

O DIÁLOGO MULTICULTURAL DOS DIREITOS HUMANOS EM JÜRGEN HABERMAS

THE MULTICULTURAL DIALOGUE OF HUMAN RIGHTS BY JÜRGEN HABERMAS

Suzana Lourete de Alvarenga

Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes). E-mail: suzana.lourete@gmail.com

Artigo submetido em 05/03/2019, aceito em 15/06/2019 e publicado em 15/09/2019.

Resumo: O presente artigo discute como o filósofo Jürgen Habermas compreende a possibilidade de um diálogo multicultural dos direitos humanos hodiernamente. De início, retoma-se o conceito de direitos humanos por meio da compreensão de sua matriz moral e de sua positivação como norma jurídica. A seguir, propõe-se uma análise acerca da pretensão de validade universal dos direitos humanos por meio da primazia moral da dignidade humana e a provável hermenêutica desses direitos sob o ponto de vista de outras culturas. No terceiro momento, são apresentadas críticas orientais ao sistema ocidental de direitos humanos e às respectivas réplicas expostas por Habermas, bem como uma breve explanação sobre sua proposta a um possível direito cosmopolita. Ao final, passa-se a uma análise do ataque fundamentalista a respeito da autolegislação secular dos direitos humanos e à conclusão sobre a importância do diálogo intercultural para uma hermenêutica mais inclusiva e eficaz dos direitos humanos.

Palavras-chave: Habermas; direitos humanos; dignidade humana; validade universal.

Abstract: This article debates how the philosophe Jürgen Habermas understands a multicultural dialog possibility of human rights nowadays. In the beginning, the concept of human rights is return through the comprehension of the moral source and its positivization as legal rights. After that, starts the analysis about the human rights universal intention by the moral primacy of human dignity and its probable hermeneutic from the point of view of other cultures. In a third moment, shows the oriental critics about over the occidental system of human rights and the respective Habermas' answers, as well as a brief explanation about his proposal of a probable cosmopolitan rights. Lastly, this article exams the fundamentalist attack on the secular self-legislation of the human rights and the conclusion about the importance of the intercultural dialog toward a hermeneutic more inclusive and efficient of the human rights.

Keywords: Habermas; human rights; human dignity; universal validation.

1 INTRODUÇÃO

A concepção atual dos direitos humanos é fruto de um longo processo histórico de agregação de valores, os quais foram adquiridos por meio de lutas e movimentos sociais à medida que as

demandas por mais liberdades e mais igualdades se mostram necessárias no tempo e determinado local à convivência coletiva e à existência humana. A Segunda Guerra Mundial (1939-1945) despertou o

mundo para uma reformulação dos Direitos Humanos. Os horrores dessa guerra, não somente pelos sangrentos conflitos, mas principalmente pelas atrocidades dos regimes totalitários, mostraram um descaso pela dignidade da pessoa humana e fizeram emergir uma opinião pública internacional decidida a impedir que tais episódios se repetissem. No entanto, a Organização das Nações Unidas (ONU) ficou a cargo dos vencedores da Segunda Guerra Mundial, bem como o título e o conteúdo da Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH), de 10 de dezembro de 1948, veio a refletir, segundo as críticas que passaremos a analisar, o etnocentrismo ocidental e a imposição de certa hegemonia política dos EUA, Inglaterra, França e Rússia e outros aliados políticos (PANDEYA, 1985, p. 299).

Eis, assim, uma problemática à definição de direitos humanos, pois:

O etnocentrismo consiste em erigir, de maneira indevida, os valores próprios da sociedade a que se pertence em valores universais. O etnocentrismo é, por assim dizer, a caricatura natural do universalista: este, em sua aspiração ao universal, parte de um aspecto particular que depois procura generalizar; e esse aspecto particular deve necessariamente ser-lhe familiar, isto é, encontrar-se na sua própria cultura. A única diferença — mas é evidente que ela é decisiva — é que o etnocentrismo segue a via do menor esforço, e procede de maneira não crítica: acredita que os seus valores são os valores, e isso basta-lhe.” (TODOROV, 1989, p. 19-20).

Dentro da lógica do etnocentrismo, o mundo é visto por intermédio da cultura daquele que observa, cuja tendência é considerar o seu modo de vida mais orgânico que dos demais, bem como dá a esse indivíduo a percepção de que sua dinâmica de viver seja a mais correta e, conseqüentemente, mais justa. Todavia, com a formação de sociedades cada vez mais complexas, nas quais diversas formas de vida precisam coexistir em um mesmo

espaço geográfico, é forçoso que o etnocentrismo perca sua força a fim de prover a formação de uma comunidade, minimamente, pacífica. Isso porque, essas sociedades necessitam abrigar diferentes culturas, religiões, etnias etc., a fim de embrionar as características do *modus vivendi* dos Estados modernos. Estes são assim designados, principalmente, a partir da Revolução Francesa e pela Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789), documento histórico que dará a base à Declaração de 1948.

Dessa forma, para a tomada de decisões políticas, uma tradição cultural/religiosa ou uma ideologia não pode se sobrepor às demais, sem que haja ameaça real de rompimento do tecido social. Portanto, sobre a legitimidade dos direitos humanos, faz-se necessária a reflexão se eles apresentam esse etnocentrismo europeu ou se é possível que eles projetem anseios da comunidade global. Diferentemente das ordens jurídicas tradicionais embasadas no direito natural fundamentado na religião ou na metafísica, o direito moderno — assim entendido como aquele que nasce no seio do Estado Moderno — edifica-se essencialmente sobre direitos subjetivos, consoante a posição hobbesiana, de que aos agentes é permitido tudo aquilo que não for expressamente proibido. Com isso, passamos a observar uma separação entre o direito jurídico e a moral.

