

DEMOCRACIA, SOCIABILIDADE E DIREITOS HUMANOS: PRESSUPOSTOS PARA A JUSTIÇA EM HABERMAS

DEMOCRACY, SOCIABILITY, AND HUMAN RIGHTS: PREREQUISITES FOR JUSTICE IN HABERMAS

Jáine da Rosa¹

Resumo: Junto a Jürgen Habermas (1929-), podemos afirmar que é inegável que vivemos uma crise na democracia: a política não mais precisa ser legitimada. Os cidadãos não se sentem representados nem obrigados a participar democraticamente. Tampouco há motivação à manutenção dos laços de sociabilidade, distanciando-os do Agir Comunicativo. Assim, uma das questões latentes é: como estabelecer uma ordem política justa? Ainda que Habermas não estabeleça definitivamente quais seriam os pressupostos para a justiça, nosso objetivo consiste em apontar três ideias que parecem comportar-se como pressupostos para a efetivação de uma ordem política justa no pensamento do autor. São elas: a) a democracia; b) os direitos humanos; e c) a sociabilidade. A constituição de um regime genuinamente democrático exige: (a) a recuperação do interesse pela participação democrática; (b) que sejam contemplados os direitos humanos, que estão internamente vinculados ao conceito de dignidade humana e ao de soberania popular, formando uma utopia realista, pois depositam o ideal de uma sociedade justa nas instituições de um Estado Constitucional; assim como (c) que seja salvaguardada a sociabilidade, que é integrada e mantida pelo Direito, por meio das ações propriamente sociais: a ação comunicativa e a ação estratégica não parasitária.

Palavras-chave: Habermas. Democracia. Direitos Humanos. Justiça Sociabilidade.

Abstract: Beside Jürgen Habermas (1929-), we can affirm that it is undeniable that we live a crisis in democracy: politics no longer needs to be legitimized. Citizens do not feel represented or obliged to participate democratically. Neither is there motivation to maintain the ties of sociability, distancing them from the Communicative Act. Thus, one of the latent questions is: how to establish a just political order? Although Habermas does not definitively establish what would be the presuppositions for justice, our objective is to point out three ideas that seem to behave as presuppositions for the effectiveness of a just political order in the author's thought. They are: a) democracy; b) human rights; and c) sociability. The constitution of a genuinely democratic regime requires: (a) the recovery of interest in democratic participation; (b) that human rights, which are internally linked to the concept of human dignity and popular sovereignty, be considered, forming a realistic utopia, since they deposit the ideal of a just society in the institutions of a Constitutional State; as well as (c) that sociability, which is integrated and maintained by Law, be safeguarded through strictly social actions: the communicative action and the non-parasitic strategic action.

Keywords: Habermas. Democracy. Human Rights. Justice. Sociability.

¹ Mestranda em Filosofia na Universidade Federal de Pelotas. Bolsista CAPES. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5011371917615924>. E-mail: jaineisabeldarosa@gmail.com.

Introdução

Se analisarmos ainda que brevemente as sociedades hodiernas, detectaremos com facilidade as experiências de desrespeito à dignidade da pessoa que ocorrem frequentemente contra refugiados, mulheres, imigrantes e as diversas camadas sociais que se encontram sob desvantagem econômica. Detectaremos também, concordando com Habermas, uma forte crise na democracia e o enfraquecimento da esfera pública e dos laços de sociabilidade. As sociedades contemporâneas são marcadas pela complexidade, pela pluralização de formas de vida, que ocasiona um alto risco de dissenso, e pela “individualização de histórias de vida” (HABERMAS, 2012a, p. 44), que suscita o agir estratégico como ação preferencial. Deparamo-nos, assim, com o seguinte problema: Diante do pluralismo das sociedades contemporâneas altamente estratificadas, como estabelecer uma ordem política justa?

