

Direitos humanos, comunicação, resolução de conflitos e Estado Democrático de Direito

Human rights, communication, conflict resolution and Democratic State of Law

Sérgio Murilo Rodrigues*

RESUMO

Qual é a fonte de legitimidade dos direitos humanos para a resolução de conflitos e criação de laços de solidariedade? Se, por um lado, eles são um importante meio para garantia das liberdades básicas de todos os homens e cidadãos, por outro lado, eles são característicos de tradição política ocidental, mas especificamente daquela tradição de origem européia. A ideia de que são *direitos naturais* e, portanto, não podem ser refutados, cria a concepção de que eles devem ser impostos as outras culturas. Mas como obrigar o membro de uma cultura, que não reconhece os direitos humanos, a aceitá-los? Como resolver conflitos envolvendo distintas tradições culturais (e religiosas), a partir dos direitos humanos. Habermas pode nos ajudar a responder a essas perguntas com o seu modelo de democracia deliberativa e com sua teoria procedimental do direito. Este artigo versa sobre esta polêmica questão sob o foco interpretativo das teorias de Juergen Habermas.

Palavras-chave: Habermas. Comunicação. Democracia. Direitos Humanos. Estado de Direito.

ABSTRACT

What is the source of human rights legitimacy for conflict resolution and the creation of solidarity bonds? If, on the one hand, they are an important means of guaranteeing the basic freedoms of all men and citizens, on the other hand, they are characteristic of Western political tradition, but specifically of that tradition of European origin. The idea that they are natural rights and, therefore, cannot be refuted, creates the conception that they should be imposed on other cultures. But how can we compel a people of a another culture, who does not recognize human rights, to accept them? How to resolve conflicts involving different cultural (and religious) traditions, based on human rights? Habermas can help us answer these questions with his model of deliberative democracy and his procedural theory of law.

Keywords: Habermas. Communication. Democracy. Human rights. Rule of Law.

1 INTRODUÇÃO

Os *direitos humanos* são considerados *direitos naturais*, no sentido de que seriam direitos *universais* não dependentes de estruturas sociais e culturais específicas. Segundo Bobbio, dizer que os direitos humanos são direitos naturais não pode querer dizer que são direitos com fundamentos absolutos na natureza, mas que são direitos que a racionalidade humana julga como *fundamentais* para a construção de uma sociedade justa e, portanto devem ser estendidos a todos os seres humanos independentemente de suas diferenças culturais. Desta

Artigo submetido em 29 de outubro de 2020 e aprovado em 26 de janeiro de 2021.

* Professor de Filosofia da Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG). E-mail: sergio.rodriques@uemg.br

forma, embora sejam chamados de *direitos naturais*, eles não são *efetivos*, como os outros atributos naturais o são, mas mantém o caráter *prescritivo* típico dos mandamentos morais.

O problema do fundamento de um direito apresenta-se diferentemente conforme se trate de buscar o fundamento de um *direito que se tem* ou de um *direito que se gostaria de ter*. No primeiro caso, investigo no ordenamento jurídico positivo, do qual faço parte como titular de direitos e de deveres, se há uma norma válida que o reconheça e qual é essa norma; no segundo caso, tentarei buscar boas razões para defender a legitimidade do direito em questão e para convencer o maior número possível de pessoas (sobretudo as que detêm o poder direto ou indireto de produzir normas válidas naquele ordenamento) a reconhecê-la. (BOBBIO, 2004, p.35)

Assim sendo, não deve causar espanto o fato de muitos contestarem a pretensão de universalidade dos direitos humanos e os considerarem como pertencentes exclusivamente a uma tradição cultural específica em termos históricos e sociais, sem validade para outros contextos culturais. Desta forma, é plenamente legítima a rejeição, que algumas tradições culturais fazem de alguns dos direitos humanos. Obrigar essas culturas a aceitarem esses direitos seria um exercício de dominação de uma cultura sobre a outra.

Bem, Bobbio justamente aponta para o fato dos direitos humanos não terem um fundamento *absoluto*, mas de serem uma *abertura* para uma *discussão* sobre a validade de certos direitos para uma sociedade com certos objetivos como a justiça, a paz e a felicidade. Trata-se de uma discussão política e moral, que historicamente formou a base dos Estados liberais surgidos na modernidade europeia. A ideia básica, naquele momento, era estabelecer um conjunto de *liberdades subjetivas* (individuais) como direitos a serem garantidos pelo Estado, com a finalidade de protegerem os indivíduos desse mesmo Estado. Parece paradoxal, mas não é, devemos lembrar que, nas monarquias absolutistas, as mesmas leis tinham validades diferentes para nobres, plebeus e clérigos. Além disso, a Reforma protestante foi um dos elementos históricos que constituíram a modernidade e com ela temos muitas coisas, inclusive um sangrento conflito religioso entre católicos e protestantes. Assim, se o direito pertence ao indivíduo e não a sua classe social, isso significa que todos são iguais perante a lei e isso parecia ser uma boa forma de se resolver os intensos conflitos sociais e religiosos da época.

A questão que esse artigo gostaria de colocar é se os direitos humanos seriam eficientes para a resolução de conflitos em sociedades multiculturais? E qual seria a fonte de legitimidade desses *direitos humanos*? De onde eles retiram a sua *força de convencimento*?

Respostas a essas perguntas são importantes para se pensar modos de convivência pacífica entre diferentes participantes de culturas distintas. Atualmente, se faz um apelo mundial pela tolerância e pela ação solidária diante da violência resultante de conflitos religiosos e entre etnias diferentes. A institucionalização dos direitos humanos seria uma alternativa viável para a resolução desses conflitos? O filósofo alemão Jürgen Habermas (1939-), segundo os seus textos, diria que *sim*. Mas, para ele, esta institucionalização só seria possível em um *Estado democrático de direito*. Neste caso, os direitos humanos poderiam sim ser impostos, mas somente aos membros da comunidade de direito pertencente ao Estado democrático. Neste Estado, seria possível *positivar* os direitos humanos, que deixariam de ser meramente *desejáveis*, para serem legalmente previstos em lei, através principalmente do texto *constitucional*. A previsão constitucional, por si só, não garante a *efetividade* de um direito, mas já é um grande passo na luta por essa efetivação.