Na visão do filósofo alemão Jürgen Habermas, o direito moderno precisa ser compreendido como um complemento funcional à moral pós-tradicional, vez que sem o esteio religioso metafísico ou daquela unicidade etnocêntrica, perde-se o motivo mais forte para o seguimento de mandamentos morais, sejam eles fundados na expectativa da salvação, sejam eles embasados por uma ordem étnica uníssona¹. Assim, Habermas (1997, v. 1, p.

¹ “Outra conotação deve-se à mudança da perspectiva, de Deus para o homem. “Validade” significa agora que normas morais contarão com a concordância de todos os envolvidos, quando esses,

139) afirma que para determinar o dever ser moral dos agentes, o discurso necessita de uma complementaridade que imponha coercibilidade nas práticas individuais e coletivas. Para o autor, esse complemento só pode vir do direito positivo moderno.

Os processos jurídicos e moral são separados, sendo que os produtos resultantes de ambos são relacionados como se a moral fizesse exigências conteudísticas àquilo que deveria resultar do procedimento jurídico. Ademais, os próprios produtos morais podem já entrar diretamente no procedimento jurídico, juntamente com outros argumentos. Esse é o sentido da complementaridade como explicitamente tratado em FG [1991], pois aí a moral exige posituação. Pode-se afirmar que se trata de uma complementaridade do ponto de vista do observador, segundo a qual o direito parece cumprir um papel funcional de suprir os déficits funcionais da moral; (DUTRA, 2009, p. 129).

Contudo, não é nosso objetivo aqui adentrar aos conceitos e diferenças das normas morais e das normas jurídicas. Partimos, assim, da noção de que tanto questões morais quanto questões jurídicas têm em comum a tarefa de regular de forma legítima as resoluções interpessoais de conflitos. Todavia, a diferença entre ambos reside no modo como cada um responde aos mesmos problemas. Enquanto a moral se revela como uma fonte de saber atemporal e sem barreiras no espaço social que nos diz por que devemos fazer algo, o direito, além de ser um saber, é ao mesmo tempo um sistema de ações, vez que orienta de forma precisa o agir em casos de conflitos e protege a integralidade de seus membros na história e em um território geográfico limitado. Soma-se que, no âmbito institucional, o direito positivo se distingue dos costumes desvalorizados e de meras convenções,

diante de sua formalidade (LUCCHI, 2005, p. 123).

Por ser sua principal característica evolutiva a radicação nas liberdades de ação subjetivas, esse direito não mais está subordinado à moral, não configurando, como na formulação kantiana, uma dedução de preceitos transcendentais. A moral, agora entendida em um nível pós-convencional correlacionado com a ética do discurso, passa a ser uma fonte de saberes, enquanto o direito moderno, por sua vez é fonte de ações, cuja abrangência exerce influência para além da moral, atingindo os campos éticos, pragmáticos, referindo-se também como fonte de saber.

Mormente, no que concerne aos direitos humanos, Habermas (2002, pp. 214, 217) lhes concede duas características próprias às normas morais. A primeira afirma que tanto os direitos humanos quanto as normas morais fazem referência a todas as pessoas, não apenas como cidadãos de um Estado, mas sim como seres humanos; e, a segunda diz que a argumentação moral é a única justificativa para ambos. Entretanto, essas semelhanças não significam que os direitos humanos são constituídos apenas por pretensões morais de validade. Argumentos morais são necessários para se justificar os direitos humanos, mas não o bastante para aquilo que é inerente ao seu conceito, pois também compartilham características de ordenamentos jurídicos (seja nacional, internacional ou global).

Habermas acentua que o conceito "direito" na expressão "direitos humanos" requer um entendimento como conceito jurídico. Direitos humanos são, segundo seu pleno significado, direitos jurídicos, e não direitos pré-jurídicos, puros moralmente (LOHMANN, 2013); eles são normas legais, que foram declaradas em atos de fundações revolucionárias do Estado, ou, como após a Segunda Guerra Mundial, foram anunciados na unificação legal dos povos – sendo o exemplo maior a Declaração Universal dos Direitos Humanos, 1948 – ou em documentos da

em discursos práticos, testarem em conjunto se a respectiva práxis vem ao encontro do interesse de todos em igual medida" (HABERMAS, 2002b, p. 49).

constituição de fundamentação de novos Estados (p. ex.: a Constituição Federal do Brasil, 1988).

É necessário que se faça a diferenciação no entendimento dos direitos humanos como direitos pré-estatais, ou seja, puramente morais e como direitos juridicamente institucionalizados. No primeiro caso, devemos compreender que os direitos morais são apenas fracos, pois não são acionáveis perante um tribunal diante. Por isso, para essa compreensão dos direitos humanos, temos amiúde só as questões de fundamentação dos direitos humanos no primeiro plano dos deveres morais. Por sua vez, o direito jurídico e a política são tratados como meios ou objetos de sustentação aos mandamentos morais, através do elemento da coercibilidade. Em outra margem, se os direitos humanos forem compreendidos como direitos jurídicos, ficam situados em um sistema, no mínimo, estatal positivado, sem uma fundamentação forte que justifique sua existência – não sendo muito diferente, assim, de meras portarias, resoluções administrativas. Portanto, eles são direitos mais fortes quando se demandáveis judicialmente perante um Tribunal, o qual pode impor sua tutela. Direitos jurídicos também têm a pretensão de serem fundamentados ou fundamentáveis moralmente, mas essa moral ganha força coercitiva ao ser positivada juridicamente por um poder legislador estatal. (LOHMANN, 2013).

