

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Stefian Metzen Klein

**DIREITOS HUMANOS E COSMOPOLITISMO EM HABERMAS: uma
abordagem a partir da razão comunicativa em relação ao direito**

Goiânia

2016

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR AS TESES E DISSERTAÇÕES ELETRÔNICAS NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

1. Identificação do material bibliográfico: **Dissertação** **Tese**

2. Identificação da Tese ou Dissertação


Nome completo do autor: Stefian Metzen Klein

Título do trabalho: DIREITOS HUMANOS E COSMOPOLITISMO EM HABERMAS: uma abordagem a partir da razão comunicativa em relação ao direito

3. Informações de acesso ao documento:

Concorda com a liberação total do documento SIM NÃO¹

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF da tese ou dissertação.



Assinatura do (a) autor (a) ²

Data: 16 / 09 / 2016

¹ Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Os dados do documento não serão disponibilizados durante o período de embargo.

² A assinatura deve ser escaneada.

Stefian Metzen Klein

**DIREITOS HUMANOS E COSMOPOLITISMO EM HABERMAS: uma
abordagem a partir da razão comunicativa em relação ao direito**

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em Filosofia,
da Universidade Federal de Goiás, como
parte dos requisitos necessários à obtenção
do título de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Adriano Correia Silva

Goiânia

2016

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

KLEIN, Stefian Metzen

Direitos humanos e cosmopolitismo em Habermas: uma abordagem a partir da razão comunicativa em relação ao direito [manuscrito] / Stefian Metzen KLEIN. - 2016.
105 f.

Orientador: Prof. Dr. Adriano Correia SILVA.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Filosofia (Fafil), Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Goiânia, 2016.
Bibliografia.

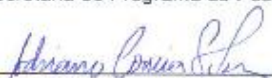
1. direitos humanos. 2. cosmopolitismo. 3. ação comunicativa. 4. legitimação. 5. moral. I. SILVA, Adriano Correia, orient. II. Título.

CDU 1



Ata da defesa pública da dissertação de **STEFIAN METZEN KLEIN**, realizada no dia 16 de setembro de 2016.

Aos 16 dias do mês de setembro de 2016, às 10h, na sala de defesas do PPGFIL da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás (UFG), foi instalada a sessão pública para julgamento da dissertação final elaborada pelo mestrando **STEFIAN METZEN KLEIN**, do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Goiás, intitulada: **"DIREITOS HUMANOS E COSMOPOLITISMO EM HABERMAS: uma abordagem a partir da razão comunicativa em relação ao direito"**. Após a abertura da sessão, o professor Adriano Correia Silva/UFG, orientador e presidente da banca julgadora, deu seguimento aos trabalhos, apresentando os demais examinadores, os professores doutores: Helena Esser dos Reis/UFG e Jorge Adriano Lubenow/UFPB. Foi dada a palavra ao mestrando, que expôs seu trabalho e, em seguida, ouviu-se a leitura dos respectivos pareceres dos integrantes da banca. Terminada a leitura, procedeu-se à arguição e respostas do mestrando. Ao final, a banca reuniu-se em separado para deliberação. Discutido o trabalho e o desempenho do mestrando, foi ele declarado aprovado, ~~aprovado~~ pelo presidente da banca examinadora. Nada mais havendo a tratar, foi encerrada a sessão e lavrada a presente ata que será assinada por todos e entregue à Secretaria do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, para os fins.


Prof. Adriano Correia Silva/UFG


Profa. Helena Esser dos Reis/UFG


Prof. Jorge Adriano Lubenow/UFPB

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

RESUMO

Em uma sociedade cada vez mais interdependente, a perspectiva do cosmopolitismo se apresenta como uma possibilidade de reorganização política do ambiente internacional frente aos desafios postos pela contínua interconexão das comunidades nacionais. Para tanto, o direito se mostra como meio de coordenação entre as partes para a obtenção desta intenção de uma comunidade cosmopolita. E, considerando este cenário pós-nacional, os direitos humanos parecem ser a pedra angular na construção de um ordenamento jurídico cosmopolita que teria por alicerce a garantia da dignidade humana. É neste ambiente que o presente trabalho se insere, quando percorre o pensamento de Jürgen Habermas acerca da legitimação do direito para tentar encontrar as bases de um acordo normativo em torno dos direitos humanos e diante de uma perspectiva cosmopolita. Deste modo, inicia-se com uma breve abordagem da teoria do agir comunicativo do autor e sua relação com o direito. Em seguida, descortina-se a teoria jurídico-filosófica de Habermas em meio ao aspecto procedimental do direito e sua respectiva legitimação. E, por fim, já percorrendo os escritos mais recentes do filósofo, que incidem sobre a realidade atual, busca-se verificar as condições de possibilidade de uma identidade cosmopolita entre os cidadãos do mundo, assim como um esboço organizacional proposto pelo autor para a realização da transição de uma comunidade internacional para uma comunidade cosmopolita, em que se percebe a moral como um ponto fundamental neste contexto de normatização transnacional.

Palavras-chave: direitos humanos; cosmopolitismo; ação comunicativa; legitimação; moral.

KLEIN, Stefian Metzen. Human rights and cosmopolitanism in Habermas: a communicative reason approach in relation to law. 2016. 105 f. Thesis (Master's degree) – Federal University of Goiás, School of Philosophy, Graduate Program in Philosophy, Goiânia, 2016.

ABSTRACT

In an increasingly interdependent society, the perspective of cosmopolitanism presents itself as a possibility of political reorganization of the international environment facing the challenges posed by the continuous interconnection of national communities. To this end, law is a means of coordination between parties so that such an intention of a cosmopolitan community can be achieved. Considering this post-national scene, human rights seem to be the cornerstone in the construction of a cosmopolitan law that would have the guarantee of human dignity at its foundation. Such is the context in which this work is conceived when it revisits Jürgen Habermas's thinking about the legitimacy of law to try to find the basis for a regulatory agreement on human rights and from a cosmopolitan viewpoint. Thus, it begins with a brief overview of the author's theory of communicative action and its relation to law. Next, it demonstrates Habermas' legal and philosophical theory amid the procedural aspect of law and its respective legitimacy. Finally, it draws on the most recent writings of the philosopher, which affect the current reality, to examine the possibilities of a cosmopolitan identity among world's citizens. Additionally, it seeks to analyze an organizational outline proposed by the author to make the transition from an international to a cosmopolitan community, in which moral is perceived as the bridging principle in this context of transnational regulation.

Keywords: human rights; cosmopolitanism; communicative action; legitimation; moral.

“Os filósofos não são capazes de transformar o mundo. O que nós necessitamos é de um pouco mais de práticas solidárias; sem isso, o próprio agir inteligente permanece sem consistência e sem consequências. No entanto, tais práticas necessitam de instituições racionais, de regras e formas de comunicação, que não sobrecarreguem moralmente os cidadãos e sim, elevem em pequenas doses a virtude de se orientar pelo bem comum.

O resto de utopia que eu consegui manter é simplesmente a ideia de que a democracia – e a disputa livre por suas melhores formas – é capaz de cortar o nó górdio dos problemas simplesmente insolúveis. Eu não pretendo afirmar que iremos ser bem-sucedidos nesse empreendimento. Nós nem ao menos sabemos se é dada a possibilidade desse sucesso. Porém, pelo fato de não sabermos nada a esse respeito, devemos ao menos tentar. Sentimentos apocalípticos não produzem nada, além de consumir as energias que alimentam nossas iniciativas. O otimismo e o pessimismo não são as categorias apropriadas a esse contexto.”

(HABERMAS, Jürgen. Passado como futuro. p. 94)

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
2	O DIREITO E A TEORIA DO AGIR COMUNICATIVO	15
2.1	Razão prática e razão comunicativa: a modernidade em Habermas	15
2.2	Uma metodologia reconstrutiva: a linguagem como <i>medium</i>	24
2.3	O conceito de <i>mundo da vida</i> : o <i>pano de fundo</i> para Habermas.....	30
2.4	A relação entre facticidade e validade: o direito como <i>medium</i>	33
3	O DIREITO E SUA LEGITIMAÇÃO	38
3.1	A perspectiva procedimental	39
3.2	Princípio do discurso	42
3.3	Princípio da democracia	46
3.4	Um olhar reconstrutivo para o direito.....	52
4	OS DIREITOS HUMANOS E A PERSPECTIVA COSMOPOLITA	58
4.1	Os direitos humanos e a soberania popular	59
4.2	A relação entre autonomia privada e autonomia pública.....	62
4.3	A perspectiva cosmopolita a partir de Kant	65
4.4	A ordem cosmopolita e a noção de direitos humanos.....	76
4.5	Juridificação democrática além das fronteiras nacionais.....	83
4.6	Da comunidade internacional para a comunidade cosmopolita	91
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	99
	REFERÊNCIAS	104

1 INTRODUÇÃO

Um dos desafios do nosso tempo consiste na discussão sobre o sentido e a necessidade de justificação dos princípios que servem de base para a nossa práxis tanto no âmbito das relações morais subjetivas, como no domínio público jurídico-político. Encontramos na história da filosofia inúmeras tentativas de busca pelas “bases seguras” para tal empreendimento teórico, entre os quais, podemos citar, figuras como os próprios costumes e tradições, as diversas formas de contratualismo, além, é claro, da ideia da racionalidade prática.

Ao mesmo tempo em que Jürgen Habermas se distancia da concepção kantiana de razão prática pura devido a dificuldades resultantes do modelo iluminista da filosofia da representação e os pressupostos metafísico-ontológicos envolvidos nesta tradição – ao não existir a verdade em si, e sim, a verdade entre entes por meio da linguagem, em que a racionalidade traz a linguagem como forma de explicitação da razão –, ainda assim ele resgata o universalismo kantiano nas bases da ética do agir comunicativo, em que a ideia de razão e a forma como ela é definida são os tópicos fundamentais da filosofia e da construção teórica deste autor. Com isso, a força da razão, para Habermas, está centrada na possibilidade de uma comunicação que não esteja sujeita à coação e à violência, caracterizando, assim, um diálogo livre de dominação em que prevaleça a força do melhor argumento. Indo além e transpondo para o plano cosmopolita, inaugurado por Kant, pode-se inferir que a teoria do discurso rompe com o quadro normativo dado pelo Estado nação, na medida em que um consenso racional, por intermédio do agir comunicativo, sugere a transposição das barreiras constitucionais entre as nações no que tange aos temas universais, como no caso dos direitos humanos.

Neste contexto, os direitos humanos ocupam boa parte das reflexões de Habermas acerca das relações internacionais. Ele transpõe do plano de Estado para a ordem internacional a tensão entre o direito e a moral. Com o inerente processo de globalização e a conseqüente transnacionalização da democracia – quando a globalização econômica pressiona para uma ordem cosmopolita em termos jurídicos –, a fundamentação dos direitos humanos pode ser considerada elemento chave para um reordenamento jurídico em um nível cosmopolita, e o pensamento habermasiano vem a

contribuir para este debate com o seu peculiar desenvolvimento teórico-filosófico através da ação comunicativa. É neste cenário que o presente trabalho intenta percorrer o caminho teórico jusfilosófico que Habermas propõe em meio a sua teoria do agir comunicativo e diante de uma sociedade em âmbito internacional.

Neste sentido, cabe ressaltar alguns aspectos que evidenciam o caráter jurídico que o autor busca empreender em seus constructos teóricos. Inicialmente, é notória a reinterpretação do desenvolvimento do direito no Ocidente que Habermas faz em sua obra *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, que traz o seu tratado de filosofia do direito, assim como o espaço axial que o direito ocupa em sua teoria ao servir de mediador entre os *sistemas* e o *mundo da vida* – conceitos centrais de sua teoria da sociedade elaborada na obra *Teoria do agir comunicativo*. Posteriormente, cabe lembrar que, juntamente com Karl-Otto Apel, desenvolveu o projeto da ética do discurso – uma ética cognitivista, procedimental e de inspiração kantiana. Este projeto permitiu ao debate jusfilosófico uma possibilidade de discutir a questão acerca da legitimidade dos sistemas jurídicos contemporâneos, ao rearticular as relações entre direito e moral e alçar o debate no campo da filosofia do direito para além da questão entre jusnaturalismo e positivismo. E, ainda, é perceptível o papel civilizatório que possui o projeto da teoria do discurso do direito e da democracia alicerçado por Habermas.

Desta forma, a construção teórica do autor indica o seu interesse pelo conteúdo universalista dos princípios republicanos, ficando evidente a sua atenção: a) para as sociedades pluralistas, que apresentam contrastes multiculturais; b) para os Estados nacionais, que se reúnem em unidades supranacionais; c) e para os cidadãos de uma sociedade mundial, que estão reunidos em uma involuntária comunidade de risco. Isso fica mais claro a partir da obra *A inclusão do outro*, que além de uma teoria dos direitos fundamentais, apresenta mais claramente as noções de ação política e direitos humanos. Nisso, percebe-se as intenções básicas do autor, assim como os motivos de seu pensamento, quando ele demonstra: a) o seu propósito de poder resolver os problemas filosóficos com meios sociológicos; b) seus objetivos políticos democrático-emancipatórios; c) como também sua orientação em um marxismo concebido em termos ocidentais.

Diante deste contexto jusfilosófico, podemos evidenciar que os direitos humanos, como assunto central das reflexões atuais de filosofia política e do direito internacional, apresentam-se como um dos poucos temas que, originários do campo da teoria, adquirem importância concreta no mundo das relações políticas, quer seja como padrão crítico das instituições vigentes, quer seja como bandeira e espécie de escudo de defesa em face de arbitrariedades do poder político. Embora objeto de reflexões provenientes dos mais diversos campos do saber, é o domínio da filosofia prática o *locus* por excelência de discussões acerca dos direitos humanos.

Não obstante se caracterizarem por uma temática na qual confluem diferentes perspectivas – filosófica, política, jurídica e sociológica –, os direitos humanos têm demandado do pensamento jusfilosófico uma atenção crescente. A partir da ideia da necessidade do resguardo da dignidade humana em meio a um papel civilizatório do direito, as reflexões em torno da função dos direitos humanos nos sistemas jurídicos contemporâneos implicam necessariamente cogitações sobre caríssimos temas desta área do saber, como, por exemplo, indagações quanto à legitimidade da ordem jurídica, com os questionamentos concernentes à existência de princípios fundamentais garantidores de um mínimo ético a ser respeitado pelo direito positivo. Portanto, motivações teóricas e práticas de ordem geral suscitam um enorme interesse contemporâneo pela temática dos direitos humanos e justificam o empenho habermasiano em propor uma inovadora concepção acerca do papel desempenhado por estes no plano interno dos Estados nacionais, bem como na arena internacional.

Com isso, é importante ter em vista que os problemas que se acumulam em nossas sociedades, e que precisam ser abordados e solucionados, são de natureza genuinamente política e não encontram suas soluções, exclusivamente, através de contingências funcionais de integrações que são impulsionadas indiretamente por mercados comuns e consequências cumulativas de decisões. Para uma coordenação social mais justa e possivelmente igualitária, é salutar a formação democrática da opinião e da vontade, tanto em um escopo nacional, quanto em âmbito mundial. Ao se considerar a forte sedimentação dos Estados nacionais na atualidade, onde já ocorre a articulação dos discursos, é viável pensar que se possa obter uma integração entre os países a partir da observação mútua destes discursos já consolidados dentro destas arenas nacionais. Assim, obter-se-iam políticas comuns defendidas pelos Estados

concernidos em uma arena internacional a partir da confluência discursiva existente entre estas partes envolvidas neste projeto de uma política conjunta.

Mas, qual seria o caminho para tal projeto político que tenta lidar com os desafios que as sociedades cada vez mais interconectadas estabelecem? Neste sentido, a normatização parece ser o meio que possibilitaria o suporte para a coordenação das partes em torno de um projeto cosmopolita. Com isso, esta via aponta para uma constitucionalização da esfera internacional que visa lidar com estes desafios postos em evidência, entretanto, sem perder de vista o aspecto democrático a que toda esfera, seja em nível nacional ou internacional, deve estar alicerçada. Em uma situação política mundial desestabilizada, o papel dos Estados nacionais e as ideias político-econômicas sobre esta suposta constitucionalização em um contexto global devem encontrar o papel, não menos relevante, dos cidadãos na construção das normas que irão concernir a todos, seja como sujeito coletivo – Estado – ou como sujeito individual – cidadão.

Agora, como criar uma identidade entre os cidadãos de diferentes Estados nacionais para além de suas fronteiras a fim de gerar uma inclusão recíproca? Esta questão recai no fato de que o constructo político e jurídico dos Estados nacionais está pautado na ideia de uma comunidade política que divide a mesma língua, cultura e tradição. Pois, somente com base em ideais e valores comuns é que seus membros teriam a capacidade e disposição para acatar direitos e deveres recíprocos. Desta forma, descortina-se a necessidade de ampliação, para além das fronteiras nacionais, da solidariedade que perfaz o caminho de inclusão recíproca dentro dos países.

Uma história nacional é construída com a ajuda acadêmica de historiadores e folcloristas, juristas, estudiosos da língua e da literatura, e, ainda, introduzida através da escola e família em processos educativos, assim como disseminada pelos meios de comunicação de massa. Tendo isso em vista, a base de reconhecimento no outro para a aceitação de normas a serem respeitadas conjuntamente passa a ser o estabelecimento de práticas democráticas em um ambiente pós-nacional que desenvolvam uma dinâmica própria de autoentendimento público. Esta consciência pós-nacional, abstrata e mediada juridicamente, dirige-se para um conteúdo universal que vai além de uma vinculação restrita aos Estados nacionais.

Diante deste cenário, o presente trabalho se insere na temática acerca da fundamentação de uma ordem cosmopolita – ou um direito cosmopolita –, a partir dos direitos humanos. Nesta ousada proposta conceitual em nível universal, seguem-se aqui os passos de Jürgen Habermas no empreendimento de um panorama filosófico e jurídico que traz os direitos humanos como base elementar. Assim, pretende-se percorrer as obras do autor, no que concerne sua teoria jurídica, assim como seus pontos de vista em torno dos acontecimentos contemporâneos. Nisso, busca-se verificar como o autor vislumbra os direitos humanos como uma base para a formação de uma identidade cosmopolita que possibilitaria a “utopia” de um direito cosmopolita, para além do direito das gentes vigente atualmente.

2 O DIREITO E A TEORIA DO AGIR COMUNICATIVO

Para melhor compreender a Teoria do Agir Comunicativo de Jürgen Habermas e sua relação com o direito, este capítulo busca a retomada que o autor faz da Modernidade, assim como verificar no que consiste a ação comunicativa e como esta se vislumbra no direito. Para tanto, inicia-se fazendo uma releitura da Modernidade em Habermas (subcapítulo 2.1), diferenciando a razão prática da razão comunicativa, perfazendo alguns passos nesta reconstrução. A seguir, como ponto fundamental para o entendimento do agir comunicativo, é apresentado o *medium* linguístico (subcapítulo 2.2) como uma metodologia reconstrutiva em Habermas. Na sequência, é posto, sucintamente, o conceito de *mundo da vida* (subcapítulo 2.3) que perpassa as conceituações teóricas de Habermas, sendo um *pano de fundo* para a Teoria do Agir Comunicativo, o qual não se pode perder de vista neste caminho teórico. E, por fim, em meio a um contexto político e jurídico, surge a relação entre facticidade e validade (subcapítulo 2.4) quando o direito passa a ser o *medium* para a problemática em questão.

2.1 Razão prática e razão comunicativa: a modernidade em Habermas

A Teoria da Modernidade de Habermas é vasta, mas nunca foi desenvolvida explicitamente pelo próprio autor em um texto sintético. O autor busca superar os impasses teóricos e práticos a que nos levaram as obras de Weber, Adorno, Horkheimer, Foucault, Derrida, Lyotard, Marx entre outros ao sugerir uma teoria por meio da análise crítica aos discursos sociológico, filosófico, estético e marxista da Modernidade. Assim, a Teoria da Modernidade de Habermas propõe novas soluções para avançar sobre as patologias dos tempos modernos através do aprendizado a partir das falácias, aporias e impasses destes clássicos do pensamento. Tal tema polêmico se infiltrou no pensamento de nosso autor a partir de sua obra *O Discurso Filosófico da Modernidade*¹ (FREITAG, 2005, p. 161).

¹ HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. Tradução: Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

Segundo Habermas, a filosofia prática da modernidade se baseia na ideia de pertencimento dos indivíduos a uma sociedade, ou, como membros de uma coletividade, ou ainda, como partes de um todo que se constitui por meio da ligação de suas partes. Assim, a sociedade encontra sua unidade por meio da vida política e da organização do Estado. Já o conceito de razão prática se insere neste contexto da modernidade como faculdade subjetiva, e, através da filosofia do sujeito, passa a ter caráter individualista e se referir à autonomia do indivíduo. Tal autonomia está relacionada à liberdade do homem entendido como sujeito privado, que, além disso, pode desempenhar papéis na sociedade civil ou mesmo no Estado, assim como no mundo – como papel de cidadão do mundo em um ambiente internacionalizado –, caracterizando o homem como membro de uma coletividade (HABERMAS, 2012, v. I, p. 17).

Diante disso, Habermas desenvolve uma teoria interdisciplinar que está preocupada com a avaliação dos problemas e verificação de possibilidades no campo cultural. Para tanto, seu foco aponta para os problemas concernentes no âmbito da razão prática, a saber: a ética, o direito e a política. Tal empreendimento, na teoria do autor, é caracterizado pelo enciclopedismo inerente a sua obra, o que pode lhe valer a pecha de eclético. Na maioria de suas obras, e em especial no que concerne a sua teoria do direito, o campo político sempre aparece como norte para as discussões filosóficas empreendidas pelo autor. Daí os esforços teóricos de Habermas em direção à interpretação e avaliação da filosofia prática para o entendimento de sua proposta teórica (MAIA, 2008, p. 38-40).

Tendo em vista que a complexidade caracteriza as sociedades modernas, torna-se difícil a simplificação de suas estruturas em simples figuras de pensamento como uma sociedade centrada no Estado ou mesmo uma sociedade composta de indivíduos. É possível perceber os vestígios filosófico-históricos da razão prática no conceito de uma sociedade que se auto-administra democraticamente, quando o poder burocrático do Estado se funde com a economia capitalista. Mesmo o enfoque sistêmico – em um cenário pós-nacional –, de subsistemas sociais coexistindo na forma de Estados, formando um sistema-mundo, não apaga os vestígios de uma perspectiva normativa, oriunda de uma teoria normativa do Estado pautada pela razão prática (HABERMAS, 2012, v. I, p. 18).

E estes traços do normativismo – elementos de obrigatoriedade – do direito racional se perdem, segundo Habermas (2012, v. I, p. 19), em um trilema acerca da sua fundamentação: seus conteúdos não podem mais se basear na teleologia da história, nem na constituição do homem ou em tradições bem sucedidas. Ocorre que, após a implosão da figura da razão prática pela filosofia do sujeito, o caminho de uma razão crítica, ou algo que neutralize qualquer elemento de obrigatoriedade ou significado perante quem participa do meio em questão, passa a ser a única opção ainda em aberto. E é diante deste desafio que Habermas enceta um caminho diferenciado, no qual lança mão da teoria do agir comunicativo substituindo, com isso, a razão prática pela comunicativa, que vem para verificar aspectos de fundamentação acerca de normas e leis.

De acordo com o autor, na Modernidade, havia considerável ligação entre razão prática e prática social. Isso aponta o excessivo aspecto normativo dado à razão prática, quando essa tinha a pretensão de orientar – traço normativo – o indivíduo em seu agir e o direito natural seria a única e correta ordem política e social, abordado sob o prisma normativo após interpretação de uma filosofia da história. De acordo com a leitura de Habermas, teria sido assim até Hegel. Contudo, se o conceito de razão for transportado para o *medium* linguístico e ocorrer uma amenização de sua ligação com a moral, surgirão novos contornos teóricos que possibilitarão uma maior conexão com explicações empíricas e modos funcionais (HABERMAS, 2012, v. I, p. 19).

Assim, ao partir da indagação central acerca de uma filosofia política e do direito – diante das possibilidades em pensar a legitimidade das estruturas políticas contemporâneas –, Habermas perfaz uma interpretação da filosofia prática, no que acarreta a reconsideração da moral diante do positivismo jurídico vigente outrora. Tal reabilitação da razão prática remonta a uma matriz neo-aristotélica, ao retomar os pontos de vista de Aristóteles concernentes à reflexão filosófica sobre a práxis, ou seja, a complexa relação entre teoria e prática. É este contexto que aponta para uma pressão contrária ao paradigma positivista, cenário no qual Habermas se enquadra (MAIA, 2008, p. 43-44).

É na sua obra *Teoria do agir comunicativo*² que Habermas pretendeu desenvolver sua Teoria da Modernidade baseada num novo conceito de razão, a razão

² HABERMAS, Jürgen. **Teoria do agir comunicativo**. 2 vs. Tradução: Paulo Soethe. São Paulo: Martins Fontes, 2012c.

comunicativa, e num novo conceito de sociedade, que integrasse as noções de “sistema” e “mundo da vida” (*Lebenswelt*). Assim, a Teoria da Modernidade é parte integrante da obra *Teoria do agir comunicativo*. A tentativa de explicação da gênese da moderna sociedade ocidental, assim como o diagnóstico de suas patologias e a busca por soluções está vinculada a dois pontos elementares: um conceito de sociedade que associa a perspectiva subjetiva à perspectiva objetiva, ou melhor, o “mundo da vida” (interno) ao “sistema” (externo), e um conceito de racionalidade dialógica. Deste modo, a Teoria da Modernidade está preocupada em reconstruir os processos de formação, os princípios de organização, assim como as crises pelas quais passam as formações societárias ao longo do tempo, caracterizando-a numa ampla teoria evolutiva (FREITAG, 2005, p. 162- 163).

Neste contexto de transformações, a Modernidade se situa no tempo e no espaço. No tempo, ao ser marcada por três fatos históricos ocorridos na Europa, mas com propagação para além dela: a Reforma Protestante; o Iluminismo (*die Aufklärung*); e a Revolução Francesa. E no espaço, justamente pelo seu berço ser a Europa, com seus efeitos se propagando em especial e inicialmente pelo Hemisfério Norte (FREITAG, 2005, p. 163).

Diante disso, Freitag (2005, p. 164) salienta a distinção entre os processos de modernização da modernidade cultural que Habermas faz em sua Teoria da Modernidade, sendo eles: os processos de racionalização ocorridos nos subsistemas político e econômico; e a autonomização das esferas de valor no interior do *mundo da vida*³ (*Lebenswelt*), tendo por estas esferas: a moral, a ciência e a arte. E estes processos remontam a necessidade de retomar a distinção entre os conceitos de “sistema” e “mundo da vida” presentes na obra de Habermas. Essa distinção revela a diferenciação das sociedades em duas esferas, ou “dois mundos”, na visão do autor: o mundo da reprodução material, do trabalho – sistema; e o mundo da reprodução simbólica, da interação – mundo da vida (*Lebenswelt*). Com esta diferenciação, Habermas busca delinear os traços constitutivos da modernidade ao mesmo tempo em que nos possibilita compreender a especificidade das sociedades modernas contemporâneas.

³ O conceito de *mundo da vida* é abordado separadamente no subcapítulo (2.3) deste trabalho.

Assim, o conceito de mundo da vida (*Lebenswelt*) pode ser entendido como uma possibilidade de questionamento ao que sempre foi “dado como certo”, graças às características intrínsecas da ação comunicativa:

O “mundo vivido”⁴ compõe-se da experiência comum a todos os atores, da língua, as tradições e da cultura partilhada por eles. Ele representa aquela parte da vida social cotidiana na qual se reflete o “óbvio”, aquilo que sempre foi, o inquestionado. O mundo vivido apresenta, contudo, duas facetas: a faceta da continuidade e das “certezas” intuitivas e a faceta da mudança e do questionamento dessas mesmas certezas (FREITAG, 2005, p. 164).

Com isso, dentro de um contexto de fala cotidiana, a ação comunicativa apenas reforça e reafirma a validade das normas já existentes. Agora, ao passar para o plano do discurso estabelecido por Habermas, quando a ação comunicativa pode suspender por um tempo as pretensões de validade, surge o panorama de questionamento que o discurso teórico permite sobre a verdade afirmada sobre os fatos, o que viabiliza a formação de novas teorias baseada em argumentos mais coerentes e convincentes. Assim, o discurso prático, enquanto questionamento de normas sociais, busca legitimar a validade de um sistema de normas novo que seja aceito e respeitado por todos, mediante um processo argumentativo que valoriza os melhores argumentos. “Em suma, o mundo da vida constitui o espaço social em que a ação comunicativa permite a realização da razão comunicativa calcada no diálogo e na força e no melhor argumento em contextos interativo, livres de coação” (FREITAG, 2005, p. 165).

