

Reconstrução racional e direitos humanos: uma proposta de produção de conhecimento crítico das relações internacionais baseada em Habermas

- Reconstrucción racional y los derechos humanos: una propuesta para la producción de conocimiento crítico de relaciones internacionales basada Habermas
- Rational reconstruction and human rights: a proposal for production of critical knowledge of the international relations based on Habermas

Beatriz Sabia Ferreira Alves¹

José Geraldo Alberto Bertoncini Poker²

Vanessa Capistrano Ferreira³

1 Doutoranda em Ciências Sociais pela Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (Unesp/FFC/ Marília)

2 Professor Assistente Doutor em Sociologia na Unesp/FFC/ Marília.

3 Doutoranda em Relações Internacionais pela Unesp/FFC/Marília.

Resumo: O presente artigo se propõe a analisar a possibilidade de utilizar a perspectiva metodológica da reconstrução racional criada por Habermas, conjugada com a mediação dos Direitos Humanos, para construir conhecimentos críticos sobre fatos atinentes às relações internacionais. Para tanto, partiu-se primeiramente da descrição da perspectiva da reconstrução racional, tal qual proposta por Habermas. Em seguida, foi feita demonstração a respeito da forma pela qual Habermas analisa os Direitos Humanos, focando a potencialidade deles se constituírem em fundamentos de ética, regulação, lógica e linguagem para a interpretação de relações sociais também estabelecidas em contextos internacionais. Por fim, tratou-se de buscar casos concretos para exemplificar a potencialidade da aplicação da reconstrução racional baseada nos Direitos Humanos, com a intenção de apresentá-la como metodologia alternativa e viável na produção de conhecimento crítico e emancipatório no campo das Relações Internacionais.

Palavras-chave: Direitos Humanos. Reconstrução racional. Habermas. Relações internacionais. Emancipação.

Resumen: Este artículo tiene como objetivo examinar la posibilidad de utilizar la perspectiva metodológica de reconstrucción racional creada por Habermas, en combinación con la mediación de los derechos humanos, para construir conocimientos críticos de los hechos concernientes con las relaciones internacionales. Para este fin, se partió de una descripción de la perspectiva de la reconstrucción racional, como propuesto por Habermas. Luego se hizo el reconocimiento relativo a la forma en que Habermas analiza los Derechos Humanos, sobre todo su potencial en se constituir en fundamentos de la ética, la regulación, la lógica y el lenguaje para la interpretación de las relaciones sociales también establecidas en contextos internacionales. Por fin, se trató de buscar casos concretos para ilustrar la potencialidad de la aplicación de la reconstrucción racional basada en los derechos humanos, con la intención de presentarla como una alternativa metodológica viable en la producción de conocimiento crítico y emancipador en el campo de las Relaciones Internacionales.

Palabras clave: Derechos Humanos. Reconstrucción racional. Habermas. Relaciones internacionales. Emancipación.

Abstract: This article aims to consider the possibility of using the methodological perspective of rational reconstruction produced by Habermas, tied to the mediation of Human Rights, to build critical knowledge of facts regarding the international relations. For so, it was started with the description of the perspective of rational reconstruction, as proposed by Habermas. Then, a demonstration concerning the way in which Habermas analyzes Human rights, focusing on the potential of them to constitute principles of ethics, regulation, logic and language for the interpretation of social relations, also established in international contexts. Finally, an investigation of concrete cases to illustrate the potential of the application of rational reconstruction based on Human Rights, with the intention of presenting it as alternative and viable methodology in the production of critical and emancipatory knowledge in the field of International Relations.

Keywords: Human rights. Rational reconstruction. Habermas; International relations. Emancipation.

1. Introdução

Num pequeno texto publicado na obra *A constelação pós-nacional*, de 2001, Habermas se propõe a experimentar a possibilidade de utilizar os Direitos Humanos como ferramenta de análise. O texto mencionado chama-se *Acerca da legitimação com base nos Direitos Humanos*. No espaço de 11 páginas, na tradução brasileira, Habermas observa o potencial dos Direitos Humanos poderem vir a ser empregados na produção de conhecimentos sobre determinados fenômenos da ordem da vida em sociedade. Mais recentemente, a mesma proposta foi defendida por Habermas no artigo *The concept of human dignity and the realistic utopia of human rights*, publicado em 2010.

Habermas justifica sua proposta com um argumento elaborado mediante os conhecidos conceitos de legitimidade e legitimação, que são evocados a pretexto de estabelecer um parâmetro para seleção de fenômenos passíveis de serem analisados à luz da referência dos Direitos Humanos. O argumento habermasiano é sustentado pela afirmação de que se os Direitos Humanos são evocados para produzir a legitimidade do poder na maioria dos regulamentos das relações sociais presentes no Estado de Direito, tal como ele se configura atualmente, isto faz que com que seja viável tomar os Direitos Humanos também como pressuposto para produção de conhecimentos sobre fenômenos sociais numa perspectiva normativa.

Notadamente, a proposição é cercada de cuidados. O primeiro cuidado consiste em estabelecer o foco nos conceitos de legitimidade e legitimação tal como foram construídos pelas Ciências Sociais. Depois disto, Habermas avisa que empregará os conceitos legitimidade e legitimação para demarcar e compreender fenômenos que ocorrem no domínio interno de sociedades estatais e são provocados pela mediação da ordem jurídica nas relações sociais.

Diante disto, o presente artigo propõe-se a tarefa de utilizar o raciocínio de Habermas e expandir a proposta de empregar os Direitos Humanos como mediação na produção de conhecimentos, averiguando a possibilidade de eles serem aplicados como mediação para a interpretação crítica de fenômenos no âmbito das relações internacionais.

Com base na proposta habermasiana, pretende-se experimentar a hipótese de que os Direitos Humanos podem ser tomados ao mesmo tempo como ética, regulação, linguagem e lógica, e organizam relações que ocorrem para além do domínio estatal. Nesse sentido, os Direitos Humanos podem ser aplicados como mediação para compreensão de determinados fenômenos sociais a partir da perspectiva da reconstrução racional. Este foi o nome dado por Habermas à proposta metodológica construída por ele, e que visa a explicitação dos conhecimentos implícitos, que são evocados para produção de argumentos dos participantes em ações comunicativas.

O raciocínio mediante o qual foi construída a argumentação consiste num itinerário formado por três partes. Nas primeira e segunda partes, respectivamente, encontra-se a demonstração da metodologia da reconstrução racional proposta por Habermas, que foi utilizada para reconstruir a concepção habermasiana dos direitos humanos. Por fim, na

terceira parte, pretendeu-se demonstrar as possibilidades de aplicação da perspectiva da reconstrução racional baseada nos Direitos Humanos para a produção de conhecimentos críticos sobre fenômenos internacionais.

2. A perspectiva da reconstrução racional de Habermas

O raciocínio utilizado para a apresentação da perspectiva da reconstrução racional encontra-se no texto *Ciências Sociais reconstrutivas versus Ciências Sociais Compreensivas (CSRCSC)*, publicado na obra *Consciência moral e agir comunicativo* (Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989a). A apresentação da reconstrução racional foi feita por Habermas em torno de quatro eixos de argumentação, a começar pela elaboração de um breve balanço crítico das tendências recentes de produção científica nas ciências sociais, temporalidade esta que abrange explicitamente as décadas de 1960 e 1970, dado que o texto foi escrito em 1980.⁴

Na obra em tela, Habermas define o significado de hermenêutica e a forma pela qual ela pode é utilizada na sustentação da perspectiva da reconstrução racional. Neste caso, hermenêutica para Habermas implica a identificação do significado inerente a “toda expressão dotada de sentido – seja um proferimento (verbal ou não verbal), um artefacto qualquer como, por exemplo, um utensílio, uma instituição ou um documento”. A hermenêutica pode ser aplicada a tudo isso, porque toda expressão dotada de sentido “pode ser identificada, numa perspectiva bifocal, tanto como uma ocorrência observável, quanto como objetivação inteligível de um significado” (HABERMAS, 1989a, p. 39).

No entanto, para se alcançar a significação de algo é preciso participar de ações comunicativas. Para Habermas é apenas por meio da participação, real ou imaginada em ações comunicativas de uma comunidade linguística, que se consegue efetivamente compreender aquilo que é dito a alguém (HABERMAS, 1989a, p. 40). É preciso, para tanto, possuir o domínio da linguagem em ação, quer dizer, “[...] a maneira como é empregada pelos participantes com o objetivo de chegar a uma compreensão conjunta de uma coisa ou de uma maneira de ver comum” (HABERMAS, 1989a, p. 41, grifos do autor).

A hermenêutica apresentada contém a vinculação entre compreensão e participação numa ação comunicativa. Nesse sentido, para que se possa de fato compreender algo, ressalta Habermas, torna-se necessário que o interprete considere a linguagem na forma pela qual ela é empregada na vida cotidiana, situação em que a utilização da linguagem encontra-se apoiada em situações de validade adicionais, quer dizer num saber “mais abrangente do que o saber estritamente proposicional ou relativo à verdade”, que sustenta pretensões de validade não cognitivas (HABERMAS, 1989a, p. 43), e que por isso mesmo qualquer interprete somente pode ter acesso a elas mediante a participação.

Quanto à necessária vinculação entre compreensão e participação para a consecução da perspectiva da reconstrução racional, Habermas observa a existência de quatro prováveis difi-

4 Ver POKER, José Geraldo. A. B. Os sentidos da compreensão nas teorias de Weber e Habermas. *TRANS/FORM/AÇÃO*, v. 36, 2013. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-31732013000400014&script=sci_arttext>. Acesso em: 6 abr. 2015.

culdades a serem enfrentadas, e que são decorrentes da participação, a começar pela “renúncia à posição privilegiada do observador”, o que implica ao interprete assumir a condição de igualdade cognitiva derivada da condição de igualdade performativa. Se quiserem realmente compreender mediante a participação, os interpretes, segundo Habermas, “[...] se vêem envolvidos nas negociações sobre o sentido e a validade dos proferimentos” (HABERMAS, 1989a, p. 43).