No presente artigo, pretende-se discutir parte da trajetória teórica de Jürgen Habermas, procurando explicitar as principais críticas que o autor desferiu às teorias positivistas e seu contínuo esforço para a construção de uma teoria social crítica, pela elaboração do paradigma comunicativo, regido por uma racionalidade crítica e dialógica, assim como algumas de suas contribuições para o entendimento do papel do direito na democracia em sociedades contemporâneas. O estudo de autores democráticos nos cursos jurídicos justifica-

se plenamente, especialmente em países como o nosso, de grande pluralidade e multicultural, a fim de se refletir acerca da legitimidade das normas jurídicas que nos regem, tendo em vista habitarmos uma comunidade cada vez mais global, sem uma matriz jurídica-moral apenas.

A filosofia habermasiana apresenta elementos ao fundamento democrático da inclusão social por meio do direito. Nossa intenção no presente artigo é a de trazer algumas contribuições de Habermas que podem servir como subsídios teóricos para todos aqueles que acreditam na democracia e lutam pela consolidação do Estado Democrático de Direito e a efetivação dos Direitos Humanos de nosso povo.

Diante das limitações próprias de um artigo, registra-se que este estudo não tem a pretensão de esgotar a temática, mas sim elevar seus principais elementos.

2 A PRETENSÃO DE VALIDADE UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS

A Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH) foi aprovada em 1948 na Assembleia Geral da Organização das Nações Unidas (ONU) e consiste no documento fundamental de representação da luta universal contra a opressão e a discriminação ao defender a igualdade e a dignidade dos seres humanos e reconhece as liberdades subjetivas devem ser aplicados a todos, independentemente de nacionalidade ou tradição cultural. Dessa forma, pode-se dizer que os direitos humanos são essenciais a todas as pessoas, sem que haja discriminação por raça, cor, gênero, idioma, nacionalidade ou por qualquer outro motivo. São classificados como civis ou políticos, como o direito à vida, à igualdade perante a lei e à liberdade de expressão. Podem também ser designados como econômicos, sociais e culturais.

Apesar de ainda ser necessário conceituar os direitos humanos nos dias atuais – mormente pela abrangência cada

vez maior de direitos a serem tutelados dentro de sua sistemática –, de sua definição não surge qualquer razão impositiva de validade universal. Essa imperiosidade só se faz sensível quando passamos a compreender os direitos humanos, intrinsecamente, vinculados ao conceito de dignidade humana, dando, assim, uma justificação legítima à pretensão de validade universal. Seguimos com o entendimento de habermasiano, quando este afirma que a validade universal dos direitos humanos só será possível a partir do reconhecimento intersubjetivo e intercultural de que todos são dignos de igual respeito e deferência mútua. Dessa forma, Habermas (2001, p. 150) questiona como os direitos humanos podem valer de modo ilimitado para todas as pessoas, considerando existir uma tensão peculiar entre o seu sentido universal de caráter moral e as condições locais jurídicas da sua efetivação dentro de um Estado nacional para os seus cidadãos.

O caráter moral dos direitos humanos tem sua fonte na “dignidade humana”, a qual é uma e a mesma em todo lugar e para todos, e não meramente uma expressão classificatória. Dessa fonte deriva o significado de todos os direitos básicos, bem como se baseia a *indivisibilidade* de todas as categorias de direitos humanos (HABERMAS, 2010, pp. 468, 469). Consequentemente, apenas em colaboração de um direito humano com outro, por exemplo, a liberdade de expressão com o direito de filiação a partido político ou, ainda, o direito ao lazer cominado com o direito à segurança pública, seria possível a promessa moral de respeitar, igualmente, a dignidade humana de cada pessoa. Essa função heurística da dignidade humana é a chave para a lógica da interconexão entre as cinco categorias de direitos fundamentais, necessárias a toda Constituição Democrática, apresentadas por Habermas, a saber:

(1) Direitos fundamentais que resultam da configuração autônoma

do direito à maior medida possível de iguais liberdades subjetivas de ação.

(2) Direitos fundamentais que resultam da configuração politicamente autônoma do status de um membro numa associação voluntária de parceiros do direito.

(3) Direitos fundamentais que resultam imediatamente da possibilidade de postulação judicial de direitos e da configuração politicamente autônoma da proteção jurídica individual.

[...]

(4) Direitos fundamentais a participação, em igualdade de chances, em processos de formação da opinião e da vontade, nos quais os civis exercitam sua autonomia política e através dos quais eles criam direito legítimo.

[...]

(5) Direitos fundamentais a condições de vida garantidas social, técnica e ecologicamente, na medida em que isso for necessário para um aproveitamento, em igualdade de chances, dos direitos elencados de (1) até (4) (HABERMAS, 1997a, v.1, 159-160).

