


## O cosmopolitismo em questão: Habermas versus Schmitt

*Cosmopolitanism in Question: Habermas versus Schmitt*

 10.21680/1983-2109.2022v29n60ID27145

**Roan Costa Cordeiro**

Universidade Federal do Paraná (UFPR)

 0000-0002-5046-073X

roan.costa@gmail.com

**Resumo:** Este artigo propõe investigar o confronto de Jürgen Habermas com Immanuel Kant e Carl Schmitt sobre os fundamentos de um projeto jurídico-político cosmopolita. Para isso, percorrendo o trajeto de Habermas entre *A inclusão do outro* (1996) e *Sobre a constituição da Europa* (2011), explora-se como ocorre esse enfrentamento e qual seu papel estratégico na conformação de um modelo jurídico-político pós-nacional. Diante disso, nota-se que Habermas, ao reivindicar o legado kantiano, tem de enfrentar os contrapontos teóricos levantados pelo pensamento de Carl Schmitt quanto à autocompreensão política da modernidade. Assim, pode-se situar um eixo de fundamentação do projeto político cosmopolita e também o papel desempenhado por Schmitt no quadro mais amplo dos debates políticos e filosóficos do presente.

**Palavras-chave:** Cosmopolitismo; Soberania; Kant; Jürgen Habermas; Carl Schmitt.

**Abstract:** This paper aims to investigate the Habermasian confrontation with Immanuel Kant and Carl Schmitt about the foundations of a juridical and political cosmopolitan project. By analyzing Habermas' paths between *The Inclusion of the Other* (1996) and *On Europe's Constitution* (2011), it is investigated *how* such a confrontation occurs and *what is* its strategic role in configuring a juridical and political Postnational model. Thus, it should be noted that Habermas, who claims the Kantian legacy, must face the theoretical counterpoints raised by Carl Schmitt's thought about the very political self-understanding of Modernity. Therefore, one should situate an axis of contemporary political cosmopolitanism, and Schmitt's role played in the larger frame of political and philosophical debates of the present times.

**Keywords:** Cosmopolitanism; Sovereignty; Kant; Jürgen Habermas; Carl Schmitt.

### INTRODUÇÃO

A obra de Jürgen Habermas, desde *Facticidade e validade* (1992), consagra uma explícita guinada *normativa* no seio do discurso filosófico contemporâneo. Se esse ímpeto já fora dado no percurso habermasiano com *A teoria da ação comunicativa* (1981), na qual se propunha fazer frente ao déficit normativo da teoria crítica da sociedade, num diálogo reformulador com a célebre geração

fundadora que precedeu a Habermas (Max Horkheimer e Theodor Adorno sobremodo), *Facticidade e validade* representa a efetivação de um pensamento filosófico capaz de responder aos desafios de um tempo “pós-metafísico” com perspectivas teóricas não apenas descritivas, mas normativas. Diante das dinâmicas entre “sistema” e “mundo da vida”, haveria a possibilidade de não apenas compreender a sociedade, mas de, compreendendo-a, estabelecer parâmetros de avaliação, *modelos críticos* cujo impacto teria de ser mediado por uma refundação da razão prática. É nesse contexto de inflexão que se enquadra o diagnóstico de tempo habermasiano elaborado desde os anos 90 sobre “a nova ordem do mundo” e a sua consecutiva criação de um modelo jurídico-político de viés cosmopolita.

Como forma de contribuir para a análise da fundamentação desse modelo em seu âmbito filosófico-político, pretendo delinear, em um primeiro momento, como Habermas constitui esse diagnóstico, destacando, nele, a crise do moderno Estado soberano como uma das condições de emergência de uma “nova ordem mundial”, bem como o modo segundo o qual Immanuel Kant ingressa nessa constelação, ao permitir compreender criticamente a relação entre as esferas política, jurídica, moral e econômica. Com isso, em um segundo momento, pretendo destacar como Habermas se contrapõe às críticas feitas à perspectiva cosmopolita no tocante à fundamentação dos direitos humanos, movimento para o qual ele mobiliza sua artilharia crítica contra Carl Schmitt. Diante desses dois momentos, pode-se apontar que alguns dos impasses surgidos nesse confronto trazem, à luz do presente, questões e problemas pertinentes à análise do fenômeno político nas contribuições da filosofia contemporânea.

### **A CONDIÇÃO COSMOPOLITA: A GUINADA NORMATIVA E APROPRIAÇÃO DE KANT**

A queda do muro de Berlim em 1989 engendrou uma “imagem do mundo” cuja repercussão estendeu-se não apenas até a efetiva derrocada da União Soviética no início da década de 1990: era o sinal de que chegava ao fim a ordem bipolar do Pós-Segunda Guerra, materializada na capital da Alemanha vencida e fraturada entre Ocidente capitalista e Leste comunista. Havendo uma realocação do papel das grandes potências mundiais no âmbito internacional que representava um efetivo impasse do tempo histórico na reconfiguração das relações de poder, deu-se ensejo ao “debate sobre o modelo mais desejável de ordem mundial” (Mouffe, 2015, p. 89). A hegemonia estadunidense que logo se firmou, porém, parecia ainda ter potencial para conviver com uma

multipolarização, sedimentada nas práticas de Organizações Internacionais, cuja relevância se consagrou ao longo da década de 1990. Ao largo desses processos eminentemente políticos, inseria-se também outro fator de remodelação do mundo, tão espantoso quanto sorrateiro: os *processos* econômicos de *globalização* que, rompida a Cortina de Ferro, poderiam se estender sobre o mundo todo com seu diversificado pacote de mercadorias. Ao largo do processo “fático”, o conceito de globalização passa ao primeiro plano de discussões não apenas econômicas, ou de teoria política, mas passa a ter um papel fundamental na formulação de uma filosofia política sintonizada aos processos reais das sociedades. Para compreendermos o papel crítico que o cosmopolitismo adquirirá posteriormente na sua obra política, precisamos partir de seu entendimento acerca da globalização, atentos às metáforas que o articulam:

Utilizo o conceito ‘globalização’ para a descrição de *um processo*, não de um estado final. Ele caracteriza a quantidade cada vez maior e a intensificação das relações de troca, de comunicação e de trânsito *para além das fronteiras nacionais* (...). A expressão ‘globalização’ evoca, em contraposição ao lastro territorial do Estado nacional, a imagem de rios transbordando que minam os controles de fronteira e que podem levar à destruição do ‘edifício’ nacional. A nova importância das grandezas relativas à rapidez de fluxo assinalam a transposição dos controles da dimensão espacial para a territorial. O deslocamento dos valores, de ‘senhor do território’ para ‘mestre da velocidade’, parece enfraquecer o Estado nacional. Decerto – apesar da vigia neurótica dos exércitos nacionais – não se pode comparar as fronteiras dos Estados aos fortes. Como se pode perceber de modo claro na política de comércio exterior tradicional, tais fronteiras funcionam mais como comportas que podem ser controladas ‘por dentro’ para regular de tal modo as correntes para que só entre ou saia o que se deseja. Devemos testar nos seus pormenores se de fato existem e quais seriam os processos de globalização que enfraquecem a capacidade do Estado nacional de manter as fronteiras do seu sistema e de regular de modo autônomo o processo de troca com o mundo. Em que sentido isso poderia afetar a capacidade de uma sociedade nacional no que toca à autocondução democrática? Existe para o déficit que surge em âmbito nacional eventualmente equivalentes funcionais no supranacional? (Habermas, 2001, p. 84; 86. Grifos meus).