Há também o problema da objetivação, quer dizer, “de que aquilo que é compreendido numa atitude performativa deve ser traduzido naquilo que pode ser constatado do ponto de vista da terceira pessoa” (HABERMAS, 1989a, p. 44). O interprete, nesse caso, deve conseguir explicitar todos os saberes envolvidos numa ação comunicativa, mesmo aqueles saberes de ordem não cognitiva, evocados pelos participantes para sustentar as pretensões de validade. Seguindo adiante, chega-se ao problema da neutralidade axiológica. Por conta de sua condição de participação, o intérprete se encontra envolvido pelos mesmos saberes que sustentam as pretensões de validade não cognitivas, e, sendo assim, “juízos de valor se insinuam no discurso que constata fatos” (HABERMAS, 1989a, p. 44).

Finalizando o raciocínio, Habermas considera o problema de se produzir conhecimento teórico ou nomológico por meio da hermenêutica existente na reconstrução racional. O problema consiste no fato de que as interpretações construídas se referem rigorosamente ao contexto em que algo foi interpretado. As interpretações, cada uma delas, precisam ser consideradas de forma tão singular quanto os eventos aos quais se referem. Para Habermas, seria conveniente, à perspectiva da reconstrução racional, renunciar à pretensão de produzir saber nomológico. Ao mesmo tempo ele mesmo lança dúvidas sobre a possibilidade de que sua proposta possa se tornar uma alternativa para a produção de conhecimento na forma de teoria nas ciências sociais (HABERMAS, 1989a, p. 44).

Quanto à objetividade do conhecimento conseguido por meio da interpretação, é preciso destacar que este problema não se restringe a uma dúvida acerca da compreensão válida, e avança sobre o alcance ou a abrangência do conhecimento produzido por meio dela. O desafio para a demonstração da viabilidade do emprego da compreensão como estratégia metodológica para as Ciências Sociais, e neste caso para a área de Relações Internacionais, requer a busca de solução para um provável desencontro que pode ser identificado entre a condição de racionalidade no conhecimento decorrente da interpretação em situações de relacionamento específicas e a expectativa de construção de teorias que permitam avançar o conhecimento sobre a ação social na perspectiva científica. Desta forma, uma ciência da ação social fundada na compreensão deve estar preparada em sua formulação para que consiga justificar-se mesmo diante de questionamentos quanto ao alcance e abrangência da explicação oferecida.

Em referência a este problema, Habermas entende que qualquer ato de compreensão se realiza mediante uma racionalidade. Quando se trata da reconstrução racional, não é possível recorrer à compreensão obtida pela empatia, ou ainda naquela eventualmente conseguida por meio da descentração, ou seja, da pretensão de um intérprete tentar interpretar algo a partir da consciência do outro (HABERMAS, 1989a, p. 45), e assim conseguir alcançar a forma própria e singular de como alguém produz para si os sentidos e significados de suas ações e proposições. Para Habermas, não é possível compreender sem que este ato esteja fundamentado numa

interpretação racional daquilo que alguém evoca para justificar suas escolhas, posicionamentos e estratégias nas relações sociais. Portanto, há que se interpretar dentro de um contexto de relações, o que implica em “avaliar razões” (HABERMAS, 1989a, p. 47).

Habermas reconhece que a participação pode comprometer de alguma forma a objetividade da observação, mas destaca que apenas por meio da participação os interpretes têm acesso ao conjunto de conhecimentos evocados pelos participantes para construir seus argumentos. E neste caso, especificamente, o interprete-participante consegue uma posição de imparcialidade negociada, porque tem acesso privilegiado à forma pela qual os demais participantes se referem à tradição para nela buscarem as razões necessárias à composição dos proferimentos. A participação provoca uma perda de objetividade, por causa dela mesma, quer dizer, por ela exigir que o intérprete se posicione na relação, recorrendo a juízos morais. No entanto, a participação também proporciona um ganho de objetividade, porque que somente por meio dela alguém consegue atingir a dimensão subjetiva na qual os participantes justificam suas escolhas. A participação é a condição que permite ao intérprete compartilhar razões nas situações em que estas razões se tornam significativas para sujeitos em ações reciprocamente orientadas.

O observador-participante começa a compreender a partir do momento que ele consegue entrar na subjetividade dos demais participantes, e isto implica na necessidade de que ele venha a conhecer o conjunto de conhecimentos cognitivos e não cognitivos evocados pelos falantes em uma ação comunicativa. Assim considerado, no entendimento de Habermas, o “paradigma da interpretação para a hermenêutica é a interpretação de um texto da tradição” (HABERMAS, 1989a, p. 46).

O acesso à tradição evocada para dar sentido aos proferimentos, segundo Habermas, é possível ao observador-participante à medida que ele consiga manifestar desconhecimento ou de provoque deliberadamente distorções nas condições de validade em que os demais participantes apóiam seus proferimentos. Os contrastes propositadamente criados na relação entre os proferimentos e o contexto a que se referem, provocam transtornos de comunicação. São eles que permitem ao observador colocar-se em outras perspectivas na situação comunicativa, e assim esclarecer, com o auxílio dos demais participantes, os fundamentos racionais, e portanto objetivos, mediante os quais as tradições são concretamente evocadas para atribuir sentido a proposições (HABERMAS, 1989a, p. 46).

A compreensão, segundo Habermas, proporciona a construção de um conhecimento diferenciado ao cientista social, desde que ele, mediante a participação, alcance dois níveis de entendimento sobre a situação. Um deles consiste na possibilidade de avaliar as razões empregadas pelos falantes em suas proposições. E caso consiga avaliar as razões, o cientista social adquire a mobilidade de poder transportar-se para a perspectiva dos falantes, à medida que o conhecimento das razões lhe permite observar, inclusive, o leque de possibilidades simbólicas de conhecimentos cognitivos e não cognitivos, e que estiveram disponíveis para serem escolhidos na composição de proferimentos pelos falantes. Por meio deste conhecimento, o interprete pode observar a racionalidade dos argumentos, porque pode avaliar as escolhas feitas pelos participantes sobre a melhor forma de construí-los.

Para Habermas, a perspectiva da reconstrução racional proporciona ao cientista produzir um saber sobre as ações ao mesmo tempo crítico, construtivo e teórico. A condição crítica da reconstrução racional deriva do fato de que “as reconstruções racionais explicitam as condições de validade de proferimentos”, e por isso “elas também podem explicar casos desviantes” (HABERMAS, 1989a, p. 48). Quanto à condição construtiva, ela está ligada à potencialidade da reconstrução racional “fixar novos padrões analíticos”, à medida que “as reconstruções racionais empurram as diferenciações entre as pretensões de validade particulares para além dos limites que a tradição ensinou”. Em relação à teoria produzida por meio da reconstrução racional, Habermas entende que seja possível produzir um “saber teórico competitivo”, desde que haja “sucesso na análise de condições de validade muito gerais”. Neste caso, “as reconstruções racionais poderão surgir com a pretensão de descrever universais” (HABERMAS, 1989a, p. 48).

No entanto, a capacidade de produção teórica não deve entusiasmar demasiadamente os cientistas sociais que buscam alternativas metodológicas viáveis. Habermas aponta para a precaução quanto à probabilidade de que as potencialidades apresentadas na perspectiva da reconstrução racional venham a contribuir, também elas, para a produção de conhecimentos distorcidos sobre as ações sociais, e que inevitavelmente são apresentados na forma de “fundamentações últimas” (HABERMAS, 1989a, p. 48). Antes de tudo, é preciso que o cientista admita a condição de falibilidade inerente a todo tipo de conhecimento humano, devido ao fato de que todo conhecimento será sempre tributário e envolvido por alguma subjetividade.

3. As dimensões éticas e regulatórias dos direitos humanos, segundo Habermas

Teorias filosóficas e sociológicas contemporâneas têm se empenhado em esclarecer as contradições, os fundamentos, a função e os mecanismos de regulação e legitimação dos direitos fundamentais, que ganharam destaque internacional após a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 (ALEXY, 2011, p. 31). A perspectiva de que os indivíduos possuem direitos pelo simples fato de serem considerados “humanos” passou a representar a maior expressão do processo de emancipação da humanidade.

Com a radicalização de conceitos como a igualdade, a dignidade, o respeito e o reconhecimento das diferenças⁵, foram lançados os fundamentos intelectuais básicos para se pensar a afirmação dos direitos para além do típico domínio estatal. Apesar das contundentes críticas, que atribuem aos direitos humanos a função de dominação e manutenção do poder político, nascido no Ocidente, segundo Habermas, os direitos humanos passaram

5 Para uma abordagem mais ampla sobre o tema do reconhecimento, ver: HABERMAS, J. Lutas por reconhecimento no Estado Constitucional Democrático. In: TAYLOR, C (Org.). Multiculturalismo. Lisboa: Instituto Piaget. 2000, p. 125-164 e HONNETH, A. A luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais. 2ª ed., Tradução: Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2009.

a conceber uma espécie de linguagem universal e transcultural, por normatizarem as relações entre indivíduos e entre povos em nível global (HABERMAS, 2012a, p. 07).

Nessa nova perspectiva, os *direitos fundamentais*⁶ aparecem, preferencialmente, como discurso essencial para garantia das necessidades humanas mais elementares, em torno de um vasto campo de direitos e deveres nos âmbitos individuais, sociais, civis e políticos, desarticulados, portanto, das bases tradicionalistas e irracionais. Isto é, o *sistema de direitos*⁷ aparece como produto da formação discursiva da vontade (mediada pela soberania do povo), com a manutenção das interações intersubjetivas de sujeitos singulares, em prol do reconhecimento mútuo; sendo, deste modo, desprendidas das tradições culturais e dos rígidos controles dos sistemas institucionais (HABERMAS, 1983, p. 61).

