

A FUNDAMENTAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS NO COSMOPOLITISMO HABERMASIANO

THE GROUNDS OF HUMAN RIGHTS IN HABERMASIAN COSMOPOLITANISM

Cristina Foroni Consani¹

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6072-9053>

Egyle Hannah do Nascimento Lopes²

Orcid: <https://orcid.org/0009-0001-8083-4093>

Resumo: Assumindo o conceito de direitos humanos como o fio condutor da interpretação da teoria cosmopolita habermasiana, o presente artigo pretende investigar: i) como Habermas fundamenta os direitos humanos e ii) como se dá sua relação com a dignidade. As questões norteadoras são: Como o conceito de direitos humanos fundamenta o cosmopolitismo habermasiano? A relação entre direitos humanos e dignidade retira o debate do âmbito político-jurídico e o coloca no campo moral? Qual tipo de conteúdo o conceito de dignidade humana carrega e acrescenta a teoria habermasiana? Portanto, para responder a esses questionamentos, em um primeiro momento será feita uma análise acerca de como a teoria cosmopolita de Habermas está diretamente relacionada com a sua concepção de direitos humanos, a partir da sua proposta de reformulação do projeto cosmopolita kantiano. No segundo momento, o foco será na sua fundamentação enquanto um conceito que é jurídico desde sua origem, e na sua co-originalidade com o princípio de soberania do povo. E, por último, será abordado de que modo ocorre o vínculo entre o conceito de direitos humanos e o conceito de dignidade.

Palavras-chave: cosmopolitismo; direitos humanos; soberania; dignidade.

Abstract: Assuming the concept of human rights as the main thread of interpretation of Habermas's cosmopolitan theory, this paper intends to investigate: i) how Habermas bases human rights and ii) its relationship with dignity. The guiding questions are: How does the concept of human rights ground Habermasian cosmopolitanism? Does the relationship between human rights and dignity take the debate out of the political-legal realm and into the moral realm? What kind of content does the concept of human dignity carry and add to the Habermasian theory? Therefore, to answer these questions, in a first moment we will analyze

¹ Professora Adjunta no Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e professora permanente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPR. Bolsista de Produtividade do CNPq. Pesquisadora do Programa Capes/Humboldt na Goethe Universität Frankfurt Am Main/Normative Orders (2023-2024). *E-mail:* cristina.foroni@ufpr.br; Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7924943904858752>;

² Doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná. Bolsista CAPES com estágio de pesquisa na Universität Vechta pelo programa PROBRAL – CAPES/DAAD. *E-mail:* egyleh@gmail.com; Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1420827247757620>;

how Habermas's cosmopolitan theory is directly related to his conception of human rights, based on his proposal to reformulate the Kantian cosmopolitan project. In the second moment, the focus will be on its foundation as a concept that is juridical since its origin, and on its co-originality with the principle of sovereignty of the people. And, finally, we will discuss how the link between the concept of human rights and the concept of dignity occurs.

Keywords: cosmopolitanism; human rights; sovereignty; dignity.

O projeto cosmopolita habermasiano e sua relação com os direitos humanos

A proposta cosmopolita habermasiana é composta por um sistema de múltiplos níveis, a saber, o nível nacional, o transnacional ou regional e o global. O seu projeto de comunidade cosmopolita se constitui enquanto uma associação supraestatal que é composta pelos cidadãos e pelos povos do Estado, de modo que o nível nacional ainda possui uma soberania, que apesar de ser reduzida, ainda se caracteriza enquanto soberania. Nesse nível, os Estados ainda dispõem dos meios para a utilização legítima do poder, isto é, eles são responsáveis pela garantia de legitimidade do direito. O nível transnacional é o responsável pela realização da justiça social, neste nível devem ser consideradas questões afetas à economia e meio ambiente, por exemplo. Já ao nível global caberia a responsabilidade pela prevenção de guerra, proteção dos direitos humanos e promoção de paz. Segundo Habermas, se a organização mundial fosse de tal modo subdivida e estruturada, ela poderia realizar suas funções limitadas, mas fundamentais, de manutenção da ordem.

No cosmopolitismo habermasiano, os direitos humanos podem ser tomados como um critério normativo que serve como limite para definir o tolerável e o intolerável nos múltiplos níveis e como motivo pelo qual deve-se reformular tudo aquilo que o viola.³ Desse modo, o modelo delineado por Habermas para a política e para o direito internacional em seus três níveis deve assegurar, por meio da atuação das instituições existentes em cada um dos âmbitos, a proteção aos direitos humanos sem que a comunidade mundial assuma o caráter estatal.⁴ Habermas afirma que, para isso, é necessário a mudança de consciência dos Estados membros. É preciso que eles passem a se entender não mais enquanto potências soberanas, mas sim como membros solidários de uma comunidade internacional.