Ora, a unidade dos Estados-nação, cuja centralidade fora característica da modernidade, se coloca em questão ao representar uma crise de época incontornável, para a qual a política como dimensão relevante de mediação da realidade começa a dar sinais de ingresso em uma fase de estertores. Ao menos aquela visão de política que enxergava as relações de poder pela ótica do Estado *soberano*. Como pensar, assim, a dimensão democrática de regulação das relações sociais, uma vez que estas se baseavam na determinação soberana dentro de uma fronteira, segundo determinados parâmetros do direito emanado do Estado? Em meados da década de 1990, esse diagnóstico de Jürgen Habermas deixa-se traçar entre duas obras, *A inclusão do outro* (1996) e *A constelação pós-nacional* (1998), e

dá o ponto de partida que permite acompanhar seu mapeamento de um estágio terminal da política moderna: “Se não é apenas o Estado nacional que chega a seu fim, mas com ele também toda forma da sociedade *política*, então os cidadãos serão encaminhados a um mundo de relações enredadas de forma anônima, no qual lhes caberá decidir entre opções criadas sistemicamente, segundo as respectivas preferências” (Habermas, 2002, p. 142).

O diagnóstico de tempo presente de Habermas, que desde há muito frisava um crescente papel das dimensões “sistêmicas” – as relações estratégicas pelos meios do “dinheiro” e do “poder” que moldam uma sociedade complexamente diferenciada, como aquela do capitalismo não mais “tardio”, mas “globalizado” – *sobre* e às expensas do “mundo da vida”, passa então a também destacar o crescente recrudescimento do meio “econômico” (o dinheiro) sobre o meio “político” (o poder).<sup>1</sup> Na medida em que “a autonomização do sistema econômico global em face das tentativas inócuas de influência política empreendidas por via normativa manifesta-se do ponto de vista da teoria dos sistemas como caso particular de um desenvolvimento mais abrangente” (Habermas, 2002, p. 142), trata-se de indagar, em última análise, como surgiria uma operação de “resgate” oriunda do mundo da vida e dos meios do “entendimento” que, sendo por definição normativos, poderiam conduzir a uma reformulação da atividade política em chave democrática por meio do direito. O problema do “emprego do poder legítimo” continua a ser fundamental, pois, uma vez “é medido em outros critérios que não o sucesso econômico, não se pode substituir a bel-prazer poder político por dinheiro” (Habermas, 2001, p. 104). Para ser capaz de fazer frente às “ameaças” de desintegração surgidas com as pressões sistêmicas, a teoria política deve compreender o processo de desmantelamento do moderno Estado-nacional soberano e reformular-se a caminho do cosmopolitismo, o qual teria condições de conduzir o “quadro institucional” apto a estabelecer relações racionais também do ponto de vista sistêmico. Apenas assim, segundo Habermas, estaríamos em condição de “fazer valer a herança normativa do Estado de direito contra a dinâmica de uma valorização do capital” de modo a política “superar-se a si mesma e formar pessoas capazes de agir politicamente em um plano supranacional” (Habermas, 2002, p. 142), conduzindo um movimento de exteriorização que

---

<sup>1</sup> A modelagem da dualidade entre sistema e mundo da vida remonta a período anterior à publicação de *A teoria da ação comunicativa*, pois desde o final dos anos 1960 Habermas vinha trabalhando nessa questão. Já em *Técnica e ciência como ‘ideologia’* (1968), Habermas elabora a distinção entre “trabalho”, ou “ação racional com respeito a fins”, o qual incorpora uma “ação instrumental” e um “comportamento” estratégico, e “interação simbolicamente mediada”, ou seja, “ação comunicativa” (Cf. 2014, p. 90-91): ambos prefiguram, já nesse texto, o núcleo daquela dualidade, bem como a reformulação habermasiana do problema concernente ao conceito e ao processo de racionalização.

poderia resguardar as conquistas internas (direitos e garantias fundamentais, por exemplo) que poderiam ser malogradas por um projeto estatal deixado à deriva.

O problema filosófico, porém, concerne à interpretação que o pensamento político pode fazer dessas tendências, o que permite revelar um dos principais pontos de interrogação teórica com o qual a filosofia política contemporânea pode se confrontar, pois representa uma determinação do pensamento – quando não sua capitulação – diante da experiência. A tomada de posição de Habermas diante da tradição de pensamento na qual se insere faz parte da decifração do modelo que constrói: ao apostar na herança política do Esclarecimento, ele reafirma a busca de um “projeto de sociedade” baseado na afirmação da autonomia. Ao afirmá-lo como valor, necessita reafirmá-lo também normativamente, momento em que irrompe a insuficiência da compreensão jurídico-política como fundada nos limites do Estado-nacional. Se mais facilmente Habermas pode denunciar o caráter reativo do uso do conceito de nação no presente – diverso de seu papel instaurador, no século XVIII e XIX, dos processos de “integração” que confluíram na formação do Estado-nação (Cf. Habermas, 2002, p. 126-127) –, muito mais nuançada aparece a discussão a respeito da natureza do Estado.

De modo sintomático, a tensão entre universalismo e particularismo ingressou “na conceitualidade do Estado nacional” (Habermas, 2002, p. 132), de modo que expõe uma ambivalência que “só não oferece perigo *enquanto* um entendimento cosmopolita da nação de cidadãos vinculados ao Estado puder prevalecer sobre a interpretação etnocêntrica de uma nação que se encontra em um estado de guerra latente e duradouro” (Habermas, 2002, p. 132). Nessa recomposição, o peso do particular está contido na dimensão estatal, enquanto o universal se postula numa relação imediata do indivíduo com a dimensão “cosmopolita”. Se, no modelo hobbesiano, a “condição estatal” era a instância que protegia um indivíduo do outro, gerando *segurança* mútua, agora a “condição cosmopolita” representa a instância de mediação entre indivíduos e Estados. A noção de “estado de natureza” é banida no modelo habermasiano ao resgatar os Estados de sua noção de “inocência” inaugural no âmbito das relações *interestatais* (que são, aliás, o núcleo de significação das relações de poder nomeadas com a expressão “internacional”). Mas se o Estado como tal surge como um “artefato” capaz de estabilizar um estado de conflito latente *inter homines*, qual dispositivo ou aparato realmente teria condições de conter os estados de guerra latentes *entre os corpos políticos estatais*? Como configurar, de fato, uma *imagem institucional* para esse pensamento?