A história dos direitos emergiu, portanto, como o “grande antídoto contra o arbítrio governamental” (COMPARATO, 1999, p. 12), com a proteção dos princípios de inclusão sócio-políticos, de respeito aos parâmetros de dignidade humana, de liberdade de arbítrio, e da adoção máxima do ideal de igualdade de oportunidades. Embora sua proteção interna seja consubstancializada na soberania do povo e no processo democrático de formação da opinião e da vontade, os direitos humanos ainda são vistos como instrumentos de exacerbação do individualismo protagonizado pela corrente liberal (HABERMAS, 1997a, p. 120).

As objeções voltam-se essencialmente contra o talhe individualista dos direitos humanos. A crítica – que recorre aos “valores” locais das culturas [...] vai em três direções. Ela (1) põe em questão o princípio da primazia dos direitos em relação às obrigações, (2) põe em jogo uma certa “hierarquia” comunitária dos direitos humanos” e (3) queixa-se dos efeitos negativos de uma ordem jurídica individualista sobre a coesão social da comunidade (HABERMAS, 2001, p. 155).

Com o objetivo de romper tais limitações e rebater as perspectivas realistas, acerca do potencial e abrangência dos Direitos Humanos, Jürgen Habermas em suas obras “A constelação pós-nacional” e “Direito e Democracia: entre facticidade e validade”, irá abordar as prin-

6 O processo de reconhecimento dos direitos fundamentais de cada Estado até o reconhecimento dos direitos humanos no âmbito internacional foi e é considerado um caminho contínuo e sem contornos nítidos, pois procede em meio às “obras de conciliação”, “renúncias”, “preferências estatais”, “opções políticas”, e “orientações ideológicas” (BOBBIO, 2004, p.18). No entanto, o anúncio trazido pela Declaração Universal dos Direitos do Homem de 1948, significou não apenas a congruência do direito interno de cada Estado ao âmbito internacional, no que tange à defesa dos direitos do homem, mas também e, principalmente, o vislumbre de uma nova concepção cosmopolita de direito (em sentido kantiano). Embora sua aplicabilidade se altere (no interior dos Estados), devido às diferenças quanto ao seu uso e aos seus mecanismos de efetivação e legitimação, os direitos fundamentais apresentam similitude aos direitos humanos quanto à sua forma, especificamente com sua clara aproximação aos direitos individuais clássicos e aos direitos econômicos, sociais e culturais (até então restritos aos projetos nacionais de cidadania). Isso pode ser notado com a incorporação, no seio da Declaração, do Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos, e do Pacto Internacional sobre os Direitos Econômicos, Sociais e Culturais em 1966.

7 O sistema de direitos refere-se ao conjunto de normas que os cidadãos têm que atribuir uns aos outros, caso queiram regular legitimamente sua convivência por meio do direito positivo.

cipais tensões inerentes ao sistema de direitos, propondo uma reinterpretação que considere a co-originariedade de suas formas de justificação, de regulação, e de legitimação. Com base nisso, o autor apresenta a conexão conflituosa existente entre norma e realidade no âmbito interno de cada Estado, versando ainda sobre a dimensão ética dos direitos humanos, como sendo um importante passo universalizante para a afirmação da autodeterminação e autorregulação dos povos na contemporaneidade.

Por meio da exposição desses fatores, as seções a seguir sintetizam os argumentos habermasianos acerca da tensão imanente entre direito subjetivo e objetivo, legitimidade e regulação, princípio moral e processo democrático. Através da problematização desses fatores, finalmente, será apresentado o debate habermasiano com Carl Schmitt, o qual possibilita o ingresso na discussão dos direitos humanos como um “traço fundamental do direito cosmopolita” em um mundo de cidadãos livres e iguais (HABERMAS, apud ZOLO, 2005, p. 55).

3. 1 A pressuposição mútua habermasiana acerca dos direitos

Ao longo do século XIX, o sistema de direitos passou a ser interpretado pelos ideais liberais, primeiro, pela sua força de obrigatoriedade fática, e segundo, pela sua perspectiva individualista, com a intrínseca associação de seus pressupostos em torno das liberdades pré-políticas dos indivíduos aos interesses econômicos, e em prol do desenvolvimento do capitalismo industrial. Com a separação conveniente da pessoa natural da pessoa moral, o sistema de direitos assumiu o status de “direito dos membros do direito, independentes entre si, agindo de acordo com suas próprias decisões” (HABERMAS, 1997a, p. 119).

De acordo com a perspectiva liberal, os direitos fundamentais poderiam ser considerados como sobrepostos ao princípio moral, vistos como “algo dado, ancorado num estado natural fictício” (HABERMAS, 1997a, p. 134). Em oposição a essa visão, os representantes do republicanismo passaram a associar o sistema de direitos aos contornos de uma comunidade naturalmente política, formada por cidadãos livres e iguais. A partir dessa proposição, os direitos fundamentais se configurariam como obrigatórios, uma vez que, são tomados como elementos de sua própria tradição e são provenientes da vontade ético-política de uma coletividade auto-organizada.

Em suma, apesar das diferentes perspectivas, os direitos fundamentais passaram a ser vistos como os meios pelos quais ainda é possível justificar o direito moderno e sua respectiva edificação, garantindo sua aplicabilidade jurídica e legitimidade social. No entanto, com a contestação dos ideais tipicamente liberais e republicanos, Habermas em sua obra “Direito e Democracia: entre a facticidade e validade”, irá propor uma construção alternativa, que estabeleça vínculos tanto com as posições kantianas quanto rousseauianas, “de tal modo que a idéia dos direitos humanos e o princípio da soberania do povo se interpret[em] mutuamente” (HABERMAS, 1997a, p. 134, grifos do autor).

Mesmo assim, eles [Kant e Rousseau] não conseguiram entrelaçar simetricamente os dois conceitos. De um ponto de vista geral, Kant sugeriu um modo de ler a autonomia política que se aproxima mais do liberal,

ao passo que Rousseau se aproximou mais do republicanismo (HABERMAS, 1997a, p. 134).

Logo, com uma reinterpretação da dualidade entre *autonomia pública e privada*⁸, do princípio de soberania do povo, e de democracia, Habermas apresentará uma sistematização teórica essencial para se compreender a tensão vigente no sistema de direitos, a qual abarca tanto o problema da facticidade (isto é, da positividade do direito) quanto da validade (legitimidade e regulação pretendidas por ele). Assim, estabelecer a união de tais elementos torna-se de suma importância para concepção de um sistema de direitos que permita o pleno exercício da autonomia política dos cidadãos, e da contemplação dos interesses de sujeitos singulares sem que ocorra coerção.

Os direitos fundamentais passam a ser vistos como uma institucionalização da formação discursiva da opinião e da vontade, na qual a soberania do povo assume seu papel coordenador, pautando-se em um modelo capaz de abarcar a totalidade de grupos e subculturas, não se restringindo às histórias de vida e/ou às tradições em comum. É por meio da garantia dos direitos fundamentais que a autodeterminação e a autorrealização tornam-se possíveis.

Na formulação kantiana, o princípio do direito privado é ligado ao direito moral existente até mesmo no estado natural. Isto é, os seres humanos possuem direitos e não podem renunciá-los mesmo que queiram, pois esses são fundamentados moralmente e a priori. Logo, tais direitos são considerados inalienáveis e anteriores às próprias bases de socialização, fundadas a partir do contrato social. Segundo Habermas (1997a) o maior equívoco kantiano se assenta na formulação de uma doutrina de direito que caminha da moral ao direito, sem considerar ou valorizar, as formas políticas de edificação normativa, o que afasta Kant demasiadamente das proposições de Rousseau.

A doutrina moral kantiana surge do purismo da razão prática, isto é, de um entendimento centrado no sujeito e aprendido fenomenicamente, que simboliza sua consciência segundo formas puras do espaço e do tempo, desvinculadas, portanto, das experiências do sujeito. Segundo Habermas, o imperativo categórico da doutrina moral kantiana cai num solipsismo que não o torna capaz de estabelecer os vínculos reais entre a subjetividade e a objetividade. Pois, a tensão existente entre o ideal e o real não pode ser solucionada numa teoria transcendente, na qual a moral situa-se na própria consciência do sujeito a priori, sendo essa sempre idêntica na pluralidade das representações universais (HABERMAS, 1987).

Já a linha de pensamento rousseauiana, ao contrário, aproxima o direito da perspectiva ética de uma comunidade concreta, afastando-o da fundamentação moral kan-

8 Para Habermas (2002, p.290), a autonomia pública dos cidadãos adquire sua forma na auto-organização social de uma comunidade ético-política regida pela ação comunicativa e pelas experiências de reconhecimento recíproco, a qual atribui a si própria suas leis, por meio do exercício pleno da vontade soberana do povo, pautada no uso público da razão. Já, a esfera da autonomia privada encarrega-se de afigurar, tendo como base os direitos fundamentais, a garantia de autorrealização dos seres humanos, no que tange suas relações pessoais e sociais.

tiana apriorística. Para Rousseau, é por meio do exercício contínuo da autonomia pública que é possível elaborar leis gerais e abstratas, capazes de expressar a vontade de todos os cidadãos, por meio de uma legislação tipicamente republicana. Nesse percurso teórico, a autonomia pública acaba por assumir o ideal de uma realização consciente de formas de vida de um determinado povo, e os indivíduos passam a ser considerados exclusivamente cidadãos, os quais ainda estão imersos em uma comunidade política orientada pela ética em prol do bem comum.

Para Habermas (1997a), no entanto, Rousseau não consegue expor a diferenciação existente entre o bem comum dos cidadãos e os interesses sociais ditados por pessoas privadas. Em resumo, nesse tipo de construção rousseauiana, pautada na versão ético-voluntária do conceito de soberania popular, “[...] perde-se o sentido universalista do princípio do direito” (HABERMAS, 1997a, p. 137). Habermas defende que tanto Kant quanto Rousseau afastam-se da,

[...] formação discursiva da opinião e da vontade, na qual são utilizadas as forças ilocucionárias do uso da linguagem orientada pelo entendimento, a fim de aproximar razão e vontade – e para chegar a convicções nas quais todos os sujeitos singulares podem concordar entre si sem coerção (HABERMAS, 1997a, p. 138).

