFE, 2005a, p.15).

Desse modo, a diferença pode ser vista e entendida como mais uma (entre outras) expressão de humanidade, já que se permite regular pelo que é mais extenso e universal, a saber, numa ordem jurídica que é a objetivação de princípios racionais de moral.

Por isso, o pluralismo não é um empecilho ao projeto da República Mundial, mas, antes, pelo direito e pela liberdade de expressão, é condição para poder sobreviver frente ao fenômeno da globalização, caso se oriente e se legitime nos termos de um princípio orientador de justiça política, ou seja, no reconhecimento da igualdade e da reciprocidade por meio do valor universal (racional) da tolerância.

Höffe considera a tolerância um valor fundamental para viabilizar a convivência entre múltiplas e variadas formas de expressões culturais. Nesses termos,

entende-se que a tolerância é um instrumento de justiça, a fim de tornar possível a organização da vida social e política entre diferentes povos. A tolerância passa a ser compreendida como princípio universal da justiça política.

Reconhecendo o direito de todos os concidadãos de desenvolver convicções próprias, consciente do perigo de sucumbir a erros ou preconceitos nas próprias convicções, e consciente de que, apesar de convicções iniciais concorrentes, é necessário chegar por fim a uma decisão vinculante para todos, ela tanto é capaz quanto também está disposta a submeter à discussão as convicções próprias e, se for o caso, a abrir mão delas. Naturalmente não importam todas as convicções, mas apenas as relevantes para a criação e manutenção de um ordenamento jurídico comum. (HÖFFE, 2003c, p.112)

Tal modo de pensar não só entende a tolerância como um valor, mas lança mão do importante valor que é a democracia. Contra os ordenamentos de um Estado autoritário, o Estado Democrático de Direito expressa a mais apurada condição racional da política e do direito, se constituindo como imperativo para a efetivação de uma ordem mundial justa e igualitária.

Para a efetivação do Estado Mundial, nos termos de Otfried Höffe, faz-se necessário pensar num conceito amplo de formação humana. Em Kant, a tolerância, a liberdade e o uso da própria razão são valores que não podem dispensar o Esclarecimento (*Aufklärung*). A questão kantiana é ainda atual e se torna imperativa em nossos dias, visto que em nossa sociedade podemos “somente por algum tempo adiar o esclarecimento, mas não podemos renunciar aos sagrados direitos da humanidade.” (KANT, 1985, p.110).

3.2.2 A Educação Cosmopolita: a formação de sujeitos morais

Pelas reflexões até então produzidas, chegamos ao ponto que pode tornar o projeto político-jurídico de Höffe uma realidade ou apenas especulação da razão prática. Retomando o trajeto percorrido, percebemos que em Aristóteles e em Kant a natureza humana se realiza quando se projeta em direção a uma concepção antropológica e cosmológica que não nega a si mesmo, mas antes só contribui para o progresso de toda

espécie (Eugenia). A natureza de *pólis* do homem e a regulação da vida prática pelo dever introduzem na vida humana o ideal de lei que por ser racional é válida universalmente, e, portanto, deve ser o ponto de partida para qualquer projeto político de sociedade. É o que temos em Otfried Höffe, cuja visão de uma República Federativa Mundial é plausível dado o contexto da globalização e de democracia vivido no mundo de hoje. Trata-se de uma proposta de humanização (racionalização) das relações transnacionais pautadas pela lei (Aristóteles e Kant) enquanto expressão de justiça e de igualdade entre os povos (universalidade). Nesses termos, também Habermas oferece considerações importantes ao tratar das relações transnacionais, do multiculturalismo e da coexistência de diversos grupos culturais, étnicos ou religiosos sob a igualdade de direitos reconhecidos mutuamente (tolerância ou justificação normativa) e validados intersubjetivamente (agir comunicativo).

Entretanto, essa teoria de sociedade global jamais poderá se efetivar caso não se pense na formação e na educação que os sujeitos necessitam adquirir para o progresso de toda a humanidade. Somente uma escola que se oriente por princípios teóricos e práticos sustentados pela razão, inclusive tolerante e comunicativa, e que tenha como principal objetivo formar pessoas para viverem os direitos de uma cidadania mundial é que pode fazer germinar todas as disposições naturais para viver segundo aquela proposta de uma República Mundial (*Weltrepublik*).

É na perspectiva de uma educação cosmopolita que se torna possível a efetivação da República Mundial, tal como Kant afirma:

Deve-se orientar o jovem à humanidade no trato com os outros, aos sentimentos cosmopolitas. Em nossa alma há qualquer coisa que chamamos de interesse: 1. por nós próprios; 2. por aqueles que conosco cresceram; e, por fim, 3. pelo bem universal. É preciso fazer os jovens conhecerem esse interesse para que eles possam por ele se animar. Eles devem alegrar-se pelo bem geral mesmo que não seja vantajoso para a pátria, ou para si mesmos. (KANT, 2002, p.106)

Para tratar de uma educação cosmopolita enquanto instrumento de efetivação da justiça política nos termos de uma República Mundial, convém refletir sobre o conceito de formação (*Bildung*) de modo que possamos ampliar o mesmo frente às necessidades

democráticas do mundo de hoje (3.2.3); na seqüência, cabe refletir sobre a orientação dos sujeitos para uma vivência de virtudes e valores de uma *Weltrepublik*, isto é, as virtudes cosmopolíticas que necessitam ser apreendidas pela consciência de deveres para com a humanidade (3.2.4); e, enfim, é imperativo repensar as políticas educacionais nacionais, no sentido de que uma sociedade cosmopolita se forma por interesses cosmopolitas que nascem do Estado Democrático de Direito (3.3). Pode-se, nesses termos, pensar na ideia de uma educação cosmopolita que almeja a paz e, conseqüentemente, a felicidade (Aristóteles e Kant), por meio da justiça política (Höffe).

3.2.3 *Bildung und Weltrepublik*: ampliando o conceito de formação

A palavra ‘formação’, que traduz o conceito clássico de *Bildung*, necessita ser compreendida não somente como sinônimo de orientação neo-humanista e romântica do final do século XVIII (entendida, segundo Reichenbach como “um refinamento do intelecto, da sensibilidade e do julgamento”²²), mas, antes, precisa ser entendida como sinônimo de antropologia política e uma importante estratégia para a configuração de um projeto de sociedade. Não deve ser entendida apenas numa dimensão ético-estética, mas, antes, na sua dimensão cosmopolítica, isto é, político-jurídica.

Pelo conceito de *Bildung* (formação) tem-se a interface entre a cultura e a educação. No contexto do Iluminismo, visa-se a formação de uma razão que é capaz de explicar o sentido da existência, não pela determinação de natureza ou pelo fundamento teológico, mas, pela autoconsciência que é capaz de determinar a si mesma, tornando o homem um sujeito autônomo, livre e emancipado. Pela *Bildung* o homem busca a si mesmo, participando do ideal da humanidade e se projeta ao progresso enquanto uma finalidade.

Pode-se considerar que as discussões teóricas de Herder, Humboldt, Schiller, Hölderlin, Novalis, Goethe, Kant, Hegel, entre outros, produziram o espírito da *Bildung*

²² REICHENBACH, Roland. On irritation and transformation: a-teleological *Bildung* and its significance for the democratic form of living. **Journal of Philosophy of Education**. Oxford/UK; Malden/USA, v.36, n.3, 2002, p.409.

enquanto determinação do homem por meio de sua própria capacidade de fazer uso da razão. Assim, o homem é capaz de se elevar ao universal e interiorizar a ideia de humanidade. Nesses termos, a formação, enquanto um trabalho de criação de si,²³ dialeticamente se vincula a uma experiência e à projeção no mundo, revelando-se, assim, cosmopolita. Não obstante a crítica histórica e o ceticismo sobre essa expressão de racionalidade, Kant entende a *Bildung* como o espírito de um projeto que possibilita humanização ou civilização mediante uma educação compreendida no seu todo, isto é, enquanto “cuidado, disciplinarização e instrução com a formação.” (KANT, 2002, p.11). O homem, que tem necessidade de cuidados e de formação, humaniza-se por meio da educação e, assim, avança “passos em direção à perfeição da natureza humana.” (KANT, 2002, p.16)

Assim se vê que Kant tem uma ideia de educação que se ajusta às pretensões de uma República Mundial. A análise sobre algumas passagens da obra “Sobre a Pedagogia” bem mostra essas pretensões:

Há muitos germes na humanidade e toca a nós desenvolver em proporção adequada as disposições naturais e desenvolver a humanidade a partir dos seus germes e fazer com que o homem atinja a sua destinação. (KANT, 2002, p.18)

Essa finalidade [da educação], pois, não pode ser atingida pelo homem singular, mas unicamente pela espécie humana. (KANT, 2002, p.19)

Os pais cuidam da casa, os príncipes, do Estado. Uns e outros deixam de se propor como fim último o bem geral e a perfeição a que está destinada a humanidade e para a qual esta tem as disposições. O estabelecimento de um projeto educativo deve ser executado de modo cosmopolita. Mas o bem geral é uma ideia que pode tornar-se prejudicial ao nosso bem particular? Nunca! Já que, ainda que pareça que lhe devemos sacrificar alguma coisa, na verdade trabalhamos melhor para o nosso estado presente. E, então, quantas conseqüências nobres se seguem! Uma boa educação é justamente a fonte de todo bem neste mundo. (KANT, 2002, p.23)

Segundo os princípios do Esclarecimento (*Aufklärung*), de acordo com os quais o homem deve fazer uso de seu próprio entendimento mediante a formação de sua

²³ Ver texto: HERMANN, Nadja. À prova de vestígios da formação. In: CENCI, Ângelo; DALBOSCO, Claudio; MÜHL, Eldon (Args). Sobre filosofia e educação: racionalidade, diversidade e formação pedagógica. Passo Fundo: EDUPF, 2009, p. 149-160.

razão para a autonomia e a liberdade, tem-se pela *Bildung* a possibilidade de se tratar dos princípios e dos conteúdos que essa razão deve adquirir para se projetar no mundo segundo interesses públicos e universais que concorrem para sua realização humana.

Para Höffe, a formação técnico-científica é fundamental para que estrategicamente seu projeto político se torne efetivo. Tal condição se revela como uma *Bildung*, cujas pretensões cosmopolitas são atuais em termos de justiça política. O grande problema é que, dada a abrangência e as complexas condições de vida dos cidadãos, é necessário um discurso formativo que oriente valores, proponha saberes e exija compromissos com o bem comum.

Nesta situação, exige-se uma competência técnica e metódica que em muitos casos só pode ser oferecida pela ciência. Os processos públicos de decisão podem e devem por isso se valer do apoio científico. Uma deliberação científica que se situa no contexto de estratégias de justiça deve preencher então certas condições, na infra-estrutura [racionalidade científica], na estrutura interna [consenso experimental] e na estrutura externa [cooperação de parceiros]. (HÖFFE, 2006, p.435)

A educação cosmopolita vê o homem segundo o que lhe é específico: suas carências e possibilidades. No espírito do Esclarecimento (*Aufklärung*) e da formação (*Bildung*), o homem se defronta com seus limites e se torna processualmente maior, já que possui as qualidades necessárias para sempre aprender. A questão é a intencionalidade que se encontra no bojo da formação, que nem sempre se configura segundo pretensões de universalidade. Pensar a educação nesses termos é tratá-la como uma antropologia política em que o homem responda a pergunta capital “o que é o homem?” na medida em que prospectivamente ele se educa e se projeta no mundo.

Além disso, em grande parte, as competências devem ser aprendidas, não por imitação, mas apenas por processos de educação controlados. Por isso, o ser humano tem ao lado das necessidades (de primeiro grau) conhecidas só no reino animal, como fome, sede, sono e proteção, por isso, chamadas “animais”, uma carência especificamente humana de educação. Sem ela, o homem não aprende a fixar metas próprias e a recorrer aos meios que lhe são adequados. Sem ela, ele não se torna capaz de compreender situações e a reagir diante delas com sentido. Em síntese: sem educação (que está inserida na cultura e na tradição) o ser

humano não se desenvolve num ser que age conscientemente e com vontade. (HÖFFE, 2006, p.311)

Portanto, processos de legitimação democrática do Direito e do Estado requerem a formação (*Bildung*) de sujeitos de direitos que competentemente sejam capazes de emitir sua opinião, participar de discursos (HABERMAS, 1989, p.189) e, de modo conveniente, fixar tarefas de positivação de uma ordem político-jurídica global.

As competências passam pela formação da consciência crítica, omnilateral, discursiva, histórica, social e ecológica. Tais dimensões críticas da razão teórica e prática requerem um amplo questionamento sobre as atuais práticas de formação. Pois, não obstante as críticas e as suspeitas em relação ao projeto da racionalidade moderna, como as manifestadas pelas representações da Escola de Frankfurt ou pelos chamados “pós-modernos”, na linha empregada por Flickinger (2010), a revisão crítico-hermenêutica da racionalidade iluminista possibilita realocar a razão para o âmbito prospectivo de uma emancipação global regulada pelo direito e pela justiça em busca da paz.

3.2.4 A formação de virtudes e valores cosmopolíticos

Para que uma República Mundial possa se erguer e se manter é necessário que a formação para a cidadania mundial possa se efetivar antes e durante a organização desse Estado. A cidadania mundial pressupõe a educação para as virtudes cívicas cosmopolitas que se fundam como senso ou disposição para viver no meio social global os princípios morais que se objetivam no Direito cosmopolita.

É importante destacar o que significa ser cidadão do mundo. Não se trata de exclusivamente se afirmar como cidadão do mundo, como fez Erasmo de Roterdã quando renunciou ao direito à cidadania zuriquenha. À época de Erasmo nem se concebia tal Estado em termos de globalização, mas significava o pretense desejo de não se regular pela ordem jurídica nacional, dado o nível cultural apreendido como bens da humanidade.

A cidadania mundial de que trata Höffe diz respeito a uma concepção complementar de cidadania. Não se negam seus vínculos sociais, culturais, políticos e

jurídicos, mas os mesmos se ampliam no sentido de que devemos nos formar para assumir uma forma ampla e universal de cidadania. (HÖFFE, 2005a, p.396)

Na democracia qualificada os cidadãos mundiais, tais como nas demais e complementares formas de cidadania, também precisam viver segundo virtudes cívicas, nesse caso, virtudes cosmopolíticas. Assim, o cidadão do Estado Mundial amplia seu engajamento político a partir das vivências do próprio Estado até alcançar a República Mundial. Por outro lado, em se tratando do cidadão da sociedade mundial, o engajamento social e cultural não para nas fronteiras de sua própria sociedade.

Entretanto, coerente com a complementaridade das demais vivências da cidadania, não se dispensa o sujeito de direito de viver sob os princípios da ordem ético-jurídica que fundamenta qualquer obrigação de cidadania. Höffe lança mão dos princípios do direito exposto no *corpus iuris civilis*, uma “coleção de direito civil”, organizada pelo Imperador Justiniano (527-565).²⁴. Aí se resumem todas as exigências do Direito para a vida política e para a vida privada.

De acordo com o entendimento convencional, os três princípios afirmam essencialmente a mesma coisa. O primeiro, “vive honestamente” (*honeste vivere*), ordena uma proibidade que consiste, em sua determinação negativa, na proibição “não leses ninguém” (*neminem laede*) e , positivamente, no imperativo “dá a cada um o que é seu” (*suum cuique tribue*). Porém, como já o fez Kant (Rechtslehre /Doutrina do direito, “Divisão universal dos deveres jurídicos”) pode-se dar a cada princípio um significado especial e simultaneamente mais fundamentador. (HÖFFE, 2003c, p.57).

Ou seja, o primeiro princípio (*honeste vivere*) indica deveres para consigo mesmo; o segundo princípio (*neminem laede*) impõe deveres para com o outro; e o terceiro princípio (*suum cuique tribue*) reserva deveres para com o Estado. Tais princípios inspiram virtudes fundamentais para a instauração da República Mundial. Trata-se de virtudes cosmopolíticas que refletem virtudes e valores estritos, tais como a amizade (*philia*), a justiça, a liberdade, a tolerância, a temperança, a serenidade, a sensatez, a paz e a felicidade. Höffe trata de quatro virtudes cosmopolíticas, a saber: I) senso jurídico mundial;

²⁴ “*Iuris praecepta sunt haec: honeste vivere, neminem laedere, suum cuique tribuere.* [As prescrições do direito são estas: viver honestamente, não lesar ninguém, dar a cada um o que é seu].”

II) senso de justiça mundial; III) senso cívico mundial; e IV) senso comunitário mundial. Na esfera global, essas quatro virtudes correspondem aos diferentes tipos de cidadãos mundiais e seus respectivos campos de atuação em sentido democrático e participativo.