Ora, é aqui que o cosmopolitismo assoma enquanto ideia política “lógica” para um estágio “pós-nacional” de relações políticas mundializadas. Não apenas constitui-se um modelo, mas uma resposta àquela questão da paz entre Estados à qual talvez nenhum outro opúsculo filosófico-político tenha tentado responder tão enfaticamente em perspectiva normativa como *À paz perpétua* (1795), de Immanuel Kant. A estrutura desse opúsculo chama a atenção, em primeiro lugar, por constituir-se como “um projeto filosófico” (Kant, 2016, p. 13) estruturado como uma declaração jurídico-política, uma constituição ou mesmo um tratado internacional. Sua pretensão de normatividade é denunciada já pela forma que Kant escolheu dar ao seu texto, fato que torce a ideia de projeto ao dela fazer uma “projeção”, algo que se lança para o futuro a partir da percepção do presente, e um “dever ser”. De fato, o teor prescritivo dessa obra é elevado e visa a cessar o estado de guerra “natural” entre Estados. A dimensão filosófica do projeto revela-se pelo fato de a reflexão do filósofo sobre a hostilidade bélica mobilizar a faculdade da razão, a qual, “de cima de seu trono de poder legislativo moralmente supremo, condena absolutamente a guerra como procedimento de direito e torna, ao contrário, um dever imediato, que, porém, não pode ser instituído ou assegurado sem um contrato dos povos entre si” (Kant, 2016, p. 34). Se a razão dita a paz perpétua, exigindo-a, a natureza, essa “grande artista”, presta a “*garantia*” (Kant, 2016, p. 42). Nesse sentido, o que de um lado resulta de um processo contido na natureza, de outro, é um comando da razão: *efetividade e normatividade*, “ser” e “dever ser” confluem nesse movimento, e Kant arremata “uma aproximação que progride ao infinito” com “uma tarefa que, solucionada pouco a pouco, aproxima-se continuamente de seu fim” (Kant, 2016, p. 85).

A proposta cosmopolita surge da exigência da razão como o arranjo normativo entre Estados que celebram um acordo perene para a paz.<sup>2</sup> Quando foi instituída a Liga das Nações pelo Tratado de Versalhes (1919), que também foi responsável por encerrar a Primeira Guerra Mundial e definir as determinações das Conferências de Paris, colocou-se pela primeira vez de modo *efetivo* a possibilidade de instituição daquele “doce sonho” com o qual sonhavam os filósofos – e Kant particularmente (2016, p. 13). Foi apenas com o término de outra Guerra Mundial, tão letal quanto a primeira, que surgiu o ímpeto necessário para dar origem a uma instituição de direito internacional que de fato fosse uma

---

2 Kant encontra no “federalismo de Estados livres” (2º Artigo Definitivo), cada qual com uma constituição republicana (1º Artigo Definitivo), um modo de evitar a consequência de um Estado mundial. Ao recorrer àquela potestade da razão, pode-se realizar a conformação de uma “liga de paz” que “não visa a nenhuma aquisição de alguma potência de Estado, mas meramente à conservação e à garantia da liberdade de um Estado para si mesmo e ao mesmo tempo para os outros Estados aliados, sem que estes, porém, por isso devam ser submetidos (como homens em estado de natureza) a leis públicas e a uma coerção sob elas” (Kant, 2016, p. 34-35).

congregação mundial. Com o advento da Organização das Nações Unidas (ONU), em 1945, inaugurou-se a instituição que é de fato o alvo da proposta habermasiana cosmopolita. Sua proposta de reforma da instituição é operada por meio de uma refundação do cosmopolitismo kantiano. Tanto o modo como Habermas compreende a ONU quanto a maneira de reler Kant passam a estar associados: enquanto Kant dá a dimensão da racionalidade, as práticas logradas pela ONU, as instituições e o aprendizado histórico, constituem a experiência que baliza a proposta de reformulação.

Assim como ocorria em Kant, também podemos colocar o cosmopolitismo habermasiano (e sua proposta de democracia transnacional) sob a alçada de “projeto filosófico”. Se a ideia de direito orienta e emoldura *À paz perpétua de Kant*, nada mais justo do que essa ideia orientar a reformulação habermasiana; inclusive, liga-se assim coerentemente seu projeto cosmopolita com a sua “crítica” da razão jurídica realizada em *Facticidade e validade*. Nesse sentido, o próprio Habermas dimensiona sua retomada da leitura kantiana ao afirmar que “a paz perpétua é um elemento característico importante, mas não passa de um sintoma da condição cosmopolita. O problema conceitual que Kant precisa resolver é a *conceitualização jurídica de uma condição como essa*” (Habermas, 2002, p. 188. Grifos meus). Diante do breve itinerário fático traçado, essa proposição de Habermas nos permite traçar uma entrada privilegiada à leitura habermasiana conduzida em *A ideia kantiana de paz perpétua – à distância histórica de 200 anos* (1995), na qual busca pensar as configurações institucionais capazes de implementar o “direito cosmopolita”, a “terceira dimensão” da “teoria do direito” mapeada por Kant (Habermas, 2002, p. 185).<sup>3</sup>

Com o seu resgate da perspectiva kantiana, Habermas destaca um problema levantado por Kant que seria consubstancial aos impasses do modelo federalista deste último: “como assegurar a permanência da autovinculação de Estados que continuam sendo soberanos” (Habermas, 2002, p. 191)? Para Habermas, essa questão ainda está fundamentada numa visão moderna estritamente “soberanista”, que limitaria as possibilidades da própria postulação de um

---

<sup>3</sup> O fato de que o conceito de direito seja aquele aglutinador das propostas não deve ser perdido de vista, inclusive quando nos confrontarmos adiante com o radical conflito entre direito e moral na fundamentação da dignidade e dos direitos humanos. Em *À paz perpétua*, Kant estabeleceu a primazia da constituição republicana com o seguinte postulado, do qual decorre uma tripartição segundo sua “personalidade”: “todos os homens que podem influenciar-se reciprocamente têm de pertencer a alguma constituição civil” (2016, p. 23). Habermas tratará, então, de pensar a formulação desse modelo pensando-o *democraticamente*, o que coloca, ao lado da Constituição como insígnia do direito, a participação como marca da política. Em outros termos, retraduz-se assim a tensão entre constitucionalismo e democracia em termos pós-tradicionais, uma vez que a compreensão dos subsistemas da sociedade agora aparece baseada na perspectiva (transcendental) do entendimento mútuo intrínseco à comunicação discursiva.

arcabouço condizente à condição cosmopolita. De todo modo, essa questão permite indagar: qual o *nexo* que mantém unidos os Estados e os obriga, não apenas quanto aos seus cidadãos, mas também entre si? Qual a ordem de determinação desse vínculo fundamental? Segundo a leitura habermasiana, para Kant, uma vez posto a nu o “horizonte” de experiência no qual este se inseria, “a aliança entre povos não deve constituir um evento moral, mas sim jurídico” (Habermas, 2002, p. 191). A ordem de direitos que Habermas tem em vista já é aquela fundada sobre os direitos humanos, os quais foram consagrados tanto no âmbito internacional com a *Declaração Universal dos Direitos Humanos* (1948) quanto foram internalizados ao longo do século XX em âmbito estatal, inclusive com as proteções aos “direitos e garantias fundamentais”.

