

I Congreso Latinoamericano de Teoría Social. Instituto de Investigaciones Gino Germani. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2015.

Y ahora qué pasa, ¿eh?. Una deriva inconclusa a la historia del arte argentino para fundar las bases de una estética libertaria pospunk.

Doberti, María Paula, Laura Lina y Martín Seijo

.

Cita:

Doberti, María Paula, Laura Lina y Martín Seijo . (2015). *Y ahora qué pasa, ¿eh?. Una deriva inconclusa a la historia del arte argentino para fundar las bases de una estética libertaria pospunk. I Congreso Latinoamericano de Teoría Social. Instituto de Investigaciones Gino Germani. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-079/34>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

José Geraldo Alberto Bertoncini Poker
(FFC-Unesp. jgpoker@marilia.unesp.br)
Beatriz Sabia Ferreira Alves
(FFC-Unesp. biasabia@hotmail.com)
Vanessa Capistrano Ferreira
(FFC-Unesp. capistrano.vanessa@gmail.com)

MESA 5.

HABERMAS, DIREITOS HUMANOS E RECONSTRUÇÃO RACIONAL NO CONHECIMENTO CRÍTICO DAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS

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 se chama *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.

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 itinerário lógico-argumentativo mediante o qual foi construída a argumentação encontra-se dividido em duas partes. Na primeira parte, pretendeu-se reconstruir a concepção habermasiana dos direitos humanos. A segunda parte, por sua vez, o esforço foi o de demonstrar as possibilidades de aplicação da perspectiva da reconstrução racional baseada nos Direitos Humanos para a produção de conhecimentos críticos sobre fenômenos internacionais.

Começa-se por afirmar que as 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*.

A radicalização de conceitos como a igualdade, a dignidade, o respeito e o reconhecimento das diferenças¹, lançou os fundamentos intelectuais básicos para se pensar a afirmação dos *direitos* para além do 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 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* 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, os direitos aparecem 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).

¹ 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.; HONNETH, A. *A luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. 2ªed. Tradução Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2009.

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 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).

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 principais 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, 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.

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 humanos poderiam ser considerados como sobrepostos ao princípio moral, vistos como “algo dado, ancorado num estado natural fictício” (HABERMAS, 1997a, p. 134). Em oposição à 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 humanos 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).

Logo, com uma reinterpretação da dualidade entre *autonomia pública e privada*², 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 positivação 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 humanos 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 humanos 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.

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

² 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.

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 (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*, fornecendo a regulação legítima³ dos direitos, por meio dos próprios cidadãos, a partir do conceito de *soberania do povo*⁴.

³ “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).

⁴ 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

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 pressupõe 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*. Evita-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 humanos inseridos nessa base de formulação do *sistema de direitos* garante 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 as 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 humanos, 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.

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

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).

intersubjetiva com os ideias 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).

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 exposto a teoria do direito habermasiana no nível internacional, observando a possibilidade de criação de um *direito cosmopolita*, condizente com as mais diversas comunidades políticas do globo.

A materialização do projeto de integração da Europa e o fortalecimento da cultura sobre os Direitos Humanos foram duas implicações observadas com o fim dos conflitos da Guerra Fria. E por meio desses novos aspectos, Habermas traçou suas declarações e conclusões sobre o desempenho e o futuro das relações internacionais.

A principal condição para um direito que alcance as diferentes culturas é o direito à dignidade e ao respeito, que deve ser reconhecido por todos e a todos. Esse reconhecimento é uma ruptura essencial 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 considerados um domínio exclusivo de determinadas classes sociais.

Os Direitos Humanos passaram a compreender um determinado estágio da sociedade, onde os movimentos sociais e as tensões históricas determinam a evolução das mentalidades para uma nova maneira de agir e pensar mais complexa e plural.

A igualdade de valor e a dignidade de todos os homens são as principais premissas da universalidade dos Direitos Humanos. No caso das nações, o respeito a sua identidade e os direitos essenciais a sua existência precisam fazer parte de um patrimônio comum da humanidade. Esses conceitos são considerados centrais.