Já o conceito de sistema, em Habermas, remete à perspectiva de um observador externo à sociedade, o que significa que ele não se opõe ao conceito anterior. Consegue-se, através da perspectiva do conceito de sistema, descrever as estruturas societárias que permitem e fazem perdurar a reprodução material e institucional da sociedade. Neste contexto, economia e Estado caracterizam dois subsistemas da sociedade que acabam desenvolvendo alguns mecanismos de auto-regulação para assegurar a sua integração sistêmica, sendo o dinheiro e o poder alguns exemplos para esta regulação. Portanto, a linguagem é secundária neste cenário, uma vez que há a predominância da ação estratégica, o que evidencia a razão instrumental como regente do sistema em questão (FREITAG, 2005, p. 165).

⁴ Freitag adota a tradução de “mundo vivido” para o conceito *Lebenswelt*.

Assim, constata-se a diferença metodológica entre uma perspectiva interna e outra externa que estas duas diferentes estratégias conceituais abarcam, sendo elas: mundo da vida e sistemas. Deste modo, a evolução social seria um processo de diferenciação que se dá em dois momentos. Ao aumentar a complexidade dos sistemas e a racionalidade do mundo da vida, sistema e mundo da vida se diferenciam internamente e simultaneamente um do outro. Sob o plano analítico do sistema, a dissociação entre sistema e mundo da vida reflete um mundo da vida, em princípio, coextensivo com um sistema funcional pouco diferenciado, o que vem a acarretar em uma degradação progressiva a um subsistema entre outros. Neste processo, os mecanismos sistêmicos se afastam cada vez mais das estruturas sociais por meios das quais se cumpre uma integração social. Com isso, nas sociedades modernas, é perceptível um nível de diferenciação sistêmica que permite organizações autônomas se estabelecerem por meios de comunicação que não têm na linguagem o seu cerne principal e estrutural. Estes mecanismos sistêmicos (o sistema) representam o controle sobre um comércio social que está amplamente desconectado de normas e valores (HABERMAS, 1992, p. 216-217).

Diante disso, se o mundo da vida é um subsistema que define a consistência de um sistema social em seu conjunto, os mecanismos sistêmicos passam a ter a necessidade de um ancoradouro no mundo da vida para que possam se institucionalizar neste meio. E esta institucionalização de novos níveis de diferenciação sistêmica pode também ser percebida a partir da perspectiva interna do mundo da vida, já que os complexos sistêmicos sob baixos níveis de diferenciação, mas que estão intimamente entrelaçados com os mecanismos de integração social, têm se avolumado e dado lugar a estruturas extensas em conteúdo normativo (HABERMAS, 1992, p. 217-218).

Este processo de colonização do mundo da vida pelo sistema é a consequência da atuação de subsistemas como o Estado, a economia e também os meios de comunicação (mídia) sob o poder sistêmico. Assim, um diagnóstico apontado por Habermas para esta patologia seria reacoplar o sistema ao mundo da vida, o que permitiria uma visão de conjunto aos atores. Tal movimento resguardaria a integridade e complexidade do todo, quando haveria maior transparência na medida em que todos os envolvidos controlam e corrigem as formações societárias. Já a descolonização visa a livre atuação da razão comunicativa em todas as esferas e instituições do mundo da vida, assim como para a busca dos últimos fins do sistema. Desta forma, as regras do

jogo passariam pelo discurso, no qual todos participam, definindo espaços e fixando objetivos coletivamente via procedimento argumentativo. Isso significa que a atuação e os espaços da razão instrumental passariam a ser elaborados coletivamente ao passo que seriam pautados pela razão comunicativa e seu inerente processo argumentativo (FREITAG, 2005, p. 169-170).

Portanto, cabe salientar que estamos diante da distinção que o autor faz entre as razões prática e comunicativa. Tal diferença está na não adstrição, ou melhor, no não vínculo da razão comunicativa perante um ator singular ou um macrossujeito sociopolítico. A sua condição de possibilidade consiste no *medium* linguístico que proporciona a estruturação das formas de vida dada a interligação das interações que se dão por meio deste *medium*. Isso forma um conjunto de condições possibilitadoras e limitadoras simultaneamente, considerando esta racionalidade comunicativa inscrita em um telos linguístico do entendimento, ao considerá-lo como finalidade, estando a razão comunicativa voltada para o entendimento entre as partes. E esse entendimento ocorre mediante a aceitação de determinados pressupostos e a adoção de um enfoque performativo – participantes e atingidos. Assim, tal entendimento sobre algo no mundo se dá pela ligação do consenso de cada um, ao perseguir seus fins sem reservas, em direção ao reconhecimento intersubjetivo de pretensões de validade criticáveis, o que nos revela a disposição para a aceitação de obrigatoriedades relevantes – a aceitação de pressupostos para o entendimento – que formariam um consenso para além da esfera individual. E esse processo de racionalidade comunicativa é caracterizado pela forma descentralizada de condições transcendentalmente possibilitadoras – em referência ao mundo da vida – que formam suas estruturas. Isso significa também que, por outro lado, a razão comunicativa não define o que seus atores devem fazer, ou seja, ela não possui esta capacidade subjetiva (HABERMAS, 2012, v. I, p. 20).

Assim sendo, temos esta grande diferença entre a razão prática e a comunicativa: a segunda não é fonte de formas de agir como se caracterizava a figura clássica, de inspiração kantiana, da primeira. Pelo contrário, a capacidade de transcender-se a si própria, voltando-se criticamente a seus próprios conteúdos, é o que define o processo de aprendizagem inerente à prática comunicativa. Evidentemente, é notável a existência de pressupostos idealizadores na prática comunicativa cotidiana, entretanto, esta capacidade transcendente que denota a tensão entre ideia e realidade é o que irrompe na facticidade inerente a formas de vida estruturadas linguisticamente. Portanto, ao agir

comunicativamente, está-se considerando os interlocutores autônomos consigo mesmos e em relação aos demais, ou seja, sem o aspecto normativo de obrigatoriedade da ação, o que vem a calhar na ideia de que na razão comunicativa não há uma regra prescritiva de ação, e sim, uma coerção transcendental fraca, que deriva da validade deontológica de um mandamento moral, assim como da validade axiológica de uma pretensão de valores escolhidos ou da eficácia empírica de uma regra técnica (HABERMAS, 2012, v. I, p. 20-21).

Deste modo, a razão comunicativa viabiliza uma orientação em termos de pretensões de validade, e não em termos de tarefas práticas a executar. Ela avança sobre o âmbito moral e prático na medida em que abrange pretensões de validade da verdade proposicional, da veracidade subjetiva e da correção normativa – características estas que vão além do âmbito moral e prático. Entretanto, limita-se às intelecções e asserções criticáveis, passíveis de um esclarecimento argumentativo, não atingindo, assim, a razão prática no que concerne à motivação e à conduta da vontade. Portanto, aqui não há coincidência entre a normatividade que conduz a obrigação do agir com a racionalidade que permite o entendimento do agir. O que pode ocorrer é o cruzamento entre normatividade e racionalidade no âmbito da fundamentação de intelecções morais sob um enfoque hipotético (HABERMAS, 2012, v. I, p. 21).

Tendo em vista estas diferenças, Habermas (2012, v. I, p. 21-22) situa a razão comunicativa no âmbito de uma teoria reconstrutiva da sociedade, que tem a capacidade de transcender-se, que consegue se modificar. E, diante disso, o próprio conceito tradicional de razão prática adquire um novo valor heurístico, na medida em que mesmo sem ser mais uma orientação direta para uma teoria normativa do direito e da moral, esse conceito se transforma em fio condutor ao reconstruir os diversos discursos formadores da opinião e preparadores das decisões. Deste modo, sob a perspectiva do poder democrático ser exercido conforme o direito, a formação política da vontade no Estado de direito, assim como a formação da legislação e da jurisprudência, surgem como partes de um processo amplo de racionalização dos mundos da vida de sociedades modernas.

Assim, a teoria da política e do direito se apresenta entre facticidade (*Faktizität*) e validade (*Geltung*), entre fatos e normas, ou seja, diante da tensão entre princípios objetivistas e normativistas, que se relacionam aos fatos e às normas respectivamente.

Os objetivistas esquecem o aspecto normativo, já os normativos podem perder o contato com a realidade social. E isto pode servir de advertência para o cuidado com uma orientação pautada exclusivamente numa única disciplina. Com isso, Habermas (2012, v. I, p. 23) nos alerta para uma abertura a diferentes posições metódicas, considerando a posição participante *versus* observador, abertura a diferentes finalidades teóricas, entre análise conceitual e explicação empírica, assim como abertura a diferentes perspectivas de papéis na sociedade (juiz, legislador, cidadão etc.) e a variados enfoques pragmáticos na pesquisa (hermenêuticos, analíticos, críticos etc.).

De um modo geral, poder-se-ia entender a teoria da modernidade como quem percorre o fenômeno histórico dos processos e instituições que caracterizam as sociedades históricas. Daí a própria situação da modernidade no tempo e espaço, encarada como realidade e concretização histórica, quando tenta entender, dado um momento específico, a evolução societária, caracterizando-se como uma espécie de teoria conjuntural. Por outro lado, sem tal pretensão de concretude e imutabilidade, Habermas descreve sua Teoria da Modernidade buscando explicar os processos históricos que ocorreram nos últimos três séculos, ao mesmo tempo em que quer diagnosticar as estruturas e patologias das sociedades contemporâneas. Deste modo, temos na teoria de Habermas que:

na medida em que ela faz parte de uma *Teoria da Ação Comunicativa*, ela é uma teoria sistemática; na medida em que ela é uma parte de uma Teoria da Evolução de formações societárias, ela é uma teoria diacrônica. Ela, porém, também pretende ser uma teoria normativa, que analisa, critica, julga as aquisições da modernidade histórica segundo um modelo de modernidade, formulado como “projeto”, no início da modernização (FREITAG, 2005, p. 184).

Este conceito normativo da modernidade em Habermas está relacionado diretamente à superação das patologias historicamente concretizadas desta modernidade. A isso, soma-se o reacoplamento entre o mundo da vida e o mundo sistêmico. É por meio da formação e validação de uma vontade geral através das instituições do cotidiano do mundo da vida que se deveria fixar os objetivos políticos e orientar a organização econômica de uma sociedade. E, neste contexto, a linguagem surge com o seu papel integrador.

2.2 Uma metodologia reconstrutiva: a linguagem como *medium*

Para Habermas, a linguagem é o *medium* que permite integrar as diferentes perspectivas de ação, funcionando como um denominador comum em que os sujeitos interagem entre si. No entanto, isso não significa que os estudos do autor se limitam a uma análise empírica, voltada somente para unidades sintáticas e semânticas ou o sistema de símbolos. Implica aqui, o objetivo de verificar as possibilidades de sua orientação voltada ao entendimento das partes. Portanto, o giro linguístico (*linguistic turn*) representa a passagem da semântica à pragmática, quando é possível fundamentar um procedimento argumentativo que viabiliza o vínculo entre a ação comunicativa e o mundo da vida (*Lebenswelt*), já que a reviravolta linguístico-pragmática está direcionada ao contexto vivencial do mundo da vida ao dar esta ênfase na racionalidade comunicativa (PIZZI, 2005, p. 47).

Diante deste aspecto pragmático que a linguagem traz consigo, é possível constatar a questão da validade intersubjetiva que Habermas advoga como o processo pelo qual se podem construir normas que permitam dirimir conflitos inerentes às diferenças entre as partes de uma comunidade jurídica, tendo-se em conta a pluralidade do mundo, assim como dentro de uma própria sociedade específica. Deste modo, vislumbrar-se-iam os processos de tomada de decisão em uma perspectiva autolegislatória, em que a linguagem viabiliza a prática procedimental de uma democracia, levando em consideração pressupostos pragmáticos de discurso, assim como processos idealizados de deliberação moral, jurídica e política (LANDOÑO, 2010, p. 132).

Neste sentido, cabe ter em evidência o aspecto da moral, que circunda a questão de fundamentação. Se a fundamentação tem seu lugar nas interações cotidianas do mundo da vida, de modo inerente está se abordando uma fundamentação em aspecto moral. Isso quer dizer que ao se exigir determinado comportamento de outro membro da comunidade, por meio de frases que carreguem esta carga de obrigação, ou mesmo se fixarmos formas de agir para nós mesmos, tem-se que “as declarações morais servem para coordenar os atos de diversos atores de um modo obrigatório” (HABERMAS, 2004, p. 14). Tal obrigação pressupõe o reconhecimento intersubjetivo destas

obrigações morais entre os atores de uma comunidade, e, nisso, tem-se uma base moral de reivindicação entre estes membros caso falhe a coordenação das ações num primeiro nível, em que, normativamente, ou institucionalmente, estariam dispostos o que cada um espera e as obrigações de uns para com os outros. Assim, “as manifestações morais trazem consigo um potencial de motivos que pode ser atualizado a cada disputa moral” (HABERMAS, 2004, p. 14).

Desta forma, a coordenação das ações por via de regras morais pode ser concebida em dois níveis de interação. De modo inicial, tais regras dirigem a ação social de forma direta e imediata, comprometendo a vontade dos atores. Em um segundo momento, essas regras podem regular um conflito, caso o primeiro nível tenha fracassado. Isso porque uma moral, além de indicar como os membros da comunidade devem se comportar, pode, simultaneamente, estabelecer os motivos que poderão dirimir consensualmente os conflitos gerados a partir da ação anterior. Nisso, as discussões fazem parte do jogo da linguagem moral, uma vez que todos possam acessar o mesmo potencial de fundamentações. Daí a percepção do teor cognitivo da moral perante uma sociedade, quando fundamenta os valores compartilhados no mundo vivido. E também se percebe que é uma ferramenta de coordenação da ação social muito mais eficaz que o uso da violência, por exemplo, no caso de falha do acordo normativo pré-estabelecido (HABERMAS, 2004, p. 14).

Diante disso, a questão acerca dos juízos morais em Habermas consiste na maneira de como as relações interpessoais podem se regular de modo legítimo através de um processo discursivo de reconhecimento. Desta forma, a ética do discurso intenta justificar, de modo pós-metafísico, o conteúdo de uma moral de igual respeito e responsabilidade solidária para com todos, proporcionando um sentido forte de validade para os juízos e normas em questão. Com isso, procura-se um critério de validade moral que seja o resultado de uma construção comunicativa diante de uma prática discursiva complexa (LANDOÑO, 2010, p.132).

Para retomar um pouco este princípio reconstrutivo mediante a linguagem em Habermas, numa breve abordagem e após passar pelo aspecto da moral, tem-se que símbolos ordenados gramaticalmente não possuem o mesmo sentido que situações de fala. Para o autor, os atos de fala têm um duplo sentido: linguístico e institucional. O primeiro ao considerar as partes integrantes da fala, e o segundo ao possibilitar situar

expressões linguísticas em um contexto social. Com isso, em qualquer situação de entendimento, fica-se diante de dois níveis da comunicação entre falante e ouvinte: o nível comunicativo da intersubjetividade e o nível cognitivo dos objetos. No primeiro os sujeitos falam uns com os outros, já no segundo procuram entender-se. Habermas amplia tal distinção falando em uso cognitivo e comunicativo da linguagem. O primeiro serve para produzir o entendimento entre falantes e ouvintes sobre um objeto e o segundo seria apenas um meio para um determinado fim. “Comunicativo é o uso da linguagem quando o entendimento sobre objetos e estados de coisas serve para a produção do nexos intersubjetivo. A comunicação constitui então o alvo. Os conteúdos proposicionais simples meios” (SIEBENEICHLER, 1989, p. 91).

O pensamento moderno, ao separar questões cognoscitivas, normativas e expressivas, acaba gerando dicotomias que levam à produção de linguagens internas distintas entre cada uma destas áreas. Tal distanciamento pode ter a leitura do fim da própria filosofia, uma vez que ela renuncia às pretensões universais e criticáveis ao ser caracterizada como uma simples disciplina. Este solipsismo metodológico é enfrentado pela ação comunicativa de Habermas na medida em que esta teoria defende critérios universais em meio a uma época de estilos relativistas, ou seja, desafia um individualismo oriundo das premissas da filosofia do sujeito (PIZZI, 2005, p. 48-49).

Neste cenário, a teoria de Wittgenstein serve como pano de fundo para o desenvolvimento de um princípio reconstrutivo, na medida em que, assim como as ciências hermenêuticas tradicionais, refere-se a um universo de objetos estruturados simbolicamente, tais como fatos culturais, formações linguísticas, entre outros. No entanto, diferem em dois aspectos: a) a reconstrução teórica analisa a estrutura profunda de uma ordem simbólica – um sistema de regras –, ao passo que a hermenêutica tradicional se direciona a resultados simbólicos concretos, ou seja, ao que é produzido – de acordo com regras profundas –. E, ainda, b) a ciência reconstrutiva em questão apoia-se na ideia da aplicação do sistema de regras sem a consciência de sua existência por parte dos indivíduos que falam e que agem – um saber implícito de regras –. Estas regras, segundo Habermas, são uma capacidade universal da espécie humana (SIEBENEICHLER, 1989, p. 92).

E a reconstrução sistemática destas regras pode atingir o nível geral de uma teoria, que difere dos procedimentos metódicos das outras ciências, mas que pode ser comparada ao nível teórico geral das ciências empíricas e

hermenêuticas, uma vez que se refere a fatos empíricos, a um ‘saber de regras’ que vem à tona através de formulações linguísticas (SIEBENEICHLER, 1989, p. 92-93).

Ainda assim, esta mudança representa um giro metodológico na medida em que rompe com o modelo instrumental do saber e visa o reconhecimento recíproco por meio da reconstrução do entendimento⁵ intersubjetivo. Assim, por meio da linguagem como recurso, é buscado identificar e reconstruir as condições de um entendimento intersubjetivo entre os interlocutores. Aqui se faz importante a necessidade de vinculação entre significado e validade. Para além da capacidade de fazer afirmações e defendê-las, é necessário, para fins de razoamento, encontrar razões plausíveis que justifiquem as ações e instituições frente a uma expectativa legítima de comportamento em relação aos demais. Dado este contexto intersubjetivo, Habermas abandona os processos relativos à consciência monológica, ou seja, internos e privados. Neste ponto as contribuições de Wittgenstein passam a ser importantes ao passo que o uso da linguagem presume a interação entre vários sujeitos, quando linguagem e ação são momentos do mesmo processo indicando a imbricação entre linguagem e práxis (PIZZI, 2005, p. 57-58).

Com isso, “O uso pragmático garante a relação interna entre o sentido e a validade” (PIZZI, 2005, p. 61). Tal afirmação remete ao uso interativo da linguagem, na medida em que a linguagem se impõe como princípio de socialização em meio às relações interpessoais, para garantir uma base racional onde as condições de sociabilidade possam estar em ressonância com as condições da intersubjetividade criadas comunicativamente. Por isso, a linguagem não deve se limitar ao repasse de informações, e sim, deve assumir o papel de coordenar o agir, sem perder de vista o pano de fundo do mundo da vida (*Lebenswelt*), e possibilitar a reconstrução do núcleo universal de um acordo consensual. Deste contexto é que se caracteriza o uso pragmático da linguagem, em que se busca superar a análise lógica e abstrativa da linguagem evitando a separação entre linguagem e situações concretas, já que esta

⁵ Cf. Siebeneichler: “A comunicação voltada para o consenso pode ser vista basicamente como uma troca ativa e pacífica de opinião e de informações entre participantes de uma determinada *praxis* social, portanto, como um processo social que se dá através da linguagem, tendo como referência certas estruturas de racionalidade. É o tipo de ação social orientada para o entendimento, a compreensão e o consenso, que se opõe à ação social orientada para o sucesso. É importante salientar a nota dinâmica do conceito de entendimento. Habermas não o define como sendo um consenso já obtido, mas como um processo comunicativo voltado para a obtenção de um consenso (*Verständigung*)” (1989, p. 94).

romperia a imbricatividade entre o agir comunicativo e o mundo da vida (PIZZI, 2005, p. 62-63).

Deste modo, o sentido pragmático da linguagem consiste no reconhecimento intersubjetivo da validade das manifestações, assim como da concatenação das interações sociais e do mundo da vida, sendo isso o aspecto fundamental do uso da linguagem voltado ao entendimento. É a possibilidade de problematizar tais pretensões que indica o atributo pragmático da linguagem, que se refere ao uso comunicativo desta, aspecto nuclear na teoria habermasiana. Assim, essa característica de razão intersubjetiva contrasta com a fenomenologia e o próprio enfoque analítico da linguagem que depositam sua validade na autoconsciência do sujeito monológico. A fenomenologia ao insistir na conexão entre intenção e ação, ou melhor, de um marco transcendental a partir dos atos da consciência para a constituição de um mundo, e a analítica da linguagem ao centrar-se na análise dos significados linguísticos (PIZZI, 2005, p. 63-64).

Já no caso de se ter em vista a ideia de alcançar um nível de obrigatoriedade de normas morais, como foi possível verificar no imperativo categórico de Kant, a ética do discurso não conseguirá satisfazer isso, nem pela aquiescência de uma comunidade acerca de um conceito de validade. Para além, será preciso se questionar sobre a perspectiva incondicional das normas a partir da universalidade a ser abarcada neste intento. É neste sentido que o conceito discursivo de verdade, que é proposto por Habermas através de uma validade intersubjetiva, requer uma leitura pragmática que aponta para as práticas adquiridas da comunicação (LANDOÑO, 2010, p.138).

Portanto, para Habermas, a pragmática da linguagem representa o entendimento entre os interlocutores sobre algo. Ela indica a capacidade de uma comunidade linguística ter seus membros assumindo papéis de falantes e ouvintes, voltados ao entendimento. Assim, estabelecem-se as bases racionais de uma teoria da ação enraizada no contexto de vida de cada comunidade, ou seja, o mundo da vida (*Lebenswelt*). Tal cenário é o que permite que este uso pragmático da linguagem possa assumir o papel de coordenador da ação. E é neste sentido que a racionalidade comunicativa tenta superar a racionalidade instrumental, ao buscar a superação do aspecto deficitário, unilateral e excludente da última, evitando, assim, limitar-se a um contextualismo ou enveredar a um etnocentrismo sem saída (PIZZI, 2005, p. 66-67).

A exigência de uma justificação racional utiliza os recursos da linguagem, sem, todavia, sucumbir numa análise puramente lógica. Isso pressupõe um conceito de razão que não abandone o contexto das experiências vivenciais, sem, por isso, renunciar à universalidade da razão (PIZZI, 2005, p. 67).

Desta forma, se a linguagem assume o papel de coordenação da ação e o módulo pragmático do agir comunicativo é o que possibilita o entendimento entre falantes e ouvintes, cabe aqui especificarmos três aspectos sobre este panorama. Primeiro, se a compreensão está vinculada a uma base racional, então o entendimento ocorre em um contexto de ação. Presumindo que a exigência pragmática supõe uma conexão entre linguagem e ação, na medida em que os sujeitos também procuram justificar suas atitudes frente aos demais, inclusive para não membros da mesma comunidade, temos que este cenário mostra que o ato da fala implica em entender e fazer-se entendido. E este uso interativo da linguagem é a referência que concede justificação à validade das normas de ação, enquanto a explicação – viés descritivo da linguagem – confere a veracidade das afirmações ou as evidências de fatos empíricos (PIZZI, 2005, p. 68).

Segundo, em consequência da diferenciação entre explicação e interação, a interpretação intersubjetiva estará sempre vinculada a uma forma de vida. Por se basear numa racionalidade dialógica entre sujeitos, o consenso acerca de objetos, ou mesmo os próprios sujeitos, encontra o seu alicerce neste ponto ao termos uma vida comunicativa ligada à práxis social. “O uso interativo da linguagem requer uma posição intramundana, ou seja, uma situação histórico-social da qual é possível mediar uma emissão com um contexto imediato e o horizonte de conotações semânticas e pragmáticas” (PIZZI, 2005, p. 70).

E, terceiro, a interpretação intersubjetiva não pode ser apenas um pensamento, uma intuição, um desejo ou um jogo. O giro pragmático da linguagem nos remete à interação social dentro de uma comunidade concreta que se dá através da competência linguística inerente ao processo de linguagem interativa. “Enfim, trata-se de superar os limites de uma teoria da sociedade desde uma metodologia e/ou teoria do conhecimento limitada ao binômio sujeito-objeto” (PIZZI, 2005, p. 73). O uso pragmático da linguagem é capaz de garantir uma interação no contexto comum das vidas em questão, ou melhor, o mundo da vida (*Lebenswelt*).

2.3 O conceito de *mundo da vida*: o *pano de fundo* para Habermas

Para melhor compreender a Teoria do Agir Comunicativo de Habermas, que permeia seu arcabouço teórico jurídico, cabe uma breve apresentação de um conceito que serve de pano de fundo para a argumentação desenvolvida em torno desta teoria, assim como seus desdobramentos no que tange à temática do direito também. Este conceito é o “mundo da vida” (*Lebenswelt*) que o autor utiliza sob um significado de pano de fundo de um saber intuitivo, que está presente de modo pré-reflexivo e atemático nos interlocutores. Isso quer dizer que o mundo da vida constitui o conteúdo das vivências e dos significados inerentes ao agir comunicativo, considerando um contexto no qual as experiências se sucedem. Tal conceito visa abarcar aspectos universalistas relacionados com a teoria em questão.

Ao buscar uma definição para o termo “mundo da vida”, percebemos em Habermas (1992, p. 169-171) a sua intenção de identificar o horizonte em que os agentes comunicativos se movem em um espaço delimitado, em conjunto, pelas mudanças estruturais da sociedade, assim como se transforma à medida que se dão estas mudanças. A concepção deste termo nos remete à perspectiva de uma investigação reconstrutiva, constituindo-se, assim, em um conceito complementar ao da ação comunicativa. Tendo em vista ações de fala orientadas ao entendimento, podem-se verificar três tipos diferentes de relações ator-mundo, a saber: o sujeito pode se relacionar 1) com algo que tenha origem no mundo objetivo, que tenha um lugar; 2) ou com algo que é reconhecido em um mundo social compartilhado por todos os membros de uma coletividade; 3) ou, ainda, com algo que os outros atores atribuem ao mundo subjetivo do falante, em que este tem um acesso privilegiado. Assim, ao se estabelecer um ato de fala, o falante estabelece uma relação pragmática com o mundo objetivo (como a totalidade das possibilidades de enunciados verdadeiros), ou com o mundo social (como a totalidade das relações interpessoais reguladas legitimamente) ou, ainda, com algo em um mundo subjetivo (como totalidade das próprias vivências em que cada qual tem acesso privilegiado).

Deste modo, estas três relações ator-mundo permeiam o caminho para o entendimento (*Verständigung*) entre os participantes de uma comunicação, que tem o

significado de um acordo entre as partes para o reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade que o falante vincula a um enunciado. Este processo cooperativo de interpretação, que é a base da ação comunicativa, está vinculado à referência que o participante faz, conjunta ou exclusivamente, ao mundo objetivo, social e subjetivo, dada a relação ator-mundo. Com isso, o ouvinte assente ao falante nestas três dimensões, devendo expressar qualquer discordância em um dos mundos, mesmo que este esteja apenas implicitamente presente, uma vez que o consenso e o entendimento só se dão pela aceitação plena das três dimensões que envolvem o falante. Assim, por exemplo, não há consenso quando se aceita uma validade normativa, mas ao mesmo tempo se duvida da seriedade do desejo deste mandato ou das questões anexadas a ele. Portanto, o entendimento pressupõe a aceitação abrangente dos mundos inerentes às relações entre os atores de uma ação comunicativa, assim como é necessário que os participantes, tenham uma definição comum diante de uma situação de interação voltada ao entendimento, ou melhor, estabeleçam padrões de referência entre si (HABERMAS, 1992, p. 171-174).

Tais conceitos formais de mundo, ou dimensões, formam uma armação categorial, junto com as pretensões de validade suscetíveis de críticas, que permite classificar as situações que necessitam de um acordo em um mundo da vida já interpretado enquanto seus conteúdos. Isto permite que falante e ouvinte possam qualificar os referenciais possíveis de seus atos de fala em algo objetivo, normativo ou subjetivo. Ou seja, o mundo da vida consiste, em si, no horizonte intrínseco a cada agente da comunicação em que este movimenta sua interpretação. Ou melhor, sua interpretação não consegue sair deste horizonte, já que “as estruturas do mundo da vida fixam as formas de intersubjetividade do entendimento possível” (HABERMAS, 1992, p. 179). Por assim dizer, o mundo da vida seria o lugar transcendental onde falante e ouvinte saem ao encontro de um com o outro para um acordo, tendo em vista o papel fundamental da linguagem e da cultura neste íterim que forma o entendimento.