Para investigar essas questões, gostaria de focalizar a determinação de duas cesuras traçada pelo próprio Habermas e sobre as quais ele se debruça em momentos fundamentais de sua reformulação do projeto cosmopolita. Habermas necessita retrazar o estatuto da *condição cosmopolita*, pois “a ideia kantiana da condição cosmopolita tem de ser reformulada, caso não queira perder o contato com uma situação mundial que se modificou por completo” (Habermas, 2002, p. 199) – algo que pode ser realizado até mesmo na chave de uma “antropologia filosófica”, no sentido da célebre quarta questão kantiana (“o que é o ser humano?”). Em primeiro lugar, Habermas observa em seu diagnóstico do presente que “se torna indiferenciado para os Estados soberanos o limite constitutivo entre política interna e externa” (Habermas, 2002, p. 196). Com isso, ocorre uma reconfiguração fundamental na autopercepção das estruturas estatais, pois o Estado moderno articula-se sobre a cisão da soberania no plano interno e no plano externo, dimensão que Habermas já traçara em sua análise da “evolução” do Estado ao destacar que a “*soberania interna* pressupõe a capacidade de imposição da ordem jurídica estatal; [a] *soberania externa*, a capacidade de autoafirmação em meio à concorrência ‘anárquica’ de poder dentre os Estados” (Habermas, 2002, p. 125). Em segundo lugar, deslocando-se da percepção das experiências modernas e ingressando no cerne da filosofia alemã moderna, afirma-se que “a formação conceitual dicotômica da filosofia transcendental separa o que é interior do que é exterior, a moralidade da legalidade” (Habermas, 2002, p. 199). Se aquela dicotomia é mais facilmente vislumbrável, pois observável fenomenicamente, ao dizer respeito a instituições jurídico-políticas instituídas, esta outra requer, de fato, a retomada da distinção entre autonomia e heteronomia para a compreensão da *condição cosmopolita* como fundamento normativo. Isto é, a composição entre moral e direito na postulação de uma



“condição” humana “pós-metafísica”. O cerne da disputa normativa pela “condição cosmopolita” deixa-se evidenciar numa reconfiguração proposta por Habermas que tangencia a essas duas dimensões. Como veremos, as mesmas questões exploradas quanto ao projeto cosmopolita kantiano serão mobilizadas por Habermas em sua crítica a Carl Schmitt.

Para Habermas, a “revisão conceitual básica” do projeto cosmopolita kantiano é afeita “à soberania externa dos Estados e ao caráter modificado das relações interestatais (1); à soberania interna dos Estados e às restrições normativas da política clássica de poder (2); e ainda à estratificação da sociedade mundial e globalização de risco (...) (3)” (2002, p. 200). Enquanto (1) e (2) dizem respeito à questão apontada acima acerca da cisão moderna do conceito de soberania, o ponto (3) nos permitirá articular a outra dualidade condizente à relação entre direito e moral na determinação essencial dos direitos humanos. Avaliemos de perto o conteúdo e o sentido dessas reformulações.

A soberania externa (1) assegurava a independência do Estado numa dimensão “natural” de iguais intensidades soberanas, na qual a guerra se apresentava como um instrumento de resolução dos conflitos. Habermas ressalta que a época de Kant ainda não conhecia o “o crime *da guerra*” (2002, p. 188). De fato, apenas no início do século XX começou-se a trilhar um percurso para o banimento da guerra e levaria à inovação do direito com a penalização de “crimes contra a humanidade”, o que asseguraria o fim da “inocência associada a uma suposta condição natural” dos Estados (Habermas, 2002, p. 200). A principal condição da reformulação habermasiana – que, como visto, precisa superar a cisão moderna (conceitual e prática) entre planos exterior e interior da soberania – consiste na exigência de que “o direito cosmopolita tem de ser institucionalizado de tal modo que vincule os governos em particular” (Habermas, 2002, p. 200-201). Para Kant, ainda não estava no horizonte um processo “sistêmico” que, pelas costas do ente estatal, fosse capaz de ameaçar exigências normativas. A “razão de Estado” ainda apresentava as suas razões, por mais que o “tribunal da razão” ditasse, em sentido contrário, a paz perpétua – as contradições da razão subjetiva moderna colocavam-se no cerne do projeto do esclarecimento, como se pode retomar da abordagem crítica de *A dialética do esclarecimento* (Cf. Adorno e Horkheimer, 2006). Para Habermas, assistiríamos à mudança de um modelo contratual de relações institucionais para um constitucional, que seria exemplificado pela própria Carta da ONU (Cf. Habermas, 2002, p. 200-202). Assim, apesar de reconhecer que a segurança internacional *entre potências* continua a ser gerida segundo um modelo contratual (principalmente bilateral),

estabelece-se que a soberania estatal não é capaz de resistir aos processos sistêmicos de globalização, não se podendo dar um “passo atrás” para as proteções das fronteiras estatais; é necessário, portanto, e exigido pela própria racionalidade que perpassa as relações intersubjetivas, vincular a condição cosmopolita à cidadania.<sup>4</sup> Não sendo assim, não se pode vislumbrar como Habermas seriamente propugnaria que o seu projeto se assentaria em bases *jurídicas* e não em imperativos *morais* – estes, por mais que possam valer como princípios normativos *a priori*, pois “descobertos” racionalmente, não impedem guerras. Começa a se desenhar, assim, o jogo de elementos e relações que Habermas precisa resolver para decorrer uma titularidade jurídica institucionalmente assegurada daquela “condição cosmopolita”.