Habermas não determina especificamente quais seriam os pressupostos para a efetivação de uma ordem política justa, embora assumo, no Ensaio *A Dignidade humana e a Utopia Realista dos Direitos Humanos*, concernente à obra *Sobre a Constituição da Europa* (2011), não haver sociedade justa sem direitos humanos. Apontando assim, o que seria um pressuposto para a justiça. Entretanto, no decorrer de seus escritos, a sociabilidade e a democracia, parecem comportarem-se também como pressupostos para a justiça. Nesse sentido, o objetivo desse estudo é mostrar que a concepção de justiça de Habermas é vinculada há uma concepção de a) Democracia; b) Sociabilidade; e c) Direitos Humanos.

Para isso, desenvolveremos nossa argumentação em três momentos: no primeiro momento, abordaremos a centralidade da Sociabilidade, que articula-se à ideia de Agir Comunicativo, para pensar a justiça em Habermas; após, destacaremos a Democracia como sendo o único modo de governo capaz de propiciar a justiça; por último, explicitaremos a tese de Habermas sobre a impossibilidade da efetivação de uma ordem política justa sem a aplicação dos direitos humanos.

1. A centralidade da sociabilidade para pensar a justiça em Habermas

Diante dos conflitos que perpassam a sociedade, do fato dos cidadãos encontrarem-se desacreditados da política e do enfraquecimento dos laços de sociabilidade, a categoria da

Ação Comunicativa², assume centralidade no pensamento do autor. A Ação Comunicativa é uma forma de integração social, pois coordena os diferentes planos de ação dos sujeitos com base em um acordo racional, que obtido por meio da linguagem, pressupõe um entendimento entre as partes. De acordo com Habermas, uma teoria da ação, deve partir da ideia do participante racionalmente motivado. Assim, o modo de vida comunicativo, deve ser entendido como “o procedimento, por meio do qual os sujeitos examinam o comum a todos, alimentando práticas e orientações simbólicas concernentes à compreensão, interpretação, cooperação e justificação do agir” (PIZZI, 2005, p. 69). Assim, o modo de vida comunicativo refere-se a um mundo intersubjetivamente compartilhado, cujos membros tem definições e convicções comuns. Estando esse modo de vida diretamente relacionado à práxis social.

As Ações Comunicativas, “não somente se alimentam de fontes das tradições culturais e das ordens legítimas, como também dependem das identidades de indivíduos socializados” (HABERMAS, 2012a, p. 111), sendo complementar ao conceito de Mundo da Vida. Habermas afirma existirem quatro pressupostos pragmáticos da comunicação, que dão acesso ao discurso. São eles: 1) propor; 2) opinar; 3) discordar; e 4) sugerir. Segundo o autor, na medida em que todos temos as mesmas oportunidades de usufruir desses pressupostos, não podemos nos afastar de discussões. “O mundo da vida, o qual as instituições são uma parte, manifesta-se como um complexo de tradições entrelaçadas, de ordens legítimas e de identidades pessoais – tudo reproduzido pelo agir comunicativo” (Idem, 2012a, p. 42). Assim, o *Lebenswelt* “configura-se como uma rede ramificada de ações comunicativas que se difundem em espaços sociais e épocas históricas” (Idem, 2012a, p. 111). A esse processo de complementariedade, Habermas chama de *reprodução simbólica do mundo da vida*. Da relação entre os três componentes estruturais do Mundo da Vida: a) a cultura; b) a sociedade; e c) a personalidade (concebido em seu aspecto sociológico), com a Ação Comunicativa, a

² Podemos entender a Ação Comunicativa como uma forma de integração social, na medida em que o modo de coordenar os diferentes planos de ação dos sujeitos participantes de uma ação ocorre com base em um acordo racional, que pressupõe um entendimento entre as partes. Entretanto, ainda que não seja objeto de análise desse texto, é válido ressaltar que, de acordo com Habermas (2012a, p. 61), as “sociedades modernas são integradas não somente através de valores, normas e processos de entendimento, mas também sistemicamente, através de mercados e do poder administrativo. Dinheiro e poder administrativo constituem mecanismos da integração social, formadores de sistemas, que coordenam as ações de forma objetiva”. De modo que o direito liga-se às três referidas formas de integração e retira sua “força integradora” de fontes de solidariedade social. De acordo com Habermas (2012a, p. 62), “as instituições do direito privado e público possibilitam, de outro lado, o estabelecimento de mercados e a organização de um poder do Estado; pois as operações do sistema administrativo e econômico, que se configura a partir do mundo da vida, que é parte da sociedade, completam-se em formas do direito.” Para o autor, o direito tem três funções principais: i) a de ser um espaço de mediação entre facticidade (*Faktizität*) e validade (*Geltung*); ii) ser um meio da integração social pela mediação entre o mundo da vida e os sistemas parciais; e iii) ser o meio da integração social que não pode mais ser alcançada por forças morais, como ocorria nas sociedades tradicionais.

