

## **Ensaio sobre Habermas: mundo da vida e sistema, universalidade do entendimento linguístico e direitos humanos**

### **Essay on habermas: lifeworld and system, universality of linguistic understanding and human rights**

Bernardo Carvalho de Mello<sup>1</sup>, Ronilson de Souza Luiz <sup>2</sup>

---

#### **RESUMO**

O presente ensaio visa abordar o pensamento habermasiano, em especial no tocante ao agir comunicativo e a divisão da arquitetura social em mundo da vida e sistema. Além disso, abordar-se-á a questão da universalidade do entendimento linguístico e como crítica pós-moderna entende o tema. Também será trabalhada a questão dos direitos humanos e sua universalidade e como Habermas os entendeu.

**Palavras-chaves:** Jürgen Habermas. Pós-modernismo. Direitos Humanos. Educação Étnico-racial.

---

#### **ABSTRACT**

This paper aims to address Habermas' thought, especially with regard to the communicative action and the division of the social architecture in the world of life and system. In addition, it will be addressed the issue of the universality of the understanding of language and how the postmodernist critique understands the subject. It will also deal with the issue of human rights and their universality and how Habermas understand them.

**Keywords:** Jürgen Habermas. Postmodernism. Human rights. Ethnic-racial education.

---

---

<sup>1</sup>Mestre em Direito pela PUC-Rio, advogado, e-mail: beix.mello@gmail.com

<sup>2</sup> Pós-doutor em Educação pela PUC-SP, docente do mestrado em relações étnico-raciais da Universidade Federal do Sul da Bahia.

## MUNDO DA VIDA E SISTEMA

Em meio aos resquícios de muitas teorias sociais, Jürgen Habermas se destaca em seus esforços de unir o funcionalismo à deontologia, o território técnico-científico ao moral, a prática à teoria. Apesar de seus conceitos de situação ideal de fala e comunicação, como forma de administração de conflitos, parecerem utópicos, ambos têm significância situacional e histórica, levantando hipóteses sobre processos que ocorrem simultaneamente em toda comunicação humana que se pretenda compreensível.

Sendo um defensor da justiça, da liberdade e do poder que a racionalidade coletiva tem para mudar a sociedade, livrando-a dos problemas que a atormentam, Habermas percebeu que, sem o auxílio de disciplinas tais como as ciências naturais e sociais, a filosofia não conseguiria sozinha libertar a sociedade do seu impasse atual. Habermas queria tratar dos problemas da sociedade sob diferentes perspectivas. Procurava um modelo que se relacionasse não apenas à filosofia, mas também a qualquer disciplina de orientação prática, recusando todos os modelos que condensassem todos os processos ao princípio que defendiam.

Habermas escolheu o paradigma da linguagem por estar ele historicamente posicionado e por ser o meio de comunicação para todos os níveis da sociedade, independentemente de cor, credo ou classe. Habermas assim substituiu a teoria marxista da “produção” pela “linguagem”, que é a fonte do passado, a principal prova do presente e um sinalizador do futuro. A teoria social surgiu do fruto do tumulto social de meados do séc. XX, tendo como principal função interpretar os eventos ocorridos em decorrência das guerras mundiais, das quais a Alemanha participou. Essencialmente, os teóricos da Escola de Frankfurt se viram desapontados com a incapacidade do marxismo em fazer surgir um sistema do qual os oprimidos e os trabalhadores participariam ativamente e chocados com a substituição do movimento trabalhista pelo fascismo e pelo nazismo. Ademais, os teóricos também se preocuparam com a crescente primazia da ciência sobre outras disciplinas tais como a filosofia.

As interações e relações humanas não devem se confundir com o trabalho porque este associa o objeto ao sujeito, sendo meramente instrumental, enquanto as relações e interações humanas são associações entre sujeitos, de caráter eminentemente não instrumental. Em reação a isso, Habermas começa a estudar o desenvolvimento da consciência moral e das estruturas normativas como forma de corrigir e complementar o

ideário marxista, que se preocupava principalmente com o desenvolvimento dos meios de produção. Isso, mais do que as teorias marxistas, deu a Habermas ideias mais amplas sobre a sociedade e as associações humanas. Outra consequência foi deslocar o foco de Habermas para o pragmatismo iniciado por Charles Sanders Peirce, George Hebert Mead e William James.

A hermenêutica germânica e o pragmatismo norte-americano compartilhavam uma hipótese central: que a filosofia devia entrar na vida cotidiana e a ela se manter ligada, o que significa que as teorias e ideias filosóficas deveriam impactar a vida das pessoas no mundo real. A ontologia social de Habermas diferencia o sistema, do mundo da vida, dois conceitos distintos, cada um com suas próprias instituições, normas e sequências de comportamento. O sistema e o mundo da vida são a base da ação instrumental e comunicativa.