Passa-se assim ao problema da soberania interna (2), que revela, em contexto contemporâneo, uma tensão entre indivíduo e Estado na fundamentação subjetiva do direito cosmopolita. Enquanto para Kant, assegurada a soberania externa, tratava-se de fazer valer uma federação de Estados, para Habermas, enfraquecida a soberania externa, não haveria impedimentos para, como forma de resguardar a ordem jurídica que internamente protegeria as individualidades, vincular essa proteção diretamente à dimensão cosmopolita:

Antes de mais nada, o cerne do direito cosmopolita consiste em que ele se lance por sobre as cabeças dos sujeitos jurídicos coletivos do direito internacional, que se infunda no posicionamento dos sujeitos jurídicos individuais e que fundamente para esses últimos uma condição não mediatizada de membros de uma associação de cidadãos do mundo livres e iguais. Carl Schmitt compreendeu esse ponto central e percebeu que segundo essa concepção ‘todo indivíduo é ao mesmo tempo cidadão do mundo (no sentido jurídico pleno da palavra) e cidadão de um Estado em particular’ (Habermas, 2002, p. 203).

Realça-se com força o papel fundador dos direitos humanos na ordem mundial “cosmopolita”. Apenas essa estrutura jurídica universalizou-se a tal ponto para postular-se por sobre os particularismos; em outra linguagem filosófica, diríamos que superamos o problema das especificações (e mesmo a ideia de “espécie”) para afirmarmos a condição conjunto de toda a humanidade (“gênero”). Consciente de que a defesa dos direitos humanos encontra uma vulnerabilidade que ultrapassa a fundamentação normativa, porém, e diz respeito a nada menos do que o problema de sua “execução”, Habermas se antecipa às questões levantadas realisticamente e coloca na mesa as cartas a respeito do *enforcement* dos direitos humanos: qual instituição tem o efetivo “poder” de

---

<sup>4</sup> Essa tentativa será largamente criticada por Chantal Mouffe, para quem “deveríamos estar de fato conscientes de que aqueles cidadãos cosmopolitas peregrinos, sem um *demos* ao qual pertençam, teriam na verdade perdido a possibilidade de exercer seus direitos democráticos legislativos” (Mouffe, 2000, p. 42).

tornar esses direitos pleiteáveis caso não o próprio Estado *soberano*? Para Habermas, tal problema seria contornado com uma reformulação dos poderes executórios da ONU: “é preciso rever a proibição de intervenções prevista pelo direito internacional” (Habermas, 2002, p. 205), revelando claramente que se trata de buscar uma “restrição normativa ao espaço de ação de Estados soberanos” (Habermas, 2002, p. 205).<sup>5</sup>

Por fim, assoma o problema da “sociedade mundial *estratificada*” (3), o qual revela que o “o mecanismo do mercado acopla uma produtividade progressiva à miserabilização crescente, isto é, processos de desenvolvimento e processos de subdesenvolvimento” (Habermas, 2002, p. 206). Se a crítica da soberania implica, do ponto de vista habermasiano, uma releitura da *política* e do *direito* no que diz respeito ao binômio guerra-paz, agora trata-se de pensá-lo segundo a *sociedade*; ao revelar problemas sistêmicos, o combate à guerra faz-se também como combate a crises sociais.

#### **A FUNDAMENTAÇÃO NORMATIVA DO UNIVERSALISMO COSMOPOLITA: CONTRA CARL SCHMITT**

Se, para ter acesso à herança normativa kantiana que pleiteia, Habermas precisava ler Kant, em alguma medida, contra Kant – ou melhor, contra as limitações de seu tempo –, o cerne de sua retomada revela-se com a discussão do estatuto do universalismo, pois este serviu, ao longo do século XX, para a afirmação dos direitos humanos. Segundo Habermas, a filosofia kantiana ter-se-ia orientado por um “universalismo moral” (Habermas, 2002, p. 211). Aqui se delineia uma específica retomada desse normativismo, que explora aquela cesura entre direito e moral que destacamos acima. Ao passo que a fusão entre soberania interna e externa se mantém ao longo da obra de Habermas, essa outra, em nossa leitura, será modificada ao longo do tempo. É no tocante a essa discussão que Carl Schmitt entra em cena, como representante do pensamento político “realista”. Antes de focalizar o papel desempenhado por Schmitt, detenhamo-nos ainda no primeiro estágio da discussão sobre a fundamentação dos direitos humanos.

Ainda em seu texto sobre Kant, Habermas afirmava explicitamente:

---

5 Mas se já o conteúdo dos direitos humanos permanece indeterminado, objetamos, mais ainda o sentido do que constituiria uma violação está sujeito à interpretação. Quem seria o “guardião” dos direitos humanos? Sua tutela seria efetivada pela via judicial de uma Corte Internacional ou pela via de decisão meramente política do Conselho de Segurança (por mais que reformado)? Quem controlaria as violações que aconteceram, por exemplo, nas duas Guerras do Golfo? Não estaríamos apenas inflando uma fictícia dimensão cosmopolita em detrimento de um bastante real poder soberano, que, na dinâmica das potências, lutaria pelos *sentidos* daquela?

O conceito de direitos humanos é de origem moral, mas também uma manifestação específica do conceito moderno de direitos subjetivos, ou seja, uma manifestação da conceitualidade jurídica. O que lhes confere a aparência de direitos morais não é o seu conteúdo, nem menos ainda sua estrutura, mas um sentido validativo que aponta para além das ordens jurídicas características dos Estados nacionais (Habermas, 2002, p. 214).

Essa afirmação encerra aquela diferenciação da filosofia transcendental entre moralidade e direito, mas visa a pacificar o seu entendimento. Os direitos humanos teriam assim uma dupla raiz, jurídica e moral, cada qual enraizada em um distinto aporte de compreensões: de um lado, a dimensão jurídica dos direitos humanos decorre da subjetividade moderna, que é seu fundamento propriamente histórico-evolutivo calcado nos modelos estatais; de outro, a dimensão moral estrutura o próprio *sentido* que ultrapassa esses modelos, pois se radica na própria dimensão da validade condizente ao suporte dessa dimensão jurídica: a própria *humanidade*. Para atestar esse movimento, Habermas retoma o sentido dos direitos fundamentais nos ordenamentos jurídicos estatais, pois também tais direitos

têm a forma de normas genéricas endereçadas aos cidadãos em sua qualidade de ‘seres humanos’ (e não de integrantes do Estado) (...) É essa validação universal, voltada a seres humanos como tais, que os direitos fundamentais têm em comum com as normas morais (...). Direitos fundamentais estão investidos de tal anseio de validação universal porque só podem, *exclusivamente*, ser fundamentados sob um ponto de vista moral (...). Os direitos fundamentais (...) regulam matérias de tal generalidade que *bastam os argumentos morais para sua fundamentação* (Habermas, 2002, p. 214-215).