Dignidade humana perfaz, assim, a função de um sismômetro que registra o que é constitutivo para a ordem legal democrática, nomeadamente apenas aqueles direitos que os cidadãos de uma comunidade política devem garantir a si mesmos caso sejam capazes de se *respeitar* como membros de uma associação voluntária de pessoas livres e iguais. A garantia desses direitos humanos ascende ao status de cidadão a quem, como sujeitos de iguais direitos, tem uma reivindicação de ser respeitado em sua dignidade humana.

Segundo Forst (2010, p. 719), o direito a esse reconhecimento de igual respeito é o direito de justificação, pois assegura a igual posição de pessoas no mundo político e social. Ainda segundo o autor, a justificação moral dos direitos humanos deve ter validade universal e reflexiva, pois o argumento reflexivo permite fundamentá-los longe da acusação de etnocêntrica de direitos humanos, pois

essa própria cobrança exige o direito a justificações adequadas que não excluam os afetados. Em suma, a abordagem reflexiva interpreta a própria noção de justificação de uma maneira normativa como um conceito básico da razão prática e como uma prática de autonomia moral e política - como uma prática que simplifica o direito à justificação e que fundamenta os direitos humanos nessa base.

Para Habermas (2001, p. 150), a universalização dos direitos humanos pode ser imaginada por duas formas: (1) todos os Estados se transformam em Estados democráticos de direito, facultando-se a cada indivíduo o direito a uma nacionalidade de sua escolha ou; (2) estabelece-se uma grande confederação mundial (um megaestado pós-nacional) onde cada indivíduo, dotado de personalidade jurídica cosmopolita será tido como “cidadão do mundo” e terá acesso direto e imediato ao usufruto efetivo dos direitos humanos onde quer que esteja, fazendo assim, valer o artigo 28² da Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH).

Pode-se dizer que a proposta habermasiana de cosmopolitismo se assemelha à perspectiva kantiana da “paz perpétua”, segundo a qual é possível a transição do direito internacional para os direitos dos cidadãos mundiais (HABERMAS, 2003, p. 38). Kant (2002, p. 35) idealiza acerca da Paz Perpétua: “Após muitas revoluções, virá por fim a realizar-se o que a Natureza apresenta como propósito supremo: um estado de cidadania mundial como o seio em que se desenvolverão todas as disposições originárias do gênero humano”.

Contudo, a validade dos direitos fundamentais inseridos nas constituições

históricas se restringe, em princípio, ao âmbito do Estado nacional que os positivou. Ocorre que os direitos humanos são marcados por uma vocação natural para a universalidade, diante de sua dúbia natureza: um lado voltado para a moral e outra face para o direito. Muito embora sejam normas jurídicas, que protegem apenas os cidadãos dentro de um Estado específico, o qual lhes positiva em sua constituição, como direitos fundamentais, os direitos humanos se relacionam com cada pessoa como se fossem normas morais (HABERMAS, 2001) e “funcionam como orientações morais para a avaliação de objetivos políticos” (Id., 2003, p. 49).

A face jurídica do sistema de direitos fundado discursivamente volta-se para trás, para um passado que ainda não se esgotou, para o Estado democrático de direito, todavia sua face moral olha para além do Estado nacional e enxerga ao longe a globalização dos direitos humanos. Quando essa globalização se consolidar, os conceitos de direito fundamental e direitos humanos se confundirão, pois o primeiro nada mais é, desde já, direitos humanos positivados no âmbito do sistema jurídico de um Estado nacional.

Assim sendo, pode-se dizer que a pretensão universal da dignidade humana e dos direitos humanos minaram o particularismo de comunidades civil específicas. Ao obrigar um Estado democrático o reconhecimento da dignidade humana e dos direitos humanos, ele precisa, primeiro internamente reconhecer como portador de direitos humanos todos os aqueles em seu âmbito estatal, sejam estes estrangeiros, sem nacionalidade ou só pessoas em estada temporária ou, até mesmo, uma pessoa em situação ilegal no país (LOURETE, 2018, p. 131).

Esse “universalismo interno” dos direitos humanos corresponde, em segundo lugar, a um “universalismo externo”, no qual a democracia é obrigada, especialmente, a respeitar a todos para além dos limites territoriais de determinado

² “Todo ser humano tem direito a uma ordem social e internacional em que os direitos e liberdades estabelecidos na presente Declaração possam ser plenamente realizados” (ONU, 1948. Disponível em < <http://www.dudh.org.br/wp-content/uploads/2014/12/dudh.pdf>>. Acesso em: 07 maio 2018.

Estados em que as pessoas vivem, onde são detentoras de seus direitos fundamentais. Em princípio, parece clara essa dupla universalização de uma democracia específica, porém, em sua forma concreta, ela é difícil e complexa no aprimoramento; assim, segundo Lohmann (2013), a força dos direitos humanos universais para a constituição da sociedade mundial continuaria obscura.

Dessa forma, a exigência apresentada pelo art. 28 da DUDH só traduz o que reza a força garantidora legal da dignidade humana. Entretanto, ainda precisa ser analisada a questão de como deve ocorrer, em nível transnacional, a realização do conteúdo normativo da dignidade humana. Nesse ponto, Habermas aproveita a discussão levantada desde Kant, na qual diferentes modelos de estado mundial, federação de estados, sistema federal de nível mais amplo, "constitucionalização dos direitos dos povos", "República da humanidade" foram colocados, desenvolvendo sua sugestão de uma "constitucionalização dos direitos dos povos" (LOHMANN, 2013). Nesse sentido republicano, estão ligados à dignidade humana modelos nos quais as pessoas não são apenas portadoras passivas de direitos humanos, mas sim próprias autoras desse regime jurídico internacional.