O mundo da vida é uma teoria da vida cotidiana que compartilhamos com os outros. Edmund Husserl utilizou esse termo – mundo da vida – para distinguir a visão natural, pré-teórica, das pessoas comuns em relação ao universo, da visão hipotética, matemática e objetivista da ciência natural. Mundo da vida é o termo que Habermas usa para as esferas informais e não regulamentadas da vida social. Esses domínios da socialidade representem uma fonte de compreensões e significados compartilhados, dando uma perspectiva social às interações diárias com outras pessoas. Tal perspectiva é a fundação sobre a qual ocorre a ação comunicativa.

Os entendimentos e significados compartilhados no mundo da vida formam uma união, mas não uma totalidade. Só se vê uma parte dessa rede de cada vez, nunca o todo. Os detalhes do mundo da vida estão sujeitos a alteração e revisão, mas a mudança é gradual, ocorrendo em partes. Vale a pena observar que, apesar de a mudança ocorrer gradualmente no mundo da vida, ela é completa e sistemática, sendo esse um aspecto que o mundo da vida divide com a linguagem, dado que a ação comunicativa rege as interações no mundo da vida. Finalmente, o mundo da vida é o meio de comunicação das réplicas culturais e simbólicas da sociedade, sendo a forma por meio da qual os costumes são passados adiante, apesar de isso ocorrer através da lente do discurso e produção histórica.

Por outro lado, o sistema se refere a padrões e estruturas bem estabelecidos da ação instrumental. O sistema se divide em dois subsistemas: administração (burocratização) e mercado (monetarização).

Segundo Maressa da Silva Miranda<sup>3</sup>:

(...) sistemas são esferas de ação desconectadas do mundo da vida. Neles, as ações não são orientadas para o entendimento, mas com o objetivo de alcançar um determinado fim, utilizando-se os meios adequados para tal. Na lógica sistêmica, o que predomina é o agir estratégico.

Ademais, na teoria habermasiana, apenas alguns âmbitos de ação da sociedade – a Economia (determinada pelo meio dinheiro) e o Estado(determinado pelo meio poder) – funcionam como sistemas.

.....  
Os sistemas são âmbitos de ação deslinguistizados, ou seja, a linguagem não é fonte de integração social, meio de chegar a um acordo, mas uma simples ferramenta para transmitir informação, de forma objetiva, para chegar a um determinado fim que será alcançado pela utilização dos meios adequados: o dinheiro (Economia) e o poder administrativo (Estado).

Destarte, a lógica sistêmica da racionalidade-com-respeito-a-fins é contrária à lógica da reprodução do mundo da vida, da racionalidade comunicativa. Como diz Chamón Jr. (2005), a operacionalização dos âmbitos de ação sistêmicos é desconectada do mundo da vida.

Habermas percebe a influência do sistema na vida social, mas ele, rápida e precisamente, identifica os perigos da colonização do mundo da vida pelo sistema, observando que os sistemas de mercado e administração empurram os agentes em direção a objetivos que não guardam relação com o consenso ou com o entendimento. Disso podem advir dois resultados. O primeiro é que o significado das ações administrativas e econômicas pode não ser percebido em sua totalidade. Os sistemas estabelecem e apoiam certas sequências de ações nas quais os agentes cobrem seus objetivos sem mostrar a finalidade das ações, exibindo assim certa opacidade inata, diferentemente do mundo da vida, onde o significado das palavras e das ações e as finalidades dos atos parecem estar abertos à visão e à compreensão. O segundo resultado é que as principais metas dos agentes dos sistemas, em contraste com os agentes do mundo da vida, não fazem parte deles, o que significa que os agentes podem escolher os meios, mas não as finalidades dos seus atos. Pode-se dizer, pois, que o mundo da vida tipicamente favorece a autonomia, percebida como a busca de objetivos auto-escolhidos, o que os sistemas não fazem.

Como explicita Habermas<sup>4</sup> :

Meios como o dinheiro e o poder extraem de vinculações cuja motivação é empírica: codificam um trato “racional com respeito a fins” com massas de valor susceptíveis a cálculo e possibilitam o exercício de uma influência estratégica generalizada sobre as decisões dos outros participantes na interação

---

<sup>3</sup> MIRANDA, Maressa da Silva. O mundo da vida e o Direito na obra de Jürgen Habermas. Revista Prisma Jur., São Paulo, v. 8, n. 1, p. 97-119, jan./jun. 2009. p. 108-109.