Ao voltar-se ao problema da relação entre facticidade e validade, Habermas recorda que ela indica a “dupla validade” dos direitos fundamentais (Habermas, 2002, p. 214), reconectando assim moralidade e juridicidade: enquanto esta assegura a validade fática de normas que valem enquanto normas jurídicas pela própria estrutura independentemente do conteúdo (no que Habermas reconhece o papel evolutivo do direito positivo), aquela indica o plano de *fundamentação* dessa ordem de direitos. Assim, graças à dimensão jurídica de sua estruturação, há coercibilidade intrínseca a essa ordem de direitos. Apresentando o seu elemento diferencial – validade positiva porque coercitiva (ou, negativamente, permissiva) –, a evolução do direito moderno ingressa na formulação dos direitos humanos: “Os direitos humanos, segundo sua estrutura, pertencem a uma ordem do direito positivo e coercitivo que fundamenta reivindicações jurídicas subjetivas que se podem reclamar em juízo” (Habermas, 2002, p. 217). Deste modo, aquela dimensão moral que, não obstante sua validade universal, não teria ao seu lado o poder da espada, adquire contextura *impositiva*. Com isso, estaria fechado o

círculo de compreensão daquela “condição cosmopolita” e da sua autocompreensão normativa, revelando que, em última análise, as postulações dos direitos humanos fundamentais “demandam, em virtude do seu conteúdo semântico, uma sociedade cosmopolita” (Zolo, 2005, p. 55). Em síntese,

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

Em termos fáticos, esse movimento pressupõe instituições capazes de exercer medidas impositivas. Em *A constelação pós-nacional*, Habermas dá um passo além e insinua que “deve ser no mínimo possível seguir normas jurídicas não porque elas coagem, mas sim porque *são legítimas*” (2001, p. 145). Se a legitimidade decorre também de uma fundamentação moral, pode-se compreender que o universalismo decorre de uma concepção de razão modificada, segundo a qual haveria “teores normativos que estão contidos nas pressuposições tácitas de qualquer discurso voltado para o entendimento” (Habermas, 2001, p. 162). Observa-se, assim, que a fundamentação dos direitos humanos se desloca passo a passo para uma postulação justificada normativamente *em sentido moral*. A divisão moderna entre as esferas do direito e da moral torna-se cada vez menos óbvia, ao menos se tivermos em vista a rigidez oriunda das proposições teóricas “positivistas” – o que não significa, porém, a determinação *conteudística* do direito pela moral em sentido convencional.<sup>6</sup>

Em *O ocidente dividido* (2004), pode-se perceber que, após o 11 de setembro de 2001, a proposta habermasiana de reformulação da estrutura e do papel da ONU continuou a ser moldada (caso não tenha sido de fato recrudescida). Isso foi feito, respectivamente, por meio da democratização radical das instâncias decisórias e do reconhecimento da “função central de manutenção da paz” (Habermas, 2011, p. 56), da qual derivaria a justificação da própria existência, com a “implementação da proibição de guerras de agressão”. Reconheceu-se que, com esse duplo movimento, “o direito internacional clássico deu ao menos um passo decisivo em direção ao Estado jurídico cosmopolita” (Habermas, 2011, p. 56). É justamente nessa obra que o próprio Habermas condensa, no último tópico de *A*

---

<sup>6</sup> Nesse movimento, Habermas parece interiorizar a forma dos direitos humanos legitimados pelo *procedimento* já no molde de sua teoria do discurso, assim como também se destacava que “o processo democrático garante legitimidade já graças às suas qualidades procedurais” (Habermas, 2001, p. 94). Se for assim, os direitos humanos não passariam a ser deduzidos da própria racionalidade? Embora seja mantida uma pretensão racionalista, ela é inteiramente reformulada nos limites da razão *discursiva*, à qual tem de ser remetido o sentido do conceito de *procedimento*.

*constitucionalização do direito internacional ainda tem uma chance?*, o núcleo das indagações sob análise: “Kant ou Carl Schmitt?” (2011, p. 262). Sob essa rubrica se confrontam perspectivas distintas sobre aquelas duas dimensões ressaltadas: os limites da soberania (diagnóstico de tempo) e a fundamentação dos direitos humanos. Analisemos, então, como a questão se desdobra no que diz respeito a Carl Schmitt, pois com isso se revela o sentido do giro para a moralidade quanto ao fundamento dos direitos humanos.

Em sua áspera crítica a Carl Schmitt, Habermas ressalta que a teoria do político schmittiana baseia-se na divisão entre política interna e externa, a qual Schmitt gostaria de salvar em sua discussão teórica do Pós-Guerra. Essa divisão entre interior e exterior é relevante para Schmitt desde ao menos *O conceito do político*, no qual esboça, na paráfrase de Habermas, a ideia de que “política’ é a capacidade e vontade de um povo de reconhecer o inimigo e de se afirmar contra a ‘negação da própria existência’ pela ‘diversidade do estrangeiro’” (Habermas, 2001, p. 221). Como ressalta Pietropaoli (2019, p. 89), a obra schmittiana indaga pela “distinção específica” do político, cujo “critério” ele encontra “na distinção entre amigo (*Freund*) e inimigo (*Feind*)”. Antes de tudo, o inimigo estabelece o outro publicamente como *hostis* e seu critério traduz uma possibilidade extrema, que é a morte, posição extrema do problema do negativo na teoria política (problema que permite congregiar pensadores tão díspares entre si quanto Hobbes, Hegel e Bataille). Para Schmitt, o fundamento ontológico do político define o “critério” autônomo do político e, além disso, “comporta inevitavelmente uma pluralidade de sujeitos políticos. Estando fundada sobre a distinção entre amigo e inimigo, a unidade política não pode ser universal. ‘O mundo político, anota Schmitt, ‘é um pluriverso, não um universo’” (Pietropaoli, 2019, p. 94) – o que, aliás, constitui um dos motes da proposta, alternativa àquela de Habermas, do “mundo multipolar” advogada por Chantal Mouffe (2015, p. 114). Ao afirmar um vínculo inexorável entre política e negatividade (Esposito, 2018), Schmitt estabelece uma clivagem que define o próprio ato de soberania como decisão que traça limites, originando já aqui um excesso que não cabe nos esquadros da representação universalista.<sup>7</sup> Com isso, conseguimos mapear uma continuidade argumentativa que se estende de *O conceito do político* até *O nomos da terra*

---

7 A crítica de Schmitt à atuação de organizações internacionais como a Liga das Nações ataca o universalismo pretendido por estas e baseia-se na rejeição da ideia de que se possa “representar” politicamente o gênero humano. O pacifismo então propugnado, ao proscrever as formas tradicionais de guerra (não discriminatórias), dava origem a um estado de conflito potencial perene, no qual adquiria estrutura um conceito *discriminatório* de guerra. Abre-se caminho, nesse sentido, para a conhecida postulação schmittiana de que o pós-guerra implicaria a fixação de uma “guerra civil global” – conceito, aliás, empregado por Paulo Arantes em sua crítica a Habermas, na qual retoma o legado de Schmitt para pensar a ideia de “estado de sítio global” contra o cosmopolitismo (Cf. Arantes, 2007).