reprodução simbólica realiza-se como: reprodução cultural, integração social e socialização. Assim, os processos comunicativos não podem ocorrer fora de um contexto cultural e social.

Assim, diferentemente do que acontecia nas sociedades tradicionais, o Mundo da Vida não pode mais ser entendido como um saber de fundo no que se refere aos processos comunicativos. Segundo Habermas, nas sociedades tradicionais, nas quais o mito, a religiosidade e a concepção metafísica do mundo cumpriam um papel fundamental na organização cultural e institucional, as estruturas do mundo da vida não eram concebidas enquanto domínios distintos, tendo as possibilidades de formas de vida reduzidas, assim como a probabilidade de conflitos. Com a Modernidade, modifica-se esse modo de pensar, pois o que passa a determinar a sociedade é o processo de racionalização³ do mundo da vida (*Lebenswelt*), e disso resulta uma maior dificuldade para a busca cooperativa de acordos, uma vez que “a autoridade de instituições detentoras de poder atinge os que agem no interior de seu mundo vital social” (Idem, 2012a, p. 42). Passando a ocorrer uma maior tendência, por parte dos indivíduos, a preferir a realização de ações estratégicas, ocasionando uma maior dificuldade para a busca cooperativa de acordos. Para Habermas, existem três formas de ação passíveis de racionalização e que estão ligadas às categorias do mundo da vida e do sistema. São elas: ação Instrumental e a Ação estratégica, que são orientadas pelo êxito e a Ação comunicativa, orientada pelo entendimento. Sendo apenas as ações estratégica e comunicativa, propriamente sociais. A diferença basilar entre os tipos de ação, pode ser assim exemplificada:

O agir instrumental (a), vincula-se ao seguimento de regras técnicas e às ponderações do ponto de vista da eficácia de uma intervenção no mundo físico; o agir estratégico(b) supõe a influência de um sujeito sobre o demais; enquanto o agir comunicativo (c) indica que os agentes buscam o entendimento. (PIZZI, 2015, p. 80).

De acordo com Habermas, a ação instrumental representa perigo porque coloniza o mundo da vida, se interpondo no lugar do agir comunicativo, instrumentalizando as ações que deveriam ser mediadas linguisticamente. São vítimas dessa colonização: as instituições sociais, culturais e científicas, grupos associativos, organizações sindicais, culturais e artísticas. Para Habermas, o agir instrumental é um “modelo atomista de ação, do ator solitário, descuidando dos mecanismos de coordenação da ação, mediante os quais se estabelecem as relações interpessoais” (HABERMAS, 2016, p.352). Somente o agir

³ Tal processo de racionalização configura-se na “liberalização cada vez maior dos potenciais de racionalidade inscritos na ação comunicativa.” (REPA, 2008, p. 63)

comunicativo busca o entendimento mútuo, sendo capaz de resgatar os laços de sociabilidade e garantir a integração social, possibilitando uma ordem política justa.

2. Democracia: o único modo de governo capaz de propiciar a justiça

Outro aspecto importante em relação à comunicação, consiste no fato de ela sempre admitir a possibilidade de um discurso universal. No que se refere à justificação de normas de ação que tem um caráter normativo, é importante ressaltar que pelo fato de seus pressupostos pragmáticos pretenderem apresentar/apresentarem princípios universalizáveis, que já não estão mais vinculados à práxis cotidiana. Para Habermas, “os valores culturais, as instituições e as normas dependem de um realidade normativa, relativa ao justo e ao correto para todos. Isso se aplica a indivíduos e a coletividades a nações e a instituições tangíveis de uma ética política, social e econômica” (PIZZI, 2005, p. 179). A comunicação, permite então, a possibilidade de um discurso universal. Para sustentar isso, Habermas elabora algumas regras do discurso, com caráter pragmático, apontando o que é ou não lícito no âmbito discursivo. Essas regras resguardam liberdade do agente no que concerne às discussões, e são expostas por Habermas assim:

- (3.1) É lícito a todo sujeito capaz de falar e agir poder participar de discursos.
- (3.2) a) É lícito a qualquer um problematizar qualquer asserção.
- b) É lícito a qualquer um estabelecer a introduzir qualquer asserção no discurso.
- c) É lícito a qualquer um manifestar suas posições, desejos e necessidades.
- (3.3) Não é lícito impedir falante algum de, por uma coerção exercida dentro ou fora do discurso, de valer-se de seus direitos estabelecidos em (3.1) e (3.2). (HABERMAS, 1989, p.112)

Para Habermas, os participantes do discurso, devem poder estabelecer a diferença entre os conteúdos de um mundo da vida concreto e o conteúdo que pertence às regras do discurso. Nesse sentido, “as normas relacionam-se com a práxis, enquanto as regras se imbricam com os pressupostos ideias do entendimento linguístico.” (PIZZI, 2005, p.155). Assim, é nas propriedades formais da fundamentação argumentativa que Habermas reconhece o princípio de universalização, denominado por ele de Princípio U⁴, como sendo o “princípio-ponte que torna possível o acordo em

⁴ O princípio de universalização, ou princípio “U”, é a reformulação do *Imperativo Categórico* (I.C.) elaborado por Kant (1724-1804) na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, no qual ele prevê que os juízos morais corretos devem, em última instância, derivar de um princípio fundamental único, o I.C. E este deve ser considerado a partir de três perspectivas distintas, bem como, a partir de três fórmulas distintas. A primeira é a *fórmula da lei universal*, que postula que deve-se agir sempre de modo que a máxima da ação possa ser universalizada, desta fórmula deriva-se uma variante: a *fórmula da lei da natureza*. A segunda é a *formula da humanidade*, na qual o ser humano deve ser considerado como *um fim em si mesmo*. Kant postula que jamais deve-se usar a própria humanidade, ou a dos outros, como um meio para alcançar determinado fim. A terceira é a

argumentações morais, aliás, numa versão que exclui a aplicação monológica dessa regra de argumentação” (HABERMAS, 1989, p. 78). Conforme Habermas, “U” precisa ser especificado a partir da consideração simétrica de interesses. O autor procede com base no agir comunicativo, apoiando-se em uma Teoria do Discurso, na qual critica o sujeito monológico. “U” expressa o núcleo normativo da moral racional, cuja tarefa é servir como regra de argumentação, tornando possível avaliar se um determinado interesse pode ou não ser universalizado. Para isso, é preciso justificar as normas a partir da consideração simétrica dos interesses de todos os concernidos em uma determinada ação ou contexto. Assim sendo, “o princípio (U) funciona no âmbito interno do jogo argumentativo, na medida em que regula que razões podem ser levantadas para justificar os interesses nelas presentes” (CENCI, 2012, p. 127 – 128). Conforme esse princípio, as normas somente poderão ser assumidas como máximas universais por meio de uma decisão dialógica.

De acordo Habermas, em forma de um princípio ético da argumentação prática, o Princípio de Universalização converte-se em Princípio do Discurso, ou Princípio D, que postula: “São válidas as normas de ação às quais todos os possíveis atingidos poderiam dar o seu assentimento, na qualidade de participantes de discursos racionais” (HABERMAS, 2012a, p.142). É importante ressaltar, afim de comprovar sua validade, que a pragmática habermasiana não oferece um conteúdo normativo, mas sim, um procedimento. O princípio “D”, então, pretende possibilitar a fundamentação imparcial das normas de ação. Tanto a moral como o direito, bem como as “questões ético-políticas e as questões pragmáticas”, são especificações distintas do princípio “D”. No que se refere à moral, o princípio “U” (ou o princípio de universalização) advém de uma especificação do princípio “D” em relação às normas de ação que podem ser consideradas a partir do igual interesse de todos. No que confere às normas jurídicas, o princípio “D” terá ainda mais uma especificação quando o seu procedimento se referir à normatizações legítimas do direito. Dessa especificação, Habermas (2012a, p. 145) desenvolverá o Princípio de Democracia, que postula: “Somente podem pretender validade legítima as leis jurídicas capazes de encontrar o assentimento de todos os parceiros do direito, num processo jurídico de normatização discursiva.” Assim, o princípio de democracia explica “o sentido performativo da prática de autodeterminação de membros do direito que se reconhecem mutuamente como membros iguais e livres de uma associação estabelecida livremente.” (Idem, 2012a, p. 145). No processo argumentativo respaldado pelo agir comunicativo, dois aspectos complementares assumem centralidade: “o respeito pela