Assim sendo, o mundo da vida somente é dado como contexto que constitui o horizonte de uma situação de ação, e a linguagem seria o meio em que este conceito se reproduz. Ainda mais, ao entenderem-se entre si sobre uma situação, os participantes se encontram em uma tradição cultural, da qual fazem uso e constantemente a renovam. Este processo de reprodução liga as novas situações com os estados de mundo já existentes. Isto ocorre tanto na dimensão semântica dos significados ou conteúdos, o

que remete à tradição cultural, tanto na dimensão do espaço social, considerando grupos socialmente integrados, assim como na dimensão do tempo histórico, ao presumir a sucessão geracional. Tais processos de reprodução cultural, integração social e a socialização encontram como componentes estruturais do mundo da vida a cultura (acervo de saber), a sociedade (ordenações legítimas que asseguram a solidariedade em um grupo social) e a personalidade (competências que tornam o sujeito capaz de linguagem e ação, participando do processo de entendimento e afirmando sua própria identidade). Assim, estas três dimensões representam a compreensão que as ações comunicativas podem estabelecer, caracterizando, ainda, que a reprodução do mundo da vida consistiria, essencialmente, no prosseguimento e renovação da tradição, ao passo em que esta se renova ou sofre uma ruptura (HABERMAS, 1992, p. 195-198).

Diante disso, e a partir de uma perspectiva interna do mundo da vida, a sociedade se apresenta como uma rede de cooperações mediadas comunicativamente. É importante ressaltar que isto não impede as diferenças, e, por conseguinte, os conflitos que podem existir em um processo de comunicação. O que é essencial vem a ser a ligação entre si de indivíduos socializados, e o que assegura a integração da sociedade é um tecido de ações comunicativas que só podem ter sucesso à luz de tradições culturais, já que não seriam mecanismos sistêmicos por esses escaparem ao saber intuitivo dos membros. Com isso, o mundo da vida que os membros de uma sociedade constituem, a partir de tradições culturais comuns, coloca todos os processos sociais sob o foco de processos cooperativos de interpretação ao passo que a comunicação linguística, assim como a ação comunicativa em si, é inerente às narrações neste contexto. (HABERMAS, 1992, p. 211).

Assim, ao transformar algo em tema, o interlocutor não apenas estará utilizando qualidades linguísticas ao empregar corretamente orações gramaticais, mas também faz uso de pressupostos pragmático-universais, que constituem uma racionalidade que dá razão às estruturas universais inerentes ao agir humano. Diante disso, “o conceito habermasiano de *Lebenswelt* tem em vista superar a delimitação das formas de vida particulares, de um contextualismo restrito a uma civilização ou tradição” (PIZZI, 2005, p. 166). Neste sentido, a linguagem é a condição de possibilidade da conexão de qualquer ato de fala com seu caráter universalista.

Portanto, nas ações voltadas ao entendimento, o reconhecimento intersubjetivo da situação é essencial e, nisso, um contexto implícito aos participantes serve de fundo em cada emissão linguística. Deste modo, a articulação espaço-temporal do mundo da vida cotidiano, em meio à ação, serve de pressuposto necessário para possibilitar a ação comunicativa. Ou seja, o mundo da vida serve de padrão de interpretação ao conter auto-evidências e convicções inquestionáveis. Ele se situa como pano de fundo contextual, ficando numa condição transcendental que permite o entendimento na medida em que é o lugar referencial, pré-determinado e pré-constituído, transmitido culturalmente e organizado linguisticamente. Portanto, aqui o conhecimento é resultado de interações humanas e não é causado por nenhuma relação impositiva de um sujeito absoluto, o que significa que é o lugar das experiências possíveis partilhadas intersubjetivamente, servindo de pano de fundo para a Teoria do Agir Comunicativo ao possibilitar a fundamentação da ação (BOLZAN, 2005, 101-106). E, a partir disso, pode-se vislumbrar o direito como *medium* no que tange aos aspectos sociais e jurídicos, ao sempre ter em vista o respeito à forma jurídica, que é fiadora inequívoca da liberdade, no momento em que adentramos na relação entre fatos e normas.

2.4 A relação entre facticidade e validade: o direito como *medium*

Após esta breve abordagem sobre o conceito do “mundo da vida” (Lebenswelt), que permeia a ação comunicativa, podemos seguir a análise agora pelo viés jurídico. Nisso, questões da teoria do direito rompem o quadro de uma reflexão meramente normativa do direito positivo moderno, já que a figura pós-tradicional de uma moral orientada por princípios depende e se complementa através do direito positivo. Por isso a teoria do direito, e, por conseguinte, a teoria do Estado de direito, precisam ir além dos caminhos convencionais da filosofia política e do direito. Tal intento é viabilizado por meio do princípio do discurso ao assimilar diferenças e questionamentos no processo de entendimento estabelecido (HABERMAS, 2012, v. I, p. 23). Com isso se insere a tentativa de assimilação da tensão existente entre facticidade (*Faktizität*) e validade (*Geltung*) empreendida pela teoria do agir comunicativo, na medida em que passa a ser possível problematizar normas e ações por meio do *medium* da linguagem.

Tendo em consideração a reprodução da sociedade por meio de pretensões de validade transcendentais, o *medium* direito surge como possibilidade para contextualizar uma sociedade que se reproduz em solo frágil diante de pretensões de validade transcendentais, ainda mais diante do direito positivo moderno (HABERMAS, 2012, v. I, p. 25). Nisso, Habermas (2012, v. I, p. 26) salienta que a transposição de conceitos tradicionais da razão prática para a racionalidade comunicativa não representa descartar os questionamentos e soluções da filosofia prática, o que revela uma vantagem para a teoria da sociedade. Também, em nenhum momento as premissas do pensamento pós-metafísico remetem necessariamente à indiferença sobre questões sempre inerentes ao mundo da vida – experiência comum. Ou seja, a teoria não pode se fechar para questões que se impõem objetivamente aos participantes por mera questão de método. Entretanto, mesmo ao vislumbrar esta teoria comprometida com o esclarecimento, é perceptível a herança idealista da perspectiva normativista da razão prática, embora haja um rompimento com esta perspectiva em seu fundamento.

Com isso, caracteriza-se a formação idealizadora de conceitos inerente ao conceito de razão, independente de suas origens platônicas ou de suas últimas mudanças paradigmáticas. Para a razão comunicativa, que está adstrita – ligada – à própria realidade social, como evitar o risco de confusão entre realidade e razão? Para entender o sentido em que a razão comunicativa poderia se incorporar aos fatos sociais é que se faz necessária a apresentação da relação entre facticidade e validade após a virada linguística (*linguistic turn*) (HABERMAS, 2012, v. I, p. 27).

Habermas situa a tensão entre facticidade (*Faktizität*) e validade (*Geltung*) no contexto da linguagem e da ação comunicativa. Para o autor, enquanto as relações comunicativas e sociais não são problematizadas em nossas vivências cotidianas, estes dois conceitos coexistem sem atrito em meio às movimentações relacionadas ao mundo da vida. Agora, quando estas relações comunicativas habituais passam por um questionamento de suas pretensões de validade, uma nova forma comunicativa surge que é chamada de discurso, segundo Habermas. É isso que vai implicar em aspectos políticos e sociológicos diferentes para um e outro conceito, pois é a suspensão das pretensões de validade, que estão implícitas em qualquer ato de fala, que inquieta as concepções pré-estabelecidas. Por conseguinte, a autenticidade do locutor, a verdade das afirmações feitas e a correção das normas até então seguidas são questionadas e

validadas por meio de um discurso que permite um entendimento de acordo com a evolução social (FREITAG, 2005, p. 191).

Deste modo, a via discursiva, imune de qualquer violência interna ou externa, é o caminho para o entendimento. O diálogo, pautado por uma argumentação racional, pode restabelecer as comunicações no cotidiano na medida em que se colocam em cheque as pretensões de validade, e, conseqüentemente, reavaliando e revalidando tais pretensões de forma discursiva. De maneira mais específica, nas palavras de Freitag (2005, p. 191):

(1) os locutores convencem seus parceiros da veracidade de sua fala, fazendo-a coincidir com suas ações; (2) os argumentos verdadeiros passam a prevalecer, quando eles fundamentam, de forma convincente, as proposições feitas; e (3) as normas são revalidadas, quando elas são compreendidas, respeitadas e aceitas por todos os integrantes de uma situação dialógica como sendo justas e boas.

Diante deste panorama que descreve a Teoria da Ação Comunicativa e da Ética Discursiva de Habermas é que se insere o contexto que visa observar como se desenvolve a tensão entre os fatos sociais e sua validade normativa no âmbito do direito e do poder, ou, de modo simplificado, a tensão entre fatos e normas. Pensando em termos pós-metafísicos, fatos constituídos histórica ou sociologicamente são, a todo o momento, repensados e reconstituídos normativamente. São as legislações, constituições e julgamentos dos tribunais que auxiliam tal reconstrução, o que configura uma inerente interferência na prática cotidiana. Assim, o aspecto normativo das leis gera ações sociais que estão longe de ser espontâneas ou resultados de uma ação comunicativa autêntica, o que indica que são, simplesmente, resultado da legalidade do poder racional instituído (FREITAG, 2005, p. 191-192).

A isso, acrescenta-se o papel fundamental que a argumentação desempenha no espectro da teoria do discurso no que concerne ao direito e à democracia. Para Habermas, é impossível discutir a legitimidade do direito sem referência a moral. Para este, além da força positivista que concretizaria o direito perante a sociedade, há uma aliança desta com uma argumentação de natureza moral, o que indica o papel imprescindível da forma procedimental advinda da ética do discurso na avaliação das normas que aspiram à legitimidade. Neste sentido, é possível vislumbrar que o direito e a moral não seriam mais esferas distintas e estanques, conforme visto pelo positivismo

jurídico, mas haveria uma complementaridade entre elas. Assim, sem deixar de distinguir o conceito de ambas, elas se complementariam, na medida em que a moral, de forma procedimental, no sentido de um princípio de universalização de inspiração kantiana, está entranhada no direito e, como procedimento, visa a justificação de possíveis conteúdos normativos (MAIA, 2008, p. 86). Esta proposta jusfilosófica, entre os paradigmas tradicionais do jusnaturalismo e do positivismo, é desenvolvida na obra *Facticidade e validade*⁶, quando:

Habermas lança mão de uma interpretação do direito ocidental moderno que contempla - em permanente tensão - uma dimensão descritiva (da facticidade, coerção imposta por sanções externas), percebida por qualquer observador que depare com o fenômeno jurídico, e uma dimensão normativa (da validade, da força vinculante das condições racionalmente fundadas), sem a qual a ordem jurídica não conseguiria obter uma estabilidade mínima. Assim, normatividade expressa na dimensão da validade e a positividade que se dá no campo da efetividade do direito passam a ser compreendidas em um mesmo modelo teórico, superando, por um lado, perspectivas que sobrecarregam a dimensão normativa - haja vista projetos teóricos que, mesmo sem o dogmatismo das doutrinas jusnaturalistas, sublinham em especial esse âmbito, a exemplo da concepção de justiça como *fairness*, de John Rawls, e a de direito como integridade, de Ronald Dworkin; ou, por outro lado, superando concepções que se atêm exclusivamente ao plano descritivo - como as análises sociológicas inspiradas em Weber ou a sofisticada posição funcionalista sistêmica de Luhmann, negligentes à dimensão normativa (MAIA, 2008, p. 88).

Ao percebermos esta complexa dialética entre facticidade e validade em Habermas, que distorce a relação entre legitimidade e legalidade, cabe ressaltar as ponderações que o próprio autor faz sobre este tema em relação a Weber. Para este, a legitimidade de uma ordem social se baseava na tradição e no próprio direito, entre outros, e a legalidade tinha por fundamento justamente esta legitimidade que, por sua vez, era buscada em outras fontes, caracteristicamente em antecedentes. Assim, em Weber, havia esta sequência natural e lógica dos antecedentes - a legitimidade - e os consequentes - a legalidade, quando a legalidade dependia da lei escrita e quadros institucionais para efetivar o que a antecedia, a legitimidade (FREITAG, 2005, p. 192).

É neste contexto que Habermas propõe uma virada normativa (*normative turn*), ou de modo mais visual, uma virada de cento e oitenta graus, na medida em que sustentará o argumento de que a legalidade cria a legitimidade, ou seja, uma inversão na posição de origem entre estes conceitos. Dessa forma, nas sociedades modernas, seria a

⁶ HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia:** entre facticidade e validade. v. I e II. 2. ed. Tradução: Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2012. - Para uma melhor compreensão na leitura deste texto, cita-se apenas *Facticidade e validade*.

ordem institucional legal – a legalidade – que criaria a legitimidade da ordem, dada a observância do atendimento de certos critérios democráticos e princípios discursivos.

Para que essa ordem tenha “validade” social e seja efetivamente “legítima”, ela precisa ter elaborado as suas leis (constituição, legislação comum), as normas de sua aplicação (administração pública) e as formas de seu controle (judiciário), pelas vias argumentativas, que caracterizam os “discursos” teóricos, éticos e práticos (FREITAG, 2005, p. 192).

Sendo assim, o que se requer, para além da legalidade positiva, é uma legitimação pós-metafísica do direito, ou seja, razões fundamentadoras que estejam em concordância com princípios morais de uma solidariedade universalista, assim como princípios éticos individuais e coletivos de responsabilidade assumida. Deste modo, fica evidente a relação entre direito e moral a partir da tensão entre legalidade e legitimidade, que pode ocorrer de forma cooperativa, como também de forma problemática e concorrente (MORALES-AGUILERA, 2014, p. 16-17). Neste sentido, é pela via discursiva que se vislumbra o papel preponderante de uma ação cooperativa entre estas duas esferas, direito e moral, sob a perspectiva de serem normas distintas – normas morais e normas jurídicas –, mas que se complementam mutuamente. A moral indica o entendimento e o direito viabiliza o procedimento para tal. É o que poderá ser constatado no próximo capítulo quando for abordado o princípio democrático.

Assim, diante desta inversão normativa, podemos evidenciar, dada a relação entre direito e moral, a inserção da temática dos direitos humanos frente ao “delicado domínio da intersecção entre direito e moral” (MAIA, 2008, p. 88). É através do paradigma procedimental que Habermas vai lançar uma nova luz que permitiria resolver a problemática de fundamentação dos direitos humanos. Se estes são, em geral, justificados por uma argumentação de natureza moral, eles não encontrariam sua efetividade diante de um paradigma apenas positivista, que nega qualquer vínculo entre direito e moral. Portanto, na relação de complementaridade entre direito e moral, poder-se-ia encontrar fundamentos para normas intrinsecamente morais.

3 O DIREITO E SUA LEGITIMAÇÃO

Em meio a reabilitação da filosofia prática, que engloba a filosofia política, a filosofia do direito e a ética, cabe ressaltar três problemáticas que têm norteadas as investigações de Habermas e que se relacionam com os direitos humanos, a saber: “1) o problema da fundamentação normativa da Teoria crítica da sociedade; 2) discussões concernentes à questão da legitimidade dos regimes políticos do capitalismo avançado; 3) reflexões sobre as possibilidades de funcionamento de uma democracia radical” (MAIA, 2008, p. 46).

Desse modo, no tocante à fundamentação da Teoria crítica, Habermas direciona seus esforços para um projeto filosófico pautado nos discursos práticos – processos para o entendimento mútuo.

Para tanto, Habermas, juntamente com Karl Otto-Apel e com a colaboração de Albrecht Wellmer – e de Robert Alexy e Klaus Günter, no campo do direito –, desenvolve o projeto da ética do discurso (ou ética da comunicação), que procura analisar os discursos práticos nos quais se busca um consenso racionalmente motivado quanto às normas de convivência social. [...] Eis que, ao elaborar uma perspectiva na qual se procura oferecer critérios racionais à justificação dos ditames regradores da vida coletiva, têm-se repercussões importantes no campo da filosofia do direito, na medida em que o problema da legitimidade pode ser tratado utilizando-se discurso racional de justificação, e não deixando ao voluntarismo e ao irracionalismo, subjacentes às posições positivistas. Nesse sentido, o projeto da ética do discurso se inscreve no coração do movimento de reabilitação da filosofia prática, insurgindo-se contra a constelação filosófica dominante de nosso século, que deixava ao largo dos debates racionais as questões atinentes às normas regradoras da vida social. Habermas, juntamente com Karl-Otto Apel, vem se esforçando em oferecer uma opção plausível – vale dizer no quadro do pensamento pós-metafísico – aos problemas de justificação das ordens normativas das sociedades contemporâneas (MAIA, 2008, p. 50).

Com a ética do discurso como um guia de articulação para os discursos práticos e como o núcleo central para a filosofia prática de Habermas, a filosofia do direito se adapta a tal ética através de reflexões políticas, principalmente sobre o viés democrático. É este posicionamento por princípios universais no domínio normativo, que se baseia numa posição universalista no campo da filosofia moral, que, posteriormente, se vislumbrará a temática dos direitos humanos e do cosmopolitismo. Assim, neste capítulo, inicia-se uma análise sobre a perspectiva procedimental do direito (3.1), para na sequência descortinar o Princípio do Discurso (3.2) que se

desdobrará no Princípio da Democracia (3.3), perfazendo, com isso, o caminho teórico de Habermas em direção aos pontos de fundamentação de uma norma jurídica sob princípios universais e procedimentais. Ao final deste capítulo, que visa a conferência acerca da legitimidade normativa, é lançado um olhar reconstrutivo sobre o direito moderno (3.4) ao se vislumbrar um deslocamento de normas morais para leis que garantem a compatibilidade das liberdades de ações dos indivíduos, estabilizando, desta forma, as diferentes expectativas de uma sociedade moderna.

3.1 A perspectiva procedimental

Como ponto de partida para aspectos de legitimação do direito, esta parte do trabalho se concentra na abordagem abstrata da relação entre democracia e procedimento, ao focar na reconstrução discursiva da racionalidade procedimental, o que acaba por excluir, neste momento, aspectos políticos e de direito como sistema, que são pressupostos da teoria da evolução social, assim como de aspectos reconstrutivos do Estado de direito, que irão formar o arcabouço teórico habermasiano no que se refere ao direito e à democracia.

Assim, neste intento, a aceitabilidade racional que forma o núcleo procedimental, que, por sua vez, forma os processos de deliberação e de legitimidade do poder político, indicaria a possibilidade de fundamentação das normas pela via procedimental. Isso significa que “o procedimento explicitaria, portanto, o ponto de vista no qual as normas de ação que estruturam a prática deliberativa poderiam ser fundamentadas imparcialmente” (MELO, 2011, p. 87).

Com base nisso, cabe observar, de modo conceitual, as condições procedimentais de aceitabilidade racional. Para isso, será exposto a seguir o princípio do discurso em Habermas, ao iniciar com uma reflexão sobre a moral no que concernem aspectos de fundamentação normativa em meio a princípios de legitimação democrática. Assim, ao perseguir caminho semelhante em busca de normas válidas que expressem uma vontade universal, nosso autor reconhece no imperativo categórico de Kant a possibilidade de princípios de fundamentação de tais normas com pretensões universais,

entretanto, se não forem tomadas como máximas de ação, e, sim, como meio para o consenso universal de modos de ação correspondentes, na medida em que garante um princípio de universalização ao aceitar como válidas apenas aquelas normas que sejam do consentimento de todos (MELO, 2011, p. 89).

Portanto, Habermas, ao retomar o projeto kantiano, em que é possível encontrar um critério de universalização como o único possível para a justificação de normas morais, monta as bases para o seu projeto ético. O afastamento de posições religiosas e metafísicas do mundo conduziu ao conceito de imperativo categórico em Kant, que consistia, basicamente, na ação do indivíduo segundo uma máxima na qual este possa querer, ao mesmo tempo, que se torne lei universal. Tal conceito que nos remete diretamente ao teor moral das normas é o que pauta a construção habermasiana da ética discursiva. Agora, Habermas não segue estritamente tal concepção filosófica, na medida em que, apesar desta inspiração kantiana, ele “procura livrar seu projeto da pesada carga individualista e monológica presente no trabalho do filósofo de Königsberg” (MAIA, 2008, p. 52).

Neste ínterim, em meio à debilidade de um acordo substancial acerca do conteúdo das normas, os envolvidos partilham suas formas de vida, o que se dá de forma comunicativa, e isso demonstra a estrutura das normas estar em um acordo linguístico mútuo. Tal base para orientações em comum que adviriam de acordos normativos apontaria para um sentido genuíno que a moral extrairia deste processo, através da forma e da estrutura de uma socialização intersubjetiva, dependendo, ainda, do que é genuinamente bom para cada indivíduo. Desta forma, evidencia-se que em uma postura universalista – como a que aponta para a questão dos direitos humanos e do cosmopolitismo – é necessário abstrair seu cerne a partir de discernimentos proporcionados pela teoria da comunicação, evitando, assim, falsas abstrações. Ainda mais, percebe-se que a justiça vincula a solidariedade na medida em que “as pessoas só se individualizam pela via da integração a uma sociedade [e disso] resulta que a deferência moral vale tanto para o indivíduo irrepresentável tanto para quem integra a sociedade” (HABERMAS, 2004, p. 56).

A partir deste fato, passa-se a delimitar a validade da norma à questão da vontade universal, e esta exigência normativa de validade universal afasta hipóteses de fundamentação como as da filosofia do sujeito ou mesmo de tentativas individualistas

do ponto de vista moral, quando um juízo moral próprio fundamentaria as ações válidas para cada sujeito. É neste cenário que o Princípio “U” (princípio de universalização) encontraria sua formulação, ao presumir o reconhecimento intersubjetivo das normas, ou melhor, é a perspectiva de aceitação e adoção da norma por parte de todos concernidos, após a ponderação dos interesses e tomada de perspectiva de todos os envolvidos. Assim, neste princípio, a validade da norma reside no reconhecimento intersubjetivo que concede o caráter universal e, portanto, válido, da norma em questão (MELO, 2011, p. 90).

Ainda mais, Habermas estabelece o seu princípio de universalização ao prescrever uma dimensão dialógica que está voltada ao reconhecimento dos interesses de todos que estão concernidos pela norma. Isso significa dizer que o princípio “U” consiste em toda norma válida satisfazer os interesses de cada indivíduo envolvido no que toca as consequências resultantes e previsíveis da regra, uma vez que ela é pretensamente seguida de forma universal. Só assim haveria a possibilidade de aceitação por parte de todos envolvidos numa determinada norma – moral e universal. Aqui se percebe a importância do papel de uma filosofia da linguagem no empreendimento teórico do autor em questão, na medida em que este está concentrado na justificação teórica de pressuposições pragmáticas universais dos processos discursivos (MAIA, 2008, p. 52-53).

Em meio a esta leitura de universalidade, é plausível refletir acerca de uma moral pós-tradicional que se esquadriha. Neste sentido, a ação comunicativa se apresenta como um panorama plural ante o transcendentalismo recorrente, mas pode estar restrita ao meio social no qual está inserida, como um clã, cidade ou nação. Para tanto, uma forma reflexiva da ação comunicativa permite conceber argumentações que apontem para além de todas as formas particulares de vida. Isso quer dizer que os pressupostos programáticos de discursos possuem um teor normativo de suposições que é empreendido na ação comunicativa e que, portanto, é generalizável, ou seja, estendido a uma comunidade que insere, na medida da capacidade comunicativa de cada um, e não exclui, a não ser pela irrelevância da contribuição ofertada em seu contexto. Embora essa possa ser uma base frágil frente a um “bem transcendente” necessário, “a neutralidade contenedora de sua subsistência comum pode representar [...] uma chance em face do constrangimento ocasionado pelo pluralismo de cosmovisões” (HABERMAS, 2004, p. 57).

Portanto, por seu foco na argumentação, o princípio “U”, para Habermas, não está diretamente ligado a testar a validade das normas de ação, como prevê o imperativo categórico, e sim, tem o papel de ser uma regra de argumentação.

Segundo nosso autor, toda vez que se procura discutir conseqüentemente sobre algum assunto, utilizando-se dos princípios definidores das práticas argumentativas reconhecidas nos discursos científicos e filosóficos, assume-se implicitamente o funcionamento deste princípio, sem o qual seria impossível chegar-se a um resultado consistente em qualquer discussão visando a atingir o entendimento mútuo (MAIA, 2008, p. 53).

Entretanto, tal conceituação de um projeto ético do autor foi considerada praticamente transcendental. Neste sentido, Habermas redireciona sua definição em que o princípio “U” passa a ser considerado a expressão de intuições enquanto participantes de uma cultura da Modernidade. Assim, a ética do discurso poderia ser caracterizada como uma ética da argumentação, em que o princípio “U” representaria os procedimentos capazes de guiar as discussões em meio a possíveis controvérsias acerca das normas de ação. Por isso, no intuito de uma justificativa racional no âmbito dos discursos práticos, é que a dimensão argumentativa é fundamental na teoria habermasiana no sentido de buscar a lógica intrínseca do raciocínio moral em meio às pressuposições da argumentação racional (MAIA, 2008, p. 54).

3.2 Princípio do discurso

Mas, para além do princípio “U” como validade da norma, Habermas reconstrói um necessário processo argumentativo, com participação cooperativa de todos os envolvidos, pelo qual se atribui a validade à norma. Assim, o Princípio “U” pressuporia uma teoria da argumentação, quando a justificação das normas passaria por um sistema de linguagens e, para que a pretensão de validade da norma encontre sua aceitação de modo racional, o processo de entendimento pressuporia a efetivação de um discurso prático. É esta racionalidade procedimental do discurso prático que Habermas denomina de Princípio “D” (princípio do discurso), ao passo que temos o teste para verificar se uma norma é justa ou não para uma comunidade no procedimento “U” (universalizante) e “D” (discursivo). O primeiro daria condição de possibilidade de validade de normas

morais, já o segundo representaria o procedimento equitativo e imparcial para a efetivação do primeiro (MELO, 2011, p. 91).

Agora, ao ser constatada a limitação de tal procedimento, quando “D” não concederia nenhuma outra condição de possibilidade de validade a uma norma que já não estivesse determinada na condição de universalidade já presente em “U”, fica evidente que “U” teria dificuldades em distinguir a diferença entre o que diz respeito à legitimidade da norma e o que se refere à moralidade da ação. Assim, percebe-se que a racionalidade prática, advinda de “D” e incluindo os campos da política e do direito, fica circunscrita à moral, já a legitimidade das normas se restringe à universalidade da ação, ponto evocado em “U” (MELO, 2011, p. 92).

Seguindo o aspecto moral, somente normas que possam estar em concordância por todos aqueles envolvidos nos discursos práticos poderiam aspirar à validade. Essa concordância remete a um acordo em sentido epistêmico, afastando-se, assim, de qualquer aspecto de coação ou egocentrismo. Com isso, “D” indica o acordo comum entre as partes como o ponto de partida para uma fundamentação de normas morais. Neste sentido, soma-se à “U”, que salienta a necessidade de as consequências e efeitos colaterais de uma norma serem aceitos sem coação por todos os atingidos. Neste ponto é interessante ressaltar que normas que têm alto potencial de conquistar a concordância geral – como os direitos humanos, por exemplo – são marcadas por esta práxis fundadora dos processos discursivos (HABERMAS, 2004, p. 58-59). Portanto, como cerne da fundamentação sob um ponto de vista formal, a ética discursiva indica uma regra argumentativa para fins de teor normativo, a saber:

as regras constitutivas do jogo argumentativo determinam o intercâmbio de argumentos e de posicionamento de ‘sim’/‘não’; elas têm o sentido epistêmico de possibilitar a justificação de asserções, e não o sentido prático *imediato* de motivar ações (HABERMAS, 2004, p. 61).

Assim, ao ter revisado o conceito “U”, na obra *Facticidade e validade*, Habermas redefiniu que “D” ocuparia uma posição neutra em relação à moral e ao direito. Vejamos esta leve reformulação do conceito nas palavras do autor:

D: São válidas precisamente as normas de ação às quais todos os possíveis concernidos poderiam dar seu assentimento, na qualidade de participantes de discursos racionais. Essa formulação contém conceitos fundamentais que precisam de explicação. O predicado ‘válidas’ refere-se a normas de ação e a proposições normativas gerais correspondentes; ele expressa um sentido não

específico de validade (*Gültigkeit*) normativa, ainda indiferente em relação à distinção entre moralidade e legitimidade. Eu entendo por ‘normas de ação’ expectativas de comportamento generalizadas temporal, social e objetivamente. Para mim, ‘concernido’ é todo aquele cujos interesses serão afetados pelas prováveis consequências provocadas pela regulamentação de uma prática geral regulada por normas. E ‘discurso racional’ é toda tentativa de entendimento sobre pretensões de validade problemáticas, na medida em que ele se realiza sob condições da comunicação que possibilitam o processar livre de temas e contribuições, informações e razões no interior de um espaço público constituído por meio de obrigações ilocucionárias. Indiretamente a expressão refere-se também a negociações, na medida em que estas são reguladas por meio de procedimentos fundados discursivamente (HABERMAS, 2012, v. I, p.142).