(1950), mas na qual passa a pesar menos, ao contrário do recorte habermasiano, a dimensão da decisão e mais a dimensão do “ordenamento” (que se institui com os atos de traçar limites).

Sendo assim, à diferença de Habermas, afirma-se uma separação *principiológica* radical entre política e moral, de modo que as pretensões normativas do cognitivismo moral habermasiano, da ótica de Schmitt, não responderiam ao problema do político. Antes, tentariam removê-lo, criando um postulado insustentável baseado na “humanidade”: não havendo um elemento a ser especificado *fora* desse conjunto, e banida a guerra não discriminatória, o universalismo transforma o conflito em medida de polícia. Além disso, seria assim traduzida uma ambição de encobrir a pluralidade latente e irreduzível do político por meio de uma “unidade do mundo” conduzida ideologicamente (Cf. Schmitt, 2015). Nesse sentido, Chantal Mouffe observou que Schmitt “está correto ao dizer que uma democracia política não pode ser baseada na generalidade de toda a humanidade e que deve pertencer a um povo específico. Vale a pena indicar nesse contexto que – contrariamente a diversas interpretações tendenciosas – ele nunca postulou que esse pertencimento a um povo poderia ser encarado apenas em termos raciais” (Mouffe, 2000, p. 38). Habermas, por outro lado, precisa combater a ontologia da política proposta por Schmitt enquanto fundada no conflito radical e baseada no “pano de fundo vitalista para a afirmação de que a força criativa do político precisa transformar-se em uma força destrutiva, tão logo ela se veja encerrada, entre os lobos, na arena internacional ‘do poder conquistador’” (Habermas, 2002, p. 222). Para Habermas, os critérios são outros, efetivamente normativos, e *não* “decidíveis” por forças em combate. Ao voltar ao problema da relação entre direito e moral, o argumento habermasiano retoma aquela nuance específica entre as dimensões. Ele tanto condenava, em *A inclusão do outro*, a “falsa premissa de que os direitos humanos sejam de natureza moral, isto é, de que a imposição dos direitos humanos significaria uma *moralização*”, defendendo que “não se podem confundir direitos humanos com direitos morais”, quanto ressaltava que, “contudo, a diferença entre direito e moral (...) não significa que o direito positivo não tenha um teor moral” (Habermas, 2002, p. 226. Grifos meus).<sup>8</sup>

Ao acreditar haver superado o pensamento de Schmitt – “não é mais realista rejeitar completamente, na esteira de Carl Schmitt, o programa dos direitos

---

8 Luiz Repa (2014) advoga a manutenção da prevalência jurídica da fundamentação dos direitos humanos (Cf. Repa, 2014, p. 157), priorizando em sua leitura os textos habermasianos dos anos 1990. Contudo, como notamos, o conceito de dignidade parece forçar essa engrenagem então estabelecida por Habermas e criar espaços para a entrada em cena de um maior teor moral *conteudístico*, o que abre o flanco de sua teoria, precisamente, às objeções schmittianas.

humanos” (Habermas, 2012, p. 34) –, Habermas abre o flanco de sua argumentação ao reconfigurar a relação entre direito e moral.<sup>9</sup> Para Schmitt, de fato “por um lado, o ‘político’ alude à concreta possibilidade de um conflito, por outro, ele garante a diferença entre o plano político e o plano moral, religioso, econômico e assim por diante” (Pietropaoli, 2019, p. 93). Ora, é precisamente essa distinção que o fluxo do pensamento habermasiano sobre o cosmopolitismo tenderá a sobrepor. Essa guinada é dada em obra mais recente, *Sobre a Constituição da Europa* (2011), na qual encontramos explicitamente um “novo” operador conceitual capaz de alterar as relações então articuladas. Propondo-se considerar o tema mais amplo dos direitos humanos como “utopia realista”, entra em cena o conceito de “dignidade humana”. Enquanto antes, como vimos, os *direitos* humanos eram exigíveis por serem *estruturalmente* direitos, entrando a moral na determinação da universalização principiológica de fundo, agora, tornam-se também em uma necessidade imperativa do *conteúdo* da moralidade que, operando uma dedução do conceito de *dignidade*, sobredetermina a exigibilidade jurídica: a dignidade humana torna-se a “fonte’ moral da qual os direitos fundamentais extraem *seu conteúdo*” (Habermas, 2012, p. 11). Onde antes havia “autonomia” das esferas axiológicas, e, portanto, uma complexa relação de coexistência e concomitância que permitia iluminar uma esfera em detrimento de outra, agora passa a haver decorrência de uma em função de outra. E, mais interessante, sob o quase completo apagamento da política como instância fundante de *decisão*.

Que os direitos humanos já possuíssem uma “face de Jano, voltada simultaneamente à moral e ao direito” (Habermas, 2012, p. 18), isso já era o cerne da argumentação habermasiana. O que torna mais difícil fechar a equação dos direitos humanos é o conflito que passa a ser latente entre conteúdo e forma: “independentemente de seu *conteúdo* moral exclusivo, eles possuem a *forma* de direitos subjetivos positivos coercitivos que asseguram aos indivíduos um espaço de liberdade e pretensões” (Habermas, 2012, p. 18). Assim como a ideia de humanidade moralizava as relações políticas, na leitura de Schmitt, por que não dizer que a ideia de dignidade moraliza as relações jurídicas? Acreditando ter esconjurado Carl Schmitt, a releitura habermasiana não mais parece conseguir

---

<sup>9</sup> Também o estilo da confrontação com Schmitt realizada em *A inclusão do outro* (Cf. Habermas, 2001, p. 203; 212-213; p. 218-227) altera-se até o ponto de tornar-se, em *Sobre a constituição da Europa*, uma nota de rodapé (Cf. Habermas, 2002, p. 34), na qual, apesar de apenas recobrir a tônica dos termos já considerados anteriormente, reafirma a (pretensa) caducidade da crítica, feita por Schmitt, da “moralização” promovida sob a bandeira dos direitos humanos.



contornar essa questão, uma vez que se afirma que a *articulação* entre aquelas duas faces *decorre da dignidade humana*, que

forma algo como o portal por meio do qual o conteúdo igualitário-universalista da moral é importado ao direito. A ideia da dignidade humana é a dobradiça conceitual que conecta a moral do respeito igual por cada um com o direito positivo e com a legislação democrática de tal modo que, na sua cooperação sob circunstâncias histórias favoráveis, pôde emergir uma ordem política fundamentada nos direitos humanos (Habermas, 2012, p. 17-18).