O senso jurídico mundial (I) dispõe de dois níveis: um legiferante, isto é, trata do ato de formar uma legislação que regula e valida acordos internacionais e a própria lei da República Mundial, que, em seu segundo nível, torna aplicáveis, na prática, tais ordenamentos.

[...] o deslocamento do grau de importância ocorre somente de forma restrita: diretamente, os Estados nacionais e, indiretamente, os próprios cidadãos precisam dispor de um senso jurídico mundial de dois níveis: o senso jurídico mundial legiferante permite a validade de acordos internacionais e leis da República Mundial, enquanto o senso jurídico mundial aplicativo põe-nas em prática nos casos específicos. (HÖFFE, 2005a, p.401-2)

É no contexto da democracia que os Estados nacionais podem, com legitimidade, lançar mão de ordem mundial baseada numa estrutura política que precisa ser legal.

O senso de justiça mundial também dispõe de dois níveis: um legiferante e outro aplicativo, mas nesse caso trata-se da organização jurídica interna do Estado Mundial, cuja conjugação da representação de cidadãos mundiais (Assembléia ou Câmara Mundial) e de Estados Nacionais (Senado Mundial) formula leis, delibera complementarmente e subsidiariamente sobre questões políticas e sociais comuns, buscando o bem e a paz entre os povos. A possibilidade de desobediência civil deve ser preservada nesse contexto para que a democracia não seja ameaçada, não obstante estar ciente de que o aspecto da moralidade e de consciência de dever representam posturas que jamais se dispensam na organização de ordem pública mundial. Daí a necessidade do fortalecimento das instituições de Direito internacional, particularmente no que tange à criação de um Tribunal Penal Internacional.

Sobre o senso cívico mundial (III) é importante considerar que os cidadãos dos Estados nacionais se reconheçam e sejam mutuamente reconhecidos pela cidadania mundial no âmbito da República Federativa Mundial. Isso significa viver sob condição de

uma natureza de “*pólis* mundial” em que de modo participativo e representativo os sujeitos se organizam e democraticamente reivindicam deliberações no campo dos direitos humanos. “Um senso cívico mundial participativo não tenta deixar a política mundial inteiramente nas mãos dos políticos profissionais mundiais. Este senso esforçar-se-á por uma intensa participação política.” (HÖFFE, 2005a, p.407). Aqui também cabe a formação de sujeitos em uma educação cosmopolita capaz de sensibilizar para a vivência de tal virtude.

E, finalmente, o senso comunitário mundial, que somente no sentido de amizade e amor à humanidade faz com que pessoas se coloquem à disposição para ajudar social ou culturalmente aqueles que também podem, no futuro, contribuir com a sociedade mundial. Social ou culturalmente, Höffe cita atividades comunitárias que podem ser consideradas virtudes cosmopolíticas: Cruz Vermelha, Médicos sem Fronteiras; Anistia Internacional; instituições de fomento à pesquisa, à língua, à literatura, à música, à arte; intercâmbios internacionais de estudantes (escolas e universidades); parcerias entre cidades, estados e países; entre outras.

Assim se vê que uma sociedade mundial esclarecida no âmbito intelectual e moral só pode ser causa de todo o bem neste mundo. As virtudes cosmopolitas necessitam ser formadas e esclarecidas como algo plenamente natural para ser apreendido e vivido. As famílias, as escolas e os Estados nacionais conjuntamente, como uma obrigação civil, necessitam de um projeto pedagógico cosmopolita que vise à orientação dos jovens para a vivência de valores universais e para a compreensão de seu fim de acordo com sua humanidade.

3.3 As Instituições Educacionais e a Pedagogia Cosmopolita

Nas instituições educacionais, e mais propriamente, na escola, é que o indivíduo se depara com diferentes valores e diferentes culturas. Normalmente, junto à religião, a escola é uma das primeiras instituições em que, separado do seio familiar, com

todas as condições que lhe garantem uma “zona de conforto”, o indivíduo entende e se submete a uma outra ordem e forma de organização social.

À escola, as famílias confiam e delegam a responsabilidade de instruir seus filhos nos conhecimentos necessários para uma vida de sucesso por meio do trabalho. Entretanto, a família é sempre bastante temerosa frente ao processo de formação e estabilização do caráter proposto pela escola. Enquanto instituição pública e social, as expectativas das famílias sobre o aspecto moral de formação nem sempre coincidem entre si ou com os valores pregados na escola.

Nesse sentido, os desafios para a convivência plural e pacífica em uma República Mundial se apresentam desde o início nas relações sociais e pedagógicas vividas primeiramente na escola. E frente a esse fenômeno social e cultural, a escola não pode ser refém dos relativismos ou sofrer coações de uma forma autoritária e egoísta de vida, mas antes, deve ter bem claro quais são os valores que pretende formar para que se efetive um tipo de sociedade justa e igualitária. Assim, a escola não deve ser dirigida por pessoas segundo seus próprios interesses, mas pela lei justificada normativamente enquanto expressão necessária de valores universais reconhecidos democraticamente.

A estabilização necessária para a capacidade de ação e de liberdade das motivações humanas e dos modelos de comportamento não acontece no “ou – ou”, mas no “tanto assim – como assim”: no concerto das instituições sociais e das disposições de caráter. Sem dúvida, esta harmonia não é livre de conflitos. Pois ambas as partes da “segunda natureza” do homem, as instituições e o caráter, possuem uma autonomia com características relativamente fortes. Uma vez desenvolvido, pode o apoio interno se confrontar com as instituições de modo crítico; e na forma de sanções sociais e jurídicas, as instituições procuram eventualmente também se impor contra marcas do caráter. (HÖFFE, 2006, p.327-8)

Para que a escola seja reconhecida como instituição de moralidade e de formação é necessário que, baseados na lei, como sujeitos de direito, gestores e professores ajam de forma segura sobre o que consideram necessário formar, e se necessário tornar o constrangimento uma prática para que se viva a liberdade com sentido e autonomia. (KANT, 2002)

As virtudes e os valores morais não podem ser vistos como formas de vida que só podem ser praticadas por pessoas elevadas espiritualmente. Ser sujeito moral não é ser santo, mas é ser humano com todas as disposições de uma razão prática que é capaz de justificar e validar universalmente as nossas ações. Sobretudo na escola, como instituição formativa, as virtudes e os valores não podem ser apenas ensinados em disciplinas que problematizem a temática, mas precisam ser internalizados e vividos por toda a comunidade escolar. Trata-se da prática da justiça, de democracia, da paz, da amizade que só tendem a edificar os sujeitos-alunos para que ativamente possam viver numa estrutura social maior, o que significativamente apreenderam, ou seja, internalizaram como virtudes e valores que podem ser cultivados e partilhados com outras pessoas.

Do ponto de vista metodológico, porém, os valores não são um *know-that*, mas um *know-how*. Por isso, eles não podem ser apenas verbais, mas devem tornar-se uma característica da personalidade e, para tanto devem ser realmente vividos, pois também valores precisam ser exercidos. Justos ou tolerantes não nos tornamos por meio da leitura de tratados sobre justiça e tolerância, mas pela ação justa ou tolerante. (HÖFFE, 2004, p.463)

Assim, o conteúdo moral não pode ser compreendido como um saber explícito (*know-that*), mas como um saber implícito (*know-how*). Pois é somente assim que a escola não corre risco de vacilar frente ao contexto social e cultural que coloca em crise os valores e as instituições. A escola precisa se valer de sua autoridade formativa com base na justiça, executando deliberações de ordem política, social e pedagógica próprias de sua natureza institucional. Não reconhecer autoridade inerente aos dirigentes escolares é deixar os rumos da escola ao acaso, à sorte ou à ameaça de perturbação da ordem social que advém dos privados interesses de uma cultura de violência e de morte.