Para que não representem uma 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 provenientes dos processos de socialização, que apontam para a necessidade de um homem livre e solidário, que possa responder aos 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 culturais.

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. 01).

A percepção desses direitos depende de 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 criar a proposição da universalidade, primeiro existe a *razão universal*, depois o *direito universal* e por último a *democracia universal*. Não há como pensar a ordem internacional sem ponderar essas etapas.

A justificativa dos valores humanos encontra-se no próprio homem e existem direitos que são inerentes a ele, como o direito de não ser escravizado, chamados de direitos absolutos. No plano dos princípios, todos os homens podem evocar os mesmos direitos e toda a representação política deve perseguir fins humanos.

Dentro dessa perspectiva, o que chama a atenção é que qualquer problema relativo a esses direitos cria dois tipos de relação: os Direitos Humanos concebidos como forma de protesto e reivindicação e, como um esforço de cooperação e *solidariedade*. A primeira pode ser observada 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 deveriam ser interdependentes e indivisíveis, não podendo ser hierarquizados, porque nenhum pode ser considerado melhor do que o 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. Os dois princípios que guiam esse projeto são o *reconhecimento recíproco* e o discurso intercultural.

As obras de Habermas são marcadas por diálogos e um dos mais importantes para a área das Relações Internacionais é com Carl Schmitt. Schmitt⁵ é considerado um autêntico realista, suas reflexões sobre o poder e a ordem se dão a partir do antagonismo entre amigos e inimigos.

Habermas desde o início de sua carreira filosófica, sempre deixou muito vivo seu desprezo 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 alvo de Habermas são os intelectuais anti-iluministas, como Heidegger e Jünger. Carl Schmitt é colocado por Habermas nesse grupo.

A moralização da guerra consiste num dos grandes perigos da teoria schmittiana, pois poderia disfarçar os interesses escusos das grandes potências que detém o poder bélico, e assim legitimar as ações ilegítimas de caráter imperialista. Schmitt foi apropriado pelas teorias de Relações Internacionais, por sua característica teórica de considerar o inimigo como aquele que é externo e dentro das Relações Internacionais o conceito de político é determinado externamente. Pensando assim, conclui-se que a comunidade interna depende da existência de um inimigo externo, o que legitima o constante comportamento belicoso e desafiador 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 maiores diferenças entre os pensamentos de Schmitt e Habermas ocorrem, primeiro, na humanitarização das relações entre os povos, a partir de um conceito universalizante de moral, e segundo, na criminalização da guerra⁶, criando um grande desafio a Habermas, qual seja o de domesticar o estado de natureza entre os povos. Ao analisar a Paz Perpétua de Kant, Habermas utiliza afirmações kantianas para se referir as contradições de Schmitt. Os Estados precisam reconhecer-se como Estados democráticos para que suas

⁵ 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.

⁶ Ver mais em: SCHMITT, Carl. 1992. O Conceito do Político. (trad.) A. Valls. Petrópolis, RJ: Vozes.

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 afirma que a concepção moderna de Direitos Humanos, não nasce exclusivamente dos direitos morais, apesar de compartilhar 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 devem se originar de um Direito Internacional positivado.

Para Habermas, Schmitt ambiciona salvaguardar a ordem instituída em Westfália, de um Direito Internacional Público que não pode sofrer nenhum constrangimento legal em relação a seu *status* bélico na ordem internacional. Ao estabelecer essa condição, Schmitt defende um *jus ad bellum*⁷ 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 interesses. 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 atiza o conflito e faz com que a condução da guerra juridicamente civilizada “se degenerere” (HABERMAS, 2006, p. 199-200).

Habermas entende que o princípio da sociedade é a luta, mas uma luta regrada que segue princípios ditados pelo Estado, diferente da luta 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 de diferentes maneiras: 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 catalisado na forma de Estado é uma ameaça à *esfera pública*, pois a *esfera pública* precisa garantir o pleno exercício da cidadania, para que o debate seja estimulado e as liberdades garantidas. Dentro da dinâmica 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.