Isso é muito significativo, pois nessa assunção do papel de legislador, uma pessoa passa a formar um nível mais elevado na esfera política, na qual é discutida e reivindicada, publicamente, a obtenção e o aprimoramento dos direitos humanos. Neste processo de deliberação e institucionalização política, valem os argumentos e os motivos que devem ser diferenciados conforme as várias dimensões (morais, legais, política-históricas) da dignidade humana e dos direitos humanos. Para Habermas, estes são processos deliberativos nos quais a ideia de direitos humanos universais argumentos históricos, evolutivos, políticos, práxis e institucionalizações só

podem se concretizar passo a passo, com reveses e decretos (idem).

Apesar de reconhecer ser uma situação instável, Habermas insiste que os direitos humanos oferecem forte fundamento de legitimação para uma política inclusiva na comunidade dos povos, vez que quase todos os Estados ratificaram o teor da Declaração Universal dos Direitos Humanos da ONU³, de 1948, bem como as demais Convenções e Pactos que lhe sucedem. Além disso, o autor compreende que a melhor hermenêutica desses direitos no mundo contemporâneo seria aquela obtida através e sob o ponto de vista de outras culturas.

Aqui, merece destaque as considerações que Richard Rorty (2011) faz sobre a hermenêutica dos direitos humanos. A crítica do autor norte-americano não é, necessariamente, direcionada à compreensão habermasiana, mas sim como ele entende que deveria ser a interpretação desses direitos. Para Rorty, esses dois séculos de afirmação histórica dos direitos humanos são melhor percebidos como aquele no qual ocorreu um enorme e rápido progresso de sentimentos, tornando-se mais fácil motivar uma pessoa à ação ao se contar histórias tristes e sentimentais de outras pessoas/povo. Isso difere em muito de se compreendê-los como um período de profundo entendimento sobre a natureza da racionalidade ou da moralidade. Por meio dessas narrativas, seria possível sensibilizar habitantes de países ricos e seguros a se colorarem no lugar daqueles que são perseguidos, humilhados e tolhidos de qualquer direito. Eis, assim, a resposta à pergunta que o próprio filósofo lança: "Por que eu deveria me importar com um estranho, uma pessoa que não é meu

³ Para melhor análise, ver "ONU publica textos explicativos sobre cada artigo da Declaração Universal dos Direitos Humanos". Disponível em: <https://nacoesunidas.org/onu-publica-textos-explicativos-sobre-cada-artigo-da-declaracao-universal-dos-direitos-humanos/>. Acesso em: 31 maio 2019.

parente, uma pessoa cujos hábitos que eu considero repugnante?” (id., p. 185). Mas toda essa proposição não responde o porquê se deve agir moralmente com o outro.

Rorty afirma que não está claro o porquê se deve respeitar a dignidade humana e por que essa deve se sobrepor a qualquer atributo pessoal de cada humano (ex.: religião, gênero, tradição cultural, orientação sexual, etnia...). Tradicionalmente, a “racionalidade” é o atributo humano que sustenta a moralidade. Entretanto, para esse filósofo, não fica demonstrada a relevância da escolha moral e acrescenta que o que separa os seres humanos de outros seres do reino animal são os fatos historicamente contingentes de mundo e de cultura feitos pelos próprios humanos. Erroneamente, essa contingência, como o próprio autor afirma, é entendida por alguns de seus críticos como um “relativismo cultural”, o qual estaria associado à irracionalidade por negar a existência de uma moralidade transcultural.

Rorty ressalta que projetos fundacionistas – aqueles com alta carga sobre o “absoluto”/verdade metafísica – estão fora de moda, pois “nós vemos nossa tarefa como uma questão de fazer nossa própria cultura – a cultura dos direitos humanos – mais autoconsciente e mais poderosa, ao invés de demonstrar sua superioridade para outras culturas ao apelar para algo transcultural” (RORTY, 2011, pp. 170-171). Podemos extrair então, resumidamente, que para a filosofia pragmática não existe conhecimento como o anunciado por Platão, o ideal.

3 AS CRÍTICAS À CULTURA OCIDENTAL DOS DIREITOS HUMANOS

O pluralismo e a multipolaridade provocados pela mundialização cultural hodierna estão abertos à nova visão de aproximações e de teorizações interculturais das normas jurídicas. O

direito internacional passa por profundos questionamentos e cada vez mais se coloca em dúvida a tutela do ocidente em relação a certos valores, outrora tidos como universais. A crescente globalização injeta a necessidade de maior consciência acerca do pluralismo cultural e da compreensão sobre a visão das diversas culturas existentes, não apenas a visão eurocêntrica ou norte-americana, como se essas culturas detivessem o que Rorty (2011, p. 179) denomina de o “paradigma humano”.

No diálogo intercultural sobre direitos humanos, uma das questões centrais é se esses possuem qualquer validade fora da cultura ocidental de onde se originaram. Em particular, a grande crítica se concentra na facticidade de um individualismo inerente à ideia de direito subjetivo ser uma imposição estrangeira a culturas orientadas de forma mais comunitária. Para Pogge (2000, p. 51), a insistência na juridificação dos direitos humanos provoca críticas de autores comunitaristas e de intelectuais orientais em sentido de que essas normas levam as pessoas a se enxergarem como ocidentais, ou seja, atomizadas, seculares, indivíduos autointeressados em seus direitos, mesmo que seja a custo de outras pessoas ou de toda a sociedade.