Assim, o direito não pode ser sintetizado numa interpretação moral apriorística ou numa interpretação ética da soberania do povo, pois em ambas as situações, ou a autonomia privada é sobreposta à autonomia pública, ou a autonomia privada é subordinada à autonomia pública. Portanto, na visão habermasiana, o sistema de direitos deve se pautar na complementariedade de ambas as perspectivas, sendo uma co-originária da outra.

Habermas (1997a) vislumbra um modelo de autolegislação, por meio da teoria do discurso, no qual os destinatários de direito são simultaneamente seus próprios autores. Sua substância elementar reguladora se assenta na formação da opinião e da vontade, na qual ainda é possível vislumbrar a participação de todos de modo igualitário e racional, desvinculado das irracionalidades presentes no mundo social.

Desse modo, Habermas parte tanto da perspectiva moral, isto é, da possibilidade de um direito regulado por meio do entendimento racional e consciente intersubjetivo (mediado pela socialização e pela linguagem), como da perspectiva ético-política, ou seja, de uma república de cidadãos livres e iguais, os quais são capazes de encontrar coletivamente referências no direito e propiciarem, por meio do processo democrático deliberativo, a contemplação do interesse simétrico de todos.

No escopo desse modelo deliberativo, Habermas (1997a) aponta para um sistema de direitos que preze pela participação equitativa de todas as coletividades, capaz de alcançar não apenas o assentimento de todos os parceiros de direitos envolvidos no processo, mas principalmente, representar os anseios individuais dos sujeitos privados. Esse modelo representa a perfeita imbricação entre a autonomia privada e a autonomia pública, fornecen-

do a regulação legítima⁹ dos direitos, por meio dos próprios cidadãos, a partir do conceito de *soberania do povo*¹⁰.

Logo, Habermas (1997a) (2001) sugere uma fundamentação do “sistema dos direitos com o auxílio do princípio do discurso, de modo a esclarecer por que a autonomia privada e pública, os direitos, e a soberania do povo se pressupõem mutuamente” (HABERMAS, 1997a, p. 116). Tais princípios são considerados indivisíveis por propiciarem a estabilização das expectativas políticas nas sociedades modernas e gerarem uma força socialmente integradora, a partir do agir comunicativo, responsável pela formação de uma solidariedade abstrata. Evitam-se, assim, indivíduos atomizados e alienados que se voltam uns contra os outros. Pois, para Habermas (1997a, p. 159), o direito por meio da complementariedade entre autonomia privada e pública garante o caminho da socialização e a integridade dos processos de individualização, vistos muitas vezes como opostos.

Os direitos fundamentais, inseridos nessa base de formulação do sistema de direitos, garantem o estabelecimento de relações horizontais entre cidadãos e a criação de uma solidariedade política coletiva, capaz de proteger tanto a condução da vida privada das pessoas individuais, quanto às preferências comuns obtidas a partir dos processos deliberativos e participativos, num espaço público comum. Nesse nível de correlação, as considerações morais intersubjetivas e o modelo de vida ético de uma coletividade asseguram formas corporativas provenientes da socialização, sem serem exclusivistas e/ou limitarem a participação plena dos indivíduos. Segundo Habermas (2001, p. 152), “o discurso sobre os direitos humanos obstina-se em dar ouvido para todas as vozes, [porque os] direitos humanos que promovem a inclusão do outro funcionam ao mesmo tempo como sensores para as exclusões realizadas em seu nome.”

Em suma, por meio dessa interpretação dos direitos fundamentais, o sistema de direitos moderno é compatível com todas as demais culturas do globo, sobretudo, porque preserva a tensão entre autonomia pública e privada, o que garante o reconhecimento das diferenças e a concomitante contemplação das expectativas individuais, sem perder de vista o senso político coletivista. Habermas (2001, p. 159) lembra que “as pessoas jurídicas individuais só são individuadas no caminho da socialização, [...] e a integridade da pessoa particular só pode ser protegida juntamente com o acesso livre àquelas relações interpessoais”, provenientes do comunitarismo.

9 “A legitimidade de decisões políticas e legislação foi atribuída no direito clássico da razão à vontade unificada do povo e, com isso, em última instância, à aprovação de todos. Habermas propõe buscar a legitimidade já na universalidade procedimental, portanto, na racionalidade do processo de legislação [...] a racionalidade procedimental tem uma qualidade de legitimação moral” (REESE-SCHÄRFER, 2010, p. 176).

10 Habermas entende o conceito de soberania do povo como um processo cunhado na prática política e na ideia de legitimidade (atribuída à vontade unificada do povo). Essa teorização rompe com o tradicionalismo, e toda a prática política passa a ser concebida à luz da autodeterminação e da autorrealização dos indivíduos socializados e comunicativamente imersos na esfera pública. Nas palavras de Habermas, “[a soberania popular] se sublima, assumindo a forma de interações herméticas que se estabelecem entre uma formação da vontade institucionalizada juridicamente e esferas públicas mobilizadas [...] A soberania diluída comunicativamente vem à tona no poder dos discursos públicos, o qual resulta de esferas públicas autônomas: porém ela tem que assumir contornos nas deliberações destinadas à formação da opinião e da vontade, constituída democraticamente” (HABERMAS, 1997a, p. 273).

Assim, moldam-se teores normativos capazes de fornecer parâmetros de inclusão e solidariedade cívica para além dos panos de fundo culturais e estatais (HABERMAS, 2012b, p. 346). No modelo habermasiano, ocorre a perfeita combinação da perspectiva moral intersubjetiva com os ideais rousseauianos de participação democrática, pautados no princípio da ética voluntária. É possível observar “[...] relações de reconhecimento mútuo, de transposição recíproca das perspectivas, de disposição esperada de ambos para observar a própria tradição também com o olhar de um estrangeiro, de aprender um com o outro etc” (HABERMAS, 2001, p. 163).

[...] pode-se criticar não apenas leituras parciais, interpretações tendenciosas e aplicações estreitas dos direitos humanos, mas também aquelas instrumentalizações inescrupulosas dos direitos humanos voltadas para um encobrimento universalizante de interesses particulares que induzem à falsa suposição de que o sentido dos direitos humanos se esgota no seu abuso (HABERMAS, 2001, p. 163).

Por meio das diretrizes teóricas habermasianas, podemos conceber uma construção jurídica, acerca dos direitos humanos, transformadora. Sendo essa, capaz de gerar uma “constitucionalização progressiva do direito internacional” (HABERMAS, 2003, p. 185). Numa constelação pós-nacional, existe a fusão de regimes internacionais que acabam por flexibilizar as formas existentes de solidariedade abstrata, mediada pela participação democrática dos cidadãos.

A regulação do direito, anteriormente centrada nos limites estatais, passa a exigir comunidades supranacionais politicamente constituídas, e capazes de contemplar tanto a tensão inerente do sistema de direitos entre a autonomia privada e pública, quanto respeitar o princípio de soberania do povo, redimensionado em novas proporções. A seguir será exposta a teoria do direito habermasiana no nível internacional, discutindo ainda a possibilidade de criação de um direito cosmopolita, condizente com as mais diversas comunidades políticas do globo.

3.2 O debate acerca da universalidade: razão, direito e democracia

A materialização do projeto de integração da Europa e o fortalecimento de uma cultura de Direitos Humanos foram dois resultados do fim da Guerra Fria, que influenciaram diretamente a dinâmica do sistema internacional. Em meio a essas transformações, Habermas delineou suas impressões e conclusões sobre o papel e o futuro das relações internacionais.

A condição primordial para que um direito abranja as diferentes culturas é o direito à dignidade e ao respeito, reconhecido por todos e a todos. Esse reconhecimento parte de uma ruptura da visão dos Direitos Humanos como um direito dos privilegiados, uma vez que antes o direito de participação nas decisões governamentais e o direito de possuir bens eram entendidos como um domínio exclusivo de determinadas classes sociais.

Os Direitos Humanos abarcam um determinado estágio da sociedade, em que os movimentos sociais e as tensões históricas são determinantes para a evolução das mentalidades e motivam uma nova maneira de agir e pensar mais complexa e plural.

[...] os direitos humanos situam-se num combate de ideias, constituindo o florão de uma vigilância do espírito face às pressões dos poderes estabelecidos, dos hábitos mentais, dos modos de governo herdeiros de ordens mais. Como o espírito, a ideia é dinâmica; ela atravessa o tecido da história para inventar algo novo; ela perturba. Não se trata de um simples reflexo de certo estado das coisas. Igualmente, a Declaração dos direitos do homem é esse movimento do espírito ao mesmo tempo em que responde à necessidade de proteção, no plano físico e moral, contra os abusos de poder e as desigualdades das relações de força (MBAYA, 1997, p. 20).

Os conceitos fundamentais são, no caso das nações, o respeito às identidades e os direitos essenciais à existência que promovam um patrimônio comum da humanidade. Para tanto, a igualdade de valor e a dignidade de todos os homens são as principais premissas da universalidade dos Direitos Humanos.

Para que não representem uma determinada tendência ideológica, os Direitos Humanos, como já mencionado anteriormente, podem buscar uma solidariedade abstrata, que nasce no nível da heterogeneidade das consciências populares. São as experiências vividas no âmbito da sociedade e derivadas dos processos de socialização, que distinguem a necessidade de um homem livre e solidário, que possa contrapor os desafios e a crescente complexidade social que a modernidade traz. A partir dessas experiências surge a questão de como sua universalidade se comporta frente às diversidades culturais¹¹.