Assim, os *direitos humanos* são pensados por Habermas em uma perspectiva de *direitos jurídicos*, que possam ser pleiteados em tribunais, embora os direitos humanos continuem tendo uma característica eminentemente *moral*.

Habermas preserva essa perspectiva legal-política da tematização dos direitos humanos e expõe esse princípio de tematização também conceitualmente, acentuando que o conceito “direito”, na expressão “direitos humanos”, deve ser entendido como conceito jurídico. Direitos humanos são, segundo seu pleno significado, direitos jurídicos, e não direitos pré-jurídicos, puros moralmente; eles são normas legais, que foram declarados em atos de fundações revolucionárias do Estado ou, como após a Segunda Guerra mundial, anunciados nas convenções de direito internacional (Declaração Universal dos Direitos Humanos, 1948) ou em documentos constitucionais de Estados novamente fundados (p. ex., Lei fundamental da República Federal da Alemanha, 1949). (LOHMANN, 2013, p.88)

Reduzir os direitos humanos à moralidade seria optar por um *fator fraco* de criação de laço social de ação solidária. Dentro da concepção de uma *ética do discurso*, Habermas defende a possibilidade de validação racional de proposições morais normativas, mas ele reconhece que este sistema de validação possui uma força motivacional muito fraca. Reconhecer a racionalidade de uma norma moral, através da aceitação do melhor argumento, não é suficiente para fazer com que o sujeito crie para si a obrigação de agir segundo aquela norma moral. Assim, o *direito positivo* é uma via motivacional muito mais forte para orientar obrigações de ação solidária. *Moral e direito* são distintos, mas se complementam na organização dos diferentes tipos de laços sociais e coordenação de ações sociais.

Parto de que, en el nivel posmetafísico de fundamentación, se separan simultáneamente de la eticidad tradicional normas jurídicas y normas morales y se presentan *las unas junto a las otras* como dos clases de normas distintas pero que se complementan mutuamente. (...) También los derechos del hombre que vienen inscritos en la práctica democrática de la autodeterminación, habrán de entenderse entonces de antemano como derechos en sentido jurídico, con independencia de su contenido moral. (HABERMAS, 2001, p.170)

2 A DECLARAÇÃO DOS DIREITOS DOS HOMENS E DOS CIDADÃOS

A *Declaração dos direitos do homem e do cidadão* foi elaborada na França em 1789, no contexto da Revolução Francesa e ela representa de forma paradigmática a modernidade política e as bases do Estado democrático liberal.

Logo em seu preâmbulo fica clara a intenção de se estabelecer uma base normativa *inegociável*, cujo fundamento seria anterior a própria sociedade e, portanto, não pode ser alterada por nenhum governo. Trata-se de um fundamento *natural*, que, naquele momento, em última instância só poderia ter validade se remetesse a um fundamento divino, já que só Deus poderia assegurar que a natureza humana fosse da ordem da liberdade individual.

Os representantes do povo francês, reunidos em Assembléia Nacional, tendo em vista que a ignorância, o esquecimento ou o desprezo dos direitos do homem são as únicas causas dos males públicos e da corrupção dos Governos, resolveram declarar solenemente os direitos naturais, inalienáveis e sagrados do homem, a fim de que esta declaração, sempre presente em todos os membros do corpo social, lhes lembre permanentemente seus direitos e seus deveres; a fim de que os atos do Poder Legislativo e do Poder Executivo, podendo ser a qualquer momento comparados com a finalidade de toda a instituição política, sejam por isso mais respeitados; a fim de que as reivindicações dos cidadãos, doravante fundadas em princípios simples e incontestáveis, se dirijam sempre à conservação da Constituição e à felicidade geral. (Declaração de direitos do homem e do cidadão – 1789)

A atividade política *legítima* é aquela que respeita os direitos naturais dos homens. Até o artigo 5º da *Declaração*¹, o que temos é a ideia liberal básica de uma *normatividade natural* e, portanto, comum a todos os seres humanos, que lhe legitima a validade universal. Sendo um direito *natural*, então ele precede ao próprio sistema jurídico constituído *posteriormente* pela sociedade política. Caberá ao sistema jurídico divulgar e sancionar os direitos humanos. Os direitos são fundamentalmente subjetivos, ou seja, pertencem ao indivíduo. E só eles, enquanto indivíduos e posteriormente cidadãos, podem estabelecer os limites à própria liberdade, mas sempre de acordo com o *bem comum* almejado pelo indivíduo. *As distinções sociais só podem fundamentar-se na utilidade comum; a soberania reside, essencialmente, na nação; a liberdade consiste em poder fazer tudo que não prejudique o próximo; tudo que não é proibido pela lei é, então, permitido e a lei não proíbe senão as ações nocivas à sociedade.* Lembrando que cabe a sociedade difundir e proteger os direitos naturais e imprescritíveis dos homens, a soberania tem sua fonte na *nação* em um sentido de se garantir a saída do estado da natureza, garantindo agora à *comunidade* o papel de elaboração da lei (nenhum indivíduo pode atribuir-se exclusivamente esse papel). O governo ou comunidade tem a função de fixar, interpretar e impor os direitos.