fórmula da autonomia, na qual a moralidade é a relação das ações com a autonomia da vontade. Dessa fórmula deriva-se uma variante: a *fórmula do reino dos fins*.

dignidade de cada participante” e o “reconhecimento recíproco entre os membros da comunidade” (HABERMAS, p. 108, 1991), eles correspondem, respectivamente, aos princípios de justiça e solidariedade. A justiça “exige respeito igual e direitos iguais para cada indivíduo”, a solidariedade “reclama empatia e preocupação pelo bem-estar do próximo” (PIZZI, 2005, p.161). Na concepção de Habermas, a racionalidade comunicativa garante vínculos relevantes entre as pessoas, e também, supõe os laços de solidariedade e compromissos de justiça. Desse modo, para o autor, uma sociedade justa necessita da participação democrática dos cidadãos. No procedimento proposto pelo autor, os cidadãos são ao mesmo tempo, criadores e destinatários das normas jurídicas, daí a necessidade de resgatar o interesse dos cidadãos pela participação democrática. Assim, sua preocupação assenta-se principalmente sob a esfera pública⁵, cujos laços de sociabilidade encontram-se especialmente fragilizados, ocasionando o distanciamento dos cidadãos da participação democrática. Para o autor, a esfera pública é o espaço discursivo e deliberativo. Nela, todos podem e devem participar. Por meio de uma razão esclarecida, os indivíduos influenciam o sistema político. A esfera pública, para Habermas, é a base para um sistema democrático. Assim, sua teoria do agir comunicativo e sua ética do discurso, tem por base a racionalidade comunicativa, própria da esfera pública. Para o autor, é indispensável que os homens partam da ação comunicativa para tomar decisões na esfera pública. Isto é, eles precisam estar racionalmente motivados a agir comunicativamente, partindo de pressupostos de entendimento mútuo. Assim, evidencia-se que o conceito de sociabilidade está conectado ao conceito de ação comunicativa. Desse modo, uma esfera pública fortalecida é essencial para que sejam exercidos devidamente os laços de sociabilidade e para que um regime genuinamente democrático possa efetivar-se. A democracia, é considerada pelo autor como o único modo de governo capaz de promover uma ordem política justa e tendo o agir comunicativo como base, garantir a manutenção dos laços de sociabilidade e solidariedade. Porém, mais um pressuposto mostra-se como fundamental para o estabelecimento de uma ordem política justa no pensamento habermasiano: os direitos humanos.

3. A impossibilidade da efetivação de uma ordem política justa sem a contemplação dos direitos humanos juridicamente garantidos

⁵ Habermas aponta a importância da manutenção tanto da esfera pública, isto é do espaço público, quanto da esfera privada. Pois elas não estão desassociadas. A esfera pública capta e expõe as demandas presentes na privada, problematiza essas questões e as traz para o debate público.