<sup>4</sup> HABERMAS, J. Teoría de la acción comunicativa. Tomo II: Crítica de la razón funcionalista. Madrid: Taurus, 1987. p. 258-259.

em um movimento de ilusão e rodeio dos processos de formação linguística de consenso. Como não só simplificam a comunicação linguística, senão a substitui por uma generalização simbólica de prejuízos e ressarcimentos, o contexto do mundo da vida em que sempre estão inseridos os processos de entendimento fica desvalorizado e submetido a interações regidas por meios: o mundo da vida já não é necessário para a coordenação da ação<sup>5</sup>.

Habermas desenvolveu sua teoria social com base no paradigma da comunicação e vendo a interação interpessoal como o centro da discussão das pretensões de legitimidade normativa. Apesar de não se opor à ciência, Habermas denunciou a redução das decisões e dos fatos ao teste da prática. Via valor nas abordagens científicas, mas não concordava com suas metodologias universalistas. Habermas pretendia libertar a teoria crítica dos grilhões da negação autocrítica nos quais a haviam prendido Adorno, Marcuse e Horkheimer. Devido ao seu desapontamento com a sociedade e à sua falta de fé nos princípios iluministas, esses pensadores viam o seu papel reduzido à crítica das inclinações totalitárias.

Sendo assim, sua teoria da ação comunicativa é de grande importância, pois não reduz o fenômeno social às ciências naturais, nem como tradicionalmente o era construído pelas ciências sociais, mas identifica na sociedade o elemento intersubjetivo como ponto nevrálgico para sua concepção e compreensão.

Sintetiza Alexandre Dupeyrix<sup>6</sup> :

Não levar em conta essa segunda forma de racionalidade [a racionalidade discursiva], ceder às ciências naturais o monopólio da razão ou ainda apreender a vida social em suas diversas manifestações considerando unicamente o modelo de explicação fornecido pelas ciências ditas exatas, não permite captar a lógica própria às atividades que, no entanto, constituem uma boa parte da existência humana.

## **A UNIVERSALIDADE DO ENTENDIMENTO LINGÜÍSTICO – CRÍTICA PÓS-MODERNA A HABERMAS**

---

<sup>5</sup> No original: “Medios como el dinero y el poder arrancan de vinculaciones cuya motivación es empírica; codifican un trato “racional con arreglo a fines” con masas de valor susceptibles de cálculo y posibilitan el ejercicio de una influencia estratégica generalizada sobre las decisiones de los otros participantes en la interacción en un movimiento de elusión y rodeo de los procesos de formación lingüística del consenso. Como no solamente simplifican la comunicación lingüística, sino que la sustituyen por una generalización simbólica de prejuicios y resarcimientos, el contexto del mundo de la vida en que siempre están insertos los procesos de entendimiento queda desvalorizado y sometido a las interacciones regidas por medios: el mundo de la vida ya no es necesario para la coordinación de las acciones”.

<sup>6</sup> DUPEYRIX, Alexandre. Compreender Habermas. São Paulo: Edições Loyola, 2012. p. 53.

A tese da universalidade do entendimento linguístico de Habermas mudou drasticamente o relacionamento entre as ciências naturais e humanas através da sua tendência a questionar as fronteiras inerentes à teoria tradicional. Os três argumentos básicos dessa posição teórica são a interação entre a tradição e a racionalidade, o aspecto problemático da metodologia da ciência social e a universalidade da experiência hermenêutica com base na linguagem.

Segundo Raymond A. Morrow<sup>7</sup> :

Dessa forma, a hermenêutica filosófica permanece um obstáculo ao programa ativista de emancipação através da reflexão sobre as limitações da linguagem e da história proposto por teóricos críticos. Habermas assim critica a universalidade reivindicada pela hermenêutica e sua implicação para a filosofia da história... a hermenêutica filosófica não consegue prover uma norma crítica como requisito para superar a aceitação acrítica da tradição. A ênfase na tradição como um processo contínuo que não pode ser objetivado como um todo encobre o fato de que a tradição é também a base da atividade metodológica das ciências sociais<sup>8</sup>.

É pertinente à teoria de Habermas a presença dele no pós-modernismo, período que representou a ruptura de certas amarras sociais, políticas e econômicas que decretavam que todos deveriam seguir as mesmas doutrinas. O sistema discursivo do pós-modernismo<sup>9</sup> foi uma reação ao modernismo e uma crítica a ele, com especial ênfase na sua estrutura social, política e econômica de classificação superior e inferior. A influência dos projetos de resistência e revolução, cooperação e universalismo político e estético do modernismo teve importante papel no posterior surgimento do movimento pós-modernista, que abrangeu aspectos amplos e de longo alcance da arte, da arquitetura, da música, do cinema, da literatura, da sociologia, da política, das comunicações, da moda e da tecnologia.