Neste sentido, pode-se perceber que o conceito do predicado “válidas” (*gültig*) não foi utilizado de forma indistinta pelo autor anteriormente, o que se faz aparecer somente em sua obra *Facticidade e validade*. Antes eram válidas as normas que pudessem ser universalmente seguidas. E a exigência moral de universalidade em “U” era implicitamente aceita por aqueles que faziam o resgate discursivo das pretensões de validade, na medida em que aceitavam intuitivamente as condições do procedimento presentes em “D”. Isso remetia a uma certa subordinação das condições de aceitabilidade em “D” à exigência de validade universal em “U”. Pois agora, em *Facticidade e validade*, tem-se a revisão deste termo, quando o autor passa a se referir à validade (*Gültigkeit*) normativa, ao alegar uma aceitabilidade racional em meio a um procedimento neutro (MELO, 2011, p. 93).

Outro problema de indistinção, mas agora não do autor, e sim das circunstâncias da tradução, é que os termos em alemão *Geltung* e *Gültigkeit* são traduzidos para o português sem ser feita a devida diferenciação, sendo ambos referenciados como *validade*. Portanto, em princípio, *Gültigkeit* se refere a uma validade normativa que transcenda os contextos possíveis, enquanto *Geltung*, ao contrário de uma validade geral, seria a condição de aceitabilidade racional epistemicamente possível (MELO, 2011, p. 94). Assim:

Com o sentido assertórico de sua afirmação, um falante levanta a pretensão, criticável, à validade da proposição proferida; e como ninguém dispõe diretamente de condições de validade que não sejam interpretadas, a ‘validade’ (*Gültigkeit*) tem de ser entendida epistemicamente como ‘validade que se mostra para nós’ (*Geltung*) (HABERMAS, 2012, v. I, p. 32).

O autor ainda salienta que, ao tomar o sentido da validade das normas de ação como aceitabilidade racional, não significa que caímos em um relativismo, pois esta

validade não estaria presa a uma aceitação factual, pelo contrário, ela teria um teor contrafactual inerente à práxis de argumentação entre os participantes, na medida em que seja idealmente alargada no espaço social e no tempo histórico. Diante disso, “a validade (*Geltung*) de uma norma que [...] pretende ser válida para cada um dos concernidos (válida para nós), depende de que toda validade normativa (*Gültigkeit*) seja reconstruída na forma do procedimento. Ou seja, não há *Gültigkeit* sem aceitabilidade racional” (MELO, 2011, p. 95).

Portanto, os discursos práticos caracterizariam o instrumento de confrontação e aceitação. Estes discursos práticos são caracterizados por, essencialmente, fundamentarem-se na liberdade de vontade e constituírem um exercício de autonomia, entendendo por liberdade, aqui, a relação comunicativa de sujeitos legisladores que se entendem, simultaneamente, como autores e destinatários das normas em questão. Também é característica que neles, assumem-se pontos de vista morais, sendo um exercício do uso moral da razão prática ao passo em que se trata de juízos imparciais e ao mesmo tempo imperativos da razão (LANDOÑO, 2010, p.139).

Assim, sob uma perspectiva procedimental, ter-se-ia, por fim, a ideia de discursos racionais voltados para o entendimento em meio a um contexto de pretensões de validade problematizadas. A ação voltada ao entendimento, que pode ser caracterizada como uma interação comunicativa, passa pelas condições de aceitabilidade racional que pressupõem, por sua vez, práticas discursivas intersubjetivas que viabilizam uma validade para as normas postas em questão. Tais pretensões de validade dimensionam o entendimento ao nível da aceitação ou não por parte dos participantes – ouvinte e falante –, o que significa a possibilidade de problematização destas pretensões por parte de todos envolvidos – sujeitos capazes de falar e agir –, caracterizando, assim, a prática discursiva. Daí o reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade entre as partes, o que se distancia da ideia de acordo mediante um dos lados em questão, algo que remeteria a um relativismo (MELO, 2011, p. 98-99).

Agora, voltando ao aspecto inicial e problemático deste princípio por uma ética universalista em Habermas, que é o seu caráter transcendental, pode-se somar o fato de ele conter doses de etnocentrismo em sua origem. Da premissa de que tal princípio não se limitaria a instituições de uma cultura ou de uma época, não é possível esquecer, em

relação ao seu aspecto universal, a conjuntura relativista e contextualista a qual estamos inseridos (MAIA, 2008, p. 55).

Porém, Habermas não abre mão de buscar uma justificação a partir de um ponto de vista moral e universal sob bases procedimentais. “A questão é cadente por conta da defesa de uma posição não só universalista, fulcral à ética do discurso, mas também central à arquitetura jurídica defendida em *Facticidade e Validade*” (MAIA, 2008, p. 56). Daí o papel vital dos direitos humanos, na condição de princípio de natureza universal por excelência, na reconstrução dos sistemas jurídicos modernos empreendida por Habermas na obra dele acima referida.

3.3 Princípio da democracia

Adentrando mais no tema em direção ao aspecto jurídico, é o problema acerca do fundamento da legitimidade do direito moderno que traz à tona a relação do princípio do discurso com a forma do direito. Esta busca da legitimidade encontraria sua justificação na formação democrática do direito dentro de um cenário pós-metafísico. Neste sentido, a teoria do discurso ofereceria respostas para compreender a origem de uma força legitimadora oriunda de um processo democrático. Deste modo, para Habermas, após reinterpretar as condições ideais de aceitabilidade racional de normas em termos de uma teoria do discurso, a formação jurídica de uma sociedade não residiria em um contrato social, e sim em um entendimento construído discursivamente, caracterizando a troca de um modelo de contrato por um modelo de discurso ou deliberação.⁷

Assim, tendo em vista somente o procedimento discursivo de criação autônoma de direito, Habermas (2012, v. I, p. 145) indica que o “princípio da democracia esclarece [...] o sentido performativo da prática de autodeterminação de parceiros do direito que reconhecem como livres e iguais os membros de uma associação estabelecida livremente”, em que o sentido performativo remete ao processo de formação política da vontade. Deste modo, a legitimidade, segundo a teoria do discurso,

⁷ Cf. Posfácio da obra *Direito e democracia: entre facticidade e validade v. II, 2012*.

estaria ancorada nos procedimentos discursivos de aceitabilidade racional. Já às exigências normativas desta aceitabilidade racional acrescenta-se a forma do direito, quando, na sequência, tem-se a formulação da institucionalização legítima, pautada pelas condições procedimentais de reconhecimento, momento em que se percebe a relação de reciprocidade entre direito e autolegislação (MELO, 2011, p. 104).

É neste sentido que podemos averiguar na obra *Facticidade e validade* que Habermas, após apresentar o princípio do discurso, faz uma análise complexa sobre a delimitação entre “D” (Discurso) e “U” (Universalizante), em que o primeiro está ligado à imparcialidade de juízos práticos em geral, e o segundo se refere à especificação moral do princípio geral em “D”. Assim, a predicação de validade, que agora se qualifica como validade legítima, desloca-se de normas de ação geral para leis jurídicas. Os concernidos, que anteriormente eram considerados participantes de discursos racionais, agora se tornam parceiros do direito. E, ainda, os discursos racionais passam a ser um processo discursivo constituído juridicamente. Com isso, o princípio da democracia se refere ao âmbito de institucionalização externa, o que significa uma formação discursiva da opinião e da vontade, dada a participação simétrica entre as partes, gerada a partir das formas de comunicação garantidas pelo direito (MELO, 2011, p. 104-105).

Dessa forma, todos os termos passam a ser determinados pela forma do direito, o que não implica em uma subordinação de “D” à positividade. Se antes estes termos se mantinham indiferentes em relação às especificações da moral ou do direito, agora é levado em consideração o duplo aspecto da validade do direito (*Rechtsgeltung*), a saber: a relação entre coerção e liberdade. Assim, a legitimidade do direito é correspondente ao sentido que se dá à validade de normas de ação em geral, embora seja específico no que tange ao seu campo de aplicação, agora presente no interior do próprio direito (MELO, 2011, p. 105).

Desse modo, ao passo em que “D” as normas deveriam ser válidas pelo fato da possibilidade de serem racionalmente aceitas por meio de procedimentos discursivos, as normas jurídicas devem somar a sua imposição factual no círculo de membros do direito justamente à característica anterior de “D”, ou seja, “U”. Isso significa que as leis devam ser normativamente reconhecidas por todos para que o direito justifique o comportamento adequado à coerção que ele próprio impõe. Nesse sentido, é o direito

que indica o aspecto da validade presente em toda norma positiva – ao considerar o reconhecimento mútuo de todos concernidos – configurando este duplo aspecto da validade do direito, quando a validade social deve vir acompanhada do resgate discursivo de sua pretensão de validade normativa (MELO, 2011, p. 105-106). Desta forma:

A formulação do princípio de democracia, muito semelhante à de ‘D’, recoloca aquela tensão antes presente no nível mais abstrato dos juízos práticos em geral – a saber, da mera aceitação factual a da aceitabilidade exigida por pretensões de validade, presentes no agir comunicativo e na ordem social mais ou menos estabelecida (MELO, 2011, p. 106).

É diante disso que Habermas ressalta que o direito se estabelece por meio do processo discursivo constituído juridicamente, caracterizando, assim, que a formação política da opinião e da vontade também se realiza pelo *medium* do direito. Daí é que se depreende a necessária igualdade de direitos de comunicação e participação a ser assegurada por um sistema de direitos, o que indica a aplicação do procedimento discursivo à forma jurídica. Com isso, as normas jurídicas devem poder ser aceitas ao passo que o direito deve garantir a práxis de autodeterminação. E esta práxis é institucionalizada por meio de uma formulação que explicita a relação imanente entre direito e democracia. Assim, o princípio da democracia sinaliza o direito moderno, dado o caráter reflexivo deste, como algo que “exige de si mesmo a abertura para sua legitimação e para sua configuração política” (MELO, 2011, p. 108).

Portanto, é através do princípio democrático que se busca uma institucionalização do processo de formação racional da opinião e da vontade política. Isso deve ocorrer por meio de um sistema de direitos que permita uma participação igualitária no processo de formação das normas jurídicas. Tal sistema de direitos assumiria duas tarefas básicas: institucionalizar a formação racional da opinião e da vontade política; e garantir a existência de canais que oportunizem a expressão destas vontades como reflexo da disposição igualitária dos membros de uma comunidade jurídica. Essa vontade comum seria o requisito indispensável para se pensar em uma noção de liberdade comunicativa. E, assim, a ação comunicativa traria consigo forças ilocucionárias, ou melhor, exigências de validade e legitimidade, das quais os sujeitos jurídicos não poderiam se abster, ao se considerar o procedimento jurídico em que os indivíduos estão envolvidos (MORALES-AGUILERA, 2014, p. 18).

Neste sentido, é o discurso quem indica a possibilidade de fundamentação imparcial de normas de ação, que teria seu procedimento fundado em condições simétricas de reconhecimento de formas de vida que já estariam estruturadas comunicativamente. Seguindo esta direção, seria o direito quem garantiria esta prática discursiva que significa, neste momento, direitos iguais à participação no processo de formação da opinião e da vontade. E, já que as normas jurídicas se remetem a todos os cidadãos de uma comunidade, é a prática discursiva quem viabiliza o reconhecimento intersubjetivo de tais normas, que, por conseguinte, indica que estão racionalmente aceitas (MELO, 2011, p. 109). Desta forma, não há a inclusão de um conteúdo específico à norma, o que ocorre no princípio da democracia é a indicação de uma forma de institucionalização para o procedimento discursivo constituído juridicamente. Nas palavras de Habermas (2012, v. I):

Por si mesmo, o princípio da democracia não é capaz de dizer se e como é possível abordar discursivamente questões políticas – esse problema teria que ser esclarecido preliminarmente numa teoria da argumentação. Partindo do pressuposto de que uma formação política racional da opinião e da vontade é possível, o princípio da democracia simplesmente afirma como esta pode ser institucionalizada – através de um sistema de direitos que garante a cada um igual participação num processo de normatização jurídica, já garantidos em seus pressupostos comunicativos. Enquanto o princípio moral opera no nível da constituição *interna* de um determinado jogo de argumentação, o princípio da democracia refere-se ao nível da institucionalização *externa* e eficaz da participação simétrica numa formação discursiva da opinião e da vontade, a qual se realiza em formas de comunicação garantidas pelo direito (p. 145-146).

É importante observar que Habermas não submete o direito à moral no que se refere às condições de validade e aceitação racional. Este é um dos grandes pontos que o autor busca reformular na obra *Facticidade e validade*, embora isto não signifique a inviabilidade da possibilidade de que direitos possam ser justificados moralmente, mas dentro de práticas discursivas. Neste momento, Habermas mostra que a práxis de autodeterminação do direito é onde está o *locus* da legitimidade, uma vez que esse procedimento ocorre por meio do *medium* direito, e, diante disso, o princípio do discurso seria importante na determinação deste procedimento que precisa ser assegurado juridicamente para manter as condições de legitimidade das normas. É no processo de institucionalização jurídica de uma formação política da opinião e da vontade que o princípio do discurso se converte no princípio da democracia, criando um âmbito de fundamentação mais concreto em relação à moral (MELO, 2011, p. 108-109).

Apesar de Habermas retirar a subordinação do direito à moral, isso não quer dizer que essa deva ser posta totalmente de lado. O direito tem um papel de regulamentar um amplo leque de argumentos relevantes para a formação política da vontade. Isso implica na consideração de valores comuns, interesses pragmáticos dos concernidos, assim como a possibilidade de negociações reguladas por procedimentos. Portanto, a aceitabilidade racional via procedimentalismo não significa um total esquecimento daquilo que cada um compreende historicamente de sua comunidade, o que remete a um aspecto moral de cada ser enquanto participante das práticas discursivas de legitimação do direito (MELO, 2011, p. 110).

Portanto, o princípio da democracia mantém em aberto a determinação das matérias a serem incluídas no procedimento, já que é a autonomia dos cidadãos que vai delimitar a agenda política a ser constituída. Por sua vez, esse acordo político é avaliado pela racionalidade procedimental que origina o princípio da democracia, e este procedimento vai especificar as matérias a serem reguladas pelo direito. Ou seja, o cerne do princípio da democracia é limitado ao aspecto da institucionalização da autodeterminação política, ou melhor, o processo de criação e ponderação das leis se sujeitarem ao reconhecimento público de sua validade – autolegislação – é institucionalizado na forma do direito, e encontra sua plenitude em termos de autonomia política na medida em que o destinatário da lei legítima é também, e ao mesmo tempo, autor desta lei (MELO, 2011, p. 114).

Sendo o princípio da democracia destinado a amarrar um procedimento de normatização legítima do direito, ele significa, à vista disso, que “somente podem pretender validade legítima as leis jurídicas capazes de encontrar o assentimento de todos os parceiros do direito, num processo jurídico de normatização discursiva” (HABERMAS, 2012, v. I, p. 145). Desse modo, embora distintos, os princípios da moral e da democracia são complementares na visão de Habermas, não estando dispostos hierarquicamente. Isso significa que a legitimidade jurídica não pode estar ligada diretamente a uma validade moral, como ocorre no jusnaturalismo, assim como o direito não pode ficar totalmente afastado da moral, conforme reivindica o positivismo jurídico. Assim, pode-se entender o direito aqui como um complemento funcional da moralidade pós-tradicional, ao compensar vários déficits desta, como, por exemplo, a indeterminação cognitiva e a incerteza motivacional (ARAÚJO, 2010, p. 133).

Por consequência, Habermas defende que o princípio da democracia indica que os direitos se constituem de modo cooriginário ao explicarem-se reciprocamente. Isso quer dizer que tal princípio não está subordinado a um sistema de direitos. Por isso, segundo o autor, o princípio da democracia só poderia aparecer como núcleo de um sistema de direitos, o que geraria uma gênese lógica dos direitos, num processo em que este sistema se desenvolve a partir da interligação entre o princípio do discurso e forma jurídica. Assim sendo, este sistema de direitos permite haver as condições gerais necessárias para a institucionalização de processos democráticos de discussão no âmbito do direito e da política, na medida em que, tal sistema, seja reconhecido por cidadãos que desejam regular a vida em comum através do próprio direito positivo (ARAÚJO, 2010, p. 133).

Assim sendo, e em meio à relação complementar entre direito e moral e seu aspecto autolegislator, poder-se-ia constatar um duplo caráter dos direitos humanos diante da sua constitucionalização em meio a uma ordem jurídica nacional, a saber: “como normas constitucionais eles gozam de uma validação positiva, mas como direitos cabíveis a cada ser humano como pessoa também se confere a eles uma validação sobrepositiva” (HABERMAS, 2004, p. 221). Esta ambiguidade deixaria evidente o conteúdo moral que uma norma positiva conteria quando se trata da concretização dos direitos humanos em uma ordem jurídica. Mas, Habermas (2004, p. 222) salienta que a moral não seria especificamente o conteúdo dos direitos humanos, e sim, apenas uma de suas origens na medida em que apontam para além das ordens jurídicas características de Estados nacionais. Tais direitos têm também origem jurídica ao se caracterizarem pela manifestação de uma conceitualidade jurídica ao serem concretizados mediante procedimentos jurídicos.

A validação universal que os direitos humanos evocam é um fator em comum com normas morais, já que dizem respeito a matérias em grau de generalidade do ser humano, e não especificamente na concretude de uma comunidade jurídica histórica. Isso é o que validaria os argumentos morais para a sua fundamentação. Agora, não é este modo de fundamentação, que faria deles normas morais, que caracteriza os direitos humanos enquanto direitos fundamentais em uma ordem legal. Sua qualidade jurídica fica assegurada na medida em que “normas jurídicas [...] conservam sua conformidade jurídica, não obstante a natureza das razões que ajudem a fundamentar sua pretensão de legitimidade. Pois as normas jurídicas devem esse caráter à estrutura delas mesmas, e

não a seu conteúdo” (HABERMAS, 2004, p. 223). Portanto, o procedimento discursivo, diante de um aspecto universalizante, fomenta uma estrutura normativa que legitimaria e concederia o status jurídico aos direitos humanos independente do conteúdo de sua fundamentação para a aceitabilidade mútua dos concernidos.

3.4 Um olhar reconstrutivo para o direito

Na moderna compreensão do direito, há a ideia de que os direitos subjetivos são os delimitadores da liberdade de ação do indivíduo, ou seja, o espaço justificado para o emprego livre de sua vontade. Sob este escopo, segundo Habermas, é possível vislumbrar o princípio geral do direito para Kant, “segundo o qual toda ação é equitativa, quando sua máxima permite uma convivência entre a liberdade de arbítrio de cada um e a liberdade de todos, conforme uma lei geral”, assim sendo, “o conceito da lei explicita a ideia do igual tratamento, já contida no conceito de direito: na forma de leis gerais e abstratas, todos os sujeitos têm os mesmos direitos” (HABERMAS, 2012, v. I, p. 114).

Esta concepção conceitual demonstra como o direito moderno se vincula à integração social de sociedades econômicas que dependem das decisões singulares de sujeitos orientados pela vontade própria. Mas, o direito precisa ir além dos aspectos funcionais de uma sociedade complexa, ele necessita considerar as condições precárias de uma integração social que se realizaria por meio do entendimento de sujeitos que agem comunicativamente, ou seja, através da consideração e aceitabilidade de pretensões de validade pelas partes. Deste modo, haveria um deslocamento no direito moderno de normas morais para leis que garantem a compatibilidade das liberdades de ações dos indivíduos. Essas leis se legitimariam através de processos legislativos que estão apoiados no princípio da soberania do povo. E, com isso, seria possível explicar o paradoxo do surgimento da legitimidade a partir da legalidade tendo em consideração justamente os direitos que asseguram ao cidadão o exercício de sua autonomia política. Considera-se um paradoxo na medida em que, por um lado, os direitos dos cidadãos têm a mesma estrutura de todos os direitos que dão ao indivíduo a liberdade de ação, ou seja, os direitos políticos também podem ser interpretados como liberdade de ações

subjetivas. Por outro lado, tais direitos individuais são confrontados em um processo legislativo democrático diante das expectativas normativas de orientações para o bem da comunidade. Isso significa que este procedimento extrai sua força legitimadora do processo de entendimento dos cidadãos em torno de regras de convivência. Para esta função de estabilização das expectativas nas sociedades modernas é que a força socialmente integradora do agir comunicativo precisa estar presente internamente ao direito preservando, assim, o nexo entre liberdades subjetivas e autonomia do cidadão (HABERMAS, 2012, v. I, p. 114-115).

Tendo em vista este nexo, é possível vislumbrar a perspectiva da relação interna entre Estado de direito e democracia, quando o conceito moderno de direito nos indica seu vínculo aos aspectos da positividade e do caráter coercitivo como assegurador da liberdade. Estas normas sustentadas em ameaças estatais têm a exigência, para fins de sua legitimação, de assegurar a equidade de autonomia entre todos os sujeitos envolvidos neste direito, ou seja, o atendimento desta exigência reside no devido procedimento democrático legislativo que se mostre suficiente para cumprimento desta exigência. Assim, esta capacidade de coerção e modificabilidade do direito se relacionam conceitualmente com o estabelecimento do direito que consegue gerar legitimidade nestes termos. Isso demonstra a relação interna entre teoria do direito e teoria da democracia (HABERMAS, 2004, p. 294).

Esta relação encontra alicerce nas próprias práticas jurídicas cotidianas, na medida em que a validação do direito acaba por enlaçar a facticidade da imposição do direito por via estatal à força legitimadora de um procedimento que institui o direito. Tal procedimento se visa racional em sua pretensão de fundamentar a liberdade, revelando-se ambivalente nesta perspectiva do direito moderno que busca o encontro com seus destinatários ao mesmo tempo em que destes espera obediência. Nisso é possível constatar a liberdade deixada para o indivíduo, quando pode optar pelo total cumprimento das leis colocadas em respeito ao resultado de uma formação comum da vontade dos sujeitos, ou por uma ação estratégica na transgressão das normas postas na medida em que prevê as consequências desta violação da vontade comum vigente. Assim, presume-se que as leis sustentem dois aspectos fundamentais ao mesmo tempo: coerção (leis coercitivas) e legalidade (leis legais). Isso significa que o direito moderno consiste – na medida em que o Estado garante a efetiva imposição jurídica e a instituição legítima do direito – em garantir de um lado a legalidade do procedimento

por meio da observância estatal e da possibilidade de sanções; e, por outro, a legitimidade das regras em si, que deve sustentar o cumprimento das normas em respeito à lei a todo tempo (HABERMAS, 2004, p. 295).

Agora, se as regras são passíveis de alterações a qualquer momento por parte dos legisladores, tais como normas constitucionais, por exemplo, como fundamentar a legitimidade das leis em questão? Anteriormente recorria-se ao direito natural, que se fundamentava na religião ou metafísica, para justificar o ordenamento jurídico de uma sociedade. Nisso, o direito positivo era concebido de forma moralizadora para dentro de uma temporalidade social, ficando, assim, esta positividade orientada e subordinada ao direito moral eternamente válido. Entretanto, esta imagem de mundo integrativa pela via moral, assim como uma ética coletivamente vinculativa, perde sustentação perante sociedades pluralistas em que o direito moderno, dado seu caráter formal, exime-se de qualquer tipo de consciência moral remanescente. Requer, sim, a sua formalização por uma via que transcenda e supere a questão moral ou tradicional (HABERMAS, 2004, p. 295-296).

Esta base conceitual do direito moderno demonstra a existência de uma relação complementar entre direito positivo e moral autônoma. Essa percepção de não hierarquia entre estes conceitos advém da construção jurídica moderna com base em direitos subjetivos que configuram a desobrigação de pessoas do direito em relação a mandamentos morais. Se o direito subjetivo garante a ação dos sujeitos de acordo com suas preferências, então significa que o direito moderno permite o princípio de que se pode tudo desde que não esteja explicitamente proibido. Na moral havia uma simetria entre direitos e deveres, quando as obrigações jurídicas, como consequência de atribuições de direitos, resultavam de restrições legais a liberdades jurídicas. Já a concepção conceitual de privilégio dos direitos sobre os deveres encontra explicação em uma comunidade jurídica que está circunscrita em um universo moral, ilimitado, que se estende sobre todas as pessoas no espaço social e no tempo histórico, que, por fim, acaba por se expandir até a defesa da integridade das pessoas em sua forma individual. Deste modo, a integridade dos integrantes de uma comunidade jurídica, inserida em seu espaço e tempo, é estabelecida não mais exclusivamente pela moral, e, sim, por normas geradas a partir do status artificialmente criado para os sujeitos de serem portadores de direitos subjetivos, ou seja, que terão a iniciativa de propor e resguardar a ideia de defesa da integridade pessoal para a sua comunidade jurídica. “Por isso subsiste entre

direito e moral uma relação que é mais de complementaridade do que de subordinação” (HABERMAS, 2004, p. 296-297).

Neste contexto de complementaridade, e lembrando o princípio de universalização em relação ao aspecto volitivo da aceitação de normas jurídicas como válidas, tem-se que este princípio – “U” – se colocaria à disposição das condições de comunicação no intuito de possibilitar uma decisão racional em torno de questões morais. Assim, por meio de especificações gradativas entre a articulação dos princípios de universalização e do discurso, poder-se-ia chegar à concreção da formação política da vontade a partir de condições de aceitabilidade racional. Pois, se a autonomia da vontade é formulada no princípio do discurso apenas em termos de autodeterminação, na moral a autonomia é viabilizada pela introdução de uma norma específica no procedimento que garanta o cumprimento da exigência de universalidade – que atenda a necessidade e interesse de todos os concernidos – para ser moralmente válida. Já no princípio de democracia a exigência aumenta na medida em que se espera que a validade ou aceitabilidade da norma esteja ligada ao contexto contingente. Neste âmbito, as normas jurídicas se limitam a estabelecer um acordo racionalmente motivado, podendo, este acordo, ser interpretado levando em consideração determinações que não estavam presentes no ato de decidir racionalmente conflitos de ação moral (MELO, 2011, p. 111-112).

Diante disso, é possível perceber que as normas jurídicas estão mais expostas a uma carência de regulamentação em relação aos assuntos moralmente estabelecidos, e isso se dá pela restrição e abrangência que cerca simultaneamente tais normas. São restritas, pois somente o comportamento exterior da regulamentação jurídica é acessível, em outras palavras, a capacidade coercitiva das normas. Já a abrangência se dá porque o direito não se restringe à gerência de conflitos de ação interpessoais, ele também serve para a organização do domínio político, ou seja, o direito, da mesma forma, é cenário para o cumprimento de programas políticos. Em vista disso, tem-se a diferença entre a reivindicação normativa de validação de mandamentos morais em relação à reivindicação de legitimidade de normas jurídicas. A primeira reivindicação é bastante delimitada em seu escopo, já a segunda reivindicação se apoia em diversas razões, e, por isso, “a práxis legislativa justificadora depende de uma rede ramificada de discursos e negociações – e não apenas de discursos morais” (HABERMAS, 2004, p. 297).

Pode-se entender o direito de uma maneira muito mais adequada do que como um complemento funcional da moral. Pois o direito positivamente válido, legitimamente firmado e cobrável através de ação judicial pode tirar das pessoas que agem e julgam moralmente o peso das grandes exigências cognitivas, motivacionais e organizacionais que uma moral ajustada segundo a consciência subjetiva acaba impondo a elas. O direito pode compensar as fraquezas de uma moral exigente que, se bem analisadas suas consequências empíricas, não proporciona senão resultados cognitivamente indefinidos e motivacionalmente pouco seguros. É claro que isso não libera o legislador e a justiça da preocupação com que o direito permaneça em consonância com a moral. Mas regulamentações jurídicas são concretas demais para poderem legitimar-se apenas pelo fato de não contrariarem princípios morais (HABERMAS, 2004, p. 297).

Por este motivo, o direito deve se concentrar em defender a equidade e autonomia de todos os envolvidos e atingidos em sua esfera. Assim como a moral, o direito também deve partir da premissa de assegurar a liberdade a fim de comprovar sua legitimidade em meio a todos. Agora, percebe-se aqui uma diferença entre a autonomia nos âmbitos da moral e do direito. Para a moral, em um sentido kantiano, a autonomia é um conceito unitário na medida em que cada indivíduo segue as normas estabelecidas por si próprio e em sua consciência, através de um juízo imparcial próprio ou constituído em conjunto com todos os demais sujeitos envolvidos. Já a autonomia no âmbito do direito tem a sua própria positividade inserindo uma decomposição peculiar da autonomia, que se fragmenta pela via dos processos de formação da opinião e da vontade, assim como pelas decisões coletivamente vinculativas, em instâncias que estabelecem e aplicam o direito. Deste duplo significado conceitual que parte do indivíduo até a concepção do ordenamento coletivamente posto, é que se vislumbra a partilha de papéis entre autores e destinatários do direito, dos que firmam e dos que se submetem ao direito vigente. Desta forma, “a autonomia, que no campo da moral é monolítica, por assim dizer, surge no campo do direito apenas sob a dupla forma da autonomia pública e privada” (HABERMAS, 2004, p. 298).