Na “era dos extremos” deste curto século XX, o tema dos direitos humanos afirmou-se em todo o mundo sob a marca de profundas contradições. De um lado, logrou-se cumprir a promessa, anunciada pelos revolucionários franceses de 1789, de universalização da ideia do ser humano como sujeito de direitos anteriores e superiores a toda organização estatal. De outro lado, porém, a humanidade sofreu, com o surgimento dos Estados totalitários, de inspiração leiga ou religiosa, o mais formidável empreendimento de supressão planejada e sistemática dos direitos do homem, de toda a evolução histórica. De um lado, o Estado do Bem-Estar Social do segundo pós-guerra pareceu concretizar, definitivamente, o ideal socialista de uma igualdade básica de condições de vida para todos os homens. De outro lado, no entanto, a vaga neoliberal deste fim de século demonstrou quão precário é o princípio da solidariedade social, base dos chamados direitos humanos da segunda geração, diante do ressurgimento universal dos ideais individualistas (COMPARATO, 1997, p. 1).

11 Ver mais em: ALVES, Beatriz S. F. *Por uma teoria crítica das Relações Internacionais: as contribuições de Jürgen Habermas*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014.

A percepção desses direitos está ligada a diferentes fatores: históricos, políticos, econômicos, sociais e culturais. Logo, definir o seu conteúdo e afirmar que existe uma concepção universal é uma tarefa um tanto audaciosa. Para instituir a proposição da universalidade, primeiro existe a *razão universal*, depois o *direito universal* e por último a *democracia universal*. Não existe qualquer reflexão sobre a ordem internacional sem ponderar essas etapas¹².

A justificativa dos valores humanos encontra-se no próprio homem e alguns direitos são inerentes a ele, denominados de direitos absolutos, como o direito de não ser escravizado que remete à questão da dignidade humana. No plano dos princípios, todos os homens podem evocar os mesmos direitos e toda a representação política deve perseguir fins humanos (ALVES, 2014, p. 228).

A partir dessa perspectiva, qualquer dificuldade referente a esses direitos institui dois tipos de relação social: os direitos humanos concebidos como forma de reivindicação, de liberdade e participação política, e como um esforço de cooperação e solidariedade. A primeira pode ser ressaltada pelos direitos civis e políticos e a segunda pelos direitos econômicos e sociais. O conjunto desses direitos é essencial para a manutenção da dignidade, da liberdade e do bem-estar.

Após a Guerra Fria propôs-se que, além de universais, esses direitos fossem interdependentes e indivisíveis, jamais hierarquizados, porque nenhum pode ser considerado superior a outro.

Para Habermas, a interpretação apropriada dos direitos humanos só é possível por meio de uma visão descentrada do mundo, que admita o projeto normativo de uma sociedade mundial baseada nos preceitos da justiça e da paz. (ALVES, 2014, p. 231). Os dois princípios que norteiam essa ideia são o reconhecimento recíproco e o discurso intercultural.

Grande parte dos escritos de Habermas é norteada por diálogos e contestações com as teorias e proposições de grandes filósofos. Para a temática aqui proposta e para a área das Relações Internacionais, o debate mais importante é com Carl Schmitt. Schmitt¹³, considerado por muitos como um autêntico realista pois suas ponderações sobre o poder e a ordem surgem do antagonismo entre amigos e inimigos.

Habermas inicia sua carreira filosófica com uma preocupação muito marcante, a aversão pelo comportamento alemão durante a Segunda Guerra e qualquer conduta que vislumbrasse alguma afinidade com esse tipo de política era completamente condenada por ele. O foco de Habermas são os intelectuais anti-iluministas, como Heidegger e Jünger. Carl Schmitt é colocado por Habermas nesse grupo.

Uma das grandes armadilhas da teoria schmittiana é a moralização da guerra, já que ela pode disfarçar os interesses escusos das grandes potências detentoras do poderio militar, e assim corroborar as ações ilegítimas de caráter imperialista. Schmitt foi apropriado pelas teorias de Relações Internacionais, por sua característica teórica de considerar o

12 Idem, p. 227.

13 Ele ainda expõe uma crítica à democracia parlamentar, demonstrando as contradições entre democracia e liberalismo, ao formalismo das abstrações normativas e ao Estado de Direito, destacando a luta do poder.

inimigo como aquele que é externo e dentro das Relações Internacionais o conceito de político é determinado externamente. Nessa perspectiva, conclui-se que a comunidade interna atrelada a existência de um inimigo externo legitima a conduta belicosa e desafiadora das potências. Para Schmitt, o outro sempre vai ser o inimigo, não por ser mau, mas simplesmente por ser diferente.

Lo político no se revela en el carácter vinculante de las decisiones de una autoridad estatal, sino que se muestra mas bien en la autoafirmación colectivamente organizada de un pueblo políticamente existente contra los enemigos externos e internos” (HABERMAS, 1989b, p. 68)

As contestações entre os pensamentos de Schmitt e Habermas aparecem, primeiro, na humanização das relações entre os povos, a partir de um conceito universalizante de moral, e segundo, na criminalização da guerra¹⁴, criando um grande desafio a Habermas, qual seja o de domesticar o estado de natureza entre os povos. (ALVES, 2014, p. 234) Ao ponderar sobre a Paz Perpétua, Habermas utiliza afirmativas kantianas para se referir as contradições de Schmitt. Os Estados precisam reconhecer-se como Estados democráticos para que suas interações não sejam marcadas por conflitos; essa premissa estabelece um novo modo de desenvolvimento de uma organização entre os povos.

Afastando-se de Schmitt, Habermas alega que a concepção moderna de Direitos Humanos, não nasce exclusivamente dos direitos morais, mesmo que compartilhe a pretensão de validade universal; nasce sim da noção de liberdade individual, e que considera os Direitos Humanos como direitos positivos. Isto porque moralizar o Direito Internacional é ir contra a retórica dos Direitos Humanos. Aproximando-se de Kant, Habermas sustenta que os Direitos Humanos precisam se originar de um Direito Internacional positivado.

Para Habermas, Schmitt espera salvaguardar a ordem instituída em Westfalia¹⁵, de um Direito Internacional Público que não sofra nenhum constrangimento legal em relação a seu status bélico na ordem internacional. Com essa condição, Schmitt defende um *jus ad bellum*¹⁶ infinito. Segundo Habermas,

Tendo em vista que qualquer concepção de justiça permaneceria internacionalmente controversa, não pode haver justiça entre as nações. Nisso reside a premissa de que justificativas normativas em relações internacionais só podem servir respectivamente à dissimulação dos próprios in-

14 Ver mais em: SCHMITT, Carl. O Conceito do Político. (trad.) A. Valls. Petrópolis, RJ: Vozes. 1992.

15 Repercussões políticas, jurídicas, geográficas, religiosas e filosóficas dos Tratados de Paz de Westfalia, em 1648. Entre os seus legados estão: a liberdade de culto, ligada a secularização do Estado e a afirmação da soberania estatal, ligada a razão de Estado. O modelo westfaliano é representado por um sistema centrado na figura de Estados soberanos, com direito a autodeterminação sem interferência externa, remetendo ao conceito de anarquia hobbesiana. Este modelo ainda é vinculado às preocupações acerca da conservação da balança de poder e a utilização da ameaça como poder de barganha no sistema internacional. Assim, a Paz de Westfalia costuma ser o marco inicial dos estudos de Relações Internacionais.

16 Direito à guerra, ou seja, direito de recorrer a guerra quando está parecer justa.

teresses. A parte que moraliza busca vantagens para si mesma através da discriminação injusta do adversário; na medida em que nega ao adversário o status de um inimigo respeitado, *justus hostis*, produz uma relação assimétrica entre partes que em si são iguais. Pior ainda, a moralização da guerra até então vista com indiferença atíca o conflito e faz com que a condução da guerra juridicamente civilizada “se degenera” (HABERMAS, 2006, p. 199-200).

Schmitt define como o grande desconcerto da teoria liberal, a característica de vincular a democracia a um sistema parlamentar e ainda ressalta a necessidade de separar as diretrizes liberais de diálogo, publicidade e pluralidade da representação democrática. Habermas, pelo contrário, parte de uma aproximação entre as duas premissas democráticas: razão e vontade, ou seja, entre direitos humanos e soberania popular. Ao estabelecer um direito capaz de englobar as esferas pragmática, ética e moral do direito, Habermas pode delinear a *democracia deliberativa*¹⁷, por meio do discurso e do consenso racional, como elemento de ligação entre essas dimensões democráticas. Com essa estrutura democrática, Habermas distingue o pluralismo e a complexidade das relações sociais contemporâneas.

Habermas entende que o princípio da sociedade é a luta, mas uma luta regrada que segue princípios ditados pelo Estado, diferente da luta realista hobbesiana de todos contra todos. É uma luta pela busca da paz nos três campos: direito, economia e política. Em cada campo, a luta se dá em diferentes contextos: na política é uma luta simbólica por definições na sociedade civil, o espaço dessa sociedade tem que ser preservado e com isso, o Estado moderno tende a se democratizar; no mercado ela falta com os princípios éticos; e no direito é uma luta por reconhecimento, onde o Estado é uma instância de poder.

O poder que é dinamizado na forma de Estado é uma ameaça à *esfera pública*¹⁸, pois esta precisa garantir o pleno exercício da cidadania para que o debate seja estimulado e as liberdades garantidas. Na perspectiva da modernidade, os Direitos Humanos não são direitos naturais, eles são convencionados pela *esfera pública* e é a partir disso que eles podem se fortalecer. Na medida em que haja um equilíbrio entre esfera jurídica, esfera econômica e esfera política.

17 “Esse modelo propõe concentrar-se nos discursos e processos intersubjetivos de entendimento entre os cidadãos. A deliberação oferece a oportunidade de envolver a solidariedade que se forma comunicativamente. As qualidades argumentativas de processos de deliberação trazem adicionalmente momentos de racionalidade no processo político democrático. O sistema político é então não mais a ponta nem o centro da sociedade, mas um sistema comunicativo de ações, entre outros” (REESE-SCHÄRFER, 2010, p. 177).