³ A respeito dos limites da tolerância em Habermas, ver: (HABERMAS, 2003; 2004; WHITE, 2000; GALUPPO; SILVA, 2021).

⁴ Sobre a proposta de Habermas de uma política global sem governo mundial, ver: (CONSANI, 2020; SCHEUERMAN, 2008a, 2008b, 2008c, 2014; SCHMALZ-BRUNS, 2007).

Em sua obra *A inclusão do outro* (1997), Habermas tem como objetivo demonstrar a necessidade da criação de um direito cosmopolita que seja capaz de garantir uma aplicação imparcial dos direitos humanos. Ele faz isso por meio de uma revisão do projeto cosmopolita kantiano, demonstrando em quais aspectos ele se distancia da teoria kantiana e a reformula, uma vez que, para Habermas, a teoria cosmopolita de Kant enfrenta dificuldades conceituais que a tornam inadequada para o período histórico atual⁵. Por um lado, Habermas

analisa as transformações da economia e da política na era da globalização e, por outro, interpreta a evolução normativa da sociedade mundial apontando para as possibilidades de aprimoramento jurídico e moral na arena global. Partindo dessas considerações, três aspectos do diagnóstico de época feito por Habermas em sua defesa de um projeto de direito e de política cosmopolita requerem atenção, são eles: i) os problemas que afetam a soberania e a política no âmbito interno dos Estados; ii) a evolução do direito internacional; e iii) a ruptura com o processo de racionalização e civilizador em marcha no direito internacional promovida pela atuação norte-americana após os atentados de Onze de Setembro. (CONSANI, 2019, p.25).

Para isso, Habermas se atém a três pontos fundamentais da teoria kantiana: o primeiro diz respeito à soberania externa dos Estados e às relações interestatais, o segundo ponto se refere à soberania interna dos Estados e, por último, ele discorre sobre a estratificação da sociedade mundial e a uma globalização dos riscos, partindo de uma conceitualização modificada do que se entende por “paz”.⁶

Ao versar sobre a soberania externa dos Estados e suas relações interestatais, Habermas afirma que

o direito cosmopolita tem de ser institucionalizado de tal modo que vincule os governos em particular. A comunidade de povos tem ao menos de poder garantir um comportamento juridicamente adequado por parte de seus membros, sob pena de sanções. Só assim o sistema de Estados soberanos em constante atitude de auto-afirmação, instável e baseado em ameaças mútuas poderá transformar-se em uma federação com instituições em comum, que assumam funções estatais, ou seja, que regulem a relação de seus membros entre si e controlem a observância dessas regras. (HABERMAS, 2002, p.200-201).

⁵ Salienta-se que este artigo não tem como objetivo fazer uma análise sobre a correteza da interpretação que Habermas fornece à teoria cosmopolita kantiana, mas apenas se propõe a elucidar o modo como a teoria cosmopolita habermasiana foi construída e fundamentada. Para comparações neste sentido, ver: (GUEDES DE LIMA; VOLPATO DUTRA, 2020).

⁶ (Cf. HABERMAS, 2002, p.200).

Para a manutenção de uma federação com instituições em comum que regulam mutuamente as relações de seus membros e fiscalizam o cumprimento das regras, se faz necessário que a comunidade dos povos possua um regulamento que seja capaz de assegurar um comportamento juridicamente compatível por parte de seus membros. Para que isso ocorra, o estatuto desse modelo de relações internacionais tem que ser modificado por meio de uma relação interna de base regimental ou constitucional⁷.

O fato de Kant considerar as barreiras da soberania estatal como intransponíveis o leva a idealizar a união cosmopolita como uma federação de Estados e não de cidadãos⁸. Em contrapartida, Habermas considera que o cerne de um direito cosmopolita consiste em que esse direito se estenda aos sujeitos jurídicos individuais e que possa fundamentar uma condição composta por membros de uma associação de cidadãos do mundo livres e iguais. Desse modo, o indivíduo seria ao mesmo tempo cidadão do mundo e cidadão de um Estado em particular.⁹ O ponto central da relação entre os direitos humanos e a teoria cosmopolita habermasiana se dá no momento em que Habermas aponta que a vulnerabilidade da defesa global dos direitos humanos consiste na ausência de um poder executivo que possa assegurar à Declaração Universal dos Direitos Humanos a sua efetiva execução, incluindo intervenções no poder soberano de Estados nacionais, caso seja necessário. Portanto, uma vez que os direitos humanos teriam que se impor à desobediência jurídica dos governos nacionais, seria necessário rever a proibição de intervenções previstas pelo direito internacional¹⁰, por isso