Pensando nas relações entre ética e antropologia, todos os agentes de uma comunidade educativa precisam ter bem claro que tipo de cidadão se deseja formar para a sociedade e quais as virtudes e os valores que podem constituir o elenco dessa formação. Trata-se da tomada de consciência sobre os termos de um projeto político-pedagógico cujo conteúdo não deve contradizer os termos de formação de cidadãos de uma República

Mundial. Os problemas pedagógicos referentes à escola não estão dissociados dos problemas do mundo, e os problemas globais como o caos ecológico, os conflitos interculturais e étnicos, a ameaça de violência e de guerra entre os povos, a intolerância, o egoísmo ético e a corrupção política e moral, entre outros, são todos problemas pertencentes à escola, tanto na sua organização interna, quanto externamente como parte de um sistema social jurídico estatal. Além disso, formalmente, os problemas (e suas possibilidades de superação) das escolas brasileiras não são diferentes dos problemas das escolas argentinas, norte-americanas, francesas, alemãs, chinesas, indianas ou africanas. Essencialmente, todas se deparam com expectativas, diferenças e pluralismos culturais e conflitos internos, tentam formar um tipo desejável de cidadão para viver em sociedade e buscam formar para o trabalho. E para se legitimar como instituição pedagógica de direito, as escolas de todas as nações precisam buscar a estabilidade fundamentada e garantida pela lei e pelas formas jurídicas de seus Estados Nacionais, sem as quais não há o respaldo necessário para a efetivação de sanções e correções formativas.

Somente em uma escola pensada para formar as pessoas segundo um Estado constitucional de direitos, em que, perante a lei, se permite a cada uma dessas pessoas se reconhecer mutuamente na igualdade de direitos, é que os grandes conflitos de pluralismos culturais podem ser superados. Uma pessoa só pode se desenvolver se tiver sua vida e sua liberdade legitimamente assegurada como direitos fundamentais. Isso é universal! E a cooperação, a solidariedade, o reconhecimento e o espaço de todos os povos podem configurar uma ordem mundial que propõe e fiscaliza, entre os Estados Nacionais, a consecução desses direitos em todos os seus campos de atuação, inclusive em termos de uma política educacional que propõe a formação de pessoas para viverem as virtudes e os valores democráticos de uma cidadania mundial proposta pela República Federativa Mundial.

Uma política educacional mundial é condição absolutamente necessária e estratégica para formar cidadãos mundiais que reconheçam a legitimidade de um Estado Mundial com as características propostas por Höffe. A política educacional mundial deve orientar e subsidiar as políticas educacionais nacionais para a promoção da formação do

homem a fim de viver os fundamentos de uma sociedade de direito de modo democrático, visando à justiça e à paz.

Tal como nos termos de uma República Federativa Mundial, a política educacional mundial já vem sendo praticada por iniciativas mundiais de cooperação e promoção da cultura em termos mundiais. Assim se pode ver pelas ações de organizações internacionais como a UNESCO, organizações de fomento e apoio à pesquisa e à produção de cultura,²⁵ e mesmo a Internet, que possibilita o acesso à cultura e à educação aos povos do mundo todo.²⁶ O problema são os difusos interesses privados e a lógica de consumo que tais organizações se dispõem a exercer. Porém, na forma de um Ministério da Educação Mundial se poderia efetivamente deliberar sobre interesses político-pedagógicos públicos, universais e globais, e assim, incentivar as escolas para que vivam o senso valorativo de uma cidadania mundial pautada na justiça política e na paz entre os povos.

Através da articulação destes elementos: os princípios positivados da justiça com a racionalidade científica, com o consenso experimental e as relações de cooperação entre ciência e política, recebem da coletividade uma chance competente de também encontrar e reconhecer, sob as condições atuais de sociedades complexas, as formas concretas de justiça política, em suma: de realizá-la historicamente. (HÖFFE, 2006, p.437)

Pelo regime de cooperação, democraticamente reconhecendo argumentos universais de uma política educacional cidadã possível de ser reconhecida e deliberada pelos Estados nacionais como matéria e forma de uma Pedagogia Cosmopolita, é que se torna possível a formação de pessoas para a superação dos problemas e conflitos locais. É em função do bem comum, que é o direito à vida e à justiça para se viver bem (*eu zen*), que uma educação de princípios universais pode ser ensinada e vivida pelos seus sujeitos nas instituições educacionais, tornando melhores (porque esclarecidos) todos os cidadãos.

²⁵ Atualmente, é forte o discurso de internacionalização das universidades mediante a cooperação e o intercâmbio entre os pesquisadores em todos os campos da Ciência, e mesmo a apuração de índices de aprendizagem da Educação Básica segundo parâmetros internacionais.

²⁶ Ou seja, entre iniciativas de ordem financeira ou pedagógica, já estamos a caminho de uma ordem político-educacional global.

A democracia qualificada é a condição indispensável para a configuração de uma ordem institucional global reservada à República Federativa Mundial. Höffe afirma que “já estamos a caminho”, e nesse sentido, é inovadora sua teoria política quando se veem a sistematização e os alcances do Estado Mundial, dado o contexto de globalização em que vivemos.

A questão é que pensar em globalização não significa pensar necessariamente em relações transnacionais pautadas pela democracia, quanto menos nos termos de uma democracia qualificada. Até durante a 2ª Guerra Mundial, países do Eixo (Alemanha, Itália e Japão) configuravam relações transnacionais, e nesse caso, como em tantos outros, os direitos à vida, à justiça e a paz foram sempre menosprezados em função de interesses privados associados ao poder. E mesmo nas relações transnacionais atuais o interesse econômico baseado no luxo e no consumo, muitas vezes, abre mão do princípio da democracia e da igualdade para fazer valer a lógica do mercado (custo-benefício).

Por isso, frente aos problemas inerentes à cultura do capital (efeitos colaterais) e dada a necessidade de uma democracia qualificada para que se possa dar passos concretos rumo à República Mundial,

Ainda será necessário averiguar com exatidão em que áreas de atuação urge uma ação global e que princípios deverão norteá-la. Nos três grupos de fenômenos, porém, já se delineiam três áreas: (1) no intuito de se abolir a comunidade de violência, é imperativo que se instaure uma ordem global de direito e paz; (2) a comunidade de cooperação global carece de uma esfera de ação imparcial pautada pela justiça, abrangendo desde medidas contrárias a distorções de concorrência por parte dos Estados até a garantia de critérios sociais e ecológicos mínimos; (3) por último, a fome e a miséria lançam questionamentos acerca de justiça global, mas também de solidariedade global e de filantropia global. (HÖFFE, 2005a, p.22)

Assim, grandes são os desafios que se apresentam à realização de tão grande (e pretensioso) projeto jurídico-político. Os passos que já vêm sendo dados concretizarão uma ordem global de paz quando os Estados Nacionais (I) fortalecerem suas instituições de direito; e (II) quando se levar a sério um projeto de educação entendido como formação científica, cultural e moral baseada em princípios democráticos que visam à cidadania.

Cientes de que o Estado Democrático de Direito é uma conquista da modernidade esclarecida, e que uma constituição republicana pode fazer representar os interesses do povo, não se pode dispensar o nexos que deve existir entre a moral, o direito e a política. As instituições políticas e jurídicas próprias do Estado Democrático de Direito precisam deste nexos para se fundar e se manterem no poder representativo que, legítima e legalmente, emana do povo.

É como popularmente se diz: “temos primeiro que fazer a lição de casa”, ou seja, não é possível uma República Mundial sem Estados Nacionais mínimos. Entretanto, incentivados pelos aspectos econômicos e culturais, Estados Nacionais caminham para o necessário fortalecimento das instituições democráticas dado o apelo popular e as vantagens recíprocas de liberdade que se percebe nessa condição. Mesmo países que até há pouco tempo viviam sob regimes ditatoriais ou teocráticos têm sofrido com a suspeita, o ceticismo pragmático e o protesto contra suas próprias ordens institucionais, como é o atual caso dos países do Oriente Médio e do Norte da África.

O que não se pode é retroceder frente aos abusos do poder, da corrupção política e da supervalorização dos interesses políticos e econômicos privados que se praticam sem que tais ações sejam alvos de julgamento e punição. Sem o apoio da opinião pública, as instituições democráticas perecem e o risco do caos, da revolta, da desordem, da violência e de ditaduras é iminente.

Assim, o fortalecimento das instituições nacionais e democráticas de direito, que na acepção da justiça determinam a igualdade de direitos e deveres é o caminho para que, em regime de colaboração e cooperação, os Estados Nacionais possam fortalecer um Código Jurídico Internacional baseado em princípios universais, orientando-se à democracia e à paz.

(II) Entretanto, como não se trata apenas de opinião pública, mas de opinião pública esclarecida e mundial cabe, tanto aos Estados Nacionais quanto à República Mundial, pensar uma educação crítica, isto é, um projeto de formação (*Bildung*) que seja capaz de modo competente e racional propiciar a Ciência e a Cultura, sem perder de vista a sensibilização moral que é tarefa de toda instituição educacional, começando pela família e passando pelas escolas e pelas universidades.