Em um argumento especialmente desenvolvido em *Sobre a Constituição da Europa* (2011), Habermas aponta que a dignidade humana exerce uma forte influência sob o ideal dos direitos humanos, condição necessária para a formação de uma sociedade justa e estável. No Ensaio, *O Conceito de Dignidade Humana e a Utopia Realista dos Direitos Humanos* atinente à mencionada obra, a preocupação central do autor refere-se ao aspecto moral dos direitos humanos. Diferentemente disso, em *Direito e Democracia* (1992), não havia uma motivação estritamente moral embasando o reconhecimento recíproco entre os atores⁶. A perspectiva que o autor assume na obra de 1992, é de “uma reconstrução discursiva da gênese dos direitos, na qual contava somente a perspectiva jurídico-política da criação de uma comunidade de jurisconsortes (*Rechtsgenossen*) capazes de atribuir-se reciprocamente tais direitos” (PINZANI, 2012b, p. XIV). Atualmente, Habermas confere centralidade à fundamentação moral, na medida em que realiza uma reflexão teórica acerca do fundamento moral dos direitos humanos. Os direitos fundamentais concretizam os direitos humanos que encontram-se ancorados na constituição de um país, formando uma utopia realista e uma ideia transcendente de justiça. A preocupação central do autor assenta-se na ideia da realização concreta dos direitos humanos. Em outros termos, Habermas almeja que se cumpra na realidade jurídica um ideal normativo transcendente.

O autor atribui um papel central ao conceito de dignidade humana, a saber: o de ser a “fonte moral da qual os direitos fundamentais extraem seu conteúdo” (HABERMAS, 2012b, p.11). Sendo a sua inviolabilidade, a fonte dos direitos fundamentais. Ao questionar-se à respeito da razão pela qual “no direito, o discurso dos “direitos humanos” surgiu tão mais cedo do que o da dignidade humana” (Idem. 2012b, p. 9) e contrariando teorias que afirmam estar na “catástrofe moral” ocasionada pela Segunda Guerra Mundial (1939 – 1945) e pelo Regime Nazista (1933 – 1945) o motivo que ocasionou a necessidade de se vincular os conceitos de dignidade humana e direitos humanos - isto é, de intensificar moralmente os direitos humanos por meio do conceito de dignidade humana, de concebê-la, finalmente, como um conceito jurídico – o autor defende que, “desde o início, mesmo que ainda primeiro de modo implícito, havia um vínculo conceitual entre ambos os conceitos.

⁶ Habermas afirma que a reflexão por ele realizada no Ensaio atinente à obra *Sobre a Constituição da Europa*, não exige uma revisão à sua introdução originária do sistema de direitos realizada no capítulo III de *Direito e Democracia* e em *Der demokratischen Rechtsstaat – eine paradoxe Verbindung widersprüchlicher Prinzipien?*, p.p.154- 175, onde determina uma diferenciação entre os direitos humanos e os direitos morais, afirmando que uma das diferenças, consiste no fato de que os primeiros precisam ser criados, pois estão orientados para uma institucionalização, de modo que deve haver uma “formação da vontade comum democrática, enquanto pessoas agindo moralmente consideram, sem mediações adicionais, um ao outro como sujeitos que de saída estão imersas em uma rede de direitos e deveres morais.” (HABERMAS, 2012b, p. 19.). Entretanto, o autor admite que outrora não havia observado duas coisas: “primeiro, as experiências cumulativas de dignidade violada formam uma fonte de motivação moral para a prática constitucional, sem precedentes históricos, no final do século XVIII; segundo, a noção geradora de status do reconhecimento social da dignidade do outro fornece a ponte conceitual entre o conteúdo moral do respeito igual de cada um e a forma jurídica dos direitos humanos.” (Idem, 2012b, p. 19)

Direitos humanos sempre surgiram primeiro a partir da oposição à arbitrariedade, opressão e humilhação.” (Idem, 2012b, p. p. 10 - 11). Destarte, é por meio da indignação daqueles que são humilhados, ao terem sua dignidade ferida de algum modo, que surge o apelo aos direitos humanos. Por esse motivo, Habermas (Idem, 2012b, p. 11) compreende que se esse vínculo conceitual se encontra já no início, ele deve poder ser demonstrado também no próprio desenvolvimento do direito”. Assim, para o autor as condições históricas modificadas converteram em tema e tornaram consciente a substância normativa da dignidade humana igual de cada um, que foi explicitada pelos direitos humanos.