⁷ “A reconstrução habermasiana do cosmopolitismo propõe uma reformulação da estrutura política dos organismos internacionais já existentes segundo o modelo das constituições nacionais vigentes nos estados democráticos de direito e outras organizações supranacionais como a União Europeia, o que demanda duas observações: (1) a teoria discursiva de Habermas estabelece que são os próprios afetados que devem decidir, com base unicamente da força do melhor argumento, como devem ser as normas que entrarão em vigor, neste sentido, não compete ao filósofo normatizar o modelo político, mas apenas o de apresentar a sua contribuição para a reflexão sobre o tema; além do mais, (2) como Habermas considera que não há um exemplo de organização cosmopolita que sirva de paradigma, ele afirma que o modelo do estado democrático de direito pode servir como uma alternativa preliminar a qual deve ser aprimorada pelo esforço de imaginação institucional dos participantes, embora se possa observar também a influência da estrutura política dos Estados Unidos e da União Europeia em sua proposta” (DURÃO, 2016, p. 379).

⁸ (Cf. HABERMAS, 2002, p.202).

⁹ A nível de esclarecimento sobre essa afirmação, pensamos que quando Habermas expõe uma concorrência entre o cidadão do mundo e o cidadão do Estado em *Sobre a constituição da Europa*, ele não inviabiliza a nível normativo que esse sujeito de direitos seja um cidadão do mundo e ao mesmo tempo um cidadão do Estado, uma vez que os Estados nacionais se mantêm enquanto entidades coletivas e são membros da comunidade cosmopolita juntamente com os cidadãos do mundo, em outras palavras, “os Estados nacionais formariam, ao lado dos cidadãos do mundo, o segundo sujeito constituinte da comunidade mundial. Pois os cidadãos cosmopolitas têm ou teriam ainda boas razões para se ater ao papel constitutivo de seus Estados em todo do âmbito supranacional. Na medida em que os cidadãos já realizaram nessas formas históricas uma parte da justiça política escoada institucionalmente, eles podem nutrir o desejo fundamentado de que seus Estados nacionais se mantenham como entidades coletivas nos respectivos níveis superiores de organização” (HABERMAS, 2012, p.95).

¹⁰ (Cf. HABERMAS, 2002, p.205).

uma das propostas de seu direito cosmopolita consiste em uma reformulação dos organismos internacionais.

Por último, Habermas afirma que o projeto de paz kantiano não levou em consideração a estratificação da sociedade mundial. Por isso, é preciso ter em mente a característica de uma sociedade mundial “estratificada” que é dada posteriormente, uma vez que “o mecanismo do mercado mundial acopla uma produtividade progressiva à miserabilização crescente, isto é, processos de desenvolvimento a processos de subdesenvolvimento” (HABERMAS, 2002, p.206). Conseqüentemente, esses acontecimentos históricos contemporâneos implicam uma necessidade dessa reformulação do projeto kantiano e, devido a isso, Habermas “propõe uma reformulação da ONU como uma organização supraestatal, baseada em uma cidadania e uma esfera pública mundial, capaz de estabelecer uma legislação obrigatória para os estados membros, dotada de poder coativo” (DURÃO, 2016. p.376). Essa coerção se dará por meio do que ele nomeia de Tribunal Internacional de Haia, o qual é habilitado para julgar os Estados acusados de violarem os direitos fundamentais de seus cidadãos.

Direitos humanos e soberania do povo

Devido sua proximidade com a teoria de Kant, Habermas salienta que, apesar de historicamente o conceito de direitos humanos carregar em si um valor moral, a sua noção de direitos humanos é uma manifestação da conceitualidade jurídica, isto é, desde sua origem, os direitos humanos possuem uma natureza jurídica. O que confere aos direitos humanos uma aparência de direitos morais é o seu caráter de validade universal que, assim como as normas morais, valem para todos os seres humanos em geral e não apenas para os integrantes do Estado¹¹, também ocorre o fato de que eles são fundamentados sob o ponto de vista moral. Porém, essa fundamentação não prejudica a sua qualidade jurídica, nem torna os direitos humanos normas morais.

Normas jurídicas – no sentido moderno do direito positivo – 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. E os direitos fundamentais, segundo sua estrutura, são direitos subjetivos que se podem vindicar em juízo e que têm o sentido, entre outros, de desvincular pessoas do direito dos mandamentos morais – e isso de maneira claramente delimitada –, à

¹¹ (Cf. HABERMAS, 2002, p.214).

medida que reservam os agentes espaços legais em que estes possam agir segundo orientação de suas próprias preferências (HABERMAS, 2002, p.215).

Assim como os direitos morais podem ser fundamentados por meio de deveres que os vinculam ao arbítrio de pessoas autônomas, os deveres jurídicos podem ser classificados como uma espécie de restrição legal das liberdades subjetivas.