---

<sup>7</sup> MORROW, Raymond A. *Critical Theory and Methodology*. Thousand Oaks: Sage Publications, 1994. p. 59.

<sup>8</sup> No original: As such, philosophical hermeneutics remains an obstruction for the critical theorists' activist program of emancipation through reflection upon the limitations of language and history. Thus, Habermas criticizes hermeneutics' claim to universality and its implication for a philosophy of history...philosophical hermeneutics fails to provide a critical norm as a requirement for overcoming the uncritical acceptance of tradition. The emphasis on tradition as a continuous process which cannot be objectified as a whole covers over the fact that tradition is also the ground for the methodological activity of the social sciences

<sup>9</sup> KLAGES, Mary. *Postmodernism*. Disponível em: <<http://www.colorado.edu/English/courses/ENGL2012Klages/pomo.htm>>. Acesso em 15 de Maio de 2022. p. 6

Confrontando análises conceituais e empíricas umas às outras, Habermas tenta defender a natureza etérea do conhecimento intangível em contraste com as rígidas fronteiras do entendimento prático. Racionalistas como ele advogam que o conhecimento humano do mundo exterior (se o há) se baseia nos estímulos recebidos dos sentidos; já os empiristas dizem que o conhecimento humano do mundo exterior (se o há) se baseia na prova tangível. A natureza fluida da percepção é o que compele as pessoas a interpretar as coisas tão diferentemente dentro dos construtos das suas culturas; assim, para entender o significado cultural de dado ritual, o examinador deve também estar equipado para desmontar o que foi apresentado, saindo do significado imposto ao reconstruí-lo. É próprio à natureza da percepção racional que nós, enquanto seres humanos, tenhamos sido treinados para pensar como uma espécie, pois o tipo de percepção que o mundo físico pede é certamente único aos seres humanos. Em suma, Habermas afirma que a forma pela qual o homem vê o seu mundo é reflexo direto do próprio homem, dos seus valores, crenças, experiências, condições e desenvolvimento, que servem todos para formular o modo pelo qual o homem utiliza o ritual para expressar essas percepções.

Entretanto, a teoria de Habermas é desafiada pela abordagem da estrutura universal de Chomsky, ao defender este que as pessoas têm uma capacidade inata de aprendizado da língua específica ao objeto, o que lhes permite entender e utilizar as palavras. A ideia de que “a língua tem parâmetros sintáticos substantivos que servem para estruturar argumentos”<sup>10</sup>, defendida por Chomsky, é a base sobre a qual se assenta boa parte dos estudos linguísticos contemporâneos. Quando desafiado com base na questão dos fatores sociais, Chomsky afirma que o fato de as crianças serem capazes de aprender línguas complexas nas piores condições cognitivas indica que deve haver uma estrutura linguística inata e universal. Um aspecto da teoria de Chomsky que se pode criticar diz respeito à aquisição linguística por pessoas com deficiência mental. Cada criança aprende em velocidade e níveis diferentes, mas aquelas que têm deficiência mental sofrem desvantagem automática quando se aplica a conjectura dos parâmetros sintáticos substantivos de Chomsky.

A base hermenêutica trata da relação direta entres aspectos do conhecimento e da interpretação e os conceitos de existência e significado. Considerada uma forma

---

<sup>10</sup> SNYDER, William. On the Nature of Syntactic Variation: Evidence from Complex Predicates and Complex Word-Formation. Disponível em: <[http://www.jstor.org/stable/3086777?seq=1#page\\_scan\\_tab\\_contents](http://www.jstor.org/stable/3086777?seq=1#page_scan_tab_contents)>. Acesso em 20 de Maio de 2022. p. 324.

engenhosa de entendimento que se originou da palavra grega para interpretação, a hermenêutica trata da descoberta de significados ocultos, sendo categorizada como um método de análise textual que foca as influências socioculturais e históricas. Quando se discute a hermenêutica relativamente à lógica e à percepção, foca-se a interpretação da vida, da linguagem e do lugar da humanidade em tudo isso.