18 “Esfera pública é um conceito para a descrição do espaço comunicativo entre a esfera civil privada e o Estado. Ela é caracterizada pelo acesso livre, universal, desimpedido do público, pela publicidade e, com isso, pela possibilidade da crítica ao Estado autoritário e da autodecisão autônoma do cidadão. [...] Sua qualidade democrática avaliável em termos procedimentais, a saber, quão livre, igual e aberto é o acesso às expressões públicas de opinião e quão racional é o nível de trato do problema. Ela não deve ser confundida com os resultados de pesquisas de opinião, pois ela não pode ser apurada individualmente e se expressar privadamente, mas só no interior de uma práxis comunicacional em comum” (REESE-SCHÄRFER, 2010, p. 175).

No plano internacional, quando Habermas conduz a tensão entre moral e direito para o sistema internacional, ele tenta solucioná-la transformando o Direito Internacional em um Direito Cosmopolita¹⁹, com competência coercitiva. Segundo Habermas,

O traço fundamental do direito cosmopolita está justamente no fato de que, passando por cima dos sujeitos coletivos do direito internacional, chega a envolver os sujeitos individuais de direito e estabelece para eles o direito a uma participação não mediada à associação dos cidadãos do mundo livres e iguais (HABERMAS, apud ZOLO, 2005, p. 55).

A coerção no plano internacional sempre esteve a cargo dos Estados nacionais, que satisfaziam seus papéis hegemônicos, fundamentados no ideal de soberania. Para que existisse uma alteração dentro de uma realidade, em que cada Estado entende a sua soberania como a insubmissão à coerção exterior, além de possuir uma constituição jurídica interna sólida, as instituições internacionais teriam que passar por uma transformação e ingressar em uma ordem global fundada na legitimidade e na legalidade.

O direito cosmopolita pode vir a ser a dimensão normativa da interação social e a ferramenta capaz de unir o particularismo das identidades individuais com o pluralismo dos grupos sociais. Assim, a proteção aos Direitos Humanos se tornaria eficaz e não careceria de uma comprovação no campo da moral tradicional, mas sim na concepção de uma moral pós-convencional, desvinculada das tradições e dos valores de vida específicos, para a criação de um compromisso normativo de núcleo universalista. Da mesma forma, o fortalecimento das instituições internacionais poderia levar a um ordenamento jurídico global.

Para ingressar em uma ordem democrática, conforme os preceitos habermasianos, o cidadão precisa transcender a sua esfera particular e passar a prestar mais atenção em seu espírito cívico e as preocupações da sociedade em que vive, discernindo os interesses da sociedade como parte de um todo. Deste modo, o modelo democrático é apreendido como um modelo desprovido de conteúdo normativo substantivo, pois ele se relaciona mais com os processos de construção do direito e a produção de normas do que com o seu conteúdo. Essa característica do direito habermasiano representa a oportunidade de sua disseminação pelas mais diferentes sociedades e pelos mais diversos tipos de cultura política, sem criar ameaças às soberanias locais. São os Direitos Humanos que serão os pressupostos normativos para a constituição de uma sociedade soberana (ALVES, 2014, p. 238).

Para que não exista uma moralização estrita do direito, Habermas defende a necessidade de recusar o Direito Internacional clássico, que tem sua sustentação na soberania dos Estados e em normas morais particulares, e adotar um direito mais amplo, dentro da linha kantiana de pensamento, o Direito Cosmopolita²⁰. A positivação dos direitos do cidadão e das nações, ou seja, a legalidade seria finalizada por um poder internacional, não mais

19 O direito cosmopolita é o desenvolvimento coerente da ideia de Estado de direito.

20 Ver mais em: HABERMAS, Jürgen. Kant's Idea of Perpetual Peace, with the Benefit of Two Hundred Years Hindsight. 1997c.

baseado na fundamentação moral tradicional, mas em regras legítimas positivadas, onde os cidadãos participam ativamente da criação das normas, fazendo com que todas as ações dentro dessa ordem cosmopolita sejam jurídicas e legítimas.

A ideia kantiana de cosmopolitismo reaparece nos anos 90, como parte das novas discussões sobre os Direitos Humanos. Entretanto, o cosmopolitismo pode ser empregado de maneira prejudicial pelos Estados, quando se corrompe em uma moralização auto-destrutiva da política. Esse risco ocorre quando um Estado se coloca como defensor da humanidade e usa essa prerrogativa como justificativa para condenar e combater seu inimigo político. Nesse caso, a política dos Direitos Humanos seria adotada por meio de uma apreciação negativa do oponente e suspenderia todas as limitações já institucionalizadas de um confronto político e militar. Perante esse uso deturpado, Habermas vai procurar distinguir sua natureza jurídica.

O Direito Cosmopolita seria composto como qualquer Estado Democrático de Direito, com seus poderes constitucionais. Essa sugestão de Habermas faz com que as políticas de Direitos Humanos não careçam de uma justificativa moral particular e torna a proteção desses direitos eficaz.

O que vai atribuir aos Direitos Humanos essa característica de direitos morais é que sua validade suplanta as estruturas jurídicas dos Estados Nacionais. A ambição é de uma justificação racional, que lhes proporcionaria uma validade universal. As constituições evocam os direitos fundamentais sob forma de “declarações”²¹, limitando o poder do legislador. Mesmo assim, Habermas afirma que esse modo de justificação não transforma os direitos fundamentais em normas éticas:

[...] as normas jurídicas - entendidas no sentido moderno do direito positivo - conservam sua forma jurídica, qualquer que seja o tipo de razões que permitem fundar sua pretensão à legitimidade. Elas devem este caráter à sua estrutura e não ao seu conteúdo. Segundo sua estrutura, os direitos fundamentais são direitos subjetivos exigíveis, tendo precisamente a função de liberar os sujeitos de direito de comandos éticos, concedendo aos atores as margens legais de uma ação fundada sobre as preferências de cada um. Os direitos éticos se fundam sobre obrigações que vinculam a vontade livre das pessoas autônomas. As obrigações jurídicas, ao contrário, resultam unicamente das autorizações dadas para agir em função de seu próprio arbítrio, e isto em virtude da restrição legal imposta a estas liberdades subjetivas [...]. É por isso que Kant define o direito como ‘o conjunto das condições pelas quais o arbítrio de um pode concordar com o arbítrio do outro segundo uma lei universal da liberdade. (HABERMAS, 1996 apud NOUR, 2003, p. 35)

21 Ver mais em: NOUR, Soraya. 2003. Os Cosmopolitas. Kant e os “Temas kantianos” em Relações Internacionais. Contexto Internacional. Rio de Janeiro, v. 25, n. 1, p. 7-46.

Na perspectiva kantiana, os Direitos Humanos vão ser separados da ética, qualquer transgressão a esses direitos não deve ser combatida pelos juízos éticos e sim por procedimentos jurídicos institucionalizados. Nour (2003) alega que “a jurisdicização do estado de natureza garante contra uma não-diferenciação entre ética e direito, assegurando ao acusado uma proteção contra uma discriminação ética”.

Para que a política não passe por uma moralização, que decompõe as diferenças em questões do bem e do mal²² é preciso prover aos Direitos Humanos, um quadro jurídico. E para Habermas, essa transformação é retirada do direito cosmopolita kantiano.

A afirmação de uma condição cosmopolita coloca as infrações aos Direitos Humanos como ações criminais. A institucionalização de procedimentos que instituem uma ordem jurídica pública protege as violações de uma moral não diferenciada do direito, evitando assim a discriminação do “inimigo”.

A sugestão é de seguir um caminho da política clássica dos Estados nacionais para uma condição de moralidade cosmopolita, que não se consubstancie em apelos etnonacionais para garantia da integração social, necessária para formulação de um direito exclusivista. O processo moral pós-convencional habermasiano implica num exercício de aprendizado intersubjetivo, que incide no âmbito da formação da vontade política e da comunicação pública. A reivindicação nesse discurso é que se alcance um *patriotismo constitucional*²³. Isto é, que não haja o prestígio de uma história em comum de um povo específico, mas sim um olhar para além das fronteiras, capaz de idealizar um projeto de emancipação de toda a pessoa e de todas as pessoas a partir do reconhecimento de suas particularidades, sem negligenciar suas dimensões universalizantes. Essa conjuntura pode ser entendida como um dilema da política dos Direitos Humanos, a verdadeira dificuldade desse sistema em transição.

Habermas defende que seja possível no âmbito dos Direitos Humanos a reconstrução do direito em bases multiculturais a partir do direito já existente, ou seja, a legitimidade é baseada nos Direitos Humanos e esses são passíveis de universalização pela sua condição de direitos morais pós-convencionais, o que soa conflitante, pois o campo da moral é intersubjetivo e o do direito objetivo. No entanto, os Direitos Humanos vão buscar um patamar de dignidade que alcance a humanidade como um todo. No campo dos Direitos Humanos qualquer indivíduo é intrínseco, independente da tutela estatal, o simples fato de sermos humanos já nos inclui²⁴.

Nas sociedades orientais não há um equivalente ao direito para regularizar as relações abstratas entre sujeitos estranhos entre si, por isso o direito ocidental, coercitivo e que

22 Idem, p. 35.

23 O patriotismo constitucional contempla a identificação particular com uma constituição específica (identidade política) como uma especificação de princípios morais universais (estatuto jurídico) por intermédio de um conjunto de procedimentos democráticos de deliberação e tomada de decisão (participação cívica).

24 Habermas não aceita qualquer desmerecimento à qualidade desses direitos e da sua dignidade, pelo simples fato de eles serem associados aos valores ocidentais, e nem qualquer alegação de que esses direitos interferem no processo multicultural.

garante da liberdade individual, pode ser utilizado como um aparato universal, em equilíbrio com as estruturas socioeconômicas modernas.

No plano interno, o direito estatal vinculado aos Direitos Humanos remete à liberdade. No campo externo, os Direitos Humanos assinalam a dignidade, pois todos os Estados têm que reconhecer a dignidade comum de qualquer cidadão cosmopolita, ou seja, qualquer ser.