Para tanto, estes dois momentos precisam ser mediados sem que uma autonomia prejudique a outra. Neste sentido, há uma reciprocidade entre uma autonomia e outra ao passo em que se possibilitam, ou seja, as liberdades de ações individuais do sujeito privado e a condição pública do cidadão ligado ao Estado se pressupõem mutuamente. Ainda mais, é dentro desta concepção que se insere a ideia da compreensão das pessoas do direito como autônomas, na medida em que a partir de seus direitos civis elas se compreendem como autoras do próprio ordenamento jurídico a que se submetem como cidadãs (HABERMAS, 2004, p. 298).

São estas autonomias que estão no escopo dos direitos humanos e que serão abordadas no próximo capítulo, quando, enfim, chegamos à questão dos direitos humanos para poder vislumbrar uma perspectiva cosmopolita do direito. Isso não poderia ser feito sem antes termos o entendimento da relação entre direito e moral em nosso autor, que busca reconstruir o direito a partir de sua tese da ação comunicativa tendo sempre em vista a possibilidade de legitimação diante das peculiaridades de um corpo social e diante de um contexto procedimental.

4 OS DIREITOS HUMANOS E A PERSPECTIVA COSMOPOLITA

Em síntese, no primeiro capítulo se perpassou alguns conceitos acerca da relação entre o direito e a Teoria do Agir Comunicativo em que se diferenciou a razão prática da razão comunicativa; ao passo em que se identificou o *medium* linguístico enquanto teoria; assim como o *medium* do direito enquanto prática política e jurídica. Na sequência, passou-se ao segundo capítulo em que se buscou vislumbrar a perspectiva procedimental do direito – verificando os princípios: universalista, do discurso e de democracia – que visava ser reconstrutiva na medida em que haveria o deslocamento, no direito moderno, de normas morais para leis que garantem a compatibilidade das liberdades de ações dos indivíduos no que tange ao aspecto de legitimação do direito. Com este breve apanhado teórico da teoria habermasiana relacionada ao direito, intenta-se, neste terceiro capítulo, verificar o pensamento do autor acerca das relações internacionais contemporâneas em relação ao seu constructo teórico, na medida em que ele continua com seus escritos e os situa na realidade dos dias atuais.

Assim, diante da perspectiva cosmopolita do autor – na sequência de sua construção teórica –, e considerando os direitos humanos como a pedra angular de um possível ordenamento jurídico cosmopolita, este capítulo inicia examinando a relação mútua entre os direitos humanos e o princípio da soberania popular (4.1), quando se constata sua cooriginariedade. Em seguida, intimamente relacionados aos itens anteriores, estão a autonomia privada e a autonomia pública (4.2), que se percebem como equiprimordiais. Somente na sequência é apresentada a perspectiva cosmopolita do autor (4.3), que são inspiradas na ideia kantiana de paz perpétua e que neste item se faz uma breve releitura desta inspiração. Após esta concepção cosmopolita kantiana, cabe a sua reanálise e a verificação do papel dos direitos humanos frente a uma possível ordem cosmopolita (4.4), em que passa a ser perceptível uma mudança no pensamento de Habermas acerca do aspecto moral. Assim como a relação entre direito e moral se modifica a partir da obra *Facticidade e validade*, no aspecto da complementaridade, agora a moral parece se desacoplar da sua teoria do discurso tendo em vista o conceito de dignidade humana. Isso pode ser verificado em seus escritos mais recentes, conforme

a obra *Sobre a Constituição da Europa*⁸. Então, a partir destas concepções, passa-se a conjecturar uma juridificação democrática para além das fronteiras nacionais (4.5), em que o direito assume uma função *civilizadora* no que se refere à dominação política em um cenário global. E, por fim, considera-se um esboço das instituições atuais, proposto pelo autor, que conferiria o caráter de transição de uma comunidade internacional para uma comunidade cosmopolita (4.6), quando fica evidente a atualização do pensamento habermasiano em relação à moral no que concerne aos direitos humanos.

4.1 Os direitos humanos e a soberania popular

Para adentrarmos na temática dos direitos humanos, é preciso entender que os dois momentos – autonomia em âmbito privado e público – se possibilitam reciprocamente, visto que as liberdades de ação individuais do sujeito privado e a autonomia pública do cidadão ligado ao Estado amparam justamente a ideia de que as pessoas do direito vêm a ser autônomas na medida em que se compreendem como autores dos direitos aos quais irão se submeter. Neste sentido, percebe-se que o direito racional apresenta uma dupla resposta à questão da legitimação, trazendo à tona o princípio da soberania popular, por um lado; e os direitos humanos, por outro. O primeiro encontra sua expressão nos direitos à comunicação e participação que conferem a autonomia pública aos cidadãos do Estado; já o segundo princípio se encontra nos direitos fundamentais clássicos, aqueles que garantem a autonomia privada dos membros de uma sociedade civil (HABERMAS, 2004, p. 298).

Para tanto, cabe a questão de quais são “os direitos que os cidadãos têm que atribuir uns aos outros, caso queiram regular legitimamente sua convivência com do direito positivo. Esta formulação deixa entrever que existe uma tensão entre facticidade e validade permeando o sistema dos direitos em sua totalidade” (HABERMAS, 2012, v. I, p. 113). Cabe lembrar, também, que o princípio de democracia pressupõe um processo de formação política da vontade que considera tanto o domínio das leis que se

⁸ HABERMAS, Jürgen. **Sobre a constituição da Europa**: um ensaio. Tradução: Denilson Luis Werle, Luiz Repa e Rúrion Melo. São Paulo: Ed. Unesp, 2012b.

referem aos direitos humanos, quanto o princípio de soberania popular. Nisso, por a autonomia privada e a autonomia pública se pressuporem reciprocamente, a cooriginariedade da soberania popular e dos direitos humanos encontra explicação na autolegislação dos cidadãos do Estado dever ser instrumentalizada na forma de direitos de participação política que estão na condição de pessoas jurídicas portadores de direitos subjetivos (MELO, 2011, p. 112-113). Assim sendo:

O cidadão do Estado só pode exercer sua autonomia política se ele assume sua posição de *portador* de direitos. [...] Não há, portanto, um direito que se defina anteriormente à autonomia política; assim como, de acordo com sua gênese lógica, não pode haver democracia sem os direitos fundamentais [...] são legítimos os direitos que o próprio membro de uma comunidade de direito se atribui, por meio de uma práxis comum de autodeterminação de normas juridicamente constituídas. Se os cidadãos devem ser *destinatários* das leis, o princípio de legitimidade democrática explícita que esses mesmos cidadãos devem assumir o papel de *autores* de sua própria ordem jurídica. Habermas descarta assim a possibilidade de haver algo como uma instauração do direito *in abstracto*, pois o código jurídico é configurado e interpretado politicamente, de modo que os cidadãos, que pretendem regular legitimamente sua vida comum com o auxílio do direito positivo, possam atribuir-se “determinados” direitos (MELO, 2011, p. 113).

Com isso, o direito passa a se legitimar como um meio possível de assegurar o equilíbrio entre a autonomia pública e a privada. A primeira consiste na auto-organização de uma comunidade que atribui a si mesma suas leis; e a segunda remete aos direitos fundamentais que garantem o domínio anônimo das leis. Entretanto, a ideia de uma se validar na outra – a equiprimordialidade de ambas – não se encontra de fato no que se pode verificar no decorrer histórico. Para Habermas (2004, p. 299), podemos elencar duas correntes principais de pensamento neste sentido: o republicanismo e o liberalismo. O primeiro remonta a Aristóteles e ao humanismo político da Renascença, dando primazia à autonomia pública dos cidadãos do Estado em detrimento das liberdades particulares que antecedessem a política. Já o liberalismo, em alusão a Locke, indica uma via oposta ao optar pela primazia dos direitos humanos ao sinalizar o perigo possível de maiorias tirânicas que poderiam significar a prevalência da soberania popular. Quanto aos direitos humanos neste cenário, sua legitimidade se ancoraria no resultado de um autoentendimento ético e de uma autodeterminação soberana de uma coletividade política em se pensando conforme o republicanismo. Já para o liberalismo, os direitos humanos teriam legitimidade já em sua origem individual, na medida em que constituem barreiras que obstruiriam quaisquer ataques a esferas de liberdade subjetivas.

Ainda na interpretação de Habermas (2004, p. 299), Rousseau e Kant, embora tenham tentado, não conseguiram fazer jus à equiprimordialidade entre direitos humanos e soberania popular. Ambos empreenderam esforços na tentativa de pensar a vontade soberana e a razão prática sob o conceito da autonomia da pessoa do direito, tanto que é existente no pensamento de ambos a interpretação mútua de soberania popular e direitos humanos. Mas, para Habermas, Rousseau sugere uma leitura mais republicana ao passo que Kant um tom mais liberal. Isso se evidenciaria na medida em que ambos ignoram a intuição que se pretende trazer para o conceito de direitos humanos – enunciado no direito em relação a liberdades de ações subjetivas e iguais –, seja na interpretação destes direitos serem uma barreira externa ao legislador soberano, seja na visão de uma instrumentalização destes direitos como requisito funcional para os fins desse mesmo legislador.

Após este breve olhar histórico na visão do próprio autor, é importante observar o modo como Habermas vislumbra a correta expressão desta intuição acerca dos direitos humanos e da soberania popular ao recomendar a consideração do procedimento democrático a partir de pontos de vista da teoria do discurso. Pois, frente ao pluralismo social e multiplicidade de visões de mundo, o processo democrático é o que confere força legitimadora ao procedimento de criação do direito. Para tanto, nosso autor traz a seguinte proposição fundamental no que concerne a mediação entre direitos humanos e soberania popular:

Regulamentações que podem requerer legitimidade são justamente as que podem contar com a concordância de possivelmente todos os envolvidos como participantes em discursos racionais. Se são discursos e negociações – cuja justeza e honestidade encontram fundamento em procedimentos discursivamente embasados – o que constitui o espaço em que se pode formar uma vontade política racional, então a suposição de racionalidade que deve embasar o processo democrático tem necessariamente de se apoiar em um arranjo comunicativo muito engenhoso: tudo depende das condições sob as quais se podem institucionalizar juridicamente as formas de comunicação necessárias para a criação legítima do direito. A almejada coesão interna entre direitos humanos e soberania popular consiste assim em que a exigência de institucionalização jurídica de uma prática civil do uso público das liberdades comunicativas seja cumprida justamente por meio dos direitos humanos. Direitos humanos que possibilitam o exercício da soberania popular não se podem impingir de fora, como uma restrição (HABERMAS, 2004, p. 300).

Nesta asserção não se tem em vista os direitos humanos clássicos, aqueles que garantem a autonomia privada do cidadão, e sim, os direitos políticos enquanto direitos

de comunicação e participação que asseguram o exercício da autonomia política. Neste sentido é que se busca a tese de que os direitos humanos possibilitam a práxis de autodeterminação dos cidadãos fazendo jus, assim, à intenção de equiprimordialidade entre os direitos clássicos de liberdade e os direitos políticos do cidadão. É neste cenário que se atenta para a relação entre autonomia privada e autonomia pública para o entendimento da formação do direito por via da ação comunicativa (HABERMAS, 2004, p. 300).

4.2 A relação entre autonomia privada e autonomia pública

Como já elencado anteriormente, a autonomia jurídica dos cidadãos exige que os destinatários do direito possam se ver, ao mesmo tempo, como autores deste regramento a que se submeterão. No que tange aos direitos humanos, eles até podem ser fundamentados a partir de um ponto de vista moral, entretanto, não podem ser fatos morais previamente dados ao legislador constitucional democrático que simplesmente positivaria tais direitos pré-determinados. Isso contrariaria a ideia de ter os indivíduos – sujeitos de direito – como autores e destinatários do direito ao qual estão inseridos. Agora, por outro lado, não cabe aos cidadãos a livre escolha sobre o *medium* em que a autoria e destinação normativa ocorrerão, ou seja, onde tornam sua autonomia efetiva como colegisladores. Neste processo legislativo de formação normativa, só cabe ao cidadão o papel de sujeito de direito, não considerando, assim, a possibilidade de escolha sobre a linguagem da qual se fará uso, ou melhor “a ideia democrática da autolegislação não tem opção senão validar-se a si mesma no *medium* direito” (HABERMAS, 2004, p. 301).

Isso significa dizer que, por meio dos pressupostos da comunicação inseridos em um processo democrático, é possível os sujeitos de direito julgarem se é legítimo o direito que eles próprios firmam à luz do princípio discursivo. Para tanto, essa decisão por parte dos cidadãos, de institucionalizar ou não tais direitos políticos construídos conjuntamente por todos os sujeitos de direito, requer que um código jurídico esteja à disposição tal como um procedimento democrático estabelecido. Neste contexto, para assegurar os direitos das pessoas como participantes do direito, a autonomia privada é

imprescindível para a instituição deste código jurídico, criando, assim, um status de pessoas do direito que pertencem, como portadores de direitos subjetivos, a uma associação voluntária em que possam fazer valer suas respectivas reivindicações jurídicas de modo efetivo através de meios judiciais. É por isso que os direitos fundamentais⁹, que são os guardiões da autonomia privada dos cidadãos, asseguram a viabilidade de um *medium* que viabilize a institucionalização jurídica que dará condições de exercer a autonomia pública através da atuação como cidadãos de um Estado. “Dessa maneira, a autonomia privada e a pública pressupõe-se mutuamente, sem que os direitos humanos possam reivindicar um primado sobre a soberania popular, nem essa sobre aquele” (HABERMAS, 2004, p. 301).

A pressuposição intuitiva de equiprimordialidade entre direitos de liberdade – considerando a individualidade – e direitos do cidadão – considerando a coletividade – encontra sua expressão justamente “no fato de que os cidadãos só podem fazer um uso adequado de sua autonomia pública quando são independentes o bastante, em razão de uma autonomia privada que esteja equanimemente assegurada”, entretanto, esta intuição também se manifesta “no fato de que só poderão chegar a uma regulamentação capaz de gerar consenso, se fizerem uso adequado de sua autonomia política como cidadãos do Estado” (HABERMAS, 2004, p. 301-302). Neste sentido, o autor deixa clara a forma mútua de relação e de interdependência entre a autonomia privada e pública, entre os direitos fundamentais e direitos políticos, entre direitos humanos e soberania popular, ou seja, entre a imbricação do indivíduo e do coletivo em um meio jurídico baseado em pressupostos comunicacionais para a geração de um ordenamento jurídico capaz de resguardar o interesse coletivo sem ferir aspectos básicos da proteção individual.

No entanto, Habermas (2004, p. 302) elucida que os paradigmas jurídicos dominantes até a atualidade têm encoberto esta relação interna entre Estado de direito e democracia, ou seja, a relação recíproca entre as autonomias privada e pública sobre a concorrência dos parâmetros sociais e econômicos estabelecidos. Trata-se do paradigma jurídico liberal, que apresenta uma sociedade econômica que se institucionaliza através do direito privado. Isso significa que esta sociedade se coloca à mercê das ações espontâneas de mecanismos de mercado, dando ênfase às liberdades de contratação e aos direitos à propriedade, representando, portanto, a primazia dos direitos privados

⁹ Habermas considera direitos fundamentais como direitos humanos já positivados em constituições jurídicas.

sobre os políticos caracterizando, assim, uma sociedade de direito privado. Os preceitos jurídicos desta sociedade buscam sustentar a ideia de que a justiça social residiria na garantia de um status jurídico negativo que delimita as esferas de liberdades individuais.

Por outro lado, é por meio da crítica a esta suposição jurídica que se desenvolve o modelo de Estado social. Se a premissa de uma sociedade de direito privado para a garantia da justiça social é a liberdade do *poder ter* e do *poder adquirir*, então se faz necessária garantir a igualdade do poder juridicamente no sentido de assegurar, de forma efetiva, a igualdade de chances no uso de competências jurídicas. Isso quer dizer que a justiça social não pode se reduzir a reproduzir a crescente desigualdade de posições de poder econômico, como também as diferenças patrimoniais e de condições sociais, verificadas nas sociedades atuais. Embora nunca tenha ocorrido uma inversão do teor normativo de igualdade presente nos direitos privados, é preciso especificar o seu conteúdo, assim como introduzir direitos fundamentais que embasem, numa perspectiva social, o alcance de uma distribuição mais justa das riquezas produzidas, assim como a defesa de riscos sociais gerados a partir de uma sociedade alicerçada demasiadamente em direitos individuais (HABERMAS, 2004, p. 302).

No entanto, a materialização deste direito de um Estado social pode acabar ocasionando um paternalismo estatal, que é uma consequência secundária, porém indesejada. Também não se deseja que haja uma normatização, no sentido de aprimorar equiparações de condições de vida e de posições de poder, a ponto de limitar a concepção autônoma de projetos de vida, ou melhor, não se buscaria a normalização desta situação ao nível de limitar o espaço de atuação daqueles possíveis beneficiários desta situação. Neste sentido, verificou-se nos desdobramentos da dialética entre liberdade jurídica e liberdade de fato que os dois paradigmas do direito – liberal e Estado social – estão comprometidos com o modelo produtivista de uma sociedade econômica capitalista e industrial. A justiça social estaria assegurada na liberdade e autonomia de desenvolver as concepções de vida próprias de cada um. Só se encontraria discordância entre estes paradigmas no aspecto sobre o que garantiria a autonomia privada: se são os direitos de liberdade; ou se é mediante outorga de reivindicação de benefícios sociais. De qualquer forma, em ambos os casos a coesão interna entre autonomia privada e pública é perdida de vista (HABERMAS, 2004, p. 303).

De modo geral, a oposição entre estes dois modelos de democracia, que fazem parte do debate jurídico-político anglo-saxônico, configuram um dos principais impasses que a teoria do discurso enfrenta no campo do direito. A saída proposta por Habermas – o modelo procedimental – busca contemplar as críticas do autor em relação aos dois modelos: seja pela negligência à necessidade de solidariedade social, por parte dos liberais; seja pela excessiva dependência de laços de pertença étnicos e culturais para constituir uma comunidade, por parte do modelo republicano. Daí a tese central do modelo habermasiano ser o caráter igualmente originário dos direitos humanos e da soberania popular, dada a pressuposição mútua entre autonomia privada e autonomia pública (MAIA, 2008, p. 103-104).

Tendo em vista o panorama teórico defendido por Habermas, conforme visto até aqui, no que se refere à legitimação do direito e do papel fundamental dos direitos humanos nesta construção, quando o agir comunicativo é a base conceitual, podemos, agora, percorrer um pouco da ousada proposta de nosso autor acerca do cosmopolitismo. Partindo de uma concepção kantiana de cosmopolitismo, Habermas objetiva construir um cenário teórico-jurídico para uma arena internacional, considerando o aspecto universalizante, em que os direitos humanos são o alicerce fundamental.

4.3 A perspectiva cosmopolita a partir de Kant

Habermas, ao longo da década de noventa, desenvolve várias ideias acerca da ordem mundial sob o impacto do processo de globalização, e estas são inspiradas nas propostas de paz perpétua de Kant, que visam extinguir a condição de guerra perpétua entre diversos estados. Nosso autor, na intenção de uma releitura, avalia as possibilidades do desenvolvimento destes ideais em um cenário político contemporâneo. É neste contexto, a partir do cenário internacional do final do século XVIII – que inclui o caráter pacífico das repúblicas existentes à época; a força socializadora do comércio internacional sempre em evolução por meio de novas tecnologias; assim como o papel inerente da opinião pública mobilizada em um espaço público político que sempre está em evolução devido a interatividade entre os membros

de uma comunidade – que Kant propôs a formação de uma aliança de povos que fosse regida por um direito cosmopolita com a capacidade de sanar a contínua belicosidade entre os estados, encerrando a condição de guerra entre as nações (MAIA, 2008, p. 115-116).

Desta maneira, adotando como ponto de partida a ideia kantiana de cosmopolitismo¹⁰, Habermas verifica o desenvolvimento deste constructo teórico atento ao contexto histórico restrito à experiência da época de Kant, assim como os conceitos kantianos acerca deste tema ter por base o direito racional. Deste modo, ciente da descontextualização histórica inicial, Habermas rememora as premissas assumidas por Kant como ponto de partida para um ideal cosmopolita¹¹, a saber: a paz perpétua como o fim imediato; a forma jurídica de uma aliança entre os povos como verdadeiro objetivo; e a concretização da ideia da condição cosmopolita como solução histórico-filosófica para o problema proposto pela questão cosmopolita (HABERMAS, 2004, p. 194).

Seguindo nosso autor, em Kant, a perspectiva de uma paz perpétua seria o contexto que elucidaria a ideia de uma condição cosmopolita. Nisso, Kant insere o direito cosmopolita como uma terceira dimensão do direito, a se somar ao direito público e ao direito internacional. Neste sentido, a ordem republicana de um Estado constitucional, que tenha por base os direitos humanos, precisa ir além de uma imersão nas relações internacionais – que é reiteradamente pautada por guerras e incessantes conflitos – unicamente por intermédio do direito internacional, ou direito das gentes, enquanto regula a guerra e a paz¹². Seria, portanto, através de uma condição jurídica interior a este Estado, que prevê para si um contexto global que una os povos e elimina

¹⁰ Cf. Abbagnano: “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’” (Dicionário de Filosofia, 2007, p. 217).

¹¹ Cf. Nour: “O direito, até Kant, tinha duas dimensões: o direito estatal, isto é, o direito interno de cada Estado, e o direito das gentes, isto é, o direito das relações dos Estados entre si e dos indivíduos de um Estado com os do outro. Em uma nota de rodapé [na obra *à Paz Perpétua*], Kant acrescenta uma terceira dimensão: o direito cosmopolita, direito dos cidadãos do mundo, que considera cada indivíduo não membro de seu Estado, mas membro, ao lado de cada Estado, de uma sociedade cosmopolita” (2004, p. 54-55).

¹² Cf. Habermas: ao considerar o reconhecimento de soberania entre os Estados no Direito Internacional e, portanto, a inerente relação desta soberania e a guerra: “O conteúdo normativo do direito internacional clássico esgota-se na equiparação dos Estados soberanos que [...] reside no reconhecimento recíproco dos sujeitos do direito internacional. Esta ‘igualdade de soberania’ é adquirida ao preço do reconhecimento da guerra como mecanismo de resolução de conflito, ou seja, com o desembargo da força militar. Isso exclui a introdução de instâncias superiores para a aplicação e implementação apartidária do direito” (2006, p. 121).

a guerra, o que permitiria superar uma ordem jurídica internacional, que é o direito internacional, o qual pressupõe o conflito e seu respectivo controle em sua normatividade. Assim, para Kant, o direito das gentes vigoraria até o momento do surgimento de um pacifismo jurídico que conduziria ao estabelecimento de uma categoria cosmopolita que suprimiria a guerra no contexto das relações internacionais (HABERMAS, 2004, p. 193-194).

Mas, de fato, o que seria a paz perpétua para Kant? Basicamente consistiria na supressão total das guerras, encerrando todas as guerras para todo o sempre, evitando todos os males delas advindos. É assim que uma aliança dos povos pela paz iria além de tratados de paz que põe fim aos males de determinados conflitos. A ampliação de abrangência de um tratado “entre alguns” para uma aliança “entre todos” estenderia a situação de paz de um modo particular para um modo global. Ainda mais, o direito das gentes, institucionalizado nas relações de poder entre as grandes potências internacionais da época, tinha na guerra restrita um instrumento legítimo para solução de conflitos. E neste cenário se desvela os horrores da violência e destruições ocasionados por estas guerras “permitidas”, como pilhagens e empobrecimento de um país em consequência do ônus da guerra, que ainda poderia levar a um ambiente de subjugação e perda de liberdade de perdedores no conflito, dado o domínio estrangeiro posterior e sua consequente imposição no território conquistado. Tais horrores eram citados, por Kant, antes mesmo de lembrar as vítimas fatais decorrentes de tais disputas, que, sob outro ponto de vista, eram consideradas como solução de conflitos entre países. Claro, tal análise é tida sempre tendo em vista o tempo histórico de Kant, que, neste caso, ainda era o de príncipes que travavam guerras com ajuda de exércitos mercenários, por exemplo (HABERMAS, 2004, p. 195). Em um olhar mais específico para a época:

Kant pensava aí em conflitos espacialmente delimitados entre Estados e alianças em particular, e não em guerras mundiais. Pensava em guerras travadas entre gabinetes e Estados, e não em guerras nacionais ou civis. Pensava em guerras tecnicamente delimitadas, que permitem a distinção entre tropas de combate e população civil, mas não em guerrilhas e terrorismo. Pensava em guerras com objetivos politicamente delimitados, e não em guerras de aniquilamento ou banimento, ideologicamente motivadas (HABERMAS, 2004, p. 195).

É este aspecto de guerra delimitada que fomenta e articula a normatização do direito internacional que presume reger a paz por meio da condução do iminente

conflito, ou melhor, da orientação da própria guerra para que se alcance uma paz aparente. Desta forma, esta espécie de “direito à guerra” não seria rigorosamente direito algum, uma vez que significa um livre-arbítrio concedido aos sujeitos do direito internacional enquanto extralegal da relação consigo mesmos. Assim, é possível verificar em Kant que não há o crime de guerra, ou seja, aquele que é cometido na guerra. Mas, através do alargamento do conceito de guerra e da ampliação do conceito de paz fica evidente que a própria noção de guerra, de ter um direito ao ataque, numa espécie de natureza do sujeito em questão – os Estados, pode ser considerada um crime em si (HABERMAS, 2004, p. 196).

Assim, tendo em vista a ênfase na natureza dos sujeitos dada no direito internacional clássico, e ao constatar que a paz perpétua, embora elemento importante, não passa de um sintoma da condição cosmopolita, a necessidade de Kant estava em indicar a diferença entre o direito cosmopolita e o direito internacional, ou seja, seu problema conceitual era resolver a conceitualização jurídica da condição cosmopolita. É neste intento que Kant traça um paralelo entre os processos de formação do direito intrínseco a cada Estado e do direito cosmopolita para demonstrar o término da condição natural dos sujeitos de direito. No direito estatal, há o abandono de uma condição natural do indivíduo através da constituição de um determinado Estado com base em um contrato social, ou seja, por via legal, assegura-se uma vida de liberdade para o cidadão deste país que renunciou à sua condição natural. Já no direito cosmopolita, seria a renúncia da condição natural dos Estados belicistas - assim como os indivíduos abandonados a si mesmos renunciaram para a formação de um Estado - que possibilitaria a transição para uma condição cosmopolita, ou melhor, um direito definitivo que não presume a guerra como meio de solução de controvérsias ou interesses¹³ (HABERMAS, 2004, p. 196-197).

Entretanto, cabe uma diferenciação entre o que seria um Estado das nações e uma liga das nações. Kant deixa claro que a condição jurídica de uma condição

¹³ Cf. Habermas: “A constitucionalização do direito internacional não pode ser compreendida como a continuação lógica da domesticação constitucional de um poder estatal que surgiu naturalmente. O ponto de partida para a juricidização pacificadora das relações internacionais é constituído por um direito internacional que, do ponto de vista da sua forma clássica, inverte a relação entre Estado e constituição. Pois ele não é destituído daquilo que, no âmbito do direito internacional, corresponde a uma constituição, criada por sócios jurídicos livres e iguais. Falta-lhe um poder supranacional, para além dos Estados rivais, que forneceria à comunidade de Estados, constituída segundo o direito internacional, a possibilidade de sanção necessária para a realização de suas regras” (2006, p. 135).

cosmopolita é diferente da condição jurídica atinente ao interior de cada Estado. Não se prevê aqui a formação de um Estado mundial¹⁴ com poder central – similar à situação interna de cada Estado em que os cidadãos em particular se submetem às leis coativas – o que se quer é uma associação duradoura entre os Estados, sem se tornar uma república mundial investida de qualidades estatais, com o objetivo de renunciarem definitivamente ao instrumento da guerra para as relações entre si. Esta federação de Estados livres manteria intacta a soberania de cada membro, e, neste sentido, já não seria o contrato social a demarcar esta jurisdição, e sim, atos soberanos de vontade que formam contratos de direito internacional que unem os Estados em uma aliança perdurável e, portanto, não tendo leis supranacionais as quais se possa recorrer. O que sustentaria esta união através de uma liga das nações que nega o uso da guerra como instrumento entre países, e ciente da débil força vinculativa do direito internacional, é a característica de continuidade assumida, ou melhor, de permanência da negação da guerra como possibilidade. O próprio Kant já descreveria tal liga como um congresso estatal permanente (HABERMAS, 2004, p. 197).