No entanto, no artigo 6º é apresentada a dicotomia que irá caracterizar a modernidade política. É apresentada uma outra fonte de legitimidade, que não a natureza ou Deus, para as leis. O artigo diz o seguinte:

A lei é a expressão da vontade geral. Todos os cidadãos têm o direito de concorrer, pessoalmente ou através de mandatários, para a sua formação. Ela deve ser a mesma para todos, seja para proteger, seja para punir. Todos os cidadãos são iguais aos seus olhos e igualmente admissíveis a todas as dignidades, lugares e empregos públicos, segundo a sua capacidade e sem outra distinção que não seja a das suas virtudes e dos seus talentos. (Declaração de direitos do homem e do cidadão – 1789)

Ora, se a lei é a expressão da vontade geral, então seria legítimo pensar que esta *vontade geral* pode querer elaborar uma lei que ameace os chamados *direitos naturais* anteriores à organização da sociedade política. Ou a fonte de legitimidade dos direitos está restrita a própria organização da comunidade política de direitos ou a fonte de legitimidade é externa à comunidade. E isto nos leva a outra dicotomia: ou os indivíduos são plenamente livres para elaborarem e generalizarem a estrutura política e jurídica (leis e direitos) de sua comunidade, ou alguns princípios metafísicos universais se impõem a todas as comunidades de forma independente à vontade geral² dos seus indivíduos.

¹ Art.1º. Os homens nascem e são livres e iguais em direitos. As distinções sociais só podem fundamentar-se na utilidade comum.

Art. 2º. A finalidade de toda associação política é a conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem. Esses direitos são a liberdade, a prosperidade, a segurança e a resistência à opressão.

Art. 3º. O princípio de toda a soberania reside, essencialmente, na nação. Nenhuma operação, nenhum indivíduo pode exercer autoridade que dela não emane expressamente.

Art. 4º. A liberdade consiste em poder fazer tudo que não prejudique o próximo. Assim, o exercício dos direitos naturais de cada homem não tem por limites senão aqueles que asseguram aos outros membros da sociedade o gozo dos mesmos direitos. Estes limites apenas podem ser determinados pela lei.

Art. 5º. A lei não proíbe senão as ações nocivas à sociedade. Tudo que não é vedado pela lei não pode ser obstado e ninguém pode ser constrangido a fazer o que ela não ordene.

² A ideia mesma de *vontade geral* revela, em sua ambigüidade, o paradoxo de uma *vontade*, que não é a simples somatória de todas as vontades individuais, mas pertence ao sujeito abstrato metafísico que é a comunidade. No entanto, essa *vontade* emana do povo e não o antecede. Ela não existiria sem aquela comunidade, mas ela não pertence a ninguém em sua individualidade.

Se compararmos o artigo 3º com o 6º, nos deparamos ainda com o problema da definição de *soberania*. Situar a *soberania na nação* é colocar limites nas *leis que são expressão da vontade geral*. Percebe-se claramente o contexto filosófico da elaboração, em 1789, da *Declaração de direitos do homem e do cidadão*: são as discussões entre Locke, Rousseau e Hobbes sobre direitos naturais (inclusive o direito à propriedade privada, curiosamente o último direito humano da *Declaração*³), sobre *vontade geral* e sobre *soberania*. A *soberania* seria um poder absoluto não submetido a nenhuma lei. Ou seja, nem as leis naturais, nem as leis divinas poderiam servir para constranger a soberania da nação. Na realidade, o contexto desta discussão era a luta religiosa entre católicos e protestantes e a necessidade do Estado de se *isolar* destas disputas intermináveis. A solução foi estabelecer através da soberania um direito positivo, cuja função era promover a paz, que não se sujeitaria a nenhum ordenamento natural ou divino.

Esta é a geração daquele enorme *Leviatã*, ou antes – com toda reverência – daquele deus mortal, ao qual devemos, abaixo do Deus Imortal, nossa paz e defesa. [...] É nele que consiste a essência do Estado, que pode ser assim definida: Uma grande multidão institui uma pessoa, mediante pactos recíprocos uns aos outros, para em nome de cada um, como autora, poder usar a força e os recursos de todos, da maneira que considerar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comum. O soberano é aquele que representa essa pessoa. (HOBBS, 2003, p.130-131)

Certamente que a ideia de *soberania absoluta* pode levar a outras interpretações. Mas, interessa aqui aquela orientada pela ideia de *vontade geral* de Rousseau, que podemos dizer se aproxima da de Habermas. Haveria uma tensão entre o sistema de leis, impessoal, fundado nos direitos naturais dos homens (e, portanto, inquestionáveis) e a vontade soberana do povo capaz de se auto-outorgar o sistema de leis a reger as ações da comunidade.

Los liberales evocan el peligro de una “tiranía de la mayoría” y postulan el primado de unos derechos del hombre que garantizan las libertades prepolíticas del individuo y trazan límites a la voluntad soberana del legislador. (...) Mientras que según la concepción liberal los derechos del hombre se imponen a la consideración moral como algo dado, anclado en un ficticio estado de naturaleza, conforme a la concepción republicana la voluntad ético-política de un colectivo que decide él mismo lo que quiere ser, no puede reconocer nada que no responda a su propio proyecto de vida, asumido en autenticidad. (...) En cambio, Rousseau y Kant trataron de pensar de tal suerte en el concepto de autonomía la unión de razón práctica y voluntad soberana, que la idea de derechos del hombre y el principio de soberanía popular se interpretasen *recíprocamente*. (HABERMAS, 2001, p.165)

Podemos entender que a *soberania absoluta* não se contrapõe à *vontade geral*, na medida, em que interpretamos a *Constituição* de uma nação como resultado de uma vontade geral e como encarnação da soberania absoluta. Assim, o poder soberano não é *externo* à comunidade na qual é exercido. E ele é resultado da liberdade dos indivíduos exercida através de uma *autonomia pública*, ou seja, o cidadão se submete a uma lei, que foi imposta por ele mesmo a si mesmo e a todos os outros. Habermas fala em *processos de formação da vontade racional* que proporcionaria aos cidadãos a possibilidade de participação na elaboração das leis, a partir da avaliação dos *melhores argumentos*. Habermas pressupõe a *liberdade comunicativa* como a liberdade política básica. O poder soberano é o poder da razão, pois a *vontade geral* é o exercício soberano da argumentação racional para a elaboração de leis que representem essa *vontade*. Toda legitimidade tem sua fonte na *liberdade comunicativa* dos sujeitos poderem

³ Art. 17.º Como a propriedade é um direito inviolável e sagrado, ninguém dela pode ser privado, a não ser quando a necessidade pública legalmente comprovada o exigir e sob condição de justa e prévia indenização.

argumentar e deliberar e com isso, elaborarem um conjunto de leis básicas, que consiste na *Constituição Federal* de um país.