Os Direitos Humanos devem ser entendidos simultaneamente como subjetivos aos Estados, pois o poder estatal não pode extrapolar certos limites, e como um regulamento objetivo aos indivíduos, devido à obrigação fática que constitui na regulação das relações inter-pessoais inerentes à vida em sociedade.

Neste ponto, torna-se possível tratar da forma pela qual os Direitos Humanos podem ser considerados como lógica e linguagem de relações sociais, que ocorrem tanto dentro quanto fora do alcance da regulação estatal.

Seguindo a demonstração feita até aqui, nota-se a conexão feita por Habermas entre Direitos Humanos, democracia deliberativa, ação comunicativa e racionalização das relações sociais. É esta conexão, segundo Habermas, que permite equacionar e implementar ações que venham a solucionar os complexos problemas e conflitos inerentes ao contexto da globalização e da convivência multicultural, típicos do século XXI.

Conforme o raciocínio de Habermas apresentado em *A constelação pós-nacional*, de início as soluções podem ser buscadas na afirmação do princípio básico de legitimação do Estado Moderno, qual seja a conjugação entre soberania popular e direitos humanos. Isto significa que o Direito pode ser reconstruído mediante o processo de autolegislação, como defendeu Rousseau, mas isso deve ser feito tendo como parâmetro os direitos fundamentais contidos na Declaração dos Direitos Humanos, o que garantiria os elementos de justiça e de universalidade à regulamentação de situações de convivência na extrema diversidade cultural/subjetiva, na forma como ocorrem atualmente.

Os problemas são planetários, o enfrentamento deles exige a construção de instituições políticas internacionais democráticas, que permitam uma governança supranacional, alicerçada conceitualmente sobre uma república mundial, cujas decisões reconheçam a condição de cidadania cosmopolita de todas as pessoas, por buscarem legitimação nos Direitos Humanos.

E para atingir este objetivo, novas instituições supranacionais devem ser criadas. O modelo da Organização das Nações Unidas não serve para Habermas, por não se constituir num espaço de debate e de deliberação verdadeiramente democrático.

Habermas sugere a criação de formas de exercício de cidadania deliberativa, para o que devem ser estabelecidos lugares em que pessoas das mais diferentes vinculações culturais possam se encontrar para debater democraticamente acerca de um único desafio: “cidadãos livres e iguais devem se conceder quais direitos fundamentais, se quiserem regulamentar a sua vida em comum por meio do direito positivo?” (Habermas, 2001, p. 147). Para Habermas, em âmbitos assim constituídos, os discursos podem conduzir à formulação de um sistema de direitos e de uma vontade política racional, vinculados a uma concepção de

solidariedade cívica ou de patriotismo constitucional, que são necessários à elaboração de complexas soluções para os complicados conflitos decorrentes da convivência num contexto de diversidade multicultural.

Ao mesmo tempo em que os discursos proferidos em espaços destinados à ação comunicativa se constituem no exercício efetivo da soberania, eles também produzem concepções intersubjetivas de direitos fundamentais sobre as quais se torna possível reconstruir a legitimidade dos Direitos Humanos na condição de serem afirmados como direitos fundamentais universais, superando a conotação de direitos ocidentais que pesa sobre eles.

E tendo em conta a diversidade como característica a ser mantida nas novas sociedades, sem que ocorra a reconstrução da pretensão de validade universal dos Direitos Humanos, muito dificilmente os diferentes modos de vida poderiam ser afirmados e reconhecidos como legítimos no interior de uma mesma coletividade. Na ausência de uma referência que permita substituir as formas de solidariedade de base étnicas pela solidariedade cívica, não há como produzir as categorias conceituais exigidas para fundamentar a atitude de reconhecimento diante das diversas formas de vida possíveis numa situação de convivência multicultural. Isto porque a solidariedade sustentada em fatores étnicos incide sobre a homogeneização de padrões estéticos e conceituais, criando identidades pessoais que se reconhecem reciprocamente como válidas apenas na condição de serem pertencentes a um mesmo conjunto de referências.

A expansão do conceito de igualdade requerida pelo reconhecimento das diversidades existentes no interior de sociedades multiculturais e possibilitada pela lógica contida nos Direitos Humanos, proporciona não apenas a liberação dos atores sociais frente às muitas prisões advindas da identidade sustentada nos elementos tradicionais, compartilhados em situações de homogeneidade cultural. Implica isto no desenvolvimento de formas de convivência, estratégias de relacionamento e práticas de deliberação que somente são possíveis pelo desenvolvimento de uma lógica de ação construída e mantida mediante a racionalidade.

Por conseguinte, em conformidade com a análise de Habermas, caso os Direitos Humanos sejam aplicados para instituir espaços de práticas democráticas por meio da ação comunicativa nos âmbitos externo e interno dos Estados, isto implica na possibilidade de que os Direitos Humanos se constituam também numa linguagem por meio da qual os atores em relação consigam comunicar-se com eficiência. Do ponto de vista das culturas originais de que provenham, por mais diferentes que sejam uns dos outros, é possível aos atores construir consensos pela mediação dos Direitos Humanos. Isto porque os Direitos Humanos possuem um conteúdo ético racional e de pretensão universalizante, fornecendo bases lógicas, normativas e conceituais, nas quais os atores encontram parâmetros de dignidade para avaliar as relações sociais em que estão envolvidos. Isso lhes permite a identificação de condutas ofensivas, e por conseguinte, a organização e o encaminhamento de demandas políticas a serem dirigidas aos respectivos níveis e esferas de poder em que as relações porventura ocorram.

4. Considerações finais e aplicações

A obra de Habermas é quase integralmente orientada no sentido de oferecer possibilidades de interpretação crítica e normativa de fenômenos humanos baseados num modelo ideal de relação entre sujeitos, construído sobre a articulação entre linguagem, ação comunicativa, cooperação, democracia deliberativa, aprendizagem e emancipação. É exatamente isto que se pode encontrar na perspectiva da reconstrução racional orientada normativamente pelos direitos humanos, aqui experimentada para analisar fatos típicos das relações internacionais. Conforme tentou-se demonstrar, na argumentação precedente com base em Habermas, é possível identificar o potencial contido nos direitos humanos para o estabelecimento de situações de relacionamento democráticas e emancipatórias também no âmbito internacional.

Desta forma, ao mesmo tempo em que fornecem aos atores sociais as mediações conceituais para que avaliem e atuem politicamente nos contextos de relacionamento em que se encontram envolvidos, os direitos humanos também podem ser evocados para a construção de uma chave interpretativa e crítica das relações entre sujeitos e de tudo que se refere a elas no âmbito internacional. Isto porque, se os direitos humanos constituem-se no modelo e na mediação conceitual possível para o estabelecimento de relações entre diferentes tipos de atores, os direitos humanos também se desdobram em categorias e critérios possíveis de serem empregados para avaliar o grau de democracia, a condição cooperativa das relações e o estágio moral dos atores em suas performances nas situações de relacionamento. Além disto, buscando os parâmetros no modelo de relacionamento baseado nos direitos humanos, pode-se inclusive avaliar e medir o grau de coerência com os ideais de emancipação presente nos regulamentos, objetivos e diretrizes de ação política que marcam a atuação das Organizações Internacionais. É isto que se pretende exemplificar a seguir.

Pois, ao se pensar na existência empírica de instituições políticas internacionais que preservem a perspectiva democrática, e ainda concedam aos cidadãos os direitos humanos mais substanciais, o projeto europeu de construção de uma cidadania supranacional aos povos da União, mostra-se como um exemplo manifesto. Embora ainda careça de aprimoramentos, principalmente, no que tange à ampliação de suas diretrizes de reconhecimento de referências étnico-culturais alternativas e de um modelo de inclusão cívica mais abrangente²⁵, a cidadania europeia é capaz de vislumbrar um espaço de direitos concedidos para além dos tradicionais projetos estatais.

No nível internacional, a cidadania supranacional tornou-se um marco histórico por conceber uma forma de legitimação popular e de edificação de direitos, capaz de suplantat os antigos escopos dos direitos fundamentais, atribuídos anteriormente apenas pelos

25 Devido a sua vinculação às concepções essencialistas que versam sobre “quem pertence” e “quem não pertence” a um determinado grupo étnico, nas quais a identidade é vista como estável e/ou fixa. Algumas versões de identidades étnicas estão ligadas à questões de parentesco, outras encontram-se vinculadas à uma versão essencialista da história, do passado, dos costumes, dos ritos e/ou do estilo de vida assumido por determinada comunidade. Ou seja, embora o escopo de atuação da cidadania europeia verse sobre bases universalistas, sua vinculação à fronteiras fixas e/ou de pertencimento simbólico (de um povo europeu e de um espírito europeu), transformam-na em um processo que não consegue evitar a exclusão (IVIC, 2012).

Estados nacionais. Num modelo que abrange 28 Estados-nações, a cidadania supranacional condensou-se em: 1) práticas cidadãs; 2) debates jurídicos universalizantes, acerca dos direitos e formas de pertencimento; e 3) numa instituição capaz de preservar a busca pelo bem-estar, pela democracia, e pela consolidação da esfera pública comum europeia.

Por meio da incorporação da Carta de Direitos Fundamentais, em dezembro de 2000, no seio dos tratados constitutivos europeus, a cidadania supranacional alcançou novas dimensões políticas, sociais e comunitárias (SACERDOTI, 2002, p.281). Pois, o teor normativo da Carta passou a abarcar questões como o direito à vida, à integridade, à liberdade, à propriedade, à segurança, à igualdade perante a lei, à informação, à consulta, à ação direta dos cidadãos no Tribunal de Justiça da União Europeia e no *Tribunal Europeu*²⁶ dos Direitos Humanos, e etc. A Carta também se tornou instrumento de referência nas decisões do Tribunal de Justiça, no que tange a maximização do direito comunitário no interior do bloco, e principalmente, da proteção dos cidadãos europeus, caso esses se sintam alheados de seus direitos, sejam eles civis, políticos, econômicos e sociais²⁷.