⁷ Direito à guerra, ou seja, direito de recorrer a guerra quando está parecer justa.

No plano internacional, quando Habermas transporta a tensão entre moral e direito para o sistema internacional, ele tentará solucioná-la transformando o Direito Internacional em um Direito Cosmopolita, 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 desempenhavam seus papéis hegemônicos, baseados no ideal de soberania. Para que existisse uma mudança dentro de uma realidade onde cada Estado considera a sua soberania como a submissão a nenhuma coerção exterior, além de possuir uma constituição jurídica interna, que também afasta a coerção por parte de terceiros, as instituições internacionais teriam que passar por uma transformação e entrar em uma ordem global fundada na legitimidade, na legalidade e justificada a partir do próprio direito.

O direito cosmopolita pode vir a ser a dimensão normativa da interação social e o instrumento que une o particularismo das identidades individuais com o pluralismo dos grupos sociais. Assim, a proteção aos Direitos Humanos se tornaria eficaz e não precisaria buscar sua 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. O fortalecimento das instituições internacionais pode levar a um ordenamento jurídico global.

Para ingressar em uma ordem democrática, segundo 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 entendido 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 intimidações às soberanias locais. São os Direitos Humanos que serão os pressupostos normativos para a constituição de uma sociedade soberana.

Para que não exista uma moralização estrita do direito, Habermas defende a necessidade de abandonar o Direito Internacional clássico, que tem sua sustentação na soberania dos Estados e em normas morais particulares, por um direito mais amplo, seguindo a linha

kantiana de pensamento, o Direito Cosmopolita⁸. A positivação dos direitos do cidadão e das nações, ou seja, a legalidade seria complementada por um poder internacional, não mais baseado na fundamentação moral tradicional, mas em regras legítimas positivadas, onde os cidadãos participam da criação das normas. Todas as ações dentro dessa ordem cosmopolita serão jurídicas e legítimas.

A retomada da ideia kantiana de cosmopolitismo ocorreu nos anos 90, principalmente nas discussões sobre os Direitos Humanos. Contudo, o cosmopolitismo pode ser apropriado de maneira prejudicial pelos Estados, quando se perverte em uma moralização auto-destrutiva da política. Esse risco ocorre quando um Estado toma para si a defesa da humanidade e a usa como justificativa para 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 diferenciar sua natureza jurídica.

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

O que vai conferir aos Direitos Humanos essa característica de direitos morais é que sua validade suplanta as estruturas jurídicas dos Estados Nacionais. A pretensão é de uma justificação racional, o que lhes proporciona uma validade universal. As constituições evocam os direitos fundamentais sob forma de “declarações”⁹, restringindo o poder do legislador. Apesar disso, 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)

⁸ Ver mais em: HABERMAS, Jürgen. 1997c. Kant's Idea of Perpetual Peace, with the Benefit of Two Hundred Years Hindsight.

⁹ Ver mais em: NOUR, Soraya. 2003. *Os Cosmopolitas*. Kant e os “Temas Kantianos” em Relações Internacionais. **Contexto Internacional**. Rio de Janeiro, vol. 25, no 1 , pp. 7-46.

Para Kant, 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) afirma 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 transforma as diferenças em questões do bem e do mal¹⁰ é preciso fornecer aos Direitos Humanos, um quadro jurídico. E para Habermas, essa transformação é retirada do direito cosmopolita kantiano.

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

Ele sugere 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 sugere um percurso de aprendizado intersubjetivo, que acontece no âmbito da *formação da vontade política* e da comunicação pública. A exigência nesse discurso é que se obtenha um *patriotismo constitucional*. Isto é, que não haja o reconhecimento de uma história em comum de um povo específico, mas sim um olhar para além das fronteiras, capaz de conceber 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 situação pode ser entendida como um dilema da política dos Direitos Humanos, a verdadeira dificuldade desse sistema em transição.