Assim, para Habermas, a *Declaração universal dos direitos dos homens* não é uma verdade *dogmática*, mas uma *construção* política, pela qual uma comunidade decide organizar as regras de uma *boa* convivência, ou melhor, dizendo, de uma convivência justa e pacífica. A opção pela interpretação da *Declaração* como construção é principalmente importante para aqueles que passaram pela experiência histórica das guerras de religião e, com isso, vivenciaram a experiência de não poderem discutir todas as verdades que regulamentam as normas de ação; aqueles que vivenciaram a experiência de terem que regular seus laços de solidariedade baseados em “fundamentos últimos” metafísicos.

3 LIBERDADE COMUNICATIVA

Habermas desenvolveu ao longo de grande parte da sua obra o conceito de *ação comunicativa* e colocou esse conceito como fundamental para um Estado de direito democrático, fundamentado em procedimentos racionais (HABERMAS, 2001). Em sua obra *Teoria da Ação Comunicativa* (1984), Habermas substitui a ideia kantiana de *razão prática* pela ideia de *razão comunicativa* e tal mudança não significou uma mera troca de *nomes*:

La razón comunicativa empieza distinguiéndose de la razón práctica porque ya no queda atribuida al actor particular o a un macrosujeto estatal-social. Es más bien el medio lingüístico, mediante el que se concatenan las interacciones y se estructuran las formas de vida, el que hace posible a la razón comunicativa. Esta racionalidad viene inscrita en el *telos* que representa el entendimiento intersubjetivo y constituye un *ensemble* de condiciones posibilitantes a la vez que restrictivas. Quien se sirve de un lenguaje natural para entenderse con un destinatario acerca de algo en el mundo se ve obligado a adoptar una actitud realizativa [performativa] y a comprometerse con determinadas suposiciones (HABERMAS, 2001, p.65).

A *ação comunicativa* é aquela ação orientada para o entendimento entre os sujeitos através da fala. Certamente que as pessoas utilizam a linguagem para muitas outras coisas que não o entendimento, como, por exemplo, obter sucesso, enganar, expressar emoções, mas segundo Habermas, o *telos* imanente da linguagem é o entendimento. Segundo McCarthy, o objetivo de Habermas ao considerar a *linguagem como entendimento* (a *ação comunicativa*) é estabelecê-la como *padrão normativo* da comunicação na esfera social do *mundo-da-vida* (*Lebenswelt*), permitindo a identificação de formas sistematicamente distorcidas de comunicação:

Isto não significa que todo caso efetivo de fala se oriente para alcançar um entendimento. Mas Habermas considera as formas “estratégicas” de comunicação (tais como mentir, despistar, enganar, manipular, etc.) como derivadas; implicam a suspensão de certas pretensões de validade (especialmente a da veracidade), são parasitas da fala genuína orientada ao entendimento. (McCARTHY, 1978, p.287)

A *ação comunicativa* é orientada por uma *racionalidade comunicativa*, que rompe com o tradicional modelo *sujeito-objeto* do paradigma da filosofia da consciência. Segundo Habermas,

Dizemos racional não apenas asseverações, mas também outras classes de atos de fala; racional dizemos, sob determinadas circunstâncias também até mesmo normas, ações e pessoas. Quero defender a concepção de que há pelo menos quatro classes igualmente originárias de pretensões de validade e que estas quatro classes, a saber, compreensibilidade (*Verständlichkeit*), verdade (*Wahrheit*), correção (*Richtigkeit*) e

veracidade (*Wahrhaftigkeit*), apresentam um contexto que nós podemos chamar de racionalidade (*Vernünftigkeit*). (HABERMAS, 1984, p.137)

Habermas estabelece um conceito processual de racionalidade. Sujeitos capazes de ação e de fala ao conduzirem uma argumentação buscando um mútuo entendimento, levantam pretensões de validade com respeito ao mundo objetivo da verdade, ao mundo social das normas e ao mundo subjetivo das vivências e emoções. Estas pretensões precisam ser “honradas”, ou melhor, *justificadas* quando necessário. Desta forma a racionalidade é a capacidade dos participantes de uma comunicação de se orientarem em relação às reivindicações de validade básicas, sendo que estas reivindicações de validade se assentam sobre um consensual reconhecimento intersubjetivo (HABERMAS, 1990, p.291).

Podemos agora definir a *liberdade comunicativa* como aquela que está na base da comunicação cotidiana entre os sujeitos no mundo social e permite que eles digam *sim* ou *não* às pretensões de validade que são levantadas pelos interlocutores em suas ações de fala, as quais dependem de um reconhecimento intersubjetivo para terem sua validade confirmada. Por exemplo, um falante ao dar uma *ordem* levanta inevitavelmente a pretensão de que a norma na qual se baseia a ordem é justa e que ele a aplica com retidão. Em uma sociedade livre, o ouvinte pode não aceitar a pretensão levantada, obrigando o falante a justificá-la. Assim, um professor ao, por exemplo, *ordenar* que seus alunos façam um determinado exercício está legitimado pelas normas acadêmicas a dar tal *ordem* e ele é capaz não só de citar as normas que fundamentam a sua *ordem*, mas também de justificar a retidão/justiça desse ordenamento para os seus alunos. Isso significa que a *liberdade comunicativa* gera uma *obrigação* entre os agentes sociais. Segundo Siebeneichler,