Uma Pedagogia Cosmopolita não é um projeto de instrução e instrumentalização técnica de saberes visando atender a demanda imediata do mercado de trabalho. A Pedagogia Cosmopolita é um projeto de humanização do mundo, tornando-o melhor pelo seu compromisso social e ecológico. Cabe à Pedagogia Cosmopolita formar as pessoas para uma cidadania mundial em que se vivem as virtudes e os valores cosmopolíticos. Assim, o que importa é formar a racionalidade (teórica e prática) comum a todos os homens. A civilização global é flexível e apta a aprender.

Para a consecução de uma República Federativa Mundial (complementar, subsidiária, social e ecológica) compreendida por Höffe, é necessária então uma relação dialógica entre o direito e a educação. Se não há educação/formação de sujeitos de direitos, não há execução de uma ordem social e política. E se a educação não é um direito fundamental de todos os cidadãos, também não há formação e nem organização política, jurídica e social. Logo, sem educação e sem direito, a espécie humana se encontraria ameaçada, ou nos animalizaríamos.

Entretanto, é a Filosofia aquele saber capaz de conciliar a educação e o direito para tornar possível qualquer processo de civilização.

Desde os seus primórdios, a Filosofia se submete a uma reivindicação universal: para problemas gerais, com frequência universais, ela busca, por meio de argumentos universalmente válidos, afirmativas de validade igualmente universais, na verdade, só seriam válidos de modo particular- a Filosofia se deixa embarcar em um discurso, em parte, intercultural e, em parte, transcultural. (HÖFFE, 2005a, p.30)

A Filosofia oferece os princípios formais (universais) do direito e da educação. Sua pretensão não é a de materialmente produzir leis ou determinar práticas pedagógicas. Tais princípios se sustentam por argumentos que na esfera da universalidade convergem para a realização do ser humano em seu meio. Pelo seu potencial formal e dialógico, na necessária relação entre Educação e Direito, pode-se concordar com Habermas que a Filosofia é a “guardiã da racionalidade” ou, com Höffe, “advogada da Humanidade”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

À guisa de conclusão, formalmente é preciso considerar que aquilo que se apresenta como considerações finais é o que resulta necessariamente da reflexão de todo este trabalho, ou seja, a conclusão é consequência daquilo que se apresenta nos capítulos, enquanto premissas desse raciocínio. Tal como nos ensina a lógica clássica aristotélica, aquilo que concorda com as premissas concorda com a conclusão (a conclusão está contida nos termos das premissas).

Nesse sentido, a presente reflexão conclusiva se divide em dois momentos: (I) a exposição dos principais conceitos expostos dedutivamente nos capítulos a fim de defender a tese apresentada; e (II) confrontar as ideias de Höffe com a realidade política, jurídica, moral, cultural e educacional que se configura no mundo de hoje. (III) resgatar/debater/discutir um projeto de sociedade e de humanidade amparado por valores morais. O alcance das ideias político-jurídicas de Höffe requer ainda um amplo debate nos meios acadêmicos, político e econômicos atuais.

O mundo de hoje nos faz concordar com Kant quando, há pouco mais de 200 anos atrás, afirmava que não vivemos numa época esclarecida, mas numa época de esclarecimento (*Aufklärung*). Assim, para defender a ideia de uma República Federativa Mundial é necessário um projeto de educação e formação de senso cosmopolita. Por isso, é preciso ponderar os aspectos principais do pensamento político e jurídico de Höffe, de modo a se formar e estabelecer um projeto de sociedade.

(I) Aos moldes de um raciocínio dedutivo, a tese comporta três momentos (capítulos) distintos:

No primeiro capítulo, apresentam-se Aristóteles e Kant enquanto pensadores que inspiram e fundamentam a filosofia política de Höffe. A partir dos seus respectivos conceitos de natureza humana, Aristóteles e Kant fornecem os pontos de partida para a defesa de sua ideia fundamental: a República Mundial.

Tanto a Paideia grega, quanto o iluminismo propõem ideais de formação que não perdem atualidade, mas antes precisam ser revistos em função das exigências dos

novos contextos. Não obstante tais ideais de formação ainda se encontrarem longe de plenamente atingir toda a humanidade, há de se levar em consideração o potencial ético-formativo que ambas as expressões de racionalidade acarretam: trata-se da ampliação da vida política e da democracia garantida pelo direito público cosmopolita.

Com base em Aristóteles e, principalmente, em Kant, são apresentados no segundo capítulo os princípios de uma ordem política universal que almeja o direito e a paz: a visão de Höffe sobre a República Federativa Mundial.

Enquanto “utopia do ainda-não”, a República Mundial encontrar-se-á a caminho caso os povos tenham a democracia e os direitos humanos como valores indispensáveis para a constituição de uma República (nacional ou mundial).

Höffe expõe uma série de argumentos que defendem e qualificam o Estado Mundial: deve se basear nos princípios da república, do federalismo, da complementaridade, da subsidiariedade, e precisa também atender as necessidades de ordem social e ecológica dos países-membros, agregados pelo direito público internacional.

O ideal de justiça política projetado por Höffe se configura na forma de uma República Mundial. Tal ideal entende-se como pertinente frente aos interesses concretos do mundo em que vivemos e que parecem andar na direção oposta.

No terceiro capítulo, defende-se que a República Mundial somente tem chances de se materializar caso haja um projeto de educação que se dedique integralmente à formação de sujeitos de direitos e que se fundamente numa pedagogia cosmopolita, buscando ampliar as ideias de formação da opinião pública, de democracia e de espaço público. Considera-se que a interlocução entre moral, direito e educação sob o prisma da filosofia de Habermas também pode ser um ponto de partida interessante para configurar a República Mundial segundo os argumentos de Höffe.

No âmbito de uma legítima política mundial da educação é que se pode viabilizar um projeto amplo de formação e de cidadania, pautado por valores e virtudes cosmopolitas.

Logo, formalmente se deduz que somente quando atendidas as condições e exigências da razão prática apresentadas por Höffe sob inspiração kantiana, é que a República Mundial terá chance de se efetivar. Do ponto de vista material, a complexidade

do contexto social, político e econômico reflete uma realidade desalentadora. Se contrapor a essa realidade se torna um desafio necessário.

(II) Como se percebe, o registro apresentado nesta tese trata de entender que a filosofia política de Höffe e suas implicações na educação devem ser compreendidas do ponto de vista de uma ideia. As “estratégias de humanização” (*Strategien der Humanität*) expostas no todo de suas obras contribuem com a reflexão sobre os rumos empenhados pelas lógicas da política e da economia em âmbitos globais. Numa sociedade bem intencionada, orientada ao que pode ser considerado universalmente ético e moral, talvez a visão de uma República Mundial tivesse chance de se realizar mais facilmente. Não obstante, Höffe reconhece esses limites quando trata a sua ideia como a utopia do ‘ainda não’.

O atual cenário em que se encontra a sociedade global é desalentador. Se de fato, as pessoas não querem apenas viver, mas viver bem (*eu zen*), elas também não estão preocupadas senão com o próprio bem. E o desalento torna-se ainda maior quando suas causas não provêm de uma sociedade primitiva e rústica, mas de pessoas instruídas com acesso à cultura. Essas se servem de seu potencial intelectual e criam estratégias de destruição, manipulação e dominação do outro e da natureza para satisfazer seus interesses particulares ou estratégias da animalidade (*Strategien der Tierheit*)

Não se deve pensar que a saída para tal cenário requer simplesmente educação. Tal pensamento seria salvacionista e ingênuo, e recairia nas estratégias filosófico-educacionais que são severamente criticadas por visões histórico-críticas, (estas que também produzem o mesmo tipo de reflexão-ação a que se opõem, e recaem na ideologização e insuficiência político-pedagógica). Ou seja, é necessário tratar o cenário social em que nos situamos sem exclusivismos nem ufanismos, mas de modo racional e prospectivo, nos limites do mundo da vida. Nesse sentido, a teoria de Höffe tem méritos ao projetar um novo modelo de organização social visando ao progresso humano. No entanto, os limites e os alcances da visão de uma República Mundial surgem a partir da correspondência das ideias com a realidade desalentadora.