De fato, a discussão passa se situar sob um conceito amplo o suficiente para as críticas de Schmitt se revitalizarem quando mais se acreditava que haviam sido superadas. Afinal, o que entender por “*substância normativa* da dignidade humana igual de cada um” (Habermas, 2012, p. 13)? Essa determinação Habermas deixa em aberto, mas por ela, pode-se dizer, as forças em disputa pela determinação semântica do político – e também da moral e do direito – regressam.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se “o direito cosmopolita é uma consequência da ideia do Estado de direito” (Habermas, 2002, p. 224), como argumenta Habermas, a disputa com Kant e com Schmitt sobre o conceito de Estado permitiu-lhe depurar diversos estratos de sua fundamentação. Nesse sentido, Habermas reconfigurou o sentido e o papel do Estado na política de modo tal a poder formular uma compreensão dos direitos que estivesse em relação porosa com a moralidade. Assistiu-se à abertura das “comportas” da moralidade, para replicarmos a metáfora habermasiana da globalização, permitindo a universalização das pretensões normativas do projeto político do Esclarecimento. Com a pergunta “Kant ou Carl Schmitt?” Habermas definitivamente toma o partido do cosmopolitismo contra seus detratores, deixando bastante claro o horizonte de expectativas e valores aos quais se volta sua obra. Com a reformulação do conceito de razão, conduzida ao longo dos anos 60 e 70, principalmente, a retomada *política* de Kant é feita em chave crítica: tanto é necessário reformular o projeto quanto rearticular, contra a força das objeções históricas, seu horizonte normativo. A reconfiguração da política passa por uma rearticulação das experiências estatais para além da soberania. Isso não apenas abre o lugar para o cosmopolitismo, mas o tornaria o sentido de sua proposta “realista”; o que antes, nas palavras de Kant, apenas se acenava como um “doce sonho” dos filósofos, não apenas ter-se-ia tornado algo factível, mas necessário diante da nova ordem do mundo.

Ao partir de um diagnóstico inicialmente voltado a questões políticas – a crise da soberania estatal em seu centro –, Habermas passou a esboçar soluções que cada vez mais se distanciaram do teor político das disputas, deslocando-as para o universalismo de uma moralidade compreendida em chave deontológica. De fato, ao ser retomada na acepção kantiana da moralidade, que “desvincula o conceito de dignidade humana de toda fundamentação extrarracional” (Giacoia Junior, 2012, p. 19), a discussão sobre o projeto cosmopolita gradualmente desloca a discussão da fundamentação política para o âmbito moral. Carl Schmitt encontra-se na contramão desse projeto, pois, embora também direcione seu diagnóstico para a compreensão da crise do racionalismo político moderno, não aposta naquele e ainda o denuncia como politicamente mitificador.

Portanto, o percurso analisado indica uma *tensão*, nos estratos mais refinados da atual filosofia política, que não pode ser perdida de vista, a saber, a determinação do sentido e das dinâmicas entre as dimensões da “razão prática”, principalmente entre a política, a moral e o direito. Se, com Habermas, temos de perceber que “apenas o poder deixa-se democratizar, o dinheiro não” (Habermas, 2002, p. 100), por outro lado, contra Habermas, temos de buscar compreender o poder de modo a não limitá-lo por pretensões cuja universalidade barra uma *potência* conflitiva que seria capaz de libertar os teores cognitivos do pensamento *político*. Provavelmente, isso já diz respeito a outras leituras filosóficas, mas, talvez, apenas talvez, a disputa em jogo não seja por nada menos do que a natureza mesma do que significa *filosofar*.

## REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos* [1947]. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.
- ARANTES, Paulo. Notícias de uma guerra cosmopolita. In: ARANTES, Paulo. *Extinção*. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 32-97.
- ESPOSITO, Roberto. *Politica e negazione. Per una filosofia affermativa*. Torino: Giulio Einaudi editore, 2018.
- GIACCOIA JUNIOR, Oswaldo. *Nietzsche x Kant: uma disputa permanente a respeito de liberdade, autonomia e dever*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra; São Paulo: Casa do Saber, 2012.
- HABERMAS, Jürgen. Técnica e ciência como “ideologia” [1968]. In: HABERMAS, Jürgen. *Técnica e ciência como “ideologia”*. Trad. Felipe Gonçalves Silva. São Paulo: Editora Unesp, 2014, p. 75-132.

HABERMAS, Jürgen. *The Theory of Communicative Action: Reason and Rationalization of Society* [1981]. 2.v. Transl. Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984.

HABERMAS, Jürgen. *Facticidade e validade: contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia* [1992]. Trad. e apres. Felipe Gonçalves Silva e Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2020.

HABERMAS, Jürgen. *A constelação pós-nacional: ensaios políticos* [1998]. Trad. Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Littera Mundi, 2001.

HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política* [1996]. Trad. Georg Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2002.

HABERMAS, Jürgen. *O Ocidente dividido: pequenos escritos políticos X* [2004]. Trad. Bianca Tavorari. São Paulo: Unesp, 2011.

HABERMAS, Jürgen. *Sobre a Constituição da Europa: um ensaio* [2011]. Trad. Denilson Luis Werle, Luiz Repa e Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2012.

KANT, Immanuel. *À paz perpétua* [1795]. Trad. Marco Zingano. Porto Alegre: L&PM, 2016.

MOUFFE, Chantal. *The Democratic Paradox*. London/New York: Verso, 2000.

MOUFFE, Chantal. *Sobre o político* [2005]. Trad. Fernando Santos. Rev. técn. Katya Kocizki e William Pugliese. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015.  
PIETROPAOLI, Stefano. *Carl Schmitt: uma introdução*. Trad. João Paulo Arrozi. Curitiba: Ed. UFPR, 2019.

REPA, Luiz. The Human Rights between Morals and Politics: on Jürgen Habermas's Cosmopolitanism. Florianópolis, *ethic@*, v. 13, n. 1, (junho) 2014, p. 151-166. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/1677-2954.2014v13n1p151>.

SCHMITT, Carl. *O conceito do político* [1932]. Trad. Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Del Rey, 2009.

SCHMITT, Carl. *O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europaeum* [1950]. Trad. Alexandre Franco de Sá, Bernardo Ferreira, José Maria Arruda e Pedro Hermílio Villas Bôas Castelo Branco. Revisão técnica de Bernardo Ferreira. Rio de Janeiro: Contraponto/Ed. PUC-Rio, 2014.

SCHMITT, Carl. L'unità del mondo [1952]. In: SCHMITT, Carl. *Stato, Grande Spazio, Nomos*. Edizione italiana a cura di Giovanni Gurisatti. Milano: Adelphi Edizioni, 2015, p. 271-290.

ZOLO, Danilo. Do direito internacional ao direito cosmopolita: observações críticas sobre Jürgen Habermas. João Pessoa, *Revista Política & Trabalho*, n. 22, (abril) 2005, p. 49-65. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/politicaetrabalho/article/view/6576>.