(...) ao asseverar algo sobre alguma coisa qualquer falante (ou Ego) exige implicitamente a validade de sua asserção e assume, ao mesmo tempo, uma obrigação de apresentar argumentos capazes de justificá-la caso venha a ser contestada ou rejeitada por um ouvinte (Alter), isto é, caso este *Alter* diga “não” à pretensa validade asseverada. (SIEBENEICHLER, 2014, p.44)

Essa *obrigação* é de caráter *racional*, ou seja, cabe ao falante argumentar racionalmente para justificar a validade da pretensão levantada de forma que o ouvinte possa aceitar consensualmente, sem violência, a argumentação oferecida. A *liberdade comunicativa* é uma *liberdade condicionada*, pois exige que os falantes assumam uma *responsabilidade* por aquilo que falam. Por sua vez, essa responsabilidade autoral exige a justificação racional daquilo que foi dito. Habermas entende que, em uma sociedade livre, os sujeitos agentes sociais devem entender a si mesmos como *autores* de suas próprias ações e, desta forma, se responsabilizarem racionalmente por elas. Os agentes só podem se autocompreenderem como livres na medida em que possuem razões adequadas para suas ações. Desta forma, a *liberdade comunicativa* permite ao ouvinte dizer *não* a uma pretensão de validade (por exemplo, questionar a ordem dada pelo professor), mas cria a *obrigação* do ouvinte entrar em uma argumentação com o falante e aceitar a força do argumento mais racional. Voltando ao nosso exemplo, supondo que a argumentação do professor seja a mais racional possível naquele contexto, o aluno se vê *obrigado* a aceitá-la. Caso contrário, os vínculos sociais só se sustentariam através da violência explícita e não teríamos mais a *esfera pública* como local de resolução de conflitos e coordenação de ações solidárias. Como diz Siebeneichler,

A liberdade comunicativa tem a ver, precisamente, com a possibilidade, ou melhor, com a obrigatoriedade de alguém se posicionar discursivamente – por argumentos – quanto a exteriorizações de um interlocutor e quanto a pretensões de validade que dependem de reconhecimento intersubjetivo comunicativo. E nesse caso ela pode ser

tida como um pressuposto da própria razão comunicativa (SIEBENEICHLER, 2014, p.47).

4 A DEMOCRACIA DELIBERATIVA

Habermas quer mostrar que sua teoria não é idealismo filosófico. Os agentes comunicativamente competentes podem efetivar suas legítimas pretensões de validade, obtidas pela via discursiva, através do *Direito*. Assim eles tornam-se sujeitos portadores de direitos e capazes de acionar esses direitos politicamente no espaço público, como cidadãos. A fundamentação discursiva das pretensões de validade pode, agora, apoiar-se em uma base efetiva: a articulação entre a autonomia *privada*, baseada em direitos racionalmente fundados e, portanto universalizáveis, e a autonomia *pública*, apoiada em procedimentos democráticos. Desta forma a legitimação das pretensões de validade se apóia sobre a *democracia*.

Segundo Habermas, a democracia deve sustentar, simultaneamente, as garantias das liberdades dos cidadãos privados e as garantias que possibilitam a esses cidadãos terem condições de se associarem nos processos discursivos orientadores de ações do sistema político e social. Estes processos discursivos são capazes de legitimar os seus próprios resultados desde que esses resultados sejam racionais, ou seja, sustentáveis no debate público. Somente a democracia pode *institucionalizar* os procedimentos discursivos que conferem racionalidade e legitimidade às ações sociais.

Segundo Norberto Bobbio,

(...) por democracia entende-se uma das várias formas de governo, em particular aquelas em que o poder não está nas mãos de um só ou de poucos, mas de todos, ou melhor, da maior parte, como tal se contrapondo às formas autocráticas, como a monarquia e a oligarquia. (Bobbio, 2000, p. 7)

Habermas argumenta sobre a vantagem da *democracia* liberal sobre outros sistemas políticos, principalmente em suas obras *A inclusão do Outro* (2002) e *Entre naturalismo e religião* (2007), mas aqui não entraremos nessa discussão. Partiremos do pressuposto de que a “democracia” é o melhor sistema político. Mas isto não significa que não existam problemas no modelo democrático. Pretendemos refletir sobre um desses problemas: a questão da decisão ou deliberação⁴ democrática.

Para Habermas, somente uma *decisão racional* pode ser considerada *legítima* em uma democracia. Na democracia, as decisões precisam ser fundamentadas e justificadas e isto deve gerar uma concordância suficiente para que a decisão seja efetivada. Nesse processo, a esfera pública tem um papel central, pois é nela que a “vontade geral” deve se formar, bem como as decisões políticas justificadas. A maneira como estas decisões devem ser justificadas, com uma pretensão universalista, é através do debate argumentativo racional. Vejamos melhor como este problema se coloca.

Retornando à *teoria contratualista*, veremos que o Estado surge não de uma necessidade natural, mas de uma necessidade *política* de se preservar o “bem comum” a todos na sociedade. Mas como definir o “bem comum”? Rousseau fala em uma “vontade geral” que poderia ser

⁴ O termo *deliberação* parece ser mais adequado, mesmo porque este termo inclui a idéia de *decisão*. Segundo Avritzer, alguns autores têm utilizado o termo *deliberação* com o significado de um processo no qual um ou mais agentes avaliam as razões envolvidas em uma determinada questão; Habermas, por exemplo, é um desses autores. No entanto, outros autores utilizam o termo tendo em vista o momento no qual o processo de tomada de decisão ocorre, neste caso, não importa se a decisão foi racional ou não. Avritzer observa ainda que o termo *deliberação*, na sua origem etimológica, permite dois significados: deliberar pode tanto significar “ponderar, refletir” quanto “decidir, resolver” (Avritzer, 2000, p.25).

determinada através do processo decisório da votação. Mas isto significa que a “vontade geral” não é de *todos*, mas, apenas, da *maioria*. Assim sendo, somos obrigados a aceitar a conclusão de que o “bem comum” é, na realidade, uma imposição da maioria, sem que haja algum motivo mais forte para sustentá-lo. Diante da impossibilidade de uma unanimidade nas complexas sociedades modernas, os grupos minoritários são excluídos das decisões políticas. Como nos diz Weber (1985), para diferentes indivíduos e grupos o *bem comum* pode significar coisas muito diferentes e não há como resolver esse conflito de *significações*. Assim, o *bem comum* acaba se tornando o resultado da dominação de um grupo cultural sobre o outro.