Politicamente, muitas democracias nacionais vivem uma crise de representatividade e credibilidade. A falta de um projeto político de nação, amparado na

formação moral e política, faz com que um processo eleitoral possa resultar na eleição de candidatos que mais representam a soma dos interesses individuais. Mundialmente, não seria diferente, afinal, os políticos possuem nacionalidade. O problema, contudo, não está na nacionalidade dos representantes do povo, mas nos interesses que eles representam. Os ordenamentos políticos encontram-se a serviço dos interesses econômicos e não o contrário. Os Estados nacionais creem que o progresso da nação depende de sua prosperidade econômica e, por isso, estão a serviço das “mãos invisíveis do mercado”. É a lógica do custo-benefício, e quem paga geralmente é o povo, que por meio de contribuições de altas taxas tributárias, garantem a manutenção da máquina pública associada aos interesses do consumo e das empresas. O fascínio e o fetiche do consumo não permitem que as pessoas pensem criticamente a partir de uma base moral. Ainda mais quando é possível, por conta do mercado global, adquirir bens e produtos importados. E assim ocorre o aprisionamento das pessoas ao que economicamente é interessante. Tal sensação de poder do consumidor apenas legitima a ordem política que garante a conservação dessa lógica, e a política (nacional e mundial) se encontra acoplada (refém) às determinações do mercado.

Para Höffe, o estágio de globalização econômica atual seria o caminho para pensarmos num novo ordenamento político. Isso poderia ser verdade, frente às recessões e crises econômicas de Estados nacionais (sobretudo na Europa e nos Estados Unidos), mas o que se percebe são medidas de fortalecimento das economias privadas desses mesmos Estados a partir da instituição de políticas fiscais, do protecionismo da produção e da austeridade econômica. De outro modo, inspirados por Höffe, podemos afirmar que as “estratégias de humanização” da economia global requerem a abertura dos mercados com

base num amplo processo de formação de valores, isto é, de educação para o bem comum e para o interesse público, a fim de que as pessoas sejam capazes de racionalmente reivindicarem seus direitos, viver a democracia (nacional e mundial) e materializar a lógica da produção e do consumo sustentáveis social e ecologicamente.

Juridicamente, é preciso pensar nos avanços e nos entraves de um tribunal organizado para atuar em âmbito mundial. Pois é com base em princípios éticos universais que a racionalidade do Direito deve se fundamentar. Ou seja, a resposta à pergunta “*Quid juris?*” requer a compreensão universal daquilo que juridicamente conduz ao ideal de justiça.

Dado que o Direito se funda na necessidade dos povos de garantir a proteção de suas condições de vida, e que tais condições variam de acordo com a necessidade desses mesmos povos, o princípio de igualdade como regulador de qualquer constituição política não é legítimo em relação aos seus concernidos, sobretudo em parâmetros globais.

Por isso, justiça nasce do princípio de equidade (Rawls), com o que Höffe concorda ao reconhecer que por um contrato social mundial se torna possível a superação das diferenças e dos relativismos culturais em prol de uma base moral superior porque justificada racionalmente. Dar a cada um que é seu por direito poderia ser uma saída viável se fossem reconhecidas as diferenças sobre o que é necessário para os diferentes povos. Mas se pensarmos no lema da equidade que dita: “O direito muito estrito é uma injustiça muito grande” (*Summum jus summa injuria*), poderíamos assim perguntar: Quem determina o que é necessário e digno de direito? De onde surgem as reivindicações e o reconhecimento do que é suscetível à matéria jurídica para estabelecer padrões de conduta? Como retratar a lei a partir do interesse público (nacional e mundial)? Qual instituição jurídica organizada representaria o Direito Público Internacional? Seria uma

representação socialmente democrática? É necessário que o ordenamento jurídico mundial seja reflexo do que empiricamente pode ser reconhecido como um direito, porque provém das necessidades da população mundial que se faz ouvir e que são legitimamente representadas por seus pares. Os imperativos categóricos do direito de inspiração kantiana, rerepresentados por Höffe, são autênticos, mas ainda não ressoam a realidade da maioria das instituições jurídicas, que se restringem em positivizar o direito operando uma leitura funcional e burocrática da lei.

No que se refere à moral, o que vemos é um triplo fenômeno: ou a conduta das pessoas se justifica pela imposição de normas religiosas; ou prolifera o egoísmo ético; ou ainda se expressa o espontaneísmo moral, em que não há princípios éticos sólidos e racionais que orientem a ação, mas tão somente a adequação da conduta às circunstâncias.

No que se refere à imposição das normas religiosas, o fundamentalismo moral está espalhado por todo o mundo, independentemente da denominação religiosa. O problema é que tais padrões de conduta se justificam pela fé, e nem sempre são justificáveis segundo a razão. O sentido da ação baseada na fé restringe o comportamento das pessoas, frente ao que é determinado, de modo dogmático. Não há autonomia, mas coação. As pessoas agem com medo de serem punidas por uma força sobrenatural ameaçadora ou pela coerção de sua comunidade religiosa.

De outro modo, quem não está preocupado com preceitos religiosos, também conduz sua vida segundo um solipsismo moral. Trata-se do egoísmo ético, pelo qual, de modo utilitarista, o indivíduo entende que as ações todos as outras pessoas devem convir com seus próprios interesses, e que todos os demais devem também pensar assim, sem se

preocupar com princípios universais. Mais uma forma de justificação da ação que está espalhada pelo mundo e que é bem típica da sociedade capitalista, que visa a concorrência e ao lucro, na medida em que vê o outro como uma ameaça. O individualismo expressa uma postura moral que não permite relações de solidariedade e de reconhecimento do outro enquanto sujeitos de direitos. Não há sensibilidade sobre o sentimento alheio. Tal solipsismo moral julga que as ações possuem validade apenas no âmbito da subjetividade.

No espontaneísmo moral, a ausência de princípios é evidente. Trata-se de uma moral baseada no discurso pós-moderno. Nesta era de incertezas e de discursos contrários à fundamentação da racionalidade teórica e prática, em nome de noções como “dissonância”, “dispersão” e “diferença” relativizam-se os conteúdos morais e se introduz nos indivíduos um modo de agir alienado, conduzido pela heteronomia da sociedade de consumo.

A revisão do conceito de natureza humana para empenhar um padrão de comportamento baseado em princípios racionais universalizáveis é tarefa urgente que deve ser levada adiante por toda a sociedade organizada. Entretanto, parece que tal iniciativa está muito longe de se realizar, e permanece como ideal autêntico e utópico.

Na cultura, o cenário não é diferente daquele da moral. Os enraizamentos das tradições e dos costumes na vida dos indivíduos, por vezes, os cegam frente ao que é uma ação justificada racionalmente. É importante viver a cultura, é o que nos faz humanos e é herança da humanidade, mas ela não deve sustentar ordenamentos políticos, jurídicos e morais.

O respeito às diferentes expressões culturais é necessário em vista da convivência pacífica entre os indivíduos, desde que as mesmas não representem uma

ameaça à vida humana. Höffe concorda com isso, pois a intolerância representa um dos maiores empecilhos para a criação de uma ordem política e jurídica mundial: as pessoas não estão sensibilizadas e formadas para, se necessário, abrir mão de suas práticas culturais locais. O fundamentalismo moral e cultural dificulta uma visão mais ampla das relações entre as pessoas enquanto um valor. É muito difícil exercer a tolerância mediante o reconhecimento do direito à diferença, sobretudo das minorias étnico-raciais.

Os problemas da realidade social e cultural também se refletem nas instituições escolares, provocando desalento e crise de paradigmas e de sentido na vida de seus sujeitos. A escola é o espaço em que recaem todas essas contradições, mas ela não encontra forças para superar os interditos, ao contrário, as reproduz sem se dar conta disso. Frente ao que representa o Estado nacional, a escola manifesta seus interesses enquanto seu aparelho ideológico, tal como sustenta Althusser. Mas ser aparelho ideológico não é problema, a questão está no tipo de política e de formação desejável pelo Estado a fim de atender os seus interesses. É ingenuidade pensar que a escola vai converter o Estado de modo que se criará um padrão de conduta na sociedade que conduzirá as pessoas a, democraticamente, legitimarem uma ordem política mundial. Mas é na “via de mão dupla” que a escola e o Estado podem trabalhar para que os princípios da democracia e da justiça política sejam objeto de formação de sujeitos em toda a sociedade.