A jornada do entendimento, que é característica da busca constante da humanidade pelo conceito de significado, passou a representar coisas diferentes para pessoas diferentes, tornando virtualmente impossível qualquer explicação universal. O problema da relação entre significado, conhecimento e comunicação está na dificuldade de se definir precisamente uma conotação simples, mas compreensível, do seu conceito; não se atinge esse objetivo se dois indivíduos insistirem em defender interpretações diferentes. Dado esse conceito, seria fácil dizer que o empirismo tem pouca credibilidade em comparação com o racionalismo enquanto representação do iluminismo, uma revolução cuja influência social e política foi tamanha que não é provável que no futuro próximo ocorra outro fenômeno com semelhante impacto. De fato, o aplauso que tal progresso obteve nesse período pode ser creditado aos pensadores iluministas daquela era, entre os quais Habermas não é figura menor. Sem a presciência que esses pensadores tinham do que estava por vir, o mundo e todas as suas sociedades não teriam se beneficiado dessa erudição. Nesse período, deu-se ênfase especial à afirmação racionalista de que a razão, em si mesma, era uma entidade do conhecimento superior às percepções sensoriais e independente delas. Assim, o Iluminismo marcou o início de aspirações únicas nas sociedades científicas, representando uma busca original da verdade<sup>11</sup>.

Era relativamente fácil atacar a teoria do empirismo, na medida em que nada que tivesse natureza indutiva seria defensável sob análise científica. A defesa do racionalismo e do método científico estava sob exame porque parte da sociedade veio a acreditar em numerosas ideias não comprovadas. Diferentemente dos empiristas, os racionalistas pediam às pessoas que abandonassem o pensamento ilógico em prol de uma abordagem mais racional para compreender o mundo à sua volta. Estava em debate se todos deveriam se tornar empiristas céticos ou se há outras “formas de saber” válidas e necessárias que possam não ser empiricamente provadas.

---

<sup>11</sup> KLAGES, op. cit., p. 9.

O conhecimento era um elemento central do pensamento de Habermas. De fato, sua vida foi dedicada ao aprendizado da razão. Como Kant, ele acreditava que razão e conhecimento eram sinônimos e que tudo o que era comunicativo se relacionava à razão porque se um pensamento não se assenta na fundação concreta do conhecimento, será de pouco uso para as pessoas. Mesmo que se considere ser a filosofia composta de sonhos fugidios, Habermas tinha profundo conhecimento das raízes do seu pensamento filosófico no que tange à pertinência do pós-modernismo.

Segundo Mary Klages<sup>12</sup> :

O pós-modernismo, pois, é a crítica das grandes narrativas, a consciência de que elas servem para mascarar as contradições e instabilidades inerentes a qualquer organização ou prática social. Em outras palavras, qualquer tentativa de criar “ordem” sempre exige a criação de igual volume de “desordem”, mas uma “grande narrativa” mascara a construção dessas categorias ao dizer que a “desordem” REALMENTE É caótica e má e que a ordem REALMENTE É racional e boa. Ao rejeitar as grandes narrativas, o pós-modernismo favorece “mininarrativas”, histórias que explicam pequenas práticas, eventos locais, no lugar de conceitos universais ou globais de larga escala. As “mininarrativas” pós-modernistas são sempre situacionais, provisórias, contingentes e temporárias, sem nenhuma pretensão a universalidade, verdade, razão ou estabilidade<sup>13</sup>.

Diz Eugene Halton<sup>14</sup> que Habermas não percebeu que isso é fator crítico para a tranquilidade geral da comunicação. Entre outros aspectos, esse é um dos problemas associados à abordagem de Habermas, na medida em que as fragilidades da estrutura formal pragmática refletem a ausência do entendimento intercultural por meio do qual a linguagem e a comunicação podem ser abordadas por diversos ângulos. Além disso, é difícil à racionalidade comunicativa de Habermas superar sua associação negativa com a impopular racionalidade instrumental. “A pergunta que Habermas nunca realmente faz é se e como o mito incrementa, e não diminui, a razão comunicativa<sup>15</sup>” .

---

<sup>12</sup> Id. Ibidem. p. 13.

<sup>13</sup> No original: Postmodernism then is the critique of grand narratives, the awareness that such narratives serve to mask the contradictions and instabilities that are inherent in any social organization or practice. In other words, every attempt to create 'order' always demands the creation of an equal amount of 'disorder,' but a "grand narrative" masks the constructedness of these categories by explaining that 'disorder' REALLY IS chaotic and bad, and that 'order' REALLY IS rational and good. Postmodernism, in rejecting grand narratives, favors 'mini-narratives,' stories that explain small practices, local events, rather than large-scale universal or global concepts. Postmodern 'mini-narratives' are always situational, provisional, contingent, and temporary, making no claim to universality, truth, reason, or stability

<sup>14</sup> HALTON, Eugene. *Bereft of Reason: On the Decline of Social Thought and Prospects for its Renewal*. Chicago: University of Chicago Press, 1994. p. 132.