Habermas defende que seja possível por meio 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 contraditório, pois o campo da moral é intersubjetivo e o do direito objetivo. No entanto, os Direitos Humanos vão buscar um patamar de dignidade que atinge a humanidade como um todo. No campo dos Direitos Humanos qualquer indivíduo é envolvido, independente da tutela estatal, o simples fato de sermos humanos já nos inclui.¹¹

¹⁰ Idem, p. 35.

¹¹ 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.

Nas sociedades orientais não existe um equivalente ao direito para regularizar as relações abstratas entre sujeitos estranhos entre si, por isso o direito ocidental, coercitivo e que garante da liberdade individual, pode ser entendido como um aparato *universal*, consoante com as estruturas socioeconômicas modernas.

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

Os Direitos Humanos tem que ser entendidos simultaneamente como *subjetivos* aos Estados, pois o poder estatal não pode ultrapassar determinados limites, e como um regulamento objetivo aos indivíduos, devido à obrigação fática que estabelece 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 *republica mundial*, cujas decisões reconheçam a condição de *cidadania cosmopolita* de todos 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, avalia ele.

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 torna-se 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 se comunicar com eficiência. Do ponto de vista das culturas originais de que provenham, por mais diferentes que sejam uns dos outros, é possível aos atores construírem *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, o que 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.

A obra de Habermas é quase integralmente orientada no sentido de oferecer possibilidades de interpretação crítica e normativa de fenômenos humanos baseadas 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 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 se constituem 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 a ampliação de suas diretrizes de reconhecimento de referências étnico-culturais alternativas e de um modelo de inclusão cívica mais abrangente¹², 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 suplantar os antigos escopos dos direitos fundamentais, atribuídos anteriormente apenas pelos 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 dos Direitos Humanos, e etc. A Carta também tornou-se instrumento de referência nas decisões do *Tribunal de Justiça*¹³, no que tange a maximização do direito comunitário no interior do

¹² 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).

¹³ 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

bloco, e principalmente, da proteção dos cidadãos europeus, caso esses se sintam alheados de seus direitos, sejam eles civis, políticos, econômicos e sociais.

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, 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, 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. Arquiteta-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

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.

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.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALEXY, R.. *Teoria dos direitos fundamentais*. Trad. Virgílio Afonso da Silva. 2ª ed. São Paulo: Malheiros Editores, 2011.
- 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 de jun. de 2014.
- _____. *A afirmação histórica dos direitos humanos*. São Paulo: Editora Saraiva, 1999.
- HABERMAS. *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.
- _____. *Mudança estrutural da esfera pública*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1984.
- _____. *Théorie de l' agir communicationnel*. Tome 1 _ Rationaliyé de l'agir et rationalisation de la société; Tome 2 - Pour une critique de la raison fonctionnaliste. Paris: Fayard, 1987a.
- _____. *Conhecimento e interesse*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987b.
- _____. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989a.

- _____. *Teoria de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra, 1989b.
- _____. *Pensamento pós-metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990a.
- _____. *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Dom Quixote, 1990b.
- _____. *Direito e Democracia*. Entre Facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, vol. I. 1997a.
- _____. *Direito e Democracia*. Entre Facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, vol. II. 1997b.
- _____. Kant's Idea of Perpetual Peace, with the Benefit of Two Hundred Years Hindsight. In: BOHMAN, J. & LUTZ-BACHMANN, M. (eds.) *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.
- _____. *A lógica das Ciências Sociais*. Petrópolis-RJ: Vozes, 2009.
- _____. *The concept of human dignity and the realistic utopia of human rights*. METAPHILOSOPHY, Vol. 41, No. 4, July 2010. Disponível em <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1467-9973.2010.01648.x/pdf>.
- _____. *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.
- KANT, I. *A Paz Perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.
- _____. *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, vol. 25, no 1, 2003. p. 7-46.
- POKER, J. G..A. B. *Os sentidos da compreensão nas teorias de Weber e Habermas*. TRANS/Form/Ação, vol. 36, 2013. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-31732013000400014&script=sci_arttext.
- REESE-SCHÄFER, W. *Compreender Habermas*. 3ªed. 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. [Der Begriff des Politischen]. (trad.) A. Valls. Petrópolis, RJ: 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.