Agora, fica frágil a argumentação de Kant em como garantir a continuidade desta união sem a sua fundação em uma constituição estatal, a exemplo dos Estados Unidos da América, que une uma federação de Estados sob a égide de uma carta constitucional. Ao preservar a soberania dos membros evocando a ressalva sobre a dissolubilidade do contrato internacional, Kant quer dizer que tal federação deve buscar sua intenção de uma paz duradoura através de uma aliança também duradoura em que seus membros, por meio de um sentimento que submete a própria razão de Estado de cada um ao fim comum declarado em conjunto de não utilizar a guerra como meio de solução de conflito de interesses estatais. A fim de não configurar a necessária durabilidade desta união a uma obrigação jurídica que significaria uma autoridade coercitiva em uma forma estatal, a união moral entre os governos entre si passaria a ser o elo de união e durabilidade daquilo que cada Estado deveria submeter a sua própria

¹⁴ Cf. Habermas: “Pois não há uma analogia estrutural entre a constituição de um Estado soberano, que pode determinar por si mesmo as atribuições políticas que quer tomar para si (e portanto dispõe da competência para a competência) e a constituição de uma organização mundial incluyente, mas restrita a poucas funções, precisamente circunscritas. Uma apreciação dos atores históricos também corrobora a assimetria entre a evolução do direito de Estado e a do direito cosmopolita. Os Estados que hoje renunciam à sua soberania para integrar uma cooperação regulamentada com outros Estados são atores coletivos e têm motivos e obrigações distintas dos revolucionários que outrora fundaram Estados nacionais” (2006, p. 137).

razão: a coexistência pacífica entre membros de uma comunidade internacional (HABERMAS, 2004, p. 198).

Sendo assim, mas diante de considerações realistas da política contemporânea feitas por Kant, como assegurar que esta autovinculação entre membros soberanos subsista, ainda mesmo no campo conceitual? Para tal feito, Kant apela para a razão moral de cada Estado que poderia, na melhor das hipóteses, estimular essa aliança pela paz para além do quesito moral, alcançando também o aspecto de um evento jurídico mais sólido que faça permanecer a proposta de associação pela paz. No entanto, Kant manifesta uma reserva em relação a uma comunidade constitucional dos povos. Na visão de Kant, um Estado poderoso a este nível poderia se configurar numa espécie de monarquia universal, o que desencadearia em um alto nível de despotismo, o que certamente desconfiguraria o cenário de paz entre os povos sem subjugações de uns em relação aos outros. Esta ressalva em relação à soberania dos Estados em detrimento de uma comunidade constitucional dos povos se faz em meio ao ambiente histórico em que Kant estava inserido, ou seja, do recente surgimento dos Estados democráticos de direito advindos da Revolução Americana e Francesa, sendo, portanto, a democracia incipiente e uma exceção à regra das então relações de poder entre as potências vigentes (HABERMAS, 2004, p. 199). Neste sentido:

O sistema das potências funcionava sob o pressuposto de que somente Estados soberanos podiam ser sujeitos do direito internacional. A soberania externa significa a capacidade do Estado de afirmar sua independência na arena internacional, ou seja, manter a integridade de suas fronteiras, se necessário com a força militar; e soberania interna significa a capacidade, baseada no monopólio da força, de preservar a tranquilidade e a ordem do próprio país, com recursos do poder administrativo e do direito positivo. A razão de Estado define-se por princípios de uma política de poder prudente, que inclui guerras delimitadas, e segundo os quais a política interna permanece sob o primado da política externa. A clara separação entre política interna e externa baseia-se em um conceito de poder estrito e discernidor, que se mede em última instância pelo modo como o detentor do poder faz uso da força policial e militar disponível nos quartéis (HABERMAS, 2004, p. 199).

Deste cenário estatal clássico-moderno se depreende a dificuldade de se vislumbrar a perspectiva de uma constituição cosmopolita dada a ênfase na autodefesa das nações em detrimento de uma cosmovisão¹⁵ cosmopolita, no que tange à construção

¹⁵ No sentido de um sistema de ideias que parte de cada Estado formando a sua concepção de mundo alheia ao que se circunscreve, ou seja, no momento que centram a análise sobre si, ofuscam uma visão mais abrangente sobre o todo, que construísse bases para uma condição cosmopolita que permitisse uma integração universal da sociedade humana.

de uma política conjunta de poder em prol da ausência da guerra. De qualquer forma, é deste contexto histórico-filosófico que se tem o ponto de partida em Kant para buscar o objetivo de uma forma jurídica para uma aliança que tem por fim imediato o estabelecimento da paz contínua entre os povos. E para a concepção da racionalidade que conduz tal constructo, Kant traz três tendências naturais que explicariam as razões para que cada Estado tivesse o interesse próprio em aderir a esta jurisdição internacional. A partir delas é possível verificar seu desenvolvimento histórico desde o século XVIII até os tempos mais recentes.

Assim, segundo tais tendências, inicialmente Kant nos remete a uma natureza pacífica das repúblicas, para então apontar a força geradora de comunidades como ocorre no comércio internacional, e, enfim, indicar a função de cunho político da opinião pública. E o olhar histórico sobre estes três argumentos oferece uma elucidação acerca de sua dupla caracterização. Primeiro, os acontecimentos dos séculos XIX e XX falsificam o teor significativo manifestado por tais argumentos. Segundo, essas tendências elencadas por Kant podem direcionar o desenvolvimento histórico diante de uma dialética peculiar. Ou seja, embora, inicialmente, as premissas assumidas por Kant em seu tempo já não estão mais corretas, elas ainda têm a condição de possibilidade de favorecer uma concepção de direito cosmopolita, uma vez que sejam reformuladas de acordo com a atualidade por meio da pré-disposição pela aceitação desta construção por parte das forças dispostas na arena internacional (HABERMAS, 2004, p. 200).

De acordo com o primeiro argumento de Kant, as relações internacionais perdem o caráter belicista na medida em que os Estados vão se transformando em estruturas constitucionais e democráticas adotando a forma de governo republicana. A população desses Estados democráticos passa a buscar seus próprios interesses e, nisso, não almejam a guerra, pois seus interesses, em geral, são melhores alcançados através de políticas de paz, até porque o conflito belicoso traria enormes despesas das quais a população não concordaria arcar. Entretanto, cabe a ressalva, nesse caso, para o que se viu mais tarde à época de Kant: o nacionalismo. A ideia de nação em torno de uma ordem republicana, sob a perspectiva dos movimentos nacionais, implicava na autoafirmação clássica do Estado soberano em defender sua própria liberdade e independência nacional e, com isso, impelia os cidadãos a lutarem pela sua pátria, indiferente a um contexto universal de estabilidade entre povos. Agora, mesmo diante deste descompasso histórico, é inegável que Estados sob constituições democráticas são

menos belicistas entre si, embora pratiquem o conflito bélico em proporções semelhantes ao de Estados autoritários quando observado o cenário internacional em sua totalidade. Nisso, pode-se perceber que, da política interna para a externa, as orientações universalistas valorativas de uma população, que se acostumou a elas, vão se espalhando para além de suas fronteiras, e mesmo que trave guerras, nelas pode estar contida o interesse de fomentar a expansão internacional de formas de governo não autoritárias. Assim, ao afirmar e expandir a democracia e os direitos humanos no cenário internacional, mudar-se-iam também as condições sob as quais funciona o sistema de potências (HABERMAS, 2004, p. 200-202).

Já em relação ao segundo argumento, a história mostra que Kant errou de modo imediato, porém de modo indireto teve razão. Trata-se do comércio como expectativa de pacificação, que devido a sua expansão mundial desde o início da era Moderna, junto ao aumento da circulação de informações, pessoas e produtos, tendia a favorecer uma união pacífica dos povos. Entretanto, o decurso do tempo mostrou que o desenvolvimento capitalista desvendaria uma constante luta de classes sociais, resultando no enfraquecimento da paz, e, até mesmo, da intenção da paz em sociedades politicamente liberais. Em meio à industrialização capitalista, as lutas sociais contaminariam a pacificação da política interna e a expansão comercial orientaria a política externa das potências industriais para o imperialismo belicoso. Desta forma, basicamente, os governos europeus se comportaram ao longo do século XIX e início do século XX. Já o acerto indireto de Kant a respeito da expectativa favorável do comércio ser um efeito pacificador nas sociedades surge no pós Segunda Guerra Mundial, a partir de 1945, quando se vislumbra a pacificação do antagonismo de classes por ação do Estado social, que passa a caracterizar e modificar as estruturas internas das sociedades desenvolvidas, que, por conseguinte, vem a formar o entrelaçamento econômico destas economias nacionais em torno de organizações mundiais voltadas para o desenvolvimento econômico internacional por meio de uma política internacional de coalizão econômica diante do inerente processo de globalização (HABERMAS, 2004, p. 202-203).

E é esta globalização que questiona o pressuposto essencial da soberania dos Estados no direito internacional público clássico, assim como a separação aguda entre política interna e externa. Pois agentes não estatais, como empresas transnacionais e bancos privados, esvaziam a soberania dos Estados nacionais, no momento em que a

política nacional perde o domínio para condições gerais de produção estabelecidas por uma postura industrial em nível global e pela integração em rede de mercados financeiros, significando, desta maneira, a desnacionalização da economia. E, assim, o limite constitutivo entre política interna e externa vai se tornando indiferenciado para os Estados soberanos por meio de uma difusão peculiar do poder, assim como sob pontos de vista normativos complementares à política de democratização e direitos humanos. A partir deste movimento de maior cooperação, frequentemente se percebe a busca pela influência na delimitação de pautas e problemas, no momento em que influenciar as decisões dos outros sujeitos acaba sendo mais importante do que impor de forma direta seus próprios objetivos. Neste sentido, ter o exercício do poder executivo ou a capacidade de ameaçar por meio da violência são as novas ferramentas conhecidas como *soft power*¹⁶. Esse, portanto, passa a recalcar o *hard power*, que se caracterizava pelo uso exclusivo da força para atingir seus objetivos. Com isso, a soberania dos sujeitos fica abalada, logo a qual Kant havia concebido a associação de Estados livres. Daí a sua razão indireta a respeito da pacificação ser via integração comercial, porém não mais calcada exclusivamente na soberania dos Estados (HABERMAS, 2004, p. 203-204).

Por fim, um terceiro argumento de Kant, neste olhar histórico, traz a percepção do cunho político da opinião pública, quando em uma coletividade republicana as suas políticas pudessem ser avaliadas publicamente de acordo com os parâmetros fixados pelos princípios constitucionais. Salvo as devidas diferenças nos mais de duzentos anos que se passou desde Kant, fica a ideia de uma opinião pública mundial que tenha funcionamento diante da comunidade de povos na Terra. Pois o avanço da humanidade para uma crescente integração, e por que não inevitável, indica que uma violação de direitos em uma parte do mundo possa ser sentida por outros povos. É neste sentido que a ideia de um direito cosmopolita não seria uma imaginação exagerada acerca do direito, já que viria a complementar o direito público (interno) e internacional em favor dos direitos humanos, o que fomentaria a paz perpétua. Assim, para formar uma opinião pública mundial, as cúpulas internacionais, geralmente organizadas pelas Nações Unidas, são tentativas de criar um consenso sobre pautas específicas (clima, ecologia, pobreza, etc.) e a partir daí exercer pressão política sobre os governos por meio de um apelo direto à opinião internacional, ou melhor, contribuindo para a formação desta

¹⁶ Conceito inserido por J. S. Nye no cenário das Relações Internacionais.

opinião pública mundial¹⁷. Isso encontraria justificativa no decurso histórico, já que a Primeira Guerra Mundial mostrou os horrores de um conflito desenfreado quanto ao uso de recursos técnicos e propagação espacial; a Segunda Guerra Mundial trouxe à tona os crimes em massa originados em conflitos ideológicos descomedidos. Assim, diante da barbárie humana já exposta tão explicitamente, surgiria uma comoção internacional que propiciaria a transição do direito internacional para o direito cosmopolita¹⁸ (HABERMAS, 2004, p. 204-206).

Centrando a análise na nossa contemporaneidade, pode-se verificar que Habermas transmite uma posição cautelosa acerca da globalização no que tange a seus problemas e ambiguidades, tais como o agravamento das diferenças econômicas entre os hemisférios norte e sul, diante de uma sociedade mundial estratificada, como também o estreitamento dos laços internacionais em decorrência do crescimento do comércio mundial e da onipresença dos meios de comunicação em massa. A presença maciça destes meios, que remete à formação de uma aldeia global, faz com que os países periféricos sejam atingidos, em diferentes graus, pela influência de padrões culturais oriundos da cultura norte-atlântica. Nesta espécie de espírito do tempo, que se expressa pela difusão do consumo, talvez repousasse parte das esperanças justificadoras da ousada proposta de Habermas, no sentido de vislumbrar a possibilidade de uma difusão dos padrões políticos, agora também, de uma tradição democrática ocidental (MAIA, 2008, p. 117).

Há também a percepção de estarmos inseridos em uma comunidade de riscos em nível global. Sob este aspecto, nosso autor ancora parte de sua argumentação na intenção de conscientizar a comunidade mundial como um todo dos riscos inerentes aos processos vigentes. Assim:

¹⁷ Na opinião de Habermas, não há uma opinião pública global edificada, mas o papel que organizações não governamentais desempenham, como Green Peace ou Anistia Internacional, na criação e mobilização de uma opinião pública supranacional, que ganha espaço na imprensa e faz frente aos Estados (HABERMAS, 2004, p. 206), poderia ser comparado com o que Kant, em sua época, mencionava acerca do papel público dos filósofos ou intelectuais perante seus governantes para a formação de uma opinião pública mais abrangente do que o interesse nacional do príncipe (HABERMAS, 2004, p. 204). [comparação deste autor]

¹⁸ Cf. Habermas: a partir da instrução judiciária penal vista nos tribunais militares de Nuremberg e Tóquio, assim como a extensão de leis penais para o que se entende como crimes contra a humanidade (que envolvem ações legalmente determinadas por órgãos do Estado e cumpridas com o auxílio de inúmeros membros de organizações, altos funcionários, servidores públicos, pessoas particulares ou ligadas a negócios), o autor entende que, “com essas duas inovações, pela primeira vez os sujeitos estatais do direito internacional viram-se desprovidos da hipótese genérica de inocência associada a uma suposta condição natural” (2004, p. 208).

os problemas ecológicos, a escassez de recursos em escala global, a ameaça de uma guerra nuclear, os problemas causados pelo agravamento das disparidades econômicas, as ameaças do recrudescimento dos conflitos étnicos e religiosos, agudizam a percepção no sentido do entendimento de que estamos todos unidos em um destino comum (MAIA, 2008, p. 117).

Já em relação ao papel de proteção dos direitos humanos, a proposta de Habermas visa a defesa do rol de garantias asseguradas por estes direitos por intermédio do uso de sanções econômicas, ou mesmo o uso da força militar. Certamente isso indica um teor radical da proposta de Habermas ao aventar a possibilidade do uso da força, mas cabe lembrar que o autor propõe tal medida juntamente com uma proposta de reformulação das Nações Unidas, pensando em termos contemporâneos (MAIA, 2008, p. 120).

Desta forma, este escrito de nosso autor acerca da ideia kantiana de cosmopolitismo mostra o esboço que Habermas faz de uma futura ordem internacional, que, evidentemente, está marcado por traços muito próximos de uma utopia. Isso poderia gerar descrédito a uma proposta radical, como a de Habermas, na medida em que a conjuntura contemporânea sugere um quadro de conformismo e falta de esperança em relação a mudanças significativas. Entretanto, a proposta de Kant também era revestida de tendências utópicas e, por fim, acabou inspirando e constituindo o embrião da instituição Nações Unidas, quase dois séculos depois (MAIA, 2008, p. 121).

Este modelo de ordem internacional proposto por Habermas requer uma alta capacidade de coordenação entre os Estados, o que parece estar bastante além do horizonte de possibilidades percebidos na atualidade. Por outro lado, é possível perceber uma crescente conscientização de setores importantes da opinião pública em relação a problemas como a própria proteção dos direitos humanos, ou mesmo em questões ecológicas que ameaçam a sobrevivência de nossa espécie. Com isso, vislumbra-se a possibilidade de formulação de algumas políticas influenciadoras em um espaço público político mundial. Como também, possibilitaria a formação de um horizonte que favorecesse a propagação de uma consciência normativa internacional comum¹⁹

¹⁹ Cf. Habermas: sobre o papel da filosofia na evolução de uma consciência normativa: “No período do surgimento do sistema de Estados europeu a filosofia ainda tinha – com Francisco Suarez, Hugo Grotius e Samuel Pufendorf – o papel de um precursor. Quando as relações internacionais, juridicamente represadas, se estabeleceram no nível do poder das chamadas guerras de gabinete, a filosofia assumiu este papel pela segunda vez. Com o esboço de um ‘estado cosmopolita’ Kant deu um passo decisivo para além do direito internacional restrito somente aos Estados. Neste meio tempo, o direito internacional não apenas se estabeleceu como uma disciplina jurídica; após duas guerras mundiais,

ancorada na ideia de direitos humanos. Tais direitos “passariam a ser entendidos como uma carta mínima de direitos, indispensável à participação dos diferentes Estados nacionais na arena internacional dos países civilizados” (MAIA, 2008, p. 123).

4.4 A ordem cosmopolita e a noção de direitos humanos

A partir deste apanhado histórico em relação à ideia cosmopolita de Kant, cabe o questionamento do quanto ainda é válido desta ideia kantiana no decorrer de mais de duzentos anos desde sua concepção, para, na sequência, verificar as possíveis reformulações deste ideal para uma adequação a uma situação mundial mais atual. Para tanto, de acordo com nosso autor, faz-se uma revisão conceitual principalmente sob três aspectos: a soberania externa dos Estados e a modificação das relações interestatais; a soberania interna dos Estados e as restrições normativas da política clássica de poder; e a estratificação da sociedade mundial e uma globalização dos riscos. No primeiro aspecto, ficou evidente que uma aliança entre os povos é inconsistente com a perspectiva de manter a soberania dos Estados, ideia defendida por Kant. Conforme percebido com o transcurso da história, o direito cosmopolita exige uma institucionalização que vincule os governos, garantindo um comportamento jurídico adequado perante seus pares. A possibilidade de sanções faria de um ambiente instável e baseado em ameaças mútuas num campo de constata atitude de autoafirmação por parte de seus membros, o que permitiria o fortalecimento de uma federação com instituições em comum, que, por sua vez, exerçam funções estatais a fim de ter o controle da observância das regras estabelecidas. Desta forma, conduziria a relação entre seus membros e poria fim na regulação via contratos vigentes nas relações internacionais – passíveis de serem dissolvidos, constituindo, assim, o estabelecimento de uma relação interna sob a base regimental ou constitucional (HABERMAS, 2004, p. 208-209).

Em relação à soberania interna dos Estados, o segundo aspecto a ser revisto em Kant, de acordo com Habermas, que considerava intransponíveis as barreiras desta

a constitucionalização do direito internacional avançou no caminho apontado por Kant em direção ao direito cosmopolita e institucionalizou-se em constituições internacionais, organizações, e procedimentos” (2006, p. 116).

soberania, haveria um duplo equívoco: ao considerar o direito cosmopolita como uma união de Estados, e não de cidadãos; e ao submeter toda condição jurídica inerente ao indivíduo enquanto ser humano, ao invés de apenas remeter questões internas do Estado. Porque se Kant entende que todo indivíduo tem direito às mesmas liberdades segundo leis gerais, então como esta autonomia dos cidadãos em geral estaria submetida exclusivamente à ordem interna dos respectivos Estados? Se a garantia da paz perpétua, segundo Kant, está na garantia da liberdade individual, como entender o estabelecimento do direito cosmopolita se inclinando unicamente à soberania interna dos Estados? Tal fundamentação do direito com base nos direitos humanos indica uma condição individual para toda e qualquer ordenação jurídica moderna (HABERMAS, 2004, p. 210-211).

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 funda no posicionamento dos sujeitos jurídicos individuais e que fundamente para esses últimos uma condição não-mediada de membros de uma associação de cidadãos do mundo livres e iguais. [...] A competência mais importante de um direito que se infunde por meio da soberania dos Estados é a responsabilização de pessoas em particular por crimes cometidos em serviços prestados sob ordens do Estado ou na guerra (HABERMAS, 2004, p. 211).

E o terceiro ponto de revisão na teoria kantiana que diz respeito à estratificação da sociedade mundial, remete ao caráter modificado das relações interestatais e da restrição normativa do espaço de ação de Estados soberanos que acarreta em alterações na concepção de aliança entre os povos e de uma condição cosmopolita. Poder-se-ia entender a situação mundial da atualidade como uma transição do direito internacional ao direito cosmopolita. É que se Kant teve em vista a força integradora de mercados globais, assim como uma pressão normativa de uma opinião pública liberal, o que ocorre atualmente, mesmo sob mercados e opinião pública abrangente, é um ambiente de imprevisibilidade em uma constelação de membros que se agrupa para deliberar algumas coordenadas internacionais, mas não significa que sejam iguais em sua normativa e até mesmo legitimação. Remete-se aqui às Nações Unidas, por exemplo, que reúne praticamente todos os Estados existentes no mundo independentemente de ser uma república constitucional ou de respeitar os direitos humanos. A Assembleia Geral das Nações Unidas é o fórum onde todos estão representados com igualdade de direitos, abstraindo-se, neste ambiente de união política, as diferentes bases de legitimidade de seus membros, como também as diferentes posições de cada um em uma sociedade

mundial estratificada. Neste ponto, consideremos sociedade mundial por estar constituída através dos mercados e sistemas comunicacionais em escala global, mas estratificada porque o mecanismo de mercado mundial acopla o desenvolvimento progressivo à miserabilidade crescente, ou seja, indica uma relação direta entre processos de desenvolvimento e de subdesenvolvimento. A partir deste contexto de uma comunidade de risco, a globalização continua a desafiar para o agir cooperativo entre os sujeitos internacionais quando se puser a pensar na paz efetiva (HABERMAS, 2004, p. 214).

E é justamente este panorama de ação cooperativa frente a um cenário cosmopolita que evoca sua base para os direitos humanos que, por sua vez, precisam encontrar a sua fonte justificativa. Em um recente livro²⁰, publicado originalmente em 2011, se encontra, além do tema do processo de unificação europeia, o tema acerca do papel que o conceito de dignidade humana desempenha na justificação e prática dos direitos humanos. Tal ensaio²¹ apresenta um exercício de história das ideias no que se refere ao papel do conceito de dignidade humana na elaboração da noção de direitos humanos.

Neste texto, Habermas nos lembra de que a ideia de dignidade humana já existia na Antiguidade e adquire sua aceção de validade em Kant, para então ressaltar o aspecto de que somente após o final da Segunda Guerra Mundial é que o conceito filosófico de dignidade humana é inserido nos textos do direito das gentes e de várias constituições nacionais que entraram em vigor desde então. Nisso, percebe-se o papel central que ele passa a desempenhar na jurisprudência internacional. Entretanto, não aparecia junto às clássicas declarações de direitos humanos do século XVIII ou na maioria das codificações jurídicas do século XIX, ou seja, o discurso dos direitos humanos surge mais cedo no direito do que o discurso da dignidade humana. É somente após as catástrofes humanas das guerras mundiais do século XX que o conceito de dignidade humana se torna proeminente nas codificações jurídicas que se sucedem, seja em âmbito mundial ou nacional (HABERMAS, 2012b, p. 09). Portanto, há uma “assimetria temporal entre a história dos direitos humanos que remonta ao século XVII

²⁰ Cf. HABERMAS, Jürgen. **Sobre a Constituição da Europa**: um ensaio. Tradução: Denilson Luis Werle, Luiz Repa e Rúrion Melo. São Paulo: Ed. Unesp, 2012b.

²¹ Publicação original do ensaio em: *Deutschen Zeitschrift für Philosophie* [Revista Alemã de Filosofia], v. 58, 2010, p. 343-57. Título original: “*Das Konzept der Menschenwürde und die realistische Utopie der Menschenrechte*” [O conceito de dignidade humana e a utopia realista dos direitos humanos].

e o surgimento recente do conceito de dignidade humana nas codificações do direito das gentes, bem como nas decisões jurídicas do último século” (HABERMAS, 2012b, p. 10).

Deste modo, a partir desta contextualização, Habermas propõe uma reflexão teórica sobre o fundamento moral dos direitos humanos em relação ao conceito de dignidade humana, quando defende a tese de que:

Em contraposição à suposição de que foi atribuída retrospectivamente uma carga moral ao conceito de direitos humanos por meio do conceito de dignidade humana, pretendo defender a tese de que, desde o início, mesmo que ainda primeiro de modo implícito, havia um vínculo conceitual entre ambos os conceitos. Direitos humanos sempre surgiram primeiro a partir da oposição à arbitrariedade, opressão e humilhação. [...] O apelo aos direitos humanos alimenta-se da indignação dos humilhados pela violação de sua dignidade humana. Se esse vínculo conceitual se encontra já no início, ele deve poder ser demonstrado também no próprio desenvolvimento do direito (HABERMAS, 2012b, p. 10-11).

Com isso, nosso autor visa defender que a dignidade humana não é uma expressão classificatória posterior, e, sim, a fonte moral da qual os direitos fundamentais extraem os seus conteúdos. Tendo em vista a universalidade abstrata dos direitos humanos, tem-se que eles precisam ser concretizados levando em conta cada caso particular e, nisso, percebe-se que legisladores e juízes chegam a resultados distintos em contextos culturais diferentes. Neste sentido, o conceito de dignidade humana facilita a construção de um consenso sobreposto tendo em vista as diferentes origens culturais. É o que se pode notar na fundação das Nações Unidas, principalmente mediante as negociações de pactos sobre os direitos humanos e as convenções do direito das gentes (HABERMAS, 2012b, p. 12).

Entretanto, isto não basta para um sentido jurídico da dignidade humana, não sendo sua função de compromisso na diferenciação e difusão dos direitos humanos, como também a neutralização de diferenças intransponíveis que concedem o tom normativo à dignidade humana. Mais do que isso, o que está em jogo é a violação da dignidade de cada um e o conseqüente restabelecimento desta condição. Diante disso, o que Habermas pretende é:

mostrar que as condições históricas modificadas converteram em tema e tornaram consciente algo que já estava inscrito nos direitos humanos desde o início – a saber, aquela substância normativa da dignidade humana igual de cada um, que foi, por assim dizer, explicitada pelos direitos humanos (HABERMAS, 2012b, p. 13).

A partir desta ideia do resgate e resguardo da dignidade de cada um também se insere a perspectiva de um panorama histórico, em que a dimensão do sentido de dignidade humana se atualiza à luz dos desafios históricos. Isso pode ser verificado numa maior exploração do conteúdo normativo dos direitos fundamentais, assim como no desenvolvimento de novos direitos deste nível. “Com isso a intuição implícita no pano de fundo penetra de início a consciência dos atingidos e depois os textos do direito, para então ser conceitualmente articulada” (HABERMAS, 2012b, p. 14).

Já a proeminência que este conceito alcança na jurisprudência contemporânea pode ser explicada pelo fator da indivisibilidade dos direitos fundamentais que está fundamentada no fato de a dignidade humana ser una e a mesma em todo lugar e para cada um. Desta forma, a dignidade humana indica o que é constitutivo de uma ordem jurídica democrática, ou seja, mostra os direitos que os cidadãos de uma comunidade política devem se dar a fim de que haja o respeito mútuo como membros de uma associação voluntária de indivíduos livres e iguais entre si. Considerando a relação intrínseca entre direitos humanos e dignidade humana de cada um, “somente a garantia desses direitos humanos cria o status de cidadãos que, como sujeitos de direitos iguais, pretendem ser respeitados em sua dignidade humana” (HABERMAS, 2012b, p. 17).

Perpassando dois séculos de história constitucional moderna, percebe-se que a dignidade humana seria quem incorporaria ao direito o conteúdo igualitário-universalista da moral. Por meio de condições históricas favoráveis é que se sedimentaria o caminho para o estabelecimento de uma ordem política fundamentada nos direitos humanos. Agora, cabe a ressalva, feita pelo próprio autor, de que o apelo a esses direitos como “inalienáveis” ou “inatos”, ou mesmo uma referência a direitos naturais e inerentes, remete, de certa forma, a uma origem que parte de doutrinas religiosas e metafísicas. Porém, para a fundamentação do conteúdo moral transcendente destes direitos, e que isso possa adquirir a capacidade de ser aceito universalmente, faz com que – independente de uma fundamentação moral pura – seja necessário o esclarecimento e a concretização dos direitos humanos de maneira democrática, assim como especificados e implementados no espaço de uma comunidade jurídica do mesmo modo. É neste sentido que Habermas se refere aos direitos humanos como uma face de

Jano²², que estaria voltada simultaneamente para o direito e para a moral. Embora tais direitos partam de um conteúdo moral exclusivo, quando consideramos a dignidade humana, eles passam a adquirir a forma de direitos subjetivos positivos coercitivos na medida em que são concretizados pela via da legislação democrática e especificados por meio da jurisprudência, encontrando sua imposição através de sanções estatais. Neste cenário, é possível identificar o *medium* do direito coercitivo presente, quando os direitos humanos delimitam o conteúdo moral que se traduz em uma realidade política efetiva por meio do *medium* do direito, que, em aspectos mais práticos, são os direitos fundamentais efetivados através das constituições (HABERMAS, 2012b, p. 18).