<sup>15</sup> Id. Ibidem. p. 137.

## DIREITOS HUMANOS, ESTADO E HABERMAS

A forma com que o mundo contemporâneo se complexifica se dá em uma velocidade assombrosa. As fronteiras territoriais são constantemente alteradas para dar lugar ao influxo de novos “players” no cenário internacional. Enquanto o conceito de Estado moderno continua a evoluir, pensadores como Jürgen Habermas se esforçam para estabelecer critérios que consigam defini-lo adequadamente no séc. XXI. Com a opressão política se tornando um problema mundial, em consequência da duvidosa guerra ao terrorismo global, a questão dos direitos humanos se tornou um elemento numa equação política cada vez mais complexa. Os Estados modernos podem ser aceitos internacionalmente somente se forem legítimos e suas ações lícitas. Assim, muitos teóricos argumentam que tal legitimidade pode ser estabelecida somente através da incorporação de políticas de direitos humanos. Contudo, igual número de estudiosos crê não serem os direitos humanos um requisito do Estado moderno do ponto de vista dos seus cidadãos, mas sim um conjunto de valores impostos por outros países.

O termo “Estado” remonta ao pensador político italiano Niccolò Machiavelli, que o utilizava para descrever o tipo de estrutura social que governava um determinado país. O sociólogo alemão Max Weber depois levou a ideia adiante, afirmando que os Estados se baseavam essencialmente no domínio de um grupo por outro e que a legitimidade era invariavelmente estabelecida pela violência. A lógica é que quem teme as consequências da violação da lei tende a ser mais obediente. A autoridade assim se torna legítima em resultado da combinação da aceitação com a complacência. Até que o Estado-nação emerge no séc. XX assentado no nacionalismo (compartilhamento de um país, de uma língua e de uma cultura) e no governo.

A legitimidade do Estado-nação é determinada pelo povo que ele governa e formatada pelas percepções do que o Estado deve ser. O termo “Estado-nação” começou a ser gradualmente substituído por “Estado moderno”, o que foi explorado em grande detalhe por Michael Oakeshott, um dos cientistas políticos proeminentes do séc. XX.

Oakeshott reconhecia as considerações humanas como parte integrante do Estado moderno, aduzindo que o Estado se baseia primordialmente em fatores econômicos, surgindo o conflito quando o individualismo é acrescentado à mistura<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> MINOGUE, Ken. Oakeshott and the idea of freedom. Revista Quadrant, volume 19, número 7, de Outubro de 1975. Disponível

Oakeshott<sup>17</sup> escreveu:

Essas são as pessoas que não têm escolha, comparáveis a quem abandona a escola e não sabe o que fazer da própria vida. O indivíduo manqué tem sentimentos em vez de pensamentos, impulsos em vez de opiniões, incapacidades em vez de paixões. Precisa que lhe digam o que pensar, o que pedir, o que fazer, e, ao longo do tempo, a sua subserviência natural levou ao surgimento de ‘líderes’ para fazer as coisas em seu lugar<sup>18</sup>.

É o elemento individual que abre o caminho para um exame dos direitos humanos. Jack Donnelly<sup>19</sup> observa que “[os] direitos humanos... são a referência para a legitimidade nacional e internacional. Mas são uma referência igualitária”. Em termos da legitimidade Estatal, as conotações são tanto negativas quanto positivas. Os direitos humanos “proíbem uma ampla gama de interferências estatais na vida pessoal, social e política dos cidadãos, atuando tanto individual quanto coletivamente”<sup>20</sup>. Mas os direitos humanos também dão poder às pessoas, imbuindo-as da sensação de que governam e não de que são governadas.

Segundo Donnelly<sup>21</sup>:

Os direitos humanos, além de buscarem impedir que o Estado cometa certas injustiças, os direitos humanos requerem que o Estado forneça certos bens, serviços e oportunidades e que proteja as pessoas e as famílias dos sofrimentos advindos do mercado<sup>22</sup>.

Mas a conexão entre o Estado moderno e os direitos humanos, infelizmente, não é tão clara. A democracia pura, no sentido de mercados livres, busca “sacrificar os

---

em: <<http://search.informit.com.au/documentSummary;dn=238938832648909;res=IELLCC>>. Acesso em 27 de Maio de 2022. p. 79.

<sup>17</sup> OAKESHOTT apud MINOGUE, Ken. op. cit., p. 82.