Não podemos aceitar que as modernas sociedades democráticas simplesmente excluam as minorias, impedindo-as de satisfazerem seus desejos e necessidades políticas, principalmente no mundo atual, fortemente caracterizado pelo *multiculturalismo*. Pensamos que o *bem comum* pode ser determinado através de um *consenso racional*. Este consenso, por sua vez, seria obtido através de uma argumentação racional na discussão entre os grupos inicialmente antagônicos. Desta forma, os conflitos de *significações* acerca do *bem comum* poderiam chegar a uma conclusão consensual através da força não coercitiva do melhor argumento.

Mas há outro problema envolvendo a decisão democrática: o problema da relação entre os interesses privados dos indivíduos e o próprio poder democrático que precisa ser público. Como garantir ao indivíduo a sua liberdade de participar das decisões políticas públicas de forma a preservar o seu próprio interesse? Como não sufocar a liberdade do indivíduo em nome de um *bem comum* público? E como impedir que interesses particulares sejam considerados erroneamente interesses públicos e impostos aos outros grupos sociais? Quais são os limites do Estado democrático: até aonde ele pode interferir na autonomia das pessoas? Estas questões estão no centro do debate entre *liberalismo* e *socialismo*. Para os socialistas, o Estado tem um poder maior de intervenção para garantir a *igualdade* entre os membros da sociedade. Mas esta *igualdade* se contrapõe, muitas vezes, à liberdade, já que para a igualdade ser mantida a liberdade precisa ser limitada. Por outro lado, o *liberalismo* busca manter as liberdades individuais sacrificando a igualdade.

A *racionalidade* pode ser a saída desse impasse. Uma rede de canais de comunicação entre todos os grupos sociais potencializariam a capacidade dos sujeitos comunicativos chegarem a um consenso. Este consenso seria levado à esfera pública, onde, agora, seria discutido pelos canais públicos oficiais (congresso, parlamento, partido político, tribunais etc.). Ora, um consenso efetivamente racional seria legítimo na medida em que pudesse ser defendido publicamente, sem encontrar argumentos suficientemente fortes e racionais para derrubá-lo. Fora essa situação, o consenso só poderia ser derrubado se interesses mais poderosos, utilizando-se da coerção e do engano, se impusessem no lugar do *bem comum*. Mas mesmo neste caso o consenso não perderia a sua legitimidade, embora não se tornasse efetivo.

O modelo de democracia atualmente hegemônico, no qual as deliberações legítimas são baseadas na vontade da maioria e não de todos, precisa ser superado por um outro modelo de democracia. Gostaríamos de apresentar o modelo de *democracia deliberativa* de Habermas. Nesse modelo de democracia as deliberações legítimas seriam baseadas na vontade racional de todos e, desta forma, o modelo poderia resgatar o ideal da soberania popular, só que não mais como um simples ideal, mas como um procedimento justificável e operacional. Para a teoria democrática deliberativa, o processo de deliberação da esfera pública administrativa tem de ser sustentado por meio da deliberação dos indivíduos racionais em fóruns de debate e negociação.

Com o modelo de democracia deliberativa habermasiano pode se enfrentar os seguintes problemas: como é possível fazer deliberações racionais dentro do modelo democrático de forma que elas tenham uma legitimidade plena e universal? E como podemos pensar a *institucionalização* dos mecanismos de tomada de decisão de forma que as deliberações racionais sejam plenamente efetivadas?

A preocupação principal de uma *democracia deliberativa* é o modo como os cidadãos legitimam racionalmente as regras do jogo democrático. Habermas pretende buscar na sua própria *teoria do discurso* os elementos necessários para esse processo de legitimação.

A teoria do discurso, que associa ao processo democrático conotações normativas mais fortes do que o modelo liberal, porém mais fracas do que o modelo republicano, toma elementos de ambos e os articula de uma forma nova e distinta. (...) Esse procedimento democrático estabelece uma conexão interna entre considerações pragmáticas, compromissos, discursos de autocompreensão e discursos relativos a questões de justiça, e fundamenta a suposição de que sob tais condições obtêm-se resultados racionais e equitativos. Conforme essa concepção, a razão prática afastar-se-ia dos direitos universais do homem (liberalismo) ou da eticidade concreta de uma determinada comunidade (comunitarismo) para se situar naquelas normas de discurso e de formas de argumentação que retiram seu conteúdo normativo do fundamento de validade da ação orientada para o entendimento e, em última instância, portanto, da própria estrutura da comunicação linguística. (Habermas, 1995, p. 46-7)

As regras do procedimento democrático passam da substância ética concreta de uma determinada comunidade para as regras do discurso e para as formas de argumentação. Desta forma, “a legitimação do processo democrático deriva dos procedimentos e dos pressupostos comunicativos da formação democrática da vontade e da opinião, que, por sua vez, funcionam como canais para a racionalização discursiva das decisões do governo e da administração (Faria, 2000, p. 49).