Nestas circunstâncias, é importante lembrar o posicionamento de Habermas em relação ao tema dos direitos humanos ao longo de suas obras. Em seu tratado do direito, mais precisamente na obra *Facticidade e validade*, publicada originalmente em 1992, o autor não se refere a estes direitos diretamente, já que o autor opta pela nomenclatura de direitos fundamentais, pois aquele texto abarcava a ideia de uma comunidade jurídica e política que garantisse reciprocamente sua normatividade jurídica, e, nisso, de forma basilar, os seus direitos fundamentais. O conceito de direitos humanos só aparece em escritos posteriores, como em “A ideia kantiana de paz perpétua – à distância de 200 anos”, incluso na obra *A inclusão do outro*²³, com publicação original em 1996, mas o autor salienta que esses direitos são normas jurídicas, e, apenas, de modo peculiar, se apresentariam, também, como normas morais, a exemplo da referência feita em relação à face de Jano (PINZANI, 2012, p. XIII).

Já no ensaio de 2010, “O conceito de dignidade humana e a utopia realista dos direitos humanos”, Habermas foca sua atenção no conteúdo moral dos direitos humanos, analisando o conceito de dignidade humana em relação aos direitos humanos, e identificando a dignidade de cada um. Isso sinaliza uma espécie de releitura por parte de Habermas de sua própria teoria dos direitos fundamentais exposta em *Facticidade e validade* à luz do conceito de dignidade (PINZANI, 2012, p. XIII). Essa releitura do autor em 2010, trazendo o aspecto de fundamentação moral, evidentemente, traz problemas em relação à obra de 1992, que se baseava na reconstrução discursiva da gênese dos direitos:

²² Em referência a um deus romano que tinha uma face voltada para frente e outra voltada para trás.

²³ HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**: estudos de filosofia política. 2. ed. Tradução de George Sperber e Paulo Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

na qual contava somente a perspectiva jurídico-política da criação de uma comunidade de jurisconsortes (*Rechtsgenossen*) capazes de atribuir-se reciprocamente iguais direitos, sem que houvesse uma motivação estritamente moral por trás desse reconhecimento recíproco. Agora, os direitos fundamentais são vistos como uma concretização dos direitos humanos ancorada na constituição de um país (PINZANI, 2012, p. XIV).

Para Habermas (2012b, p. 19), os direitos humanos se diferenciam dos direitos morais porque os primeiros estão voltados para uma institucionalização de si próprios, quando devem ser criados, não existindo previamente. Para tal criação, necessitam da formação da vontade comum democrática, enquanto os direitos morais partem do simples agir moral sem mediações adicionais, ou seja, o indivíduo, desde o princípio, está inserido em uma rede de deveres e direitos morais. Entretanto, o autor traz duas observações nesta releitura de sua própria obra. Primeiro, ele observa que as experiências cumulativas de dignidade violada formam uma fonte de motivação moral para uma práxis constitucional, e, segundo, percebe que a noção que gera *status* de reconhecimento social da dignidade do outro é o que fornece a ponte conceitual entre o conteúdo moral – respeito pela dignidade do outro – e a forma jurídica dos direitos humano.

Já em um aspecto de normatização, embora os direitos humanos necessitem estarem inseridos em uma comunidade particular para adquirir a validade positiva de direitos fundamentais, eles possuem a pretensão de universalidade na medida em que apontam para além das fronteiras nacionais, o que só poderia ser alcançado mediante uma comunidade cosmopolita inclusiva. Ainda mais, tal contradição em uma comunidade global só encontra sua resolução através uma sociedade mundial democraticamente constituída. A busca por uma sociedade justa perpassa a questão da positivação dos primeiros direitos humanos terem criado uma obrigação jurídica em realizar o conteúdo moral que está inserido na memória da humanidade. É neste sentido que os direitos humanos formam uma utopia realista ao indicar um objetivo ideal de uma sociedade justa (HABERMAS, 2012b, p. 29-31). Sendo assim, “a tensão entre ideia e realidade que com a positivação dos direitos humanos se introduziu na própria realidade nos confronta hoje com a exigência de pensar e reagir de modo realista, sem trair o impulso utópico” (HABERMAS, 2012b, p. 34). Assim, em meio a uma sociedade mundial cada vez mais interdependente:

[...] as próprias pretensões normativas fundamentam-se a partir de uma moral universalista cujo conteúdo há algum tempo foi introduzido, por meio da

ideia de dignidade humana, nos direitos humanos e nos direitos dos cidadãos das constituições democráticas. Somente esse vínculo *interno* entre dignidade humana e direitos humanos produz aquela fusão explosiva da moral no *medium* do direito, no interior do qual deve ser efetuada a construção das ordens políticas justas (HABERMAS, 2012b, p. 36-37).

Desta forma, pode-se perceber em Habermas uma releitura da sua obra *Facticidade e validade*, de 1992, em relação a este ensaio de 2010, quando não estamos mais perante a tensão entre facticidade e validade, em alusão a necessidade de redefinir e reafirmar a validade das pretensões normativas elaboradas através de discursos racionais, que perpassava como um fio condutor na construção jurídica do autor. Trata-se, agora, da realização concreta mediante a realidade jurídica de um ideal normativo que o próprio Habermas define como transcendente, ou seja, afastando-se da ideia de revalidação de pretensões de validade revisáveis para se aproximar de uma concepção definitiva de pretensão normativa. De certo modo, esta visão de transcendência de Habermas pode significar que o direito deixa de ser um instrumento para assumir o papel da moral, como nos apresentado na obra de 1992, já que o direito, agora, assumiria uma “carga moral”. Portanto, haveria uma aproximação bem mais forte entre direito e moral como o autor nos apresentou anteriormente, pois agora o direito passaria a eliminar a tensão entre ideia e realidade dos direitos humanos na busca da realização da dignidade de cada um (PINZANI, 2012, p. XV).

4.5 Juridificação democrática além das fronteiras nacionais

Adotando a perspectiva de uma constitucionalização do direito das gentes, e seguindo a ideia kantiana de um futuro estado jurídico cosmopolita (*kosmopolitischer Rechtszustand*), conforme visto no item (3.3) deste trabalho, Habermas tenta descrever as possibilidades acerca de um caminho para uma sociedade mundial construída politicamente. Neste intento, no campo da política, o autor ressalta a força civilizadora do direito frente à relação precária entre direito e poder sob o ponto de vista de um panorama histórico. Por força civilizadora, em Habermas, podemos entender como a formação de capacidades de ação política dos cidadãos sobre o exercício democrático de poder em meio a um arranjo, presumidamente, também democrático. Assim, pode-se

depreender desta intenção de Habermas seu ponto de vista de um cosmopolitismo pautado pela criação de instituições políticas supranacionais de caráter democrático²⁴ (HABERMAS, 2012b, p. 45).

Neste sentido, como um efeito racionalizador, vislumbra-se a juridificação democrática do exercício da dominação política, ou seja, esse movimento desencadeia uma força racionalizadora, assim como civilizadora, na medida em que dirimiu o caráter autoritário do poder estatal. Isto transforma o estado de agregação do fenômeno político, em que este é conduzido a um núcleo de poder de decisão e de formação que é juridificado democraticamente. Esta perspectiva de juridificação nas relações internacionais – que vai além de uma tímida tentativa de delimitação da soberania dos Estados com base no direito das gentes – pode ser percebida a partir do fim da Segunda Guerra Mundial, tanto com a fundação das Nações Unidas, como com o início do processo de unificação europeu (HABERMAS, 2012b, p. 46-47).

Ainda mais, é a partir do final da Guerra Fria que acelera o processo civilizador, quando podemos perceber dois pontos de vista complementares para esta questão: há uma domesticação da violência interestatal que se orienta em direção a uma pacificação dos Estados; e há novas capacidades de ação em âmbito supranacional, justamente pela contenção da concorrência anárquica pelo poder, assim como a exigência de cooperação entre os Estados em uma perspectiva cosmopolita. E é nesta dimensão de mudança constitucional que emergem inovações notáveis sobre a possibilidade de uma transnacionalização da soberania popular na forma de uma aliança democrática de Estados nacionais. Podemos elencar, neste sentido, a subordinação a que se submetem os Estados nacionais diante de um direito estabelecido supranacionalmente; como também a ideia de uma totalidade de cidadãos que agem conjuntamente com um número limitado de Estados constituintes, em meio a uma União, no aspecto da partilha do poder constituinte. Assim, estes Estados receberiam de seus povos um mandato para coatuar na fundação de uma comunidade supranacional, ou melhor, indivíduo e Estado teriam papéis a desempenhar na coadunação de uma formação cosmopolita mais ampla, e não somente os Estados (HABERMAS, 2012b, p. 48-49).

²⁴ Cf. Pinzani: “nos moldes da *cosmopolitan democracy* [democracia cosmopolita] defendida, entre outros, por Daniele Archibugi e David Held” (2012, p. XIX).

Para seguir a argumentação em defesa da transnacionalização da soberania, Habermas redefine parcialmente dois conceitos centrais do pensamento político moderno, a saber: soberania nacional e soberania popular. Dado que a soberania popular é exercida pelo cidadão de um Estado nacional, é evidente o entrelaçamento entre estes dois conceitos em questão. Agora, a criação de uma entidade política supranacional, e sem que ela abarque o aspecto democrático por completo, pode significar um déficit democrático na medida em que as decisões tomadas em seu âmbito não possuem o mesmo nível de participação popular como ocorre em um processo decisório doméstico. Para tanto, Habermas indica o aspecto também normativo de uma legitimação em uma esfera mais ampla, em que não ocorra meramente um consenso factual com os cidadãos. Ou seja, o próprio procedimento democrático – quando as decisões são tomadas em nome do cidadão e legitimadas com base em argumentos acessíveis a cada indivíduo concernido – aponta para que uma decisão seja legítima, visto que não se limitaria ao consenso factual dos cidadãos. Entretanto, isso não significa uma defesa da exclusividade do aspecto normativo, já que todos concernidos estabelecem se uma decisão é legítima ou não, diferentemente de uma razão prática e objetiva de um molde kantiano, por exemplo. Logo, a democracia supõe um debate amplo em uma esfera pública inclusiva (PINZANI, 2012, p. XXI-XXII).

Então, para a concepção de ação conjunta entre Estados e cidadãos, cabe antes desfazer a dependência conceitual da soberania popular em relação à soberania estatal. Assim, haveria um desacoplamento entre procedimento democrático e Estado nacional. Desta forma, democracia significa que os cidadãos são submetidos unicamente às leis por eles mesmos estabelecidas por intermédio de um procedimento democrático, significando que os destinatários de leis coercitivas são ao mesmo tempo seus autores dentro de um espaço de autodeterminação democrático. Com isso, a força de legitimação²⁵ deste processo vem justamente da inclusão de todos os cidadãos nos processos políticos de tomada de decisões, assim como da formação deliberativa da opinião que forma tais decisões políticas acerca das questões normativas. Este espaço democrático “transforma o uso de liberdades comunicativas por parte dos cidadãos em muitas forças produtivas para a *influência* legítima *sobre si mesma* – ou seja, ao mesmo

²⁵ Cf. Habermas: “Numa leitura baseada na teoria do discurso, [a legitimação] opera com o cruzamento de princípios da soberania do povo e dos direitos humanos e baseia a legitimidade das leis – incluindo a constituição que serve de fundamento à dominação legal – na força que confere legitimidade ao caráter deliberativo e representativo dos procedimentos democráticos de formação de opinião e vontade institucionalizadas no Estado constitucional de direito” (2006, p. 143).

tempo efetiva e generalizadora de interesses – *de uma sociedade civil organizada*” (HABERMAS, 2012b, p. 52).

Considerando o procedimento desta maneira, tal espaço democrático exigiria um correspondente espaço de ação do Estado²⁶ para a configuração política das condições sociais estabelecidas em influência cooperativa entre os cidadãos. Ou seja, desta forma há uma relação conceitual entre a soberania popular e a soberania dos Estados. Agora, para além das fronteiras nacionais, há de se pensar no sentido normativo da própria democracia quando se depara com a complexidade política da sociedade mundial atual, que cada vez mais limita os espaços de atuação dos Estados nacionais. Dessa forma, os Estados tentam compensar tal perda de espaço com a ação conjunta em organizações internacionais com o objetivo de solucionar problemas de âmbito internacional, mas aí incorrem em sucessiva perda da legitimidade na medida em que estes regimes contratuais internacionais se afastam da base de legitimação de cada Estado nacional, ou seja, esta intergovernabilidade não carrega consigo, necessariamente, toda carga de legitimidade advinda dos procedimentos democráticos de configuração dos contextos de vida dos cidadãos de um Estado nacional. Portanto, este deslocamento de governos nacionais para governos transnacionais requer a revisão dos procedimentos democráticos tendo em vista a ampliação do espaço dos governos (HABERMAS, 2012b, p. 52-53).

Uma vez que se descortina uma crescente dependência dos Estados nacionais em relação às coerções sistêmicas de uma sociedade mundial cada vez mais interdependente, é de se repensar a questão da soberania popular estar atrelada unicamente ao Estado. Pois, se a práxis comum de participação dos cidadãos em uma eleição democrática é o que autoriza que alguém possa agir em nome de todos – levando em consideração a multiplicidade de tomadas de posição individuais sob o escopo democrático –, então a soberania popular deve ser repensada para além da soberania do Estado. É necessário que possam se enxergar como membros ativos de uma coletividade política mundial, e, portanto, a soberania não residiria mais na exclusividade dos sujeitos do direito das gentes, na figura de Estados ou Organizações,

²⁶ Cf. Habermas: “Em todo caso as constituições supranacionais se apoiam em direitos fundamentais, princípios jurídicos e tipos legais que se originam de processos de aprendizagem democráticos e se afirmam no âmbito de Estados nacionais democraticamente constituídos” (2006, p. 143-144).

mas, sim, deslocando a soberania popular para uma soberania externa ao Estado (HABERMAS, 2012b, p. 54-55).

Portanto, tendo em vista a transferência de competências do Estado nacional para instâncias supranacionais, ou mesmo o compartilhamento entre esses níveis, é preciso ir além da juridificação com base no regime dos tratados internacionais. É procedente que tais competências precisam ser juridificadas de forma democrática tendo em conta o espaço internacional como ambiente de cooperação entre cidadãos do mundo, e não apenas de Estados nacionais. Deste modo, o espaço de autonomia política não teria perdas se os cidadãos de um Estado pudessem participar conjuntamente com os cidadãos de outro Estado acerca de um determinado processo de legislação supranacional, seguindo, evidentemente, um devido procedimento democrático. Neste sentido, o grau de complexidade aumenta conforme a expansão territorial, na medida em que há o aumento numérico do conjunto populacional envolvido. Entretanto, não se altera, necessariamente, a qualidade do processo de formação da vontade e da opinião, ou seja, não haveria a diminuição da soberania popular se, embora aumentasse a *quantidade* em termos de dimensão social e espacial, não se perdesse de vista a *qualidade* em termos de procedimentos, quer seja, não haja prejuízo à deliberação e à inclusão no que concerne a transferência de níveis de governabilidade (HABERMAS, 2012b, p. 56-57).

Para tanto, é preciso conceber uma democratização em um contexto internacional de um modo diferente do Estado nacional, mas sem perder de vista o aspecto da legitimação. Neste sentido, de uma transnacionalização da soberania popular, o caminho em direção a uma juridificação suficientemente democrática em um âmbito que váis além do Estado nacional, presume, de acordo com Habermas, três elementos a serem incorporados em uma comunidade democrática, a saber:

- a comunitarização de pessoas de direito que, em um espaço determinado, unem-se para formar uma associação de cidadãos livres e iguais, concedendo reciprocamente direitos que garantem a todos igual autonomia privada e pública;
- a distribuição de competências no espaço de uma organização que assegura, com meios administrativos, a capacidade da ação coletiva dos cidadãos associados; e
- o *medium* de integração de uma solidariedade civil estatal ou supraestatal necessária para uma formação política comum da vontade e, com isso,

também para a produção comunicativa de um poder democrático e para a legitimação do exercício da dominação (HABERMAS, 2012b, p. 59).

Habermas considera estes três componentes como pedras angulares de um sistema de ação política, quando estariam relacionados, respectivamente, com a constitucionalização de uma comunidade de pessoas do direito; com a autorização para a ação coletiva; e com um horizonte compartilhado no mundo da vida em que se pode formar comunicativamente uma vontade coletiva. Sendo assim, ao considerar o sistema de direito, percebe-se que os dois primeiros componentes estão associados, de modo geral, ao que compete aos direitos fundamentais ou uma parte organizacional de uma constituição. Já o terceiro componente, como exigência para a formação democrática da vontade, refere-se às condições políticas e culturais que permitem a conjunção comunicativa de uma esfera pública política, ou seja, refere-se à coletividade, ao povo de um Estado (HABERMAS, 2012b, p. 59-60).

Ainda sobre estes três componentes, cabe distinguir as perspectivas da ciência política e da ciência jurídica em meio ao acoplamento entre política e direito que ocorre na forma constitucional por intermédio do *medium* jurídico. O primeiro seria o único a ter imediatamente o caráter jurídico, tendo em vista que o direito é imprescindível para a constituição de uma sociedade civil. Já o segundo, de caráter político, é canalizado nas vias do direito. E o terceiro componente, é pressuposto pelo direito, mas promovido por meio de medidas políticas. Assim, estes três componentes encontram sua conjunção somente em um âmbito nacional, seja na forma de um Estado unitário ou de uma federação. Neste ambiente de um Estado constitucional, os cidadãos desta coletividade democrática não estão submetidos ao direito vigente apenas sob a circunstância da coação por meio de sanções do Estado, eles podem encontrar o teor de justiça destas normas estatais pelo fato de terem sido democraticamente instituídas. Essa juridificação democrática da dominação política é o que significa, segundo Habermas, uma civilização do poder, na medida em que os representantes eleitos devem se ater à constituição e ao direito. Isso caracteriza um “dever” normativo que delimita o

comportamento estatal, “dever” este que precisa ser respeitado dado o contexto cultural e político²⁷ (HABERMAS, 2012b, p. 60-61).

Neste contexto, cabe a “perspectiva de um processo constituinte reconstruído racionalmente” em que “dois diferentes sujeitos constituintes cooperam mutuamente, considerando o objetivo comum da criação de uma coletividade supranacional” (HABERMAS, 2012b, p. 65). Assim, é na medida do desprendimento de núcleos organizacionais que se restringiam somente a esfera dos Estados²⁸, que se passa a vislumbrar uma nova constelação²⁹. Para isso, seria preciso que se criasse uma confiança recíproca entre os diferentes povos para que os respectivos cidadãos de uma possível união possam criar uma solidariedade civil diante de um ambiente ampliado ao nível transnacional. Se nos séculos XVIII e XIX as constituições nacionais surgiram da luta dos cidadãos revolucionários que se uniam para derrubar o antigo regime, agora os próprios Estados, como atores coletivos, mesmo que por meio de suas elites políticas, associam-se para cooperar em campos políticos limitados através do direito das gentes. Entretanto, mesmo em meio a este papel ativo dos atores estatais, há um aumento, ou transferência, de peso nas novas estruturas organizacionais que são concedidas aos cidadãos³⁰ (HABERMAS, 2012b, p. 66-67).

²⁷ Cf. Habermas: “Cada golpe militar reconhecido como democracia de fachada, cada golpe apoiado pelas elites economicamente poderosas e socialmente influentes mostra que esse dever não é evidente” (2012b, p. 61).

²⁸ Cf. Habermas: “Uma alternativa à alegria imposta por uma política neoliberal – que se ‘auto-soluciona’ – poderia consistir, no entanto, em encontrar formas adequadas para o processo democrático também *para além* do Estado nacional. As nossas sociedades compostas com base no Estado nacional, mas atropeladas pelos impulsos de desnacionalização, ‘abrem-se’ hoje diante de uma sociedade mundial inaugurada pelo âmbito econômico. Interessa-me saber se é desejável um novo ‘fechamento’ dessa sociedade global, e como, nesse caso, ele seria possível. Onde poderíamos encontrar uma resposta *política* ao desafio da constelação pós-nacional?” (2001, p. 79).

²⁹ Cf. Habermas: “A situação é paradoxal. Só percebemos as tendências que anunciam uma constelação pós-nacional como desafio político porque as descrevemos a partir da habitual perspectiva do Estado nacional. No momento em que essa situação se torna consciente, abala-se a autoconfiança democrática que é necessária para que se percebam os conflitos como desafios, ou seja, como problemas que *esperam* por um trabalho político” (2001, p. 78).

³⁰ Cf. Habermas: Pensando o caso da União Europeia, “encontramos uma resposta satisfatória para a questão da legitimação que nos interessa apenas se identificarmos corretamente os poderes constituintes. Após o artigo 1, inciso 2 do Tratado de Maastricht do ano de 1991 ter dado início a uma ‘União cada vez mais estreita *entre os povos* da Europa’, o artigo 1, inciso 1 do Tratado que funda uma Constituição para a Europa já passou a se referir aos dois sujeitos constituintes, isto é, tanto ‘às cidadãs e aos cidadãos’ como ‘aos Estados’ europeus” (2012b, p. 71). Neste sentido ainda, “os cidadãos participam de duas maneiras na constituição de uma comunidade política superior: em seu papel como futuro cidadão da União e como membro da população de um Estado” (2012b, p. 72), ou seja, “cada cidadão participa no processo europeu de formação da opinião e da vontade tanto como o *indivíduo* europeu capaz de autonomamente dizer ‘sim’ ou ‘não’, como também como *membro* de uma determinada nação” (2012b, p. 74).

Este aspecto de soberania dividida, quando o cidadão pertence tanto ao seu Estado de origem, quanto a uma estrutura supranacional, indica o Estado como ponto de partida para a constituição de uma unidade acima dele próprio³¹. Isso significa, por exemplo, que são os Estados que devem garantir, inicialmente, os direitos fundamentais dos cidadãos. E essa defesa excessiva nesta função primordial dos Estados em relação aos seus cidadãos – ideia impressa em seus pensamentos a partir da obra *Facticidade e validade* – pode sinalizar a chamada guinada liberal em seus escritos acerca de seu pensamento político. Mas, no fundo, o autor estaria tentando imprimir ao nível de uma constituição supranacional a ideia defendida naquela obra a respeito da cooriginariedade dos direitos ligados ao exercício da própria autonomia privada, assim como da autonomia pública (PINZANI, 2012, p. XXVI).

Ainda assim, seguindo o caminho das estruturas supranacionais, não se pode deixar de considerar a questão da solidariedade dos cidadãos. É de se considerar que as práticas políticas obedeçam a um código político com sentido próprio e que se entrelaçam com a estrutura das normas jurídicas. Não sendo, portanto, resultados de relações informais de poder e de necessidades sistematicamente informais. Nesta intenção, normas constitucionais inovadoras – que transcendem fronteiras estatais no acoplamento entre direito e política – demonstram um efeito abrangente e construtivamente extensivo. E é justamente esta perspectiva construtivista que é fundamental para o efetivo entendimento de uma juridificação democrática de uma comunidade supranacional que leva à civilização do poder estatal. E, neste ínterim, tem-se na solidariedade civil – de cidadãos que já estão em condições de se responsabilizar mutuamente e que expandem o seu espaço de abrangência – o grande ponto de apoio para o projeto cosmopolita, mesmo que esta seja uma concepção um tanto mais abstrata³² (HABERMAS, 2012b, p. 81-82).

Agora, a expansão supranacional da solidariedade civil depende de processos de aprendizagem que podem ser despertados a partir da percepção das necessidades econômicas e políticas de uma comunidade como um todo. Aspectos como o da lealdade, percebida desde o grau de um bairro até o de uma nação, podem ser superados,

³¹ Cf. Habermas: “A referência aos atores estatais faz justiça à posição forte que estes – enquanto sujeitos propulsores do desenvolvimento – deverão *manter* numa ordem global de direito e paz. A referência aos indivíduos, por sua vez, remete aos detentores genuínos do status cosmopolita” (2006, p. 137).

³² Cf. Pinzani: “solidariedade que [conforme indica a obra *Facticidade e validade*] representa um recurso fundamental para a subsistência de uma comunidade política estável e coesa” (2012, p. XXVII).

ou melhor, redimensionados, na medida em que se toma a percepção de identificação social com o outro sob a condição recíproca de fazer sacrifícios a longo prazo com o objetivo de alcançar o bem de ambos. Esta transnacionalização de esferas públicas nacionais exige uma práxis mais ampla das mídias dominantes³³ no que se refere ao abarcamento dos conteúdos veiculados. Isso quer dizer que, para todas as posições, tem de dar as controvérsias no debate constante das questões políticas, econômicas e jurídicas. Cabe lembrar que os Estados territoriais também se fizeram valer do compartilhamento, diante de grandes espaços territoriais e inerentes relações complexas, de um horizonte fluido de um mundo da vida através de meios de comunicação de massa. E esta “produção”, desde o início, é preenchida por uma circulação abstrata de ideias dado o contexto comunicativo da sociedade civil^{34 35} (HABERMAS, 2012b, p. 84-85). Deste contexto reformulador de uma juridificação democrática para além das fronteiras nacionais é que se poderia avistar uma ordem cosmopolita pautada por uma política interna mundial realizada através de uma organização global reformada, conforme o autor propõe acerca das Nações Unidas.

4.6 Da comunidade internacional para a comunidade cosmopolita

³³ Cf. Habermas: “uma esfera pública dominada por mídias eletrônicas de massa não serve menos à manipulação e doutrinação, quanto ao esclarecimento” (2006, p. 148).

³⁴ Cf. Habermas: Considerando a União Europeia, “quanto mais as populações nacionais se derem conta e tomarem conhecimento pelas mídias de quão profundamente as decisões da União Europeia intervêm no seu cotidiano, maior será seu interesse em se servir de seus direitos democráticos como cidadãos da União” (2012b, p. 86), entretanto, “em vez disso, observamos, por parte dos governos, uma tática de espera e, por parte das populações, uma rejeição ao projeto europeu em seu todo, atizada de maneira populista. Esse comportamento autodestrutivo pode ser explicado pelo fato de as elites políticas e as mídias hesitarem em atrair a população para o tema do futuro de uma Europa comum” (2012b, p. 87). Deste modo, a implementação do projeto europeu “exigiria uma mudança radical de comportamento por parte das elites políticas: se quiserem atrair suas populações para uma Europa solidária, tais elites teriam de abandonar a combinação usual entre trabalho na esfera pública e incrementalismo conduzido por especialistas, deslocando-se para uma luta arriscada e acima de tudo inspiradora em uma esfera pública mais ampla. E, de modo paradoxal, teriam de concorrer pelo interesse do bem comum europeu que se chocaria com seu próprio interesse pela manutenção do poder. Pois, no longo prazo, os espaços de ação nacionais ficariam mais estreitos e a entrada em cena dos potentados nacionais perderia em significado” (2012b, p. 88).

³⁵ Cf. Habermas: vale a ressalva de um procedimento mal conduzido em relação a um controle central em meio ao projeto europeu, quando os governos participantes “poderiam [apenas] comunicar os imperativos do mercado para os orçamentos nacionais. Com isso, acordos feitos de modo não transparente e juridicamente informais são impostos, com base em sanções e pressões, sobre os parlamentos nacionais desprovidos de poder. Os chefes de governo acabam invertendo, desse modo, o projeto europeu. Aquela comunidade supranacional antes constituída democraticamente serviria como um arranjo para o exercício de uma dominação burocrática e pós-democrática” (2012b, p. 89).

Ao considerarmos a força civilizadora da juridificação democrática de um ambiente que vai além das fronteiras nacionais – tendo “civilização” como a formação de capacidades de ação política dos cidadãos sobre o exercício democrático de poder em meio a um arranjo também democrático –, a força para tal propósito advém de um cenário paralisante da política mundial, quando se desvenda a força econômica, ou, mais precisamente, os mercados financeiros, ainda longe do alcance dos Estados nacionais, o que pode prejudicar as garantias estatais de um bem-estar público. Deste modo, não são os Estados individuais, ou a coalizão destes, que se defrontam com as situações problemáticas de uma sociedade mundial, e sim, quem tem de lidar com isso é a política em si. Isso porque os problemas não se restringem aos quadros institucionais dos Estados nacionais, e, nisso, a política necessita ter como objeto regulamentações intergovernamentais. No mesmo sentido, a agenda política mundial não tem mais em primeiro plano os conflitos entre os Estados, passa-se a focar um novo tema que visa saber se é possível o controle de conflitos internacionais “de tal modo que a partir de uma – e até agora improvável – cooperação das potências mundiais possam ser desenvolvidos normas e procedimentos eficazes globalmente, bem como capacidades de ação política amplamente disseminadas” (HABERMAS, 2012b, p. 92).