<sup>18</sup> No original: These are the people who ‘have no choices to make’, rather like school leavers who don’t know what next to do with themselves. The individual manqué has ‘feelings rather than thoughts, impulses rather than opinions, inabilities rather than passions. He require(s) to be told what to think, to ask for, and to do, and in the course of time his natural submissiveness prompted the appearance of ‘leaders’ to perform the service for him’”

<sup>19</sup> DONNELLY, Jack. Ethics and international human rights. Disponível em: <<http://www.du.edu/humanrights/workingpapers/1-donnelly-12-99.pdf>>. Acesso em 29 de Maio de 2022. p. 15

<sup>20</sup> Id. Ibidem. p. 21.

<sup>21</sup> Id. Ibidem. p. 26.

<sup>22</sup> No original: Human rights, in addition to seeking to prevent certain state-based wrongs, require the state to provide certain goods, services, and opportunities and to protect individuals and families from market-based suffering

indivíduos e seus direitos em prol de um bem comum mais elevado”<sup>23</sup>. Em Estados modernos como os Estados Unidos, o Japão e aqueles da Europa Ocidental, verifica-se ser extremamente difícil atingir um equilíbrio harmônico entre a satisfação das demandas dos mercados capitalistas e a garantia ao respeito aos direitos humanos. Espera-se que o Estado moderno – normalmente democrático – respeite os direitos humanos e, ao se definir como um Estado de bem-estar social, se comprometa em oferecer a todos certos direitos econômicos e sociais.

Há muito os críticos argumentam que se considera que os direitos humanos são definidos pelo Ocidente e que os sistemas de valores de outros Estados modernos podem não se adequar a essa visão. Há uma percepção de que a confiança ocidental no capitalismo promove valores que amparam a sociedade de consumo, mas como pergunta Shashi Tharoor<sup>24</sup> “podem os valores de uma sociedade de consumo serem aplicados a sociedades que não têm o que consumir?”. Na verdade, enquanto os Estados capitalistas podiam explorar economicamente o anteriormente chamado Terceiro Mundo, questões de direitos humanos foram convenientemente negligenciadas.

A questão da universalidade conceitual dos direitos humanos é muito contestada por países da África e Ásia que veem sua imposição como uma (nova) forma de dominação cultural pelo ocidente colonizador. Acreditam que alguns direitos humanos ferem suas tradições culturais ou que sejam desnecessários em suas sociedades. A tradição africana, na qual a comunidade tem mais destaque que o indivíduo, leva-nos a pensar como aplicar direitos humanos de ordem liberal (aqueles que reconhecem direitos aos indivíduos) em tais sociedades. Como sintetiza um autor africano sobre o tema: “Eu sou porque nós somos e porque nós somos, eu sou”<sup>25</sup>. De fato, o enfrentamento entre multiculturalismo e universalidade dos direitos humanos é deveras complexo, sendo um dos grandes debates da atualidade.

É nesse ponto que a obra de Jürgen Habermas adquire enorme relevância, devido ao seu argumento de que “os direitos humanos não são apenas direitos morais, tendo ‘as duas faces de Jano’: um lado se relaciona à lei e o outro, à moralidade”<sup>26</sup>. Da forma como

---

<sup>23</sup> Id. Ibidem. p. 29.

<sup>24</sup> THAROOR, Shashi. Are Human Rights Universal? Revista World Policy Journal - World Policy Institute, volume XVI, n.4, inverno 1999/2000. Disponível em: <<http://www.worldpolicy.org/tharoor.html>>. Acesso em: 2 Jun. 2022. p. 34

<sup>25</sup> Id. Ibidem. p. 36

<sup>26</sup> FLYNN, Jeffrey. Habermas on human rights: Law, morality, and intercultural dialogue. Disponível em: <[http://faculty.fordham.edu/jeflynn/Flynn\\_Habermas\\_Human\\_Rights.pdf](http://faculty.fordham.edu/jeflynn/Flynn_Habermas_Human_Rights.pdf)>. Acesso em 4 de Junho de 2016. p. 431.

Habermas as vê, as normas morais implicam universalidade, mas os direitos humanos são muito mais do que isso, porque necessitam se sujeitar a “uma ordem legal positiva e coercitiva”<sup>27</sup>. Habermas sustenta que os direitos humanos têm suas raízes nas declarações do séc. XVIII dos Estados Unidos e da França. Acredita que os direitos liberais e sociais, articulados nas Constituições desses dois Estados, reconheciam tanto cidadãos quanto seres humanos. Disse Habermas<sup>28</sup>

que “os direitos humanos se assemelham às normas morais na medida em que ambos (1) fazem referência a todas as pessoas e (2) suas justificativas se baseiam em argumentos morais”. Contudo, ele não se furtou a observar que os direitos humanos “permanecem uma força fraca no direito internacional e ainda aguardam institucionalização no quadro legal de uma ordem cosmopolita que só agora começa a surgir”<sup>29</sup>.