Os direitos humanos são direitos jurídicos moralmente puros e não direitos pré-jurídicos. Segundo Georg Lohmann (2013), eles são caracterizados enquanto normas legais declaradas em atos de fundações revolucionárias do Estado, nas convenções de direito internacional ou em documentos constitucionais de Estados novamente fundados.¹² Em *Facticidade e Validade*, Habermas aborda uma questão fundamental para a compreensão dos direitos humanos enquanto direitos jurídicos, a saber, a ideia de umnexo interno entre direitos humanos e soberania popular¹³. Esse contexto determina que a legitimidade dos direitos humanos se dá a partir da “legitimidade dos processos de positivação legal < *Rechtssetzungsprozesses*> de uma sociedade concreta democrática de direito” (LOHMANN, 2013, p. 90). É abordado, no terceiro capítulo da obra, a existência de uma tensão entre facticidade e validade que é tida como sendo característica do que ele chama de modo ambivalente da validade jurídica.¹⁴

Os direitos humanos e o princípio da soberania do povo são noções nas quais é possível justificar o direito moderno, porém, historicamente, eles são apresentados como elementos concorrentes:

[o]s liberais evocam o perigo de uma “tirania da maioria” e postulam a superioridade dos direitos humanos que asseguram as liberdades pré-políticas dos indivíduos e estabelecem limites à vontade soberana do legislador político. Os representantes de um humanismo republicano acentuam, por outro lado, o valor próprio e não instrumentalizável da auto-organização dos cidadãos, de tal modo que, em uma comunidade originalmente política, os direitos humanos só ganham

¹² (Cf. LOHMANN, 2013, p.88).

¹³ “Em Direito e Democracia, Habermas parte do diagnóstico de que, na modernidade, após a dissolução da substância normativa do ethos próprio das imagens religiosas e metafísicas de mundo, resulta um pluralismo axiológico cada vez mais crescente, em face do qual somente dois princípios seriam capazes de legitimar o direito positivo. Trata-se justamente do princípio dos direitos humanos, interpretados na tradição jusnaturalista como direitos naturais, fundamentados moralmente pela razão, e o princípio da soberania do povo, traduzindo-se como expressão da autorrealização ética de uma comunidade política historicamente dada e, por isso, partilhando certos valores que alicerçam sua identidade coletiva” (REPA, 2013, p.105).

¹⁴ (Cf. HABERMAS, 2020, p.127).

obrigatoriedade como elementos da própria tradição, da qual se apropriam de forma consciente. (HABERMAS, 2020, p.148).

Segundo Habermas, na perspectiva liberal, os direitos humanos se impõem ao saber moral como algo dado, baseado em um estado de natureza hipotético, ao passo que na perspectiva republicana a vontade ético-política do coletivo que se autorrealiza não pode reconhecer nada que não seja correspondente ao próprio projeto de vida autêntico. Habermas afirma que no primeiro caso prevalece o momento moral-cognitivo, já no segundo é o ético-voluntário¹⁵.

Habermas tem como objetivo apresentar uma teoria capaz de conciliar razão prática e vontade soberana por meio de uma perspectiva intermediária entre o republicanismo e o liberalismo. Isto é, por meio da teoria do discurso. No capítulo nove de *A Inclusão do Outro*, Habermas descreve dois modelos de democracia contrapostos (liberal e republicana), tomando como referência o conceito de cidadão, o conceito de direito e a natureza do processo político de formação da vontade. Depois, ele desenvolve uma terceira concepção mais precisamente procedimentalista, a qual ele chama de “política deliberativa”. Para Habermas, a diferença decisiva entre esses modelos está na compreensão do papel do processo democrático. Ele afirma que, de acordo com a concepção liberal, o processo democrático tem como objetivo programar o Estado no interesse da sociedade, de modo que o Estado representa o aparato da administração pública e a sociedade é tida como sistema. Já segundo a concepção republicana, “a política não se confunde com essa função mediadora; mais do que isso, ela é constitutiva do processo de coletivização social como um todo. Concebe-se a política como forma de reflexão sobre um contexto de vida ético” (HABERMAS, 2002, p.270).

Segundo Habermas, Rousseau e Kant tiveram como objetivo pensar a união prática e a vontade soberana no conceito de autonomia, de modo que a noção de direitos humanos e o princípio da soberania do povo se interpretassem mutuamente. Porém, segundo a análise habermasiana, eles não obtiveram êxito, uma vez que não conseguiram entrelaçar simetricamente os dois conceitos. Para Habermas, a leitura de autonomia política dada por Kant se aproximou a uma leitura liberal, ao mesmo tempo que a leitura rousseauiana se assemelhou com o viés republicano.

Por sua vez, Habermas entrelaça sistematicamente o conceito de soberania do povo e direitos humanos por meio do argumento de que

¹⁵ (Cf. HABERMAS, 2020, p.148).

Os direitos fundamentais que aparecem na figura positiva de normas constitucionais não podem ser entendidos como simples reflexo de direitos morais, nem a autonomia política como mero reflexo da autonomia moral. Em vez disso, as normas gerais de ação se ramificam em regras morais e regras jurídicas, isto é, dividem-se nessas duas classes de regras complementárias mas independentes. (HABERMAS, 2020, p.155).

Assim, a formação da vontade deve passar pela interação discursiva entre os sujeitos, por meio de um processo democrático no qual os cidadãos pudessem se valer de diversas formas argumentativas com o objetivo de estabelecer um acordo racional sobre as pretensões de validade normativa das leis às quais eles poderiam se submeter¹⁶. Desse modo, quando o princípio do discurso¹⁷ é aplicado a essa forma jurídica, surge a possibilidade, enfim, de legitimar esse direito.

A conexão entre direitos humanos e soberania popular se constitui na abordagem de que os direitos humanos institucionalizam as condições de comunicação para uma formação da vontade política racional. No Posfácio de Facticidade e Validade Habermas afirma o seguinte:

[o processo democrático] precisa assegurar simultaneamente a autonomia privada e a autonomia pública dos sujeitos de direito; pois os direitos subjetivos privados não podem ser adequadamente formulados, muito menos politicamente impostos, se antes os próprios concernidos não puderem esclarecer em discussões públicas todos os aspectos relevantes para o tratamento igual ou desigual de casos típicos, nem mobilizar o poder comunicativo para a consideração de suas necessidades. (HABERMAS, 2020, p. 684)

Ele lista três categorias abstratas de liberdade pessoal que sustenta serem conceitualmente pressupostas pela própria ideia de autogoverno democrático. Essas categorias

¹⁶ “A idéia de uma tal práxis, que fornece ao mesmo tempo a Constituição, liga o exercício da soberania popular à criação de um sistema de direitos. Aqui parto do princípio (que não pode ser discutido agora mais de perto) segundo o qual devem almejar legitimidade exatamente aquelas regulamentações com as quais todos os possivelmente atingidos poderiam concordar como participantes dos discursos racionais. Nos “discursos” os participantes, à medida que procuram convencer uns aos outros com argumentos, querem atingir visões comuns, enquanto nas “negociações” [*Verhandlungen*] visam equacionar os seus interesses diferentes” (HABERMAS, 2001, p.147-148).

¹⁷ No capítulo 4 do livro *Consciência moral e agir comunicativo*, Habermas elenca dois princípios essenciais para a sua teoria do discurso, a saber, o princípio de universalização (U) o qual expressa que *toda norma válida tem que preencher a condição de que as consequências e os efeitos colaterais que previsivelmente resultem de sua observância universal, para a satisfação dos interesses de todo o indivíduo, possam ser aceitas sem coação por todos os concernidos*, e o princípio do discurso (D) nele está contido que *toda norma válida encontraria o assentimento de todos os concernidos, se eles pudessem participar de um discurso prático*.

ainda não contêm o conteúdo concreto de direitos particulares. Os próprios cidadãos é que devem definir esse conteúdo em um procedimento democrático, razão pela qual uma quarta categoria de direitos políticos é adicionada. Finalmente, Habermas acrescenta uma quinta categoria que diz respeito ao nível de condições de vida que é necessário para que os cidadãos façam uso adequado das quatro primeiras categorias.

De acordo com Habermas, os cidadãos devem preencher o direito abstrato à “maior medida possível de liberdades individuais” com conteúdo concreto, exercendo sua liberdade política: “os direitos básicos (...) permanecem abertos, por assim dizer. Eles devem ser interpretados e receber forma concreta por uma legislatura política em resposta a mudanças nas circunstâncias (1997, p. 125).

Assim, os direitos humanos são direitos subjetivos básicos sem os quais uma ordem jurídica no sentido moderno não é possível, eles se caracterizam pelas liberdades de ação que devem ser cumpridas de acordo com o livre-arbítrio de cada um, e ao mesmo tempo estão vinculados a um poder de coerção.

Seria possível concluir, então, que a noção habermasiana de direitos humanos se relaciona com a moral apenas no que diz respeito à validade universal dos princípios, pois independentemente de seu conteúdo moral, os direitos humanos possuem a forma de direitos jurídicos¹⁸. Em suas obras mais recentes, porém, Habermas tem ressaltado o papel do conceito de dignidade na fundamentação dos direitos humanos. Como foi visto, até o presente momento, a abordagem dada ao seu conceito de direitos humanos era de que eles se constituíam enquanto normas jurídicas, mas que se apresentam como normas morais. Agora, no entanto, ele volta sua atenção para o aspecto moral desses direitos, de modo que eles passam a ser vistos também como uma reação (ou resposta) às violações da dignidade humana.¹⁹

Direitos humanos e dignidade

Em seu ensaio intitulado *O Conceito de Dignidade Humana e a Utopia Realista dos Direitos Humanos* (2011), Habermas afirma que pretende defender a tese de que sempre

¹⁸ “[A] validade universal dos direitos fundamentais coincide com a validade universal das normas morais. Por isso, no âmbito da regulamentação dos direitos de liberdade, bem como dos direitos sociais, os argumentos estritamente morais podem bastar para fundamentação, enquanto para as demais categorias jurídicas, os argumentos ético-políticos e pragmáticos também intervêm. Ou seja, no caso dos direitos de liberdade e bem-estar, o legislador pode recorrer a argumentos morais para dar razões pelas quais as regras expressas por esses direitos são boas para todo” (REPA, 2014, p. 156, *tradução nossa*).

¹⁹ A esse respeito ver: (PINZANI, 2012)

houve um vínculo conceitual, mesmo que implícito, entre o conceito de direitos humanos e o conceito de dignidade humana.²⁰ Tendo como ponto de partida a ideia de que os direitos humanos sempre se originaram a partir da oposição à arbitrariedade, opressão e humilhação, ele sustenta a tese de que esse vínculo deve poder ser demonstrado também no desenvolvimento do direito. Portanto, para dar continuidade a essa discussão, é necessário investigar “se ‘dignidade humana’ é a expressão para um conceito fundamental normativamente substantivo, a partir do qual os direitos humanos podem ser deduzidos por meio de uma especificação das condições de violação da dignidade humana” (HABERMAS, 2012, p.11). Ainda nesse texto, ele propõe apresentar razões teóricas jurídicas que irão sustentar que a dignidade humana é a fonte moral da qual os direitos fundamentais retiram o seu conteúdo. Posteriormente, busca examinar o papel que o conceito de dignidade desempenha na composição dos direitos humanos a partir da moral racional e da forma do direito.

Em sua primeira análise, Habermas aponta que as problemáticas²¹ pelas quais a dignidade humana perpassa – a saber, as condições sociais desiguais, questões de gênero no mercado de trabalho, discriminação em seu amplo aspecto e questões de cunho religioso –, são específicas em cada ocasião e podem resultar tanto em uma maior exploração do conteúdo normativo dos direitos fundamentais assegurados, quanto ao descobrimento e à construção de novos direitos fundamentais. Assim, de forma gradativa, a intuição que ele considera estar implícita por trás desse pano de fundo, penetra a consciência dos atingidos, depois os textos do direito e, por fim, passa a ser conceitualmente articulada. No interior do discurso jurídico,

A dignidade humana é um sismógrafo que mostra o que é constitutivo para uma ordem jurídica democrática – a saber, precisamente os direitos que os cidadãos de uma comunidade política devem se dar para poderem se *respeitar* reciprocamente como membros de uma associação voluntária de livres e iguais (HABERMAS, 2012, p.17).

Apenas a garantia desses direitos humanos pode criar o *status* de cidadão que, enquanto sujeitos de direitos iguais, pretendem ser respeitados em sua dignidade humana.

²⁰ (Cf. HABERMAS, 2012, p.10).

²¹ “A experiência da violação da dignidade humana tem uma função de descoberta – por exemplo, em vista das condições sociais de vida insustentáveis e da marginalização das classes sociais empobrecidas; em vista do tratamento desigual de mulheres e homens no mercado de trabalho, da discriminação de estrangeiros, de minorias culturais, linguísticas, religiosas e raciais; também em vista do sofrimento de mulheres jovens de famílias de imigrantes que precisam se libertar dos códigos de honra tradicionais; ou diante da expulsão brutal de imigrantes ilegais ou dos que buscam asilo. À luz dos desafios históricos, em cada momento são atualizadas outras dimensões do sentido de dignidade humana” (HABERMAS, 2012, p.14).

A partir disso, ele explica que a dignidade humana forma uma espécie de portal por meio do qual o conteúdo igualitário-universalista é importado do direito moderno. A noção de dignidade, desse modo, conecta a moral com o direito positivo e com a legislação democrática de modo que pode emergir uma ordem política fundamentada nos direitos humanos. Habermas apresenta a ideia de que os direitos humanos possuem uma cabeça de Janus voltada simultaneamente para a moral e para o direito, e que independentemente de seu conteúdo moral exclusivo, eles possuem a forma de direitos subjetivos positivos coercitivos que asseguram aos indivíduos um espaço de liberdade e pretensões. E acrescenta ainda que eles estão dispostos de modo que são concretizados pela via da legislação democrática, especificamente caso a caso por meio da jurisprudência e impostos com sanções estatais.²² Ele conclui afirmando que os direitos humanos “circunscrevem precisamente a parte de uma moral esclarecida que *pode* ser traduzida no *medium* do direito coercitivo e ter realidade política efetiva na robusta configuração de direitos fundamentais efetivos” (HABERMAS, 2012, p.18-19).

Nessa perspectiva, dois elementos – a moral interiorizada, ancorada na consciência subjetiva e fundamentada moralmente e o direito coercitivo positivo – passam a ser combinados e formam uma síntese que origina o conceito de direitos humanos. Esse vínculo se dá por meio do que Habermas chama de “dobradiça conceitual” do conceito de dignidade humana. Considerando essa origem do conceito de direitos humanos, destaca-se a importância do papel da dignidade humana na mudança de perspectiva que vai dos deveres morais aos direitos jurídicos e também da universalização paradoxal de um conceito de dignidade que inicialmente estava desenhado para uma diferença de *status*, ao invés de um reconhecimento igual da dignidade de cada um.²³

O conceito fundamental ao qual as doutrinas modernas da moral e do direito racional estão apoiadas é o da autonomia do indivíduo e o princípio do respeito igual por cada um. Por possuírem esse fundamento em comum, muitas vezes a diferença entre os dois conceitos passa despercebida. O campo da moral é responsável por impor deveres que transcorrem todas as esferas da ação, enquanto o direito atua na criação de espaços livres ao arbítrio privado e à configuração da vida individual. Para que ocorra a passagem da moral racional para o direito racional é necessária uma mudança de perspectivas que

²² (Cf. HABERMAS, 2012, p.18).

²³ (Cf. HABERMAS, 2012, p.20-21).

[v]ai do respeito e da estima pela autonomia de *cada outro* para as pretensões de reconhecimento e estima da *sua própria* autonomia *por parte* do outro. No lugar da *consideração* demandada moralmente pelo outro vulnerável, entra a *exigência* autoconsciente pelo reconhecimento jurídico como sujeito autodeterminante que ‘vive, sente e age segundo seu próprio juízo’ (HABERMAS, 2012, p.22-23).

O reconhecimento que será reivindicado pelos cidadãos vai além do reconhecimento moral recíproco de sujeitos que agem responsabilmente. Ao invés disso, ele tem o significado do respeito que é exigido pelo *status* próprio merecido e se alimenta das conotações da dignidade que no passado estava relacionada com o pertencimento a corporações prestigiadas socialmente.²⁴

Considerações finais

A dignidade que interessa ao conceito de direitos humanos é a dignidade universal que é atribuída igualmente a todas as pessoas. Essa dignidade mantém, ao mesmo tempo, um sentido de autorrespeito que se apoia no reconhecimento social. Por ser uma dignidade desse tipo, a dignidade humana também requer um ancoramento em um *status* civil, isto é, também necessita pertencer a uma comunidade organizada no espaço e tempo. O conceito de dignidade humana concede o conteúdo de uma moral para a ordem de um *status* de cidadãos que derivam seu autorrespeito do fato de serem reconhecidos pelos outros indivíduos como sujeitos de direitos iguais reivindicáveis. Segundo Habermas, é importante lembrar que esse *status* só pode ser estabelecido no espaço de um Estado constitucional que deve ser criado pelos próprios cidadãos por meio do direito positivo e tem que ser protegido e desenvolvido sob circunstâncias históricas modificáveis. Apenas por meio de uma ordem política fundamentada nos direitos humanos é que os cidadãos poderão usufruir dos direitos que protegem sua dignidade humana.

Por um lado, os direitos humanos só podem adquirir uma validade positiva de direitos fundamentais em uma comunidade particular, primeiramente no interior de um Estado nacional. Por outro, a sua pretensão de validade universal – que caminha para além das

²⁴ “O conceito de dignidade ou de ‘honra social’ pertence ao mundo das sociedades tradicionais divididas hierarquicamente. Por exemplo, nelas uma pessoa podia receber sua dignidade e autorrespeito a partir do código de honra da nobreza, do ethos estamental das corporações de ofício ou da consciência corporativa das universidades. Quando essas dignidades dependentes do status, que surgem no plural, se juntam numa dignidade universal ‘do’ ser humano, essa nova dignidade abstrata se desfaz das características particulares de um ethos estamental” (HABERMAS, 2012, p.23).

fronteiras do âmbito nacional – só pode ser resgatada em uma comunidade cosmopolita inclusiva. Habermas afirma que essa tensão só pode ser sanada em uma sociedade mundial democrática que não precisa ter qualidades estatais. A partir disso, ele vai afirmar que os direitos humanos formam uma *utopia realista* ao passo que eles não projetam mais uma imagem que reproduz uma utopia social de uma felicidade coletiva, ao invés disso, eles ancoram o objetivo ideal de uma sociedade justa nas instituições de um Estado constitucional.²⁵ E é somente o vínculo entre dignidade humana e direitos humanos que produz uma fusão entre a moral no *medium* do direito, no interior da qual deve ser efetuada a construção das ordens políticas justas.

Desse modo, considera-se que os direitos humanos constituem um papel fundamental na teoria cosmopolita habermasiana. Como já foi dito anteriormente, Habermas considera que o direito cosmopolita tem como principal objetivo tornar possível que ele se estenda aos sujeitos jurídicos individuais e que seja capaz de fundamentar uma condição composta por membros de uma associação de cidadãos do mundo livres e iguais. E na medida em que ele define o conceito de dignidade humana – que vai servir como fundamento do conceito de direitos humanos – ele afirma que esse conceito é constitutivo para uma ordem jurídica democrática, uma vez que eles são direitos que os cidadãos de uma comunidade política devem se dar para poderem se respeitar reciprocamente como membros de uma associação voluntária de cidadãos livres e iguais e esses direitos encontram sua possibilidade de realização nas instituições de uma comunidade cosmopolita.

²⁵ (Cf. HABERMAS, 2012, p.31).

Referências bibliográficas

CONSANI, C. F. *Sobre um possível déficit democrático no modelo cosmopolita habermasiano*. Veritas (Porto Alegre), 64(2), e32714. <https://doi.org/10.15448/1984-6746.2019.2.32714>

_____. *É possível uma constituição sem Estado?* Ethic@, Florianópolis, v. 19, n. 2, 318-337. Ago. 2020.

DURÃO, A. B. *Os direitos humanos na democracia cosmopolita segundo Habermas*. Revista de Filosofia, Amargosa, Bahia – Brasil, v.14, n.2, dezembro/2016.

GALUPPO, Marcelo Campos; SILVA, Bárbara Batalha da. Tolerância, liberdade de expressão e a esfera pública em Habermas. *Dois pontos*, Curitiba, São Carlos, volume 18, número 2, p. 131-145, dezembro de 2021.

GUEDES DE LIMA, Francisco Jozivan; VOLPATO DUTRA, Delamar José. Democracia supranacional, cosmopolitismo e direitos humanos segundo Habermas e à luz de Kant. *PRINCÍPIOS* (UFRN. IMPRESSO), v. 27, p. 35-62, 2020.

HABERMAS, J. *A constelação pós-nacional: ensaios políticos*. Littera Mundi, São Paulo, 2001.

_____. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. Edições Loyola, São Paulo, 2002.

_____. *Sobre a legitimação baseada nos direitos humanos*. civilistica.com || a. 2. n. 1. 2013.

_____. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Volume I. Tradução de Flávio Beno Sievenerichler, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

_____. *Facticidade e validade: contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia*. Tradução e apresentação: Felipe Gonçalves Silva e Rúrion Melo. Editora Unesp. São Paulo, 2020.

_____. *Intolerance and discrimination*. Oxford University Press and New York University School of Law, Oxford; Nova York, 2003, vol. 1, no 1, p. 2-11.

_____. *Religious tolerance: the pacemaker for cultural rights*. Philosophy, Cambridge, 2004, no 1, p. 5-18.

_____. *Reflections and Hypotheses on a Further Structural Transformation of the Political Public Sphere*. *Theory, Culture & Society*, 2022, Vol. 39(4) 145–171.

LOHMANN, G. *As Definições Teóricas de Direitos Humanos de Jürgen Habermas – O Princípio Legal e as Correções Morais*. Trans/Form/Ação, Marília, v. 36, p. 87-102, 2013. Edição Especial.

PINZANI, A. Apresentação à edição brasileira. In: HABERMAS, J. *Sobre a Constituição da Europa*. São Paulo: UNESP, 2012, pp. XI-XXI.

REPA, L. *A Cooriginariedade Entre Direitos Humanos e Soberania Popular: a Crítica de Habermas a Kant e Rousseau*. Trans/Form/Ação, Marília, v. 36, p. 103-120, 2013. Edição Especial.

_____. The human rights between morals and politics: on Jürgen Habermas's cosmopolitanism. *ethic@* - Florianópolis v.13, n.1, p. 151 – 166, Jun. 2014.

SCHEUERMAN, William. All Power to the (State-less?) General Assembly! In: *Constellations* Volume 15, No 4, pp. 487-492. 2008a

]_____. Cosmopolitanism and the world state. In: *Review of International Studies* (2014), 40, 419–441.

_____. *Frankfurt School Perspectives on Globalization, Democracy, and the Law*. London/New York: Routledge, 2008b.

_____. Global Governance without Global Government? Habermas on Postnational Democracy. In: *Political Theory*, Volume 36 Number 1, February, pp. 133-151, 2008c.

SCHMALZ-BRUNS, Rainer. An den Grenzen der Entstaatlichung. Bemerkungen zu Jürgen Habermas'Modell einer 'Weltinnenpolitik ohne Weltregierung'. In: NIESEN, Peter; HERBORTH, Benjamin (eds). *Anarchie der kommunikativen Freiheit. Jürgen Habermas und die Theorie der internationalen Politik*. Frankfurt: Suhrkamp, 2007, pp. 269–93.