Para seguir este caminho em meio a fronteiras nacionais porosas, Habermas passa a esboçar algumas reformulações em relação às Nações Unidas, traçando suas funções centrais desta que seria o organismo a liderar o projeto cosmopolita proposto pelo autor. A partir destas considerações é que poderemos chegar ao contexto de uma política interna mundial³⁶ que lida com os problemas em nível global. Assim, as Nações Unidas deveriam ser reorganizadas de modo que se tornasse uma comunidade política constituída juntamente de Estados e cidadãos, e que lhe fosse delimitada como funções centrais a garantia da paz e a imposição global dos direitos humanos. Para isso, faz-se imprescindível “a construção de um sistema de negociação normativamente integrado

³⁶ Cf. Habermas: “À luz da ideia kantiana pode-se imaginar, a partir das estruturas hoje existentes, a constituição política da sociedade mundial descentralizada como um sistema multidimensional que é, por boas razões, destituído *como um todo* de um caráter estatal. De acordo com esta ideia, uma organização mundial adequadamente reformada poderia cumprir *em um plano supranacional*, de forma eficaz e não seletiva, as funções vitais, precisamente especificadas, da garantia de paz e da política de direitos humanos, sem precisar assumir a forma estatal de uma república mundial” (2006, p. 138-139).

na comunidade mundial, voltado aos problemas urgentes³⁷ de uma futura política interna mundial” (HABERMAS, 2012b, p. 93).

Em vista disso, para uma constituição democrática da sociedade mundial é fundamental que se estabeleça uma comunidade de cidadãos do mundo³⁸ (*Weltbürgergemeinschaft*). Tendo como base o que se tenta efetivar no plano da União Europeia, uma comunidade cosmopolita supõe o complemento de uma cooperação constituinte entre cidadãos e Estados em relação ao já existente quadro entre Estados que caracteriza a comunidade internacional vigente. Entretanto, esta concepção não pode ser apreendida como a forma de uma república mundial, pois a composição entre cidadãos dos Estados e os próprios Estados sob o escopo de uma associação supraestatal, ou seja, os Estados nacionais, juntamente com os cidadãos do mundo – considerando o todo – formariam os dois sujeitos constituintes da comunidade mundial. Com isso, os Estados ainda mantêm certo grau de disposição para utilização legítima do poder, assim como os cidadãos cosmopolitas continuam tendo boas razões para quererem se manter sob o papel constitutivo de seus Estados diante do âmbito supranacional. Isso se deve pelo contexto histórico vivido por cada cidadão no que toca a ideia de justiça política sob a institucionalidade de seus Estados, configurando, assim, o desejo de manutenção destes como entidades coletivas em uma organização supranacional (HABERMAS, 2012b, p. 94-95).

Esta questão de dualidade entre os sujeitos constituintes – cidadão e Estado – significa a busca pelo equilíbrio entre estas perspectivas concorrentes acerca de noções de justiça. Por meio da composição conjunta em uma Assembleia Geral, poder-se ia chegar a um caminho possível no que se refere à perspectiva de uma maior igualdade distributiva e de tratamento do cidadão do mundo em relação à perspectiva

³⁷ Cf. Habermas: “ecologia e mudança climática, riscos globais da tecnologia de massa, regulamentação do capitalismo impulsionado pelo mercado financeiro, sobretudo problemas distributivos que surgem no regime do comércio, do trabalho, da saúde e da circulação de uma sociedade mundial altamente estratificada” (2012b, p. 93).

³⁸ Cf. Habermas: “A constelação pós-nacional nos coloca perante uma alternativa desconfortável: Ou abandonamos a ideia, pretensiosa, de uma constituição tida como associação de cidadãos livres e iguais que se administra a si mesma, dando-nos por satisfeitos com uma interpretação sociologicamente desenganada de democracias e Estados de direito, dos quais permanecem apenas as fachadas. Ou nós temos de tomar a ideia remanescente da constituição e dissociá-la do substrato do Estado nacional, revivificando-a, a seguir, na figura pós-nacional de uma sociedade mundial constituída politicamente. Naturalmente não é suficiente mostrar, à luz de um experimento mental filosófico, como o conteúdo normativo da ideia pode ser suprasumido *conceitualmente* em uma ‘sociedade de cidadãos do mundo’ (*Weltbürgergesellschaft*) [sociedade civil mundial] desprovida de governo mundial. A ideia deve poder contar com um correlato *empírico* situado no próprio mundo” (2007, p. 371).

comparativamente mais conservadora dos cidadãos do Estado que tendem a querer conservar suas liberdades e possivelmente políticas de bem-estar já realizadas e garantidas no campo de seus respectivos Estados. Em certa medida, em alguns casos, a relativa perda de algum alto grau de bem-estar poderia ser requisitada diante da perspectiva do bem maior que seria a plena e mais realizável igualdade entre os cidadãos como um todo. Ainda que tal desequilíbrio devesse ser sucessivamente superado, a política interna mundial não conseguiria lidar com este fato ignorando desenvolvimento histórico desigual entre os cidadãos de cada Estado. Assim, um Parlamento mundial teria de lidar simultaneamente com essa dupla perspectiva – cidadão do mundo e cidadão do Estado – a fim de executar um papel mediador e de intérprete da Carta das Nações Unidas (HABERMAS, 2012b, p. 95-96).

Deste modo, esta Assembleia Geral teria o objetivo de criar padrões obrigatórios mínimos para o devido desenvolvimento da Carta, assim como dos pactos de direitos humanos e do direito das gentes. Padrões estes que, ao desempenharem seus preceitos básicos:

- formam as bases legais para a política de direitos humanos e para a garantia da paz exercida pelo Conselho de Segurança e pela jurisdição global;
- comprometem os Estados nacionais com a concretização dos direitos fundamentais de seus cidadãos a serem garantidos; e
- impõem limites normativos às decisões de política interna mundial no âmbito transnacional em que há uma concorrência robusta pelo poder (HABERMAS, 2012b, p. 96).

Outros três aspectos elencados por Habermas, levando em consideração as tarefas centrais das Nações Unidas – como a imposição global dos direitos humanos e a proibição da violência –, permitiriam uma estrutura desta organização mundial que viabilizasse realizar suas funções limitadas por um lado, porém, elementares por outro. Se, por exemplo, esta organização não lida diretamente com o ordenamento de uma economia mundial, ela tem papel fundamental na manutenção da ordem mundial e, portanto, assegura:

- a garantia defensiva da paz internacional no sentido de uma imposição global, igual e efetiva, de proibição da violência;
- a garantia construtiva da ordem interna de Estados desintegrados; e

- o controle global da imposição estatal dos direitos humanos, bem como a proteção das populações contra governos criminosos, por meio de
- intervenções humanitárias que incluam a obrigação para a construção duradoura de infraestruturas funcionais (HABERMAS, 2012b, p. 97).

Assim, tendo por base uma mudança de consciência por parte dos Estados membros, que passariam a se perceber como membros solidários, e não mais potências soberanas, a civilização encontraria seu caminho para um estágio mais elevado. Por outro lado, os cidadãos do mundo vinculados por meio de circuitos comunicativos de uma esfera pública mundial não estariam, necessariamente, sob o contexto de uma cultura política comum. Isso porque a ampliação transnacional da solidariedade civil pode ficar esvaziada em um âmbito mundial, já que – dadas as experiências territorialmente limitadas, porém historicamente comuns – esta ampliação requer a união entre cidadãos e Estados. Considerando uma cultura política compartilhada intersubjetivamente, e por mais plural que esta possa ser, a territorialidade pode diferenciá-la independente de um contexto de humanidade em comum. Agora, mesmo sob um *ethos*³⁹ comum, os cidadãos do mundo só permaneceriam unidos em um coletivo em prol de um interesse político comum, caso estes interesses, por ora abstratos⁴⁰, passassem a ter o seu caráter político a partir da relação de diferentes interesses oriundos das diferentes formas de vida. A imbricação das mais variadas perspectivas é o que garante uma práxis política ante a abstração da ideia (HABERMAS, 2012b, p. 98-99).

Em se tratando das tarefas das Nações Unidas, o direito passa a ter o papel de servir como substituto quando se torna necessária uma divisão moral do trabalho. Neste sentido, juízos e motivações individuais não são mais suficientes. Para tanto, é necessário uma normatividade já estabelecida para intermediar a execução do trabalho daquilo que seria notadamente moral. Refere-se aqui àquelas normas que as Nações Unidas seguem e que podem ser suficientemente fundamentadas com base em razões morais⁴¹. Trata-se da proibição do uso da violência e das circunstâncias relacionadas aos

³⁹ Cf. Habermas: “por exemplo, o nível de segurança de usinas nucleares ou o nível de exigência que sistemas educacionais, de saúde e de transporte devem satisfazer” (2012b, p.99).

⁴⁰ Cf. Habermas: “por exemplo, no cuidado com o equilíbrio ecológico e com os recursos naturais ou na tentativa de evitar uma contaminação atômica que cobrisse a superfície terrestre” (2012b, p. 99).

⁴¹ Cf. Habermas: sobre a relação entre moral e suficiência de legitimidade em uma sociedade cosmopolita: “Se a comunidade dos povos restringir-se às funções de manutenção da paz e proteção dos direitos humanos, a solidariedade dos cidadãos cosmopolitas não precisa, como a dos cidadãos de um

direitos humanos. O que explicaria a natureza antes jurídica do que política nas decisões e ações no âmbito das Nações Unidas – dentro desta interpretação de Habermas – é justamente um conteúdo exclusivamente moral destes direitos subjetivos prioritários, ou seja, antes de sua forma jurídica, os “direitos humanos circunscrevem exatamente a parte do universalismo moral que pode ser traduzida no *medium* do direito coercitivo” (HABERMAS, 2012b, p. 101).

Para Habermas, a restrição a assuntos de natureza jurídica e fundamentalmente moral tem por consequência uma necessidade reduzida de legitimação neste contexto das Nações Unidas, que, dado o âmbito global, poderia ser assim descrita, de forma resumida:

[...] a corrente de legitimação se estenderia ininterruptamente desde os Estados nacionais, passando por regimes regionais como a União Europeia, até chegar ao âmbito da organização mundial, se pudéssemos assumir:

- que a comunidade *internacional* foi *ampliada* até se tornar uma comunidade *cosmopolita*, por meio de uma representação de *cidadãos do mundo* baseada em eleições;

- que as competências das Nações Unidas *se limitam* às tarefas centrais de garantia da ordem cujo conteúdo moral e de natureza essencialmente jurídica;

- que o contexto comunicativo global, produzido entre outras coisas pela tecnologia digital e que aponta para além das esferas públicas nacionais porosas, é suficiente para possibilitar a todas as populações a formação de um juízo fundamentado sobre o conteúdo das decisões tomadas no âmbito das Nações Unidas (HABERMAS, 2012b, p. 102).

No entanto, cabe ressaltar que este esquema de legitimação representa o campo das tarefas desta organização mundial no que tange a temas relacionados à segurança, não abarcando, portanto, a política em um sentido estrito. Deste modo, em um panorama transnacional, uma juridificação democrática requer a plena negociação mediante um sistema que está pautado pelos tratados internacionais. Ainda de acordo com o direito das gentes clássico, os Estados possuem a prerrogativa de assinar acordos via tratados em se tratando de suas políticas externas. Agora, isso pode significar menos

Estado, apoiar-se em valorações eticamente ‘fortes’ ou nas práticas de uma cultura política e forma de vida comuns. Basta um uníssono da indignação moral em relação a violações graves dos direitos humanos e infrações flagrantes da proibição de ações militares de agressão. Para a integração de uma sociedade de cidadãos do mundo bastam reações consensuais de sentimentos negativos em relação a atos de criminalidade em massa. Deveres univocamente negativos de uma moral de justiça universalista – o dever da suspensão de guerras de agressão e de crimes contra a humanidade – constituem, em última instância, o parâmetro para a função jurisdicional de tribunais internacionais e para as decisões políticas da organização mundial” (2006, p. 146-147).

participação democrática, assim como menos legitimação que se baseie em um procedimento democrático neste grau para além da nação. Assim sendo, um parlamento em nível global que consiga controlar uma política interna mundial, ou seja, um organismo universal que possa intermediar as problemáticas a serem enfrentadas em meio a todos os concernidos mundialmente, é o que poderia unificar o conjunto de uma ordem jurídica global e nivelar os limites entre o direito internacional e o direito estatal (HABERMAS, 2012b, p. 103-104).

Mas, este árduo caminho ainda aponta a impossibilidade deste ideal de um parlamento mundial. Enquanto isso seriam as relações transnacionais e as negociações entre os *global players*⁴² que permitiriam a evolução deste caminho. Pois, neste caso, não se deveria levar em conta a participação conjunta de Estados e cidadãos do mundo parlamentarmente representados. No esquema proposto por Habermas, a política interna mundial é confiada, neste momento, aos *global players*, mas isto não significa que estas relações transnacionais permaneçam sob a forma tradicional do direito das gentes⁴³. O que deve ocorrer é o processo político ser distribuído em dois campos políticos distintos, a saber: para além dos Estados ou organizações de Estados; e ramificado nos respectivos trilhos de legitimação proposto. Portanto, o que garante que as tarefas da política interna mundial – como a política de segurança e de direitos humanos – não fiquem restritas à dinâmica de poder vigente nas relações internacionais, é a satisfação reduzida de legitimidade, em termos políticos, destes temas por meio deste esquema de legitimação que estaria sob a égide de uma organização mundial (HABERMAS, 2012b, p. 104).

Para Habermas (2006, p. 139), uma alternativa conceitual para a ideia equivocada de república mundial, é justamente esta política de paz e direitos humanos – atualmente já prescrita na Carta das Nações Unidas, e que é realizada por um sistema multidimensional em um plano supranacional – estar aliada à formação de compromissos entre as superpotências domesticadas e que aconteceria em um plano transnacional com o objetivo de tratar dos problemas de uma política interna mundial. Portanto, na visão do autor, “o Estado constitucional ampliado globalmente não é o

⁴² Termo que designa os principais países (atores) no cenário internacional seja em termos econômicos, políticos ou outros.

⁴³ Cf. Habermas: “Nesse plano intermediário, as relações internacionais tomariam uma nova forma – modificada já pelo fato de que, sob um regime de segurança efetivo das Nações Unidas, o recurso à guerra como instrumento legítimo para resolução de conflito seria negado mesmo aos *global players*” (2006, p. 139).

único a satisfazer as condições abstratas de um ‘estado cosmopolita’” (2006, p. 139). Diante disso, é colocada esta alternativa de uma política interna mundial sem governo mundial, que sob o escopo de uma organização mundial, conseguiria ser capaz de impor a paz e a implementação dos direitos humanos, de certa forma, alheia às políticas externas dos países e a característica individualidade destas.

Assim sendo, este processo político ficaria ancorado no contexto da sociedade mundial já constituída. Nisso, dois fatores são importantes. Primeiro, os atores das negociações transnacionais são os mesmos que dispõe, em nível global, as forças para as políticas e intervenções em relação à paz e aos direitos humanos. Mas esta condução se daria de forma cooperada, ou seja, tais autores deveriam se entender também como membros de uma comunidade cosmopolita que preza por tais prerrogativas. Deste modo, o segundo fator aponta justamente para a adequação destas relações transnacionais ao corredor formado pelo padrão mínimo que ajusta continuamente o parlamento mundial em relação à temática dos direitos humanos. Todavia, tais argumentos não são suficientes para caracterizar a suficiência de uma responsabilidade parlamentar diante de uma juridificação democrática de uma política interna mundial. Isso se explica pelo fato histórico de não haver condições homogêneas de vida em uma esfera global, assim como a temporalidade a que uma organização se insere e se propõe a agir. Portanto, as diferenças históricas acerca da desigualdade socioeconômica e do desenvolvimento regional não podem ser eliminadas rapidamente, apenas exigem, inicialmente, que uma ordem mundial vise uma civilização do exercício da dominação política⁴⁴ (HABERMAS, 2012b, p. 105-106).

⁴⁴ Esta exigência sobre as desigualdades sociais, referindo-se a uma sociedade global que fosse justa no sentido da igualdade entre as partes, representa uma exigência moral do autor quando ele afirma que “todo sentimento moral resiste contra a injustiça monstruosa de uma sociedade mundial altamente estratificada” (2012b, p. 105).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Enfim, partindo da teoria do agir comunicativo frente ao direito, e percorrendo as formulações teóricas de Habermas acerca das normas jurídicas, é possível concluir que, na medida em que o princípio do discurso assume a forma jurídica proposta por Habermas, este assume a forma de princípio democrático. Isso significa a possibilidade das decisões práticas que irão fundamentar a lei serem construídas com base em discursos racionais. Nesta perspectiva, as normas jurídicas só podem pretender sua validade jurídica quando forem do assentimento de todos os parceiros do direito, caracterizando um processo jurídico de normatização discursivo. Assim, Habermas propõe que o princípio da democracia seja fruto da ligação entre o princípio do discurso e a forma jurídica. Mas, para a efetiva conversão do princípio do discurso em princípio de democracia é necessário o *medium* direito para a devida concretização.

Ou seja, o projeto de realização do direito deverá pressupor a premissa de práticas de autodeterminação comunicativas que se concretizam nos procedimentos institucionalizados pelo próprio direito. Neste procedimento, Habermas afirma que a compreensão procedimentalista do direito tenta mostrar que os pressupostos comunicativos e as condições do processo de formação democrática da opinião e da vontade são a única fonte de legitimação.

Considerando, ainda mais, que para o princípio do discurso a única forma de fundamentar algo válido é através da realização da racionalidade por intermédio de argumentos, tem-se que o sentido pragmático da verdade se define no interior da própria ação comunicativa na forma de consenso. Habermas ainda defende que a verdade não pode ser definida pela sua relação com o mundo, uma vez que estaria despida da mediação linguística e significaria uma ligação direta à “coisa em si”, algo refutado pelo filósofo. É neste sentido que se pode perceber o mote habermasiano de que as questões práticas são passíveis de argumentação racional.

Assim, numa época marcada por tendências favoráveis ao relativismo e ao perspectivismo, com a resultante celebração acrítica de tudo que é diferente, é notável o desempenho do pensador alemão em esmiuçar uma procura por vestígios de uma razão que reconduza, sem apagar as distâncias, que também uma, sem reduzir o que é distinto

ao mesmo denominador, e que entre estranhos torne reconhecível o que é comum, mas, ao mesmo tempo, deixe ao outro a sua alteridade. Esse traço de uma razão comunicativa cética, porém não derrotista, é encontrado nas diversas facetas do pensamento de Habermas, notadamente nas contribuições nos campos da moral, do direito e da política.

Um aspecto que ilustra sobremaneira tal perspectiva é a ideia discursiva de que o reconhecimento dos indivíduos como seres responsáveis consiste em tomá-los seriamente como agentes que podem e devem ter voz na validação de normas e leis às quais eles próprios estão sujeitos, ideia fundada na tese segundo a qual nós nos encontramos preliminarmente no elemento da linguagem, que existe, antes e acima de tudo, para a comunicação entre as pessoas, e em cujo processo cada um pode tomar posição pelo sim ou pelo não perante as pretensões de validade do outro. Daí o princípio do discurso inerente ao uso da linguagem, cuja formulação última é a de que são válidas as normas de ação às quais todos os possíveis atingidos poderiam dar o seu assentimento, na qualidade de participantes de discursos racionais.

E é justamente a introdução do princípio do discurso que permite a Habermas defender a relação interna entre autonomia privada e autonomia pública, proporcionando uma justificação do Estado democrático de direito na qual os direitos humanos e a soberania popular desempenham papéis distintos, irreduzíveis, porém complementares. E a sua formulação torna evidente que a pedra de toque de toda justificação normativa reside num acordo fundado em razões publicamente acessíveis, de tal sorte que os princípios políticos respeitosa da diversidade das opiniões filosóficas, religiosas e morais entre os indivíduos devem ser sustentados mediante critério de aceitabilidade racional. Habermas adota, portanto, uma concepção procedimental de justiça e um modelo deliberativo de democracia para lidar com a questão fundamental da filosofia prática contemporânea acerca da possibilidade de uma comunidade política formada por cidadãos razoáveis, mas profundamente divididos pelo pluralismo de ideias de vida e de orientações axiológicas conflitantes.

Ao desenvolver sua reflexão acerca das possibilidades da democracia no capitalismo avançado, Habermas salienta que as duas ideias – de direitos humanos e de soberania popular – têm determinado a autocompreensão normativa das democracias constitucionais até nossos dias. Assim, seu esforço é procurar compatibilizar essas duas ideias – articuladas às noções de autonomia privada e autonomia pública –, centrais ao

entendimento moderno da vida política, e que, por vezes, de acordo com a perspectiva assumida, chocam-se como princípios contraditórios. Com efeito, um dos eixos centrais do debate sobre os modelos de democracia situa-se em torno donexo problemático entre as liberdades privadas subjetivas e a autonomia política dos cidadãos, o qual o autor tenta resolver indicando a relação equiprimordial entre uma e outra.

Assim, um dos primeiros impasses enfrentados pela teoria do discurso no campo do direito é a oposição entre dois modelos de democracia postos pelo debate jurídico-político anglo-saxônico. De modo simplificado, o principal traço caracterizador da grande divisão em torno da qual o debate sobre modelos de democracia vem se desenrolando nessa cultura é o seguinte: as vertentes liberais sublinham a importância dos direitos individuais como prioritários em relação à autonomia coletiva; já as correntes republicanas asseveram a primazia da vontade coletiva em face dos direitos individuais. Habermas, ao sustentar um terceiro modelo – procedimental –, critica os liberais pela sua negligência à necessidade de solidariedade social, enquanto os modelos republicanos são também criticados por se inspirarem em uma noção de comunidade limitada, excessivamente dependente dos laços de pertença étnicos e culturais.

Neste ínterim, Habermas nos apresenta sua construção teórica acerca dos direitos humanos na medida em que estes seriam originariamente de natureza jurídica, quando o procedimentalismo confirmaria questões morais inerentes ao constructo dialógico proveniente da teoria do agir comunicativo. Ou seja, a ética discursiva aponta para uma prática democrática de autodeterminação dos cidadãos, por via de uma instrumentalização jurídica dos processos discursivos. A partir deste ponto, a noção de direitos humanos é alcançada tendo em vista o conceito de dignidade humana, que permeia a construção jurídica destes direitos através da ação comunicativa instrumentalizada. É, então, o conceito de dignidade humana que facilita a construção de um consenso sobreposto tendo em vista as diferentes origens culturais, viabilizando uma construção jurídica alicerçada em valores comuns que garantem a integridade do ser enquanto humano.

Entretanto, Habermas passa a propor os direitos humanos, de certo modo uma utopia realista, e em certa medida como releitura de sua própria obra, como a base “pré-definida” para a construção jurídica de uma ordem cosmopolita que resguarde a ideia de paz e a valorização do humano. Dando prosseguimento ao desenvolvimento de seu

pensamento, ao visar a implementação dos direitos humanos que garantem igual dignidade para cada um, o autor esboçou a democracia cosmopolita, que seria o instrumento para esta igualdade, através da institucionalidade concernente a este projeto que busca a concepção de uma sociedade global democrática e justa.

Tendo isto em vista, neste último momento do pensamento habermasiano acerca do cosmopolitismo, é possível perceber uma característica marcante de sua construção teórica: a abertura permanente de seu sistema filosófico à revisão. E, neste sentido, é viável a leitura de que, ao trazer para os direitos humanos a prerrogativa irrecusável de uma nova ordem cosmopolita, o autor se desloca, ao menos sensivelmente, da teoria do discurso antes preconizada por ele. Pois, ao apelar à igual dignidade de cada um, que se impõe como uma força superior a qualquer outro tipo de argumento, a dignidade humana passa a ser definida como base elementar de normas jurídica de modo independente a qualquer referência ao consenso entre os concernidos, ou seja, sem seguir o princípio do discurso antes defendido pelo autor. Este princípio indicava que uma comunidade discursiva global deve decidir livremente sobre quais direitos fundamentais querem garantir-se reciprocamente, ou seja, quando o ente é autor e receptor de um ordenamento jurídico.

Assim, neste aspecto da fundamentação de uma ordem cosmopolita a partir dos direitos humanos, Habermas parece substituir a teoria do discurso por uma concepção transcendente de justiça, como que se aguardasse sua realização jurídica e fosse justificada por razões morais não ligadas ao consenso alcançado por um discurso moral entre os concernidos, como exigiria a teoria do discurso. A moral, portanto, desloca-se do discurso para a fundamentação em si, quando o discurso deveria fundamentar a norma. Em outras palavras, a moral deixa de ser um ponto de partida para o consenso em torno de uma validação normativa para já ser um consenso pré-estabelecido que fundamenta uma norma, atentando-se, neste caso, a especificidade dada aos direitos humanos no constructo de uma comunidade cosmopolita – levando-se em conta a experiência histórica da humanidade que provaria a dignidade humana ser inquestionável.

Talvez, esta mudança em seu pensamento possa ser justificada por sua preocupação em lidar com um ambiente desigual e indissociável a todos os cidadãos do mundo que é o fato de a globalização – econômica e política – exigir o reordenamento

jurídico em nível mundial. Tal perspectiva cosmopolita precisa encontrar sua base de ordenamento considerando a dignidade de cada indivíduo. Assim, ao suscitar a solidariedade entre estes cidadãos do mundo, que formaria a identidade cosmopolita necessária para uma comunidade mundial, Habermas salienta que bastaria uma indignação moral consensual para barrar a violação dos direitos humanos. Essa reação afetiva negativa em relação aos possíveis rompimentos referentes à dignidade humana passa a ser imperativa na intenção de não permitir que uma ordem cosmopolita possa ser preenchida e dominada por aquilo que o ser humano já provou ser capaz em sua espécie: permitir a barbárie humana.

Embora um leitor cético possa acusar tal tema como uma reflexão teórica desnecessária frente aos problemas reais da vida política nacional e internacional, esta construção teórica pode iluminar os caminhos para o enfrentamento dos desafios de uma sociedade moderna cada vez mais conectada e interdependente. Desta forma, e sem esgotar o assunto, o presente trabalho procurou seguir este esforço de Jürgen Habermas que é, em geral, mais integrativo do que salientador de diferenças.

REFERÊNCIAS

ABBAGNAMO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 5. ed. Tradução da 1ª edição brasileira coordenada e revista por Alfredo Bossi; revisão da tradução e tradução dos novos textos Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. **Pluralismo e justiça: estudos sobre Habermas**. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

BOLZAN, Jose. **Habermas: razão e racionalização**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005.

FREITAG, Barbara. **Dialogando com Jürgen Habermas**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia: entre facticidade e validade**. v. I. 2. ed. Tradução: Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2012.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia: entre facticidade e validade**. v. II. 2. ed. Tradução: Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2012.

HABERMAS, Jürgen. **Sobre a constituição da Europa: um ensaio**. Tradução: Denilson Luis Werle, Luiz Repa e Rúrion Melo. São Paulo: Ed. Unesp, 2012b.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria do agir comunicativo**. 2 vs. Tradução: Paulo Soethe. São Paulo: Martins Fontes, 2012c.

HABERMAS, Jürgen. **Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos**. Tradução: Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

HABERMAS, Jürgen. **O ocidente dividido**. Tradução: Luciana Villas Bôas. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro: estudos de filosofia política**. 2. ed. Tradução de George Sperber e Paulo Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. Tradução: Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

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

HABERMAS, Jürgen. **Passado como futuro**. Tradução: Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

HABERMAS, Jürgen. **Teoría de la acción comunicativa**. Tomo II: Crítica de la acción comunicativa. Tradução: Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus Ediciones, 1987 (1. ed.) 1992 (reimp.).

LANDOÑO, Mauricio Montoya. Ética y derechos humanos. La importancia del concepto “validez moral” de Jürgen Habermas para la justificación racional de los derechos humanos. **ISSN: 2011-8643**. v. 4, n. 7, p.127-142, 2010.

MAIA, Antonio Cavalcanti. **Jürgen Habermas**: filósofo do direito. Rio de Janeiro: Renovar, 2008.

MELO, Rúrion. **O uso público da razão**: pluralismo e democracia em Jürgen Habermas. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

MORALES-AGUILERA, Paulina. Habermas y los derechos humanos: posibilidades y limitaciones de una reflexión. **Convergencia. Revista de Ciencias Sociales. ISSN: 1405-1435**. v. 21, n. 65, p. 13-37, mayo-agosto 2014.

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

PINZANI, Alessandro. Apresentação à edição brasileira. In: HABERMAS, Jürgen. **Sobre a Constituição da Europa**: um ensaio. Tradução: Denilson Luis Werle, Luiz Repa e Rúrion Melo. São Paulo: Ed. Unesp, 2012.

PIZZI, Jovino. **O conteúdo moral do agir comunicativo**. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2005.

SIEBENEICHLER, Flávio Beno. **Jürgen Habermas**: razão comunicativa e emancipação. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.