Com a incorporação de conteúdos internacionais emblemáticos, provenientes das convenções lideradas pelo Conselho da Europa (Convenção Europeia dos Direitos Humanos - CEDH) e pelas Nações Unidas (Declaração Universal dos Direitos Humanos, Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos, e o Pacto Internacional sobre os Direitos Econômicos, Sociais e Culturais), a Carta trouxe mais clareza aos direitos fundamentais a serem seguidos no âmbito da UE, maior segurança jurídica aos cidadãos (por intermédio dos julgamentos do Tribunal de Justiça face às vontades arbitrárias e ao abuso de poder na Europa), e uma significativa agenda contra a discriminação de trabalhadores.

Segundo Soysal (1994), essa reconfiguração da cidadania supranacional possibilitou que reivindicações de cunho individualistas passassem a se apoiar, gradativamente,

26 O Tribunal de Justiça destina-se ao julgamento dos casos de infração dos direitos dos cidadãos europeus e de revisão dos órgãos “executivos” do processo de integração. Ele age com parcimônia, sem buscar a criação de uma doutrina própria. Cabe a ele julgar os casos individuais submetidos pelos cidadãos, e a aplicação de ações por incumprimento como, por exemplo, o pagamento de multas pelos Estados-membros infratores aos direitos cidadãos violados (EUROPA, 2015). No entanto, sua maior lacuna se assenta na impossibilidade de estabelecer sanções e punições rígidas, por não ser considerado um órgão de caráter vinculativo.

27 Em relação aos direitos políticos do cidadão europeu, o Tribunal já possui decisões acerca dos casos C-145/2004 (Espanha vs Reino Unido e Irlanda do Norte – cidadãos da Commonwealth residentes em Gibraltar e que não possuíam direito a cidadania da União) e C-300/2004 (Eman e Sevinger vs College van burgemeester em wethouders van Den Haag – Contrário aos requisitos relativos à residência nos Países Baixos para os cidadãos neerlandeses de Aruba). No caso C- 353/2006 (Grunkin e Paul), o Tribunal discutiu o conceito de cidadania sob o ponto de vista do direito de livre circulação de pessoas dentro dos Estados-membros da União, sendo decidido que um Estado não pode, na sua legislação interna, restringir que uma criança se utilize do nome registrado em outro país, o que acarretaria confusão na circulação dessa pessoa dentro da União Europeia. E por fim, o caso C-33/2007 (do Ministério das Relações Exteriores da Romênia vs Gheorghe Jipa) também relativo à restrição de livre circulação, decidiu que, apesar do artigo 18 do Tratado da Comunidade Europeia não proibir os Estados de restringir a livre circulação em casos de segurança ou política pública, essa restrição deve ser tomada com base na proporcionalidade dos argumentos assim elucidados, não cabendo pautar-se em razões apresentadas por outros Estados-membros que desejam restringir o ingresso de cidadãos europeus em seu território (JORNAL OFICIAL DAS COMUNIDADES EUROPEIAS – JO, n. C 281, de 18-11-2006, p. 2-5; n. C 313, de 6-12-2008, p. 3, e n. C 223, de 30-8-2008, p.11).

em ideais de uma comunidade transnacional, apoiada em legislações internacionais acerca dos direitos humanos, e num espaço político-jurídico mais concreto e compatível com as sociedades supercomplexas contemporâneas. Logo, a partir dos recentes esboços de uma cidadania para além das típicas fronteiras estatais, pode-se vislumbrar um novo caminho em direção às formas de universalização de direitos e de inclusões, capazes de elaborar mecanismos alternativos de participação democrática; esses não mais delimitados pelas bases exclusivistas dos Estados nacionais, mas sim em novas formas de associação e participação.

Destaca-se que, tanto a cidadania supranacional quanto o atual Tribunal de Justiça fornecem um grande palco de estudos científicos, por ainda estarem em processo de definição. Suas potencialidades empíricas se assentam na experiência única e original de serem considerados elementos que potencializam a universalidade dos direitos humanos e estão além dos embates clássicos traçados pelo realismo político. Por meio deles, quebram-se paradigmas e abrem-se novos caminhos analíticos para se pensar numa possível cidadania cosmopolita, regida por direitos universais e regulada por processos democráticos, os quais atribuem à soberania do povo sua primazia central. Arquitetam-se mecanismos de emancipação da humanidade e, vislumbram-se percursos capazes de superar um passado de exclusões, inferiorizações sociais, e disputas por poder.

No entanto, apesar das visões mais otimistas, acerca do vislumbre incipiente de possíveis comunidades pós-nacionais, pautadas na universalização dos direitos humanos, por meio de exemplos concretos como a experiência supranacional europeia, Habermas em A constelação pós-nacional, irá advertir sobre os desafios emergentes da construção dinâmica das sociedades interdependentes contemporâneas. Esses se configuram como perigos que abalam a própria natureza social do Estado de Direito e as instituições internacionais, empenhadas na proteção dos direitos humanos.

Segundo o autor, os maiores desafios vigentes à democracia e à proteção dos direitos encontram-se alicerçados nas ameaças à segurança internacional. Essas ameaças vão desde a produção ilegal de armas de destruição em massa, até ataques terroristas, limpezas étnicas e guerras civis de cunho etnonacionalistas. Esse novo tipo de violência permuta do Estado nacional ao cenário internacional, evidenciando cada vez mais a urgência do fortalecimento de instituições internacionais, capazes de levarem a proteção dos direitos humanos ao nível de um ordenamento jurídico global, ou nas palavras do próprio Habermas, de um Direito Cosmopolita. Isto porque, somente os direitos humanos são capazes de propiciarem a linguagem e o conteúdo ético racional fundado em preceitos universalizantes, condizentes com padrões normativos e conceituais, imprescindíveis para a superação das dicotomias existentes, entre as forças universais e as forças de poder individualistas, que ainda atuam fortemente nas relações internacionais.

A tentativa é de superar conflitos e divisões, por meio da reafirmação de princípios que sustentem uma nova forma de universalismo, num mundo fragmentado política e culturalmente, para instituir uma comunidade mais ampla, focada não em conceitos tradicionais, mas sim nos princípios normativos, advindos da crítica sólida do papel e do comportamento do Estado e dos demais atores supranacionais na arena internacional.

5. Referências

ALEXY, R. *Teoria dos direitos fundamentais*. Trad. Virgílio Afonso da Silva. 2. ed. São Paulo: Malheiros Editores, 2011.

ALVES, B. S. F. *Por uma teoria crítica das Relações Internacionais: as contribuições de Jürgen Habermas*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014.

BOBBIO, N. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Campus, 2004.

COMPARATO, F. K. *Fundamento dos direitos humanos*. Instituto de Estudos Avançados, USP: 01-21, 1997. Disponível em: <<http://www.iea.usp.br/textos/comparatodireitoshumanos.pdf>>. Acesso em: 24 jun. 2014.

_____. *A afirmação histórica dos direitos humanos*. São Paulo: Editora Saraiva, 1999.

HABERMAS. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.

_____. *Conhecimento e interesse*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

_____. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989a.

_____. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra, 1989b.

_____. *Direito e Democracia*. Entre Facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, v. I. 1997a.

_____. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, v. II. 1997b.

_____. *Kant's idea of perpetual peace, with the benefit of two hundred years hindsight*. In: BOHMAN, J. & LUTZ-BACHMANN, M. (Orgs.). *Perpetual Peace. Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*. Cambridge, Mass: MIT Press, 1997c, p. 113-153.

_____. *A constelação pós-nacional*. São Paulo: Littera Mundi, 2001.

_____. *A inclusão do outro*. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *Era das transições*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

_____. *O ocidente dividido*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006.

_____. *The concept of human dignity and the realistic utopia of human rights*. METAPHILOSOPHY, v. 41, n. 4, July 2010. Disponível em: <<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1467-9973.2010.01648.x/pdf>>. Acesso em: 6 abr. 2015.

_____. *Sobre a constituição da Europa*. Trad. Denilson Werle, Luiz Repa e Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2012a.

_____. The crisis of the European Union in the light of a constitutionalization of international law. *The European Journal of International Law*, v. 23, n. 2, 2012b, p. 335-348.

IVIC, S. EU Citizenship as a mental construct: reconstruction of postnational model of citizenship. *European Review*, v. 20, 2012, p. 419-437. doi: 10.1017/S1062798711000640.

JORNAL Oficial das Comunidades Europeias (JO), 2015. Disponível em: <<http://eur-lex.europa.eu/oj/direct-access.html?>>. Acesso em: 1 abr. 2015.

KANT, I. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Trad. Rodrigo Neves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Brasiliense, 1986.

MBAYA, E. Gênese, evolução e universalidade dos direitos humanos frente à diversidade de culturas. *Estudos Avançados*, 30, 1997, p. 17-41.

NOUR, Soraya. Os Cosmopolitas. Kant e os “Temas Kantianos” em Relações Internacionais. *Contexto Internacional*. Rio de Janeiro, v. 25, n. 1, 2003. p. 7-46.

POKER, J. G..A. B. Os sentidos da compreensão nas teorias de Weber e Habermas. *Revista Trans/Form/Ação*, v. 36, 2013. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-31732013000400014&script=sci_arttext>. Acesso em: 6 abr. 2015.

REESE-SCHÄFER, W. *Compreender Habermas*. 3. ed. Trad. Vilmar Schneider. Petrópolis: Editora Vozes, 2010.

SACERDOTI, G. *La Carta Europea dei diritti fondamentali: dall'Europa degli Stati all' Europa dei cittadini*. II Consiglio di Stato, 2002.

SCHMITT, C. *O conceito do político*. Trad. A. Valls. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1992.

SOYSAL, Y. N. *Limits of citizenship: migrants and postnational membership in Europe*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1994.

ZOLO, D. Do Direito Internacional ao Direito Cosmopolita: observações críticas sobre Jürgen Habermas. *Política & Trabalho: Revista de Ciências Sociais*, n. 22, 2005, p. 49-66.