O que faltava nesse argumento como Habermas o via, era que sempre haveria um conflito entre o que o Estado queria e o que mais beneficiava o indivíduo. Isso o levou a articular um ideal de direitos humanos que era intersubjetivo.

Habermas<sup>30</sup> escreve:

Direitos subjetivos não estão referidos, de acordo com seu conceito, a indivíduos atomizados e alienados, que se entesam possessivamente uns contra os outros. Como elementos da ordem jurídica eles pressupõem a colaboração de sujeitos, que se reconhecem reciprocamente em seus direitos e deveres, reciprocamente referidos um aos outros, como membros livres e iguais do direito. Tal reconhecimento recíproco é constitutivo para uma ordem da qual é possível extrair direitos subjetivos reclamáveis judicialmente.

Isso permite a Habermas afastar as preocupações culturais e enfatizar a importância do estabelecimento de um sistema mais abrangente de direitos humanos. Com o passar dos anos, Habermas se desviou da sua posição inicialmente pessimista em direção a uma teoria mais positiva da “administração democrática num Estado Constitucional que traduz a influência legítima em poder político e administrativo”<sup>31</sup>, acreditando que nem todos os problemas podem ser resolvidos na arena pública. Os Estados devem encontrar as suas próprias formas de lidar com suas próprias inquietações com base nos preceitos morais por eles mesmos delineados. Habermas reconheceu que a

---

<sup>27</sup> Id. Ibidem, p. 431.

<sup>28</sup> HABERMAS apud FLYNN, Id. Ibidem p. 433

<sup>29</sup> Id. Ibidem, p. 437.

<sup>30</sup> HABERMAS, Jürgen. Direito e democracia: entre facticidade e validade. Volume 1. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. p. 121.

<sup>31</sup> KULYNYCH, Jessica J. Performing Politics: Foucault, Habermas, and Postmodern Participation. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/3235221>>. Acesso em 5 de Junho de 2022. p. 315.

lei do Estado e a moralidade dos direitos humanos se ajudam e complementam mutuamente porque “se viabilizam reciprocamente”<sup>32</sup>.

O Estado moderno passou por importantes mudanças desde a queda da antiga União Soviética e a derrubada do Muro de Berlim. Com poucas exceções, sua filosofia se tornou predominantemente democrática, que, como Jürgen Habermas indicou em seus escritos, é mais compatível com os direitos humanos. Na arena internacional, cada Estado tem sua própria voz e sua própria interpretação subjetiva do que constitui direitos humanos. Apesar das proclamações das Nações Unidas, a noção de direitos humanos e o que eles representam ainda não são universais. Assim, podem os direitos humanos de fato servir de fator de legitimação do Estado moderno? Habermas hoje muito provavelmente diria que sim, mas, no fim das contas, isso depende da visão coletiva que os cidadãos têm de como os direitos humanos podem servir aos seus melhores interesses. A legitimidade só pode vir de dentro. A questão dos direitos humanos é não apenas uma questão moral, sendo agora também um assunto socioeconômico. A preocupação primordial do Estado moderno passa a ser a proteção dos seus territórios e dos seus cidadãos. Sendo voltados à preservação, os direitos humanos se tornaram a mesma coisa para o indivíduo e para o Estado. Sendo a democracia agora amplamente aceita como a forma que o Estado moderno deve assumir, os direitos humanos parecem realmente servir como fator de legitimação do Estado moderno no séc. XXI.

## REFERÊNCIAS

DEFLEM, Mathieu. **Habermas, Modernity and Law**. Thousand Oaks: Sage Publications, 1996.

DONNELLY, Jack. **Ethics and international human rights**. Disponível em: <<http://www.du.edu/humanrights/workingpapers/1-donnelly-12-99.pdf>>. Acesso em: 21 de jun. 2022.

DUPEYRIX, Alexandre. **Compreender Habermas**. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

FLYNN, Jeffrey. **Habermas on human rights: Law, morality, and intercultural dialogue**. Disponível em: <[http://faculty.fordham.edu/jeflynn/Flynn\\_Habermas\\_Human\\_Rights.pdf](http://faculty.fordham.edu/jeflynn/Flynn_Habermas_Human_Rights.pdf)>. Acesso em 21 de jun. 2022.

---

<sup>32</sup> DEFLEM, Mathieu. Habermas, Modernity and Law. Thousand Oaks: Sage Publications, 1