(III) Por seus méritos, é preciso reconhecer que a visão de uma República Mundial traz importantes contribuições para sustentar um debate que não se encerra nas insuficiências e limites da realidade social, mas que tem seus alcances e possibilidades enquanto projeto e teoria de sociedade. Ao tratar de uma ideia, não significa que a mesma não seja autêntica só porque há obstáculos para a sua efetivação e materialização. Tal

exercício é tarefa dos filósofos e é muito importante para que se possa criticamente instaurar uma discussão de alto nível conceitual. É o que Höffe nos permite pelo acesso às suas obras e suas ideias.

Dadas as devidas distinções entre a Cidade Antiga, o Estado Moderno e a atual democracia liberal global, sem cair numa leitura consequencialista da história, em que se pensa que um estágio da vida política é reflexo e continuidade de seu estágio anterior, destaca-se a excelente descrição desses estágios nas obras de Höffe, principalmente sobre a democracia no mundo de hoje. Para ele, a história e a realidade são complexas, pois o desafio central da época atual, não se faz presente apenas na economia, mas se estende pela política, pela ciência, pela educação e pela cultura. E se trata de um contexto que está ameaçado pelo crime organizado e pela crise do meio ambiente. Então, sua pretensão é a de orientar uma ação global em que se revejam os instrumentos da Diplomacia internacional e do Direito Público, as alianças interestatais e as organizações internacionais. Seu diagnóstico é preciso, e ele indica um tratamento que requer um debate aberto com toda a sociedade mundial, e não apenas com os operadores do direito e da política.

A globalização está aí e não há como retroceder frente a essa ordem político-econômica global. Não se trata de suprimir o fenômeno de um capitalismo selvagem, mas sim de como domesticá-lo, humanizando-o. Porém, somente uma saída racional, esclarecida e orientada aos interesses públicos é que podem sustentar um cosmopolitismo socialmente justo e prospectivo.

Höffe nos mostra que o progresso da humanidade depende da aspiração dos sujeitos a valores morais orientados pela razão. Somente uma saída ética e moral é que torna possível um projeto de sociedade que habilite os homens a produzirem melhores

relações entre si. Essa é uma tendência comum entre aqueles intelectuais que tematizam problemas de cultura e de política em âmbito mundial. Assim ocorre, por exemplo, com Jürgen Habermas ou também com Hans Küng. O diferencial de Höffe é que, inspirado pela filosofia de Kant, ele resgata imperativos categóricos em vista de uma normatividade da ação regulada pelo Direito.

Höffe não recorre à revisão das relações entre as religiões por meio do ecumenismo e do diálogo inter-religioso (Hans Küng), e não lança mão do potencial crítico-comunicativo dos sujeitos-atores para fazer valer seus interesses com base nas experiências do mundo da vida partilhadas (Jürgen Habermas), mas valoriza essas iniciativas enquanto aspiração ao que é comum e universalizável, sem excluir as diferenças particulares das culturas. Os caminhos são distintos, mas a paz é a meta de todos.

Considero que somente por meio de um projeto educativo preocupado em levar em conta essas diferentes iniciativas, baseadas na boa vontade dos homens, é que se pode construir e melhorar o mundo em que vivemos. Apenas no âmbito de uma Pedagogia Cosmopolita que defende valores e virtudes como a justiça, a tolerância e a paz é que alguma teoria política universalista tem alguma chance de se materializar. Os desafios que se interpõem são próprios da amplitude da ideia. O debate é o modo favorável para reconhecer a razoabilidade dessas ideias que defendem a humanização por meio do esclarecimento crítico.

É muito importante ainda que a Filosofia, o Direito e a Educação se coloquem na disposição de promover o diálogo entre si, debater ideias e discutir saídas frente ao modo de organização da vida no contexto em que vivemos. O legado que o pensamento ocidental oferece ao dispor da humanidade pode contribuir substancialmente para essa

discussão. Nesses termos, se reconhecem os méritos da filosofia política e jurídica de Höffe ao proferir um discurso filosófico pautado nas exigências da racionalidade iluminista, ainda atuais. Höffe nos motiva a continuar hoje o legado filosófico deixado por Kant, a fim de nos humanizarmos no mundo por meio do Esclarecimento (*Aufklärung*).

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. (2000). **Dicionário de Filosofia**. Trad.: Alfredo Bosi. 4.ed. São Paulo: Martins Fontes.

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. (1995). **Dialética do Esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 254p.

ALTHUSSER, Louis. (2007). **Aparelhos Ideológicos de Estado**. 10.ed. São Paulo: Paz e Terra, 127p.

APEL, Karl-Otto. (1994). **Estudos de Moral Moderna**. Trad.: Benno Dischinger. Petrópolis: Vozes.

ARISTÓTELES. (1972). **Metafísica**. Trad.: Patricio de Azcárate. 7.ed. Madrid: Espasa-Calpe.

_____, (1991). **Ética a Nicômacos**. In: Os Pensadores. 4.ed. São Paulo: Nova Cultural.

_____, (1998). **A Política**. Trad. Roberto Leal Ferreira. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes.

ARROYO, Juan Carlos Velasco. (2000). **La Teoría Discursiva del Derecho**: sistema jurídico y democracia en Habermas. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 237p.

BORGES, Maria Lourdes; DALL'AGNOL, Darlei; DUTRA, Delamar Volpato. (2002). **Ética**. Rio de Janeiro: DP&A.

CENCI, Ângelo Vitorio. (2002). **O que é Ética?** Elementos em torno de uma ética geral. 3.ed. Passo Fundo: Edupf.

CENCI, Elve Miguel. (2004). A Relação entre Direito e Moral nas Tanner Lectures de Habermas. In: MÜLLER, M.C.; CENCI, E.M. **Ética. Política e Linguagem**: Confluências. Londrina: Ed. CEFIL.

DALBOSCO, Cláudio Almir; EIDAM, Heinz. (2009). **Moralidade e Educação em Immanuel Kant**. Ijuí: Ed. Unijuí.

DALBOSCO, Cláudio Almir; TROMBETTA, Gerson Luis; LONGHI, Solange M. (Orgs.). (2004). **Sobre Filosofia e Educação**: subjetividade-intersubjetividade na fundamentação da práxis pedagógica. Passo Fundo: Ed. UPF, 375p.

DURÃO, Aylton Barbieri. (1996). **A Crítica de Habermas à Dedução Transcendental de Kant**. Londrina: Ed. da UEL; Passo Fundo: EDUPF, 232p.

FAVERO, Altair Alberto; DALBOSCO, Cláudio Almir; MÜHL, Eldon Henrique. (Orgs.). (2003). **Filosofia, Educação e Sociedade**. Passo Fundo: Ed. UPF, 199p.

FLICKINGER, Hans-Georg. (2010). **A caminho de uma Pedagogia Hermenêutica**. Campinas: Autores Associados.

GOERGEN, Pedro. Teoria da Ação Comunicativa e Práxis Pedagógica. In: DALBOSCO, Cláudio Almir; TROMBETTA, Gerson Luis; LONGHI, Solange M. (Orgs.). (2004). **Sobre Filosofia e Educação: subjetividade-intersubjetividade na fundamentação da práxis pedagógica**. Passo Fundo: Ed. UPF.

GOYARD-FABRE, Simone. (1996). **Filosofia Crítica e Razão Jurídica**. Trad.: Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes.

GROSSMANN, Elias. (2006). **Paz e República Mundial: de Kant a Höffe**. Pdf. Porto Alegre, PUCRS.

HABERMAS, Jürgen (1982). **Conhecimento e Interesse**. Trad. José N. Heck. Rio de Janeiro: Zahar, 367p. [Erkenntnis und Interesse. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1973].

_____, (1983). **Para a Reconstrução do Materialismo Histórico**. Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 247p. [Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1976].

_____, (1984). **Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikatives Handelns**. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 607p.

_____, (1985). **Die neue Unübersichtlichkeit**. Frankfurt/aM.: Suhrkamp, p. 185.

_____, (1987). **A Nova Intransparência**. Novos Estudos - CEBRAP. São Paulo: n. 18, set., p.103-114.

_____, (1987a). **Teoria de la Acción Comunicativa: racionalidad de la acción y racionalización social**. Trad. Manuel Jimenez Redondo. V. 1. 4. ed. Madrid: Taurus, 517p. [Theorie des Kommunikatives Handelns: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Band 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1981].

_____, (1987b). **Teoria de la Acción Comunicativa: critica de la razón funcionalista**. Trad. Manuel Jimenez Redondo. Vol. 2. Madrid: Taurus, 618p. [Theorie des Kommunikatives Handelns: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Band 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1981].