Habermas (2001, pp. 153, 155) enfatiza que a controvérsia gira em torno, sobretudo, do individualismo e do caráter secular dessas normas. Portanto, mais que críticas a uma tentativa de imposição e dominação, são críticas ao valor central da autonomia. Diante disso, o filósofo de Frankfurt expõe que as críticas orientais aos direitos humanos vão em três direções.

A primeira vertente põe em questão o princípio da primazia dos direitos em relação às obrigações. As culturas antigas da Ásia e da África priorizam a comunidade em detrimento dos indivíduos, não existindo também uma separação mais rigorosa entre direito e ética, sendo a comunidade política, tradicionalmente, integrada com base não no direito, mas em obrigações, cujo *ethos* exige a submissão e

o enquadramento de cada indivíduo, sendo, assim, incompatível com a compreensão ocidental individualista do direito.

Habermas replica esse entendimento e afirma que os direitos subjetivos “protegem não apenas a perseguição escrupulosa de um modelo de vida ético, mas também uma orientação pelas preferências próprias de cada um, livre de considerações morais” (2001, p.156). Isso tem relação direta no liberalismo econômico dos países ocidentais. Entretanto, os países asiáticos também formulam leis positivas e coercitivas para poderem participar da comercialização capitalista, pois, sem segurança jurídica, seria improvável contratar e manter relações na esfera de um comércio econômico globalizado.

Tem-se aí uma contradição performática, a qual deve ser analisada, pois os países asiáticos não podem querer as benesses do liberalismo econômico sem também garantir aos seus cidadãos um ordenamento jurídico com garantias subjetivas de ação, o qual se mostra eficaz no modelo capitalista. Segundo Habermas (2001, p. 157), a questão dos direitos humanos para as sociedades orientais não é cultural, mas sim socioeconômica, pois o ponto a ser observado é se as formas tradicionais de integração política e social podem ser adaptadas aos imperativos essenciais da modernização.

A réplica habermasiana vai ao encontro do caráter indivisível, interdependente e complementar dos direitos humanos, reiteradamente afirmado nas Convenções e Resoluções das Nações Unidas⁴.

13. Como os direitos humanos e as liberdades fundamentais são indivisíveis, a realização dos direitos civis e políticos sem o gozo dos direitos econômicos, sociais e culturais resulta impossível. A realização de um progresso duradouro na aplicação dos direitos

humanos depende de boas e eficientes políticas internacionais de desenvolvimento econômico e social (Conferência de Teerã, 1968)⁵.

Portanto, ao se afirmar que os direitos humanos são indivisíveis se diz que não existe meio-termo, vez que só há vida verdadeiramente digna se todos os direitos previstos no ordenamento internacional de direitos humanos estiverem sendo respeitados, sejam civis e políticos, sejam econômicos, sociais e culturais. Os direitos humanos são, portanto, um conjunto de normas e não de cada direito individualmente (WEIS, 1999, p. 118).

A segunda crítica põe em jogo uma “hierarquia” comunitária dos direitos humanos, no sentido de que governos ditatoriais asiáticos e africanos justificam suas violações dos direitos fundamentais e direitos civis políticos sob a égide da primazia de direitos sociais e culturais, para um desenvolvimento econômico em supostos termos coletivos, que “suspendem” o exercício concreto das liberdades subjetivas e políticas até se chegar a uma provável estabilidade econômica.

Novamente, percebe-se a supressão ao exercício pleno dos direitos humanos. Sequer há como questionar se há uma supremacia da autonomia pública sobre a privada, pois, em regimes ditatoriais, não é possível atribuir autonomia aos indivíduos. A estes não é permitida a participação política para a formação de um ordenamento jurídico legítimo.

A terceira e última crítica oriental se queixa dos efeitos negativos de uma ordem jurídica individualista sobre a coesão social da comunidade, pondo em

⁴ Resolução nº 32/130 (a977); Resolução nº 39/145 (1984); Resolução 41/117 (1986); Conferência Mundial Sobre Direitos Humanos (1993).

⁵ Proclamada pela Conferência de Direitos Humanos em Teerã a 13 de Maio de 1968. Disponível em <http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Conf%20er%20C3%AAncias-de-C3%BApula-das-Na%20C3%A7%20C3%B5es-Unidas-sobre-Direitos-Humanos/proclamacao-de-teera.html>. Acesso em: 31 maio 2019.

risco a integridade das ordens familiares, de vizinhança e políticas, pois o individualismo fornece direitos subjetivos reclamáveis e, assim, gera conflitos entre os próprios cidadãos, indo contra o consenso tradicional.

Habermas replica ao defender que os direitos humanos não devem ser vistos como direitos naturais inatos, fixados na religião ou na metafísica, de indivíduos que vêm e enxergam o mundo antes de qualquer socialização. Portanto, ao descartar esse ideal, não há que se falar em antítese oriental, segundo a qual as reivindicações comunitárias precedem àquelas de direitos individuais.

Assim, no embate entre “individualistas” *versus* “coletivistas”, Habermas (2001, p. 159) explana que “o individualismo compreendido de modo correto permanece incompleto sem essa dose de “comunitarismo”. Isso porque a integridade da pessoa particular só pode ser protegida com conjunto ao acesso livre às relações interpessoais e às tradições culturais, nas quais mantém sua identidade.