O problema do modelo de democracia deliberativa é como institucionalizar o chamado *princípio do discurso*, que garante uma base comunicativa racional de legitimação do jogo democrático. Este problema é mais grave na medida em que, como Habermas mesmo admite, somente o sistema administrativo do poder público pode tomar decisões que resultem em ações concretas no sistema social. Neste sentido, Habermas não defende nenhuma espécie de *democracia direta* baseada em assembleias populares ou coisa parecida. Habermas sabe muito bem que este tipo de organização política é inviável nas complexas sociedades modernas. A dimensão comunicativa pode mostrar caminhos para o sistema administrativo, mas ela mesma não pode fazer o caminho. Por isso que as estruturas comunicativas devem ser capazes de criar *decisões vinculantes* junto com o poder público, para que se possa ter garantias da efetividade da decisão racional e legítima. Habermas acredita que a saída é o *princípio do discurso* ser institucionalizado juridicamente. Através dos direitos fundamentais e dos princípios do Estado de Direito, ou seja, de uma forma mais resumida: através do *Direito*.

A idéia básica é a seguinte: o princípio da democracia resulta da interligação que existe entre o princípio do discurso e a forma jurídica. Eu (Habermas) vejo esse entrelaçamento como uma gênese lógica de direitos, a qual pode ser reconstruída passo a passo. Ela começa com a aplicação do princípio do discurso ao direito das liberdades subjetivas de ação em geral – constitutivo para a forma jurídica enquanto tal – e termina quando acontece a institucionalização jurídica de condições para um exercício discursivo da autonomia política, a qual pode equipar retroativamente a autonomia privada, inicialmente abstrata, com a forma jurídica. Por isso, o princípio da democracia só pode aparecer como núcleo de um sistema de direitos. (Habermas, 1997, v. I, p.158)

Agora podemos entender porque Habermas vai buscar na tensão entre *facticidade* (*efetividade*) e *validade* no Direito a institucionalização do princípio da democracia. O princípio da democracia resulta da relação entre o princípio do discurso, que tematiza a questão da validade e a forma jurídica, que significa as normas em sua facticidade. A esfera pública, enquanto dimensão da sociedade onde ocorrem as interações discursivas, é a fonte geradora de poder

legítimo. Assim, teoricamente, o poder comunicativo tem primazia sobre o poder administrativo, mesmo porque o poder administrativo é derivado do poder comunicativo. Mas, na prática, o poder administrativo é o único capaz, nas modernas sociedades complexas, de efetivar ações. O poder comunicativo pode, como já foi dito, identificar problemas, propor respostas, estabelecer diretrizes, etc. Por isso, Habermas precisa vincular os dois poderes de forma a restituir a primazia legitimadora para a dimensão comunicativa. Trata-se de uma difícil tarefa, pois consiste em fundamentar as leis em procedimentos discursivos de validação racional e, *ao mesmo tempo*, considerar essas leis como suportes institucionais, e, portanto, já disponíveis, das liberdades sem as quais essa validação não tem como se efetivar.

Podemos visualizar o modelo democrático habermasiano, imaginando um *centro* onde se concentraria o poder administrativo composto pelo Executivo, Judiciário, Legislativo, partidos políticos, aparato de segurança e de saúde etc. Em torno desse *centro* teríamos uma *periferia* onde se espalhariam os diversos grupos sociais que, de fato, compõem a sociedade. Por exemplo, associações, clubes, sindicatos, igrejas, intelectuais etc. Podemos imaginar até mesmo um único indivíduo que queira defender as suas próprias ideias. O importante é que a *periferia* esteja interligada por uma malha comunicativa, de forma que possa haver um livre intercâmbio de ideias e discursos entre os grupos, que possa haver entre eles discussões racionais onde prevaleça o melhor argumento. Entre a *periferia* e o *centro* haveria canais comunicativos para discursos racionais, de forma que pudesse haver uma vinculação entre as legítimas deliberações obtidas na *periferia* e as ações efetivas do *centro*. Seriam consideradas legítimas as deliberações que fossem racionais e que pudessem ser argumentativamente defendidas em público (perante todos os grupos afetados).

Os procedimentos democráticos e discursivos seriam responsáveis pela estruturação dos processos de formação racional da vontade e da opinião na esfera pública, com a finalidade de solucionar solidariamente as questões práticas.

As implicações normativas saltam à vista: a força da integração social que tem a solidariedade social, não obstante não mais poder ser extraída, somente, das fontes da ação comunicativa, deve poder desenvolver-se com base em amplamente diversificados espaços públicos autônomos e em procedimentos de formação democrática da opinião e da vontade políticas, institucionalizadas em termos de Estado de Direito; e, com base no meio do Direito, deve ser capaz de afirmar-se também contra os outros dois poderes – o dinheiro e o poder administrativo. (Habermas, 1995, p.48)

A vantagem do modelo democrático habermasiano é que ele mantém o aparato tradicional democrático (eleições, parlamentos etc.), mas mostra que apenas o voto popular não é suficiente para caracterizar uma democracia. É preciso acrescentar, efetivamente através do Direito, formas de participação popular na esfera pública e no poder administrativo:

O que Habermas oferece, portanto, é um modelo discursivo de democracia que não está centrado apenas no sistema político-administrativo encarregado de tomar as decisões vinculantes, nem exclusivamente na sociedade. A democracia deve ser analisada a partir da relação entre esses dois polos: as decisões tomadas no nível do sistema político devem ser fundamentadas e justificadas no âmbito da sociedade, através de uma esfera pública vitalizada. O sistema político deve estar ligado às redes periféricas da esfera pública política, por meio de um fluxo de comunicação que parte de redes informais dessa esfera pública, se institucionaliza por meio dos corpos parlamentares e atinge o sistema político, influenciando nas decisões tomadas. (Faria, 2000, p. 52)

Assim, no modelo habermasiano, as deliberações democráticas referentes às políticas públicas só terão legitimidade se refletirem a vontade coletiva organizada através da participação política em fóruns públicos de debates racionais:

A sociedade civil, base social da esfera pública autônoma, constituída por associações, organizações e movimentos sintonizados com a ressonância dos problemas societários nas esferas da vida privada, absorve e transmite as questões ali tematizadas de forma amplificada para a esfera pública. Estas associações da sociedade civil acabam influenciando a definição de questões que serão problematizadas via esfera pública. Depois de publicizadas, essas questões devem ser tratadas pelo sistema político-administrativo. Como instância intermediadora, a esfera pública capta os impulsos gerados na vida cotidiana e os transmite para os colegiados competentes que articulam institucionalmente o processo de formação da vontade política, construindo, assim, decisões legítimas. (Faria, 2000, p. 54)

5 CONCLUSÃO

Habermas não tem um interesse pelos direitos humanos enquanto tais, mas pela função que eles desempenham em relação à moral, ao direito e à política. *A Declaração dos direitos do homem e do cidadão*, inspirada na tradição do direito natural de Locke e na tradição republicana de Rousseau, estava ligada à moral através do problema da sua fundamentação (o *jusnaturalismo*). No entanto, Habermas pensa os direitos humanos na perspectiva moral de sua *ética discursiva* e sua posterior reflexão sobre uma *teoria procedimental do direito*. E, nesta perspectiva, os direitos humanos perdem qualquer fonte normativa *pré-constitucional*, ou seja, exterior à comunidade de direito que os aplica como opção política. Por isso, Habermas entende os direitos humanos em uma perspectiva *jurídica*.

Entender os direitos humanos em uma perspectiva puramente *moral* significa considerá-lo como um *direito fraco*, já que, seguindo a perspectiva kantiana, as normas morais não são capazes de coerção externa. Assim, não haveria nenhuma forma de se estabelecer os direitos humanos como uma *obrigação*, a menos que cada consciência, através de um processo individual, faça isso espontaneamente. Além disso, de forma mais prática, sendo um direito exclusivamente *moral*, não teria sentido qualquer reivindicação jurídica com relação a ele. Certamente que esta perspectiva não exclui a importância de uma reflexão moral sobre os direitos humanos. Mas, em grande parte, Habermas transitou da sua ética do discurso para uma teoria procedimental do direito devido ao problema da motivação da ação. E da constatação prática de que a racionalidade não é suficientemente forte para motivar alguém a agir de forma moral correta, se isso for contra seus interesses. Algum tipo de coerção externa (social) era também necessário.

Considerando o conceito de *direitos* em uma acepção exclusivamente jurídica, então as pessoas só podem ter direitos na medida em que participam de um sistema jurídico-legal. Desta forma, os direitos humanos precisam estar positivados no texto constitucional do Estado. Os direitos fundamentais só podem ser adequadamente assegurados em uma sociedade democrática de direito. No entanto, Habermas insiste em destacar a tendência *pós-nacional* do pensamento político atual, tornando a ideia de Estado nacional delimitado territorialmente como uma ideia em muito já superada. E por isso há a necessidade cada vez maior de uma melhor institucionalização de uma *justiça internacional*. A característica *pós-nacional* dos Estados atuais permite avançar na reflexão kantiana da *paz perpétua*, que exigia uma estrutura estatal mundial para assegurar a justiça cosmopolita. No entanto, o avanço do capitalismo enfraqueceu a autonomia dos Estados, que dependem cada vez mais de regulamentações

externas. “Apenas com o apoio de uma perspectiva moral dos direitos humanos Habermas pode pretender que a todos os homens os direitos fundamentais sejam conferidos, de sorte a corrigir o particularismo de uma consideração puramente jurídica dos direitos humanos” (LOHMANN, 2013, p. 94)

Os direitos humanos são assim um eficiente meio de resolução de conflitos, mesmo entre tradições culturais distintas, entendendo-se que essas comunidades culturais distintas compartilham o *mesmo* Estado democrático de direito e, portanto, estão sujeitas ao mesmo texto constitucional. Sempre lembrando que, em uma democracia deliberativa, estas comunidades culturais distintas têm iguais oportunidades de participarem do discurso público e legislativo.

REFERÊNCIAS

AVRITZER, Leonardo. Teoria democrática e deliberação pública. **Revista Lua Nova**, nº 50, 2000, p. 25-46.

Biblioteca virtual de Direitos Humanos. Disponível em:

<http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Documentos-antiores-%C3%A0-cria%C3%A7%C3%A3o-da-Sociedade-das-Na%C3%A7%C3%B5es-at%C3%A9-1919/declaracao-de-direitos-do-homem-e-do-cidadao-1789.html>. Acesso em 25/07/2016.

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos.** Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

BOBBIO, Norberto. **Liberalismo e democracia.** São Paulo: Brasiliense, 2000.

FARIA, Cláudia Feres. Democracia deliberativa: Habermas, Cohen e Bohman. **Revista Lua Nova**, n ° 50, 2000, p. 47-68.

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

HABERMAS, J. **Entre naturalismo e religião.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia: entre facticidade e validade.** Vol. I. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1997.

HABERMAS, Jürgen. **Facticidad y validez.** Madrid: Ed. Trotta, 2001.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade.** Lisboa: Dom Quixote, 1990.

HABERMAS, Jürgen. Três modelos normativos de democracia. **Revista Lua Nova**, n ° 36, 1995, p. 39-53.

HABERMAS, Jürgen. **Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.

HOBBS, Thomas. **Leviatã.** São Paulo: Martins Fontes, 2003.

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

McCARTHY, Thomas. **The Critical Theory of Jürgen Habermas**. Cambridge: MIT Press, 1978.

SIEBENEICHLER, Flávio Beno. Considerações sobre o conceito de liberdade comunicativa na filosofia habermasiana. **Logeion: Filosofia da informação**, Rio de Janeiro, v. 1 n. 1, p.43-58, ago./fev.2014.

WEBER, Max. **Parlamento e governo numa Alemanha reconstruída. Uma contribuição à crítica política do funcionalismo e da política partidária**. São Paulo: Abril, 1985. (Os Pensadores)