_____, (1987c). **Teoria y Praxis**: estudos de filosofia social. Trad. Salvador M. Torres y Carlos Moya Espí. Madrid: Tecnos, p. 11-48. [Theorie und Praxis. Darmstadt und Neuwied: Hermann Luchterhand Verlag, 1963].

_____, (1989). **Consciência Moral e Agir Comunicativo**. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 236p. [Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1983].

_____, (1998). **O Discurso Filosófico da Modernidade**. Trad. Ana Maria Bernardo et al. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 350p. [Der Philosophische Diskurs der Moderne. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1985].

_____, (2001). **Técnica e Ciência como “Ideologia”**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 147p. [Technik und Wissenschaft als “Ideologie”. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1968].

_____, (2002a). **A Inclusão do Outro**: estudos de teoria política. Trad.: George Sperber; Paulo Astor Soerthe. São Paulo: Loyola, 390p. [Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1997].

_____, (2002b). **Agir Comunicativo e Razão Destranscendentalizada**. Trad. Lúcia Aragão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 111p. Kommunikatives Handeln um destranzendentalisierte Vernunft. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2001].

_____, (2002c). **Pensamento Pós-Metafísico**: estudos filosóficos. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 271p. [Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1988].

_____, (2003a). **Direito e Democracia**: entre a facticidade e validade. Vols. 1 e 2. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. [Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratische Rechtsstaats. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1992].

_____, (2003b). **Mudança Estrutural da Esfera Pública**: Investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa. 2.ed. Trad.: Flávio Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 42ss. [Strukturwandel der Öffentlichkeit. Darmstadt: Herman Luchterhand Verlag, 1961].

_____, (2004). **Verdade e Justificação**: ensaios filosóficos. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 330p. [Wahrheit und Rechtfertigung: Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1999].

HEGEL, G.W.F. (2005). **Fenomenologia do Espírito** [Phänomenologie des Geistes]. 3.ed. Trad.: Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes.

HOBBS, Thomas. (1983). **Leviatã**. 3.ed. São Paulo: Abril Cultural.

_____, (1993). **De Cive**. Petrópolis: Vozes.

HÖFFE, Otfried. (1975). **Strategien der Humanität**: Zur Ethik öffentlicher Entscheidungsprozesse. Freiburg/München: Verlag Karl Alber.

_____, (1987). **Politische Gerechtigkeit**: Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

_____, (1989). Kants nichtempirische Verallgemeinerung: zum Rechtsbeispiel des falschen Versprechens. HÖFFE, Otfried (Hrsg.). **Grundlegung zur Metaphysik der Sitten**: Ein Kooperativer Kommentar. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, p. 206-233.

_____, (1990). **Kategorische Rechtsprinzipien**. Ein Kontrapunkt der Moderne. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

_____, (1992). Les Principes Universels du Droit et la Relativité Culturelle. In: HÖFFE, Otfried (Dir.). **La Politique et les Droits**: Cahiers de Philosophie Politique et Juridique. Caen: Centre de Publications de l'Université de Caen, p. 135-149.

_____, (1993). **Introduction à la Philosophie Pratique de Kant**: la morale, le droit et la religion. Paris: J. Vrin.

_____, (1998). O imperativo Categórico do Direito: uma interpretação da "Introdução à Doutrina do Direito". **Studia Kantiana**. Vol. 1. São Paulo, p. 203-236.

_____, (2002a). **Lesebuch zur Ethik**: Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart. München: Beck.

_____, (2002b). Visão República Mundial: Democracia na era da globalização. **Veritas**. Porto Alegre. Vol. 47, n. 4, dez., p. 553-566.

_____, (2003a) Crítica da Razão Pura: uma leitura cosmo-política. **Veritas**. Porto Alegre. Vol. 48, n. 1, mar., p. 77-97.

_____, (2003b). **Kants Kritik der Reinen Vernunft**: die Grundlegung der Modernen Philosophie. München: Beck.

_____, (2003c). **O que é Justiça?** Trad.: Peter Nauman. Porto Alegre: Edipucrs.

_____, (2004). Valores em Instituições Democráticas de Ensino. Trad.: Ioli Gewert Wirth. **Educação e Sociedade**. Campinas, vol. 25, n. 87, mai/ago, p. 463-479.

_____, (2005a). **A Democracia no mundo de hoje**. Trad.: Tito Lívio Cruz Romão. São Paulo: Martins Fontes. [Demokratie im Zeitalter Globalisierung. München: Beck, 1999].

_____, (2005b). **Immanuel Kant**. Trad.: Christian Viktor Hamm; Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes. [Immanuel Kant. München: Beck, 2004].

_____, (2006). **Justiça Política: fundamentação de uma filosofia crítica do direito e do estado**. Trad.: Ernildo Stein. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes. [Politische Gerechtigkeit: Grundlegung einer Kritischen Philosophie von Recht und Staat. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987].

_____, (2007). **Ciudadano económico, ciudadano del estado, ciudadano del mundo: ética política en la era de la globalización**. Buenos Aires: Katz.

_____, (2008). **Aristóteles**. Trad.: Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: Artmed. [Aristoteles. München: Beck, 2006].

_____, (2010). **Can Virtue Make Us Happy? The Art of Living and Morality**. Chicago: Northwestern University Press.

KANT, Immanuel. (1980). **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. In: Os Pensadores (Vol. II). São Paulo: Abril Cultural.

_____, (1983). **Crítica da Razão Pura**. [Kritik der reinen Vernunft]. Trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 415p.

_____, (1985). Resposta à Pergunta: o que é o Esclarecimento? [Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?]. In: **Textos Seletos**. Trad. Raimundo Vier. 2. ed. Petrópolis: Vozes, p. 100-117.

_____, (1993). **Doutrina do Direito**. [Rechtslehre] Trad.: Edson Bini. São Paulo: Ícone.

_____, (1995). **A paz perpétua e outros opúsculos**. Lisboa: Edições 70.

_____, (2002). **Sobre a Pedagogia**. [Über Pädagogik]. Trad. Francisco Cock Fontanella. 3. ed. Piracicaba: Ed. da UNIMEP, 107p.

_____, (2004). **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. [Idee zu einer Allgemeinen Geschichte in Weltbürgerlicher Absicht]. Trad.: Rodrigo Naves; Ricardo Ribeiro Terra. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes.

_____, (2006). **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. [Anthropologie in pragmatischer Hinsicht]. Trad.: Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras.

_____, (2008). **A Metafísica dos Costumes**. [Die Metaphysik der Sitten]. Trad.: Edson Bini. Bauru: Edipro.

LOCKE, John. (1998). **Dois tratados sobre o governo**. São Paulo: Martins Fontes.

_____, (1999). **Segundo tratado sobre o governo civil e outros escritos**. 2. Ed., Petrópolis: Vozes.

McCARTHY, Thomas. (1991). **Ideal and Illusions**. Cambridge: MIT Press.

MARTINS, Clélia. (1993). **O que é Política Educacional**. São Paulo: Brasiliense, 73p.

MÜHL, Eldon Henrique. (2003). **Habermas e a Educação**: ação pedagógica como agir comunicativo. Passo Fundo: EDUPF, 344p.

MÜLLER, M.C.; CENCI, E.M. (2004). **Ética. Política e Linguagem**: Confluências. Londrina: Ed. CEFIL, 259p.

PINZANI, Alessandro. (2001). Democratização e Globalização: é possível uma gestão democrática dos processos de globalização econômica, social e política? **Veritas**. Porto Alegre. Vol. 46, n. 4, dez., p. 503-515.

PIZZI, Jovino. (2005). **O Conteúdo Moral do Agir Comunicativo**: uma análise sobre os limites do procedimentalismo. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 325p.

RAWLS, John. (2008). **Uma Teoria da Justiça**. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes.

REICHENBACH, Roland. (2002). On irritation and transformation: a-teleological *Bildung* and its significance for the democratic form of living. **Journal of Philosophy of Education**. Oxford/UK; Malden/USA, v.36, n.3, p.409-419.

STUART MILL, John. (2000). **O Utilitarismo**. São Paulo: Iluminuras.

TUGENDHAT, Ernst. (1997). **Lições sobre Ética**. [Vorlesungen über Ethik]. Trad.: Grupo de doutorandos da PUCRS; Rev. Trad.: Ernildo Stein e Ronai Rocha. 2.ed. Petrópolis: Vozes.