A relação dialética entre autonomia privada e pública só se torna clara por meio da possibilidade de institucionalização do status de um cidadão como esse, democrático e dotado de competências para o estabelecimento do Direito, e isso somente com o auxílio do direito coercitivo. No entanto, porque esse direito se direciona a pessoas que, sem direitos civis subjetivos, não podem assumir de forma alguma o status de pessoas juridicamente aptas, as autonomias privada e pública dos cidadãos pressupõem-se *reciprocamente*. [...], os dois elementos já estão entrelaçados no conceito do direito positivo e coercitivo: não haverá direito algum, se não houver liberdades subjetivas de ação que possam ser juridicamente demandadas e que garantam a autonomia privada de pessoas em particular juridicamente aptas; e tampouco haverá direito legítimo, se não houver o estabelecimento comum e democrático do Direito por parte de cidadãos legitimados para participar

desse processo como cidadãos livres e iguais. Quando esclarecemos de tal maneira o projeto do Direito, é fácil notar que a substância normativa dos direitos à liberdade já está contida no instrumento que é, ao mesmo tempo necessário à institucionalização jurídica do uso público da razão por parte de cidadãos soberanos. O objeto central da análise a seguir é formado então pelos pressupostos da comunicação e pelos processos de uma formação discursiva da opinião e da vontade, em que o *uso público da razão se manifesta* (HABERMAS, 2002, p. 87).

Os cidadãos são autônomos politicamente porque ditam suas próprias leis. Essa ideia de autolegislação fortalece o procedimento de uma construção democrática da vontade, tornando exagerada qualquer fundamentação dos direitos humanos embasada fortemente na religiosidade ou em uma filosofia metafísica (HABERMAS, 2001, p. 160). Portanto, o sistema de direitos, para ser legítimo, não pode ser outorgado, mas deve poder ser observado racionalmente e estruturado de forma politicamente autônoma, com a participação, em princípio, de todos os interessados (LUCHI, 2005, p. 136). Contudo, ao invés de descartar o aspecto legal dos direitos humanos na esperança de se manter um consenso maior com as tradições não ocidentais, deve-se diferenciar a concepção de direitos individuais da “cultura do individualismo”, a qual acaba por influenciar a cultura jurídica de várias sociedades ocidentais.

Segundo Habermas, citado por Flynn (2003, pp. 450-451), o conceito de direitos individuais está baseado sobre uma fundamentação intersubjetiva do direito e não no ideal do individualismo. Isso tem uma lógica: por si só, um ordenamento jurídico não pode determinar como tais direitos devem ser utilizados, como devem ser vistos pelas pessoas ou como as pessoas devem se compreender. Indivíduos podem exercer seus direitos de fala, organização e participação em um governo

a fim de coordenar mudanças para a vida em comum, em um projeto para realizar o sistema de direitos de forma consistente com os ideais de sua própria cultura ou, ainda, podem escolher defender, individualmente, seus direitos contra todos. Todas essas diferenças levam à formação da cultura jurídica de uma comunidade.

Mas isso não é suficiente, porque mesmo que as críticas assumam que a cultura do individualismo não seja, necessariamente, resultado do sistema de direitos, elas ainda podem questionar os pressupostos dos conceitos de direitos individuais. Contudo, um aspecto central do sistema de direitos habermasiano fornece a resposta a tais críticas, ao substituir o sistema de direitos individuais para o de fundamentação intersubjetiva. Em um nível conceitual, direitos não se dirigem urgentemente a indivíduos atomizados e separados os quais são, possessivamente, colocados uns contra os outros. Ao contrário, como elementos de uma ordem legal acionável, eles pressupõem colaboração entre sujeitos que se reconhecem, em seus direitos e deveres recíprocos, na qualidade de cidadãos livres e iguais (HABERMAS, 1997, p. 127).

Certamente que a secularização da política e a laicidade da maioria dos Estados ocidentais abrem espaço para uma visão mais democrática das concepções de verdade, mormente em sociedades multiculturais, cuja pluralidade (cultural, religiosa, moral, ideológica etc.) dos agentes traz à tona inúmeras verdades subjetivas e não admite se fundamentar a partir de um único ponto de vista (HABERMAS, 1987, 116).

Assim, a legitimação profana dos direitos humanos, desapegada da autoridade divina, é um desafio aos fundamentalistas religiosos. Em Estados teocráticos, a própria aspiração à verdade é absoluta, o que é incompatível com a inclusão igualitária de pessoas adeptas a outros credos e ao exercício pleno de suas liberdades religiosas, de expressão, opinião etc. O exercício da tolerância se vê,

igualmente, prejudicado pelo fundamentalismo, pois tal princípio deve possibilitar a coexistência igualitária dos diferentes credos no interior de uma comunidade política.

Entretanto, Habermas (2001, pp. 161-162) afirmar que mesmo em eticidades onde há um fundamentalismo mais intenso há uma tendência de transformação dos conceitos absolutos da verdade, a qual passa a conviver com o saber profano público, dentro do mesmo universo discursivo. Esse movimento de transformação parte, segundo o autor, das camadas intelectuais da população. Isso não significa o rompimento com a eticidade cultural, mas sim a noção acerca da importância dos elementos do agir comunicativo e do discurso. Assim, independente do pano de fundo sócio-cultural, todos os participantes sabem, intuitivamente, que um consenso baseado na convicção pacífica não pode se efetivar enquanto não existirem condições simétricas entre os agentes e ouvintes do discurso.