Conforme Habermas, do mesmo modo que os direitos humanos, devem ser compreendidos em virtude da diversificação dos contextos culturais, tendo uma universalidade abstrata, necessitando “ser concretizados em cada caso particular” (Idem, 2012b, p. 13), a dignidade humana, deve ser entendida no contexto dos desafios históricos, pois ajuda a produzir um consenso sobreposto entre as partes em contextos diferenciados culturalmente. De acordo com Habermas, isso pode levar:

Tanto a uma maior exploração do conteúdo normativo dos direitos fundamentais assegurados, como ao descobrimento e à construção de novos direitos fundamentais. Com isso, a intuição implícita no pano de fundo penetra de início a consciência dos atingidos e depois os textos do direito, para então ser conceitualmente articulada. (Idem, 2012b, p.14)

Os direitos fundamentais clássicos, são formados conjuntamente pelos direitos liberais de liberdade e pelos direitos de participação democrática, devendo ser somados, conforme aponta Rawls, à *direitos sociais e culturais*. Para o autor, tais direitos só podem ser usufruídos pelos cidadãos em igualdade de oportunidades se houver a certeza de que estes cidadãos sejam independentes no que concerne à existência econômica e privada e capazes de ao mesmo tempo de formar e estabilizar “sua identidade pessoal nos respectivos ambientes culturais que desejarem” (Idem, 2012b, p. 16).

Para Habermas, os direitos humanos representam uma face de Janus, estando a um só tempo, voltada para a moral e para o direito. Nesse sentido, o autor compreende que “a promessa moral deve ser resgatada na moeda jurídica” (Idem, 2012b, p. 18). Assim sendo, tais direitos possuem um conteúdo moral exclusivo, mas tem a forma de direitos positivos coercitivos. Por esse motivo, os indivíduos podem ter liberdade e pretensões. O conceito de direitos humanos deriva-se de uma síntese entre a moral interiorizada e o direito coercitivo positivo. E, “*esse vínculo realizou-se por meio da dobradiça conceitual da dignidade humana*” (Idem 2012b, p.20. Grifos do autor). Não são os deveres morais, mas os *direitos subjetivos* que fundamentam o sistema de direitos.

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

De acordo com o autor, os direitos humanos “estão dispostos de modo que são concretizados pela via da legislação democrática, especificados caso a caso por meio da jurisprudência e impostos com sanções estatais” (Idem, 2012b, p. 18). Desse modo, os direitos humanos são parte de uma moral esclarecida que pode ser traduzida no médium do direito coercitivo. Efetivando-se na configuração de direitos fundamentais.

Na gramática habermasiana, os direitos humanos são conquistados por meio de lutas por reconhecimento, e é somente no interior de um Estado nacional que podem adquirir a validade positiva de direitos fundamentais. Pelo contrário, a pretensão de validade universalista dos direitos humanos, que pretende ir muito além das fronteiras nacionais, só pode ser resgatada, afirma Habermas “em uma comunidade cosmopolita inclusiva” (Idem, 2012b, p. 29). Resta-nos perguntar: como resolver essa contradição? A saída teorizada por Habermas consiste no apontamento de uma sociedade mundial constituída de forma democrática. No momento em que os direitos humanos foram positivados, isto é, que receberam o caráter de obrigatoriedade jurídica para que se cumpra o conteúdo moral transcendente que “impregnou a memória da humanidade” (Idem, 2012b, p. 31), cria-se a consciência de que o sofrimento daqueles que tem sua dignidade violada, não tem o caráter de um destino natural. Assim sendo, de acordo com o filósofo,

Os direitos humanos formam uma utopia *realista* na medida em que não mais projetam a imagem decalcada da utopia social de uma felicidade coletiva; antes, eles ancoram o próprio objetivo ideal de uma sociedade justa nas instituições de um Estado constitucional. (Idem, 2012b, p.31. Grifo do autor).

Os direitos humanos são cooriginários da democracia, de modo que ambos estabelecem uma relação de pressuposição recíproca, na medida em que os direitos humanos possibilitam o processo democrático e este permite com que os direitos humanos sejam positivados e assumam a forma de direitos fundamentais no interior de um espaço constitucional. A dinâmica de encadeamento entre os conteúdos da moral racional e a forma do direito positivo, que por meio da dignidade humana fundamenta os direitos humanos, torna possível a realização de uma ordem política justa. Nas palavras do autor (Idem, 2012b, p. 37), “somente esse vínculo interno entre a dignidade humana e direitos humanos produz aquela fusão explosiva da moral no médium do direito, no interior do qual

deve ser efetuada a construção das ordens políticas justas.” Não havendo, portanto sociedade justa sem direitos humanos.