4 CONCLUSÃO

Apesar de tomar forte defesa da autonomia e, conseqüentemente, do modelo individualista do ordenamento jurídico, Habermas (2001, p. 162) não afirma com veemência que os direitos humanos seja a única ou a melhor via para aos desafios das sociedades contemporâneas. O debate proposto tem por finalidade esclarecer os “pontos cegos” da cultura ocidental eurocêntrica.

Frustração e descontentamento entre culturas aguçam a busca por respostas mais satisfatórias, processo que desenvolve o sentimento de incompletude que, por sua vez, impulsiona o diálogo entre as culturas. Esse processo conduz, ou ao menos deve conduzir, a uma mudança recíproca construindo uma concepção multicultural de direitos humanos. Entretanto, quanto mais espaço o diálogo intercultural ganha, a consciência da

incompletude se ergue formando uma simbiose que proporciona o constante aprofundamento da consciência da incompletude e da necessidade desse diálogo. Assim, a consciência, antes difusa, torna-se autorreflexiva e articulada, à proporção que progride o debate.

A noção de validade universal para Habermas é uma pretensão presente na prática comunicativa, existente, segundo o autor, em qualquer comunidade humana. Essa pressuposição que os falantes fazem não tem qualquer relação com um princípio imóvel que os atrairia à verdade universal, pois, não há um mundo suprassensível que projete aos falantes um ideal comunicativo. Quando um falante busca argumentar seriamente em torno de uma proposição, prática ou teórica, pressupõe-se que essa possa ser reconhecida como válida universalmente, através do assentimento dos outros participantes, em uma situação ideal de fala, e não pelo fato de representar uma verdade transcendental-metafísica. Na medida em que uma situação ideal de fala diz respeito a condições que só se atingem de maneira aproximativa/falível, a universalidade de um assentimento nunca é fixa. Eis o motivo para a possibilidade do resgate das pretensões de validade através do discurso, em uma busca de se corrigir aquilo que se demonstrou falho no agir comunicativo.

Aí reside a importância do discurso cultural interno: estimular a boa-fé, o respeito mútuo e o sentimento de igualdade em relação às culturas alheias, de forma que o conceito que se tem de “outros” seja alargado, possibilitando a inclusão cultural nessa categoria. Por ser um processo mútuo, é de extrema importância, para o sucesso do diálogo intercultural que seja despertada a vontade do diálogo, que não pode ocorrer de forma unilateral, dado que deve sobrevir, concomitantemente, em todas as culturas envolvidas.

REFERÊNCIAS

- DUTRA, Delamar José Volpato. **Consequências da neutralização moral do procedimento jurídico em Direito e Democracia**. Disponível em <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/1677-2954.2009v8n3p127>>. Acesso em: 19 fev. 2018. Florianópolis, 2009.
- FLYNN, Jeffrey. **Habermas on Human Rights: Law, Morality and Intercultural Dialogue**. Florida: Social Theory and Practice. V. 29, n. 3, 2003.
- HABERMAS, Jürgen. The concept of human dignity and the realistic utopia of human rights.. Oxford: **Metaphilosophy**, v. 41, n. 4, July 2010.
- HABERMAS, Jürgen. **A constelação pós-nacional: ensaios políticos**. Trad. Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Littera Mundi, 2001.
- HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. Tradução: George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia: entre facticidade e validade**. Volume I. Trad. Flávio B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.
- HABERMAS, Jürgen. **Teoría y praxis: Estudios de filosofía social**. Trad. Salvador M. Torres y Carlos M. Espí. Madri: Editorial Tecnos, 1987.
- KANT, Immanuel. **A Paz Perpétua e outros opúsculos**. Trad. Artur Morão. Lisboa: 2002.
- LOHMANN, Geog. **As definições teóricas de direitos humanos de Jürgen Habermas: o princípio legal e as correções morais**. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31732013000400007. Acesso em: 04 nov. 2016. Marília, 2013
- LOURETE, Suzana de Alvarenga. **A Legitimidade Pós-Metafísica dos**

Direitos Humanos em Jürgen Habermas. Disponível em: http://portais4.ufes.br/posgrad/teses/tese_12320_Microsoft%20Word%20-%20disserta%E7%E3o-%20vers%E3o%20final%20-%20Suzana%20A%20Lourete.pdf. Acesso em 31 maio 2019. Vitória, 2018.

LUCHI, José Pedro (Org.). **Linguagem e socialidade.** Vitória: EDUFES, 2006.

PANDEYA, Ram Chandra. Fundamentos filosóficos de los derechos humanos. Perspectiva hindu. In: **Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos.** Unesco/Serbal: Barcelona, 1985, p. 299.

POGGE, Thomas. The International Significance of Human Rights, in: Greiff, Pablo de, Cronin, Ciaran (org.): **Global Justice and Transnational Politics: Essays on the Moral and Political Challenges of Globalization.** Cambridge: MIT Press, 2002.

RORTY, Richard. **Truth and Progress: Philosophical papers.** Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

TODOROV, Tzvetan. **Nous et les autres.** La réflexion française sur la diversité humaine, Paris: Seuil, 1989.

WEIS, Carlos. **Os Direitos Humanos contemporâneos.** São Paulo: Malheiros, 1999.