Considerações Finais:

Como vimos, até a obra *Sobre a Constituição da Europa*, originalmente publicada em 2011, Habermas não postula quais seriam os pressupostos para a justiça. No mencionado texto, o autor institui os direitos humanos como sendo um pressuposto para a efetivação de uma ordem política justa. Entretanto, entendemos que no decorrer de suas obras, especialmente *Direito e Democracia* (1992), *Consciência Moral e Agir Comunicativo* (1989) e *A Inclusão do Outro* (1996) Habermas já aponta algumas ideias que se comportam como pressupostos para a justiça, e que procuramos demonstrar no desenvolvimento desse texto. A saber: as ideias de sociabilidade e de democracia.

Partindo dessa perspectiva, entendemos que a efetivação de uma ordem política justa, nos moldes habermasianos só é possível por meio da participação democrática dos cidadãos, situados em uma esfera pública fortalecida, onde vige um regime genuinamente democrático. É necessário também que seja salvaguardada a sociabilidade, havendo a estimulação de seus laços, e que sejam contemplados os direitos humanos, que estão internamente vinculados ao conceito de dignidade humana e ao de soberania popular, formando uma utopia realista, pois depositam o ideal de uma sociedade justa nas instituições de um Estado Constitucional, devendo ser garantidos juridicamente.

É certo que há muito para investigar no que tange ao tema da justiça no pensamento de Habermas. O autor não deixa claro no decorrer de suas obras quais seriam os pressupostos para a justiça, abrindo muitas possibilidades para análise. Este estudo, então é uma tentativa de mostrar que, a partir de uma análise geral de algumas obras do autor, podemos destacar que na perspectiva habermasiana, para que haja a efetivação de uma ordem política justa, três pressupostos parecem ser fundamentais: a) a democracia; b) a sociabilidade e c) os direitos humanos.

Referências Bibliográficas:

CENCI, Angêlo. V. *Da Ética do Discurso à Teoria do Discurso*. In: NOBRE, M.; REPA, L. **Habermas e a Reconstrução**: sobre a categoria central da Teoria Crítica habermasiana. São Paulo: Papyrus, 2012. Cap. 3, p.p. 99 -133.

HABERMAS, Jürgen. **Consciência Moral e Agir Comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

_____. **Escritos sobre Moralidad y Eticidad**. Tradução, notas e introdução Manuel Jiménez Redondo. Bracelona: Paidós/IEC, 1991.

_____. **A inclusão do Outro**: estudos de teoria política. Tradução de Denilson Luís Werle São Paulo: Loyola, 2002.

_____. **Direito e Democracia**: entre facticidade e validade. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. vol.1, 2.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2012a.

_____. **Sobre a Constituição da Europa**. Tradução de Denilson Luís Werle; Luiz Repa; Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2012b.

_____. **Teoria do Agir Comunicativo**: sobre a crítica da razão funcionalista. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. vol.2, São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016.

HONNETH, Axel. **Luta por Reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. Tradução de Luiz Repa 1.ed. São Paulo: Ed. 34, 2003.

KANT, Immanuel. **A Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Ed.70, 2007.

NOBRE, Marcos; TERRA, Ricardo (orgs.). **Habermas e a Reconstrução**: sobre a categoria central da Teoria Crítica habermasiana. São Paulo: Papyrus, 2012.

PINZANI, Alessandro. **Habermas**: introdução. Porto Alegre: Artmed, 2009.

PIZZI, Jovino. **O Conteúdo Moral do Agir Comunicativo**. São Leopoldo: Unisinos, 2005.

REPA, Luís Sérgio. *Direito e Teoria da Ação Comunicativa*. In: NOBRE, Marcos; TERRA, Ricardo. **Direito e Democracia**: um guia de leitura de Habermas. São Paulo: Malheiros Editores, 2008. Cap. 2, p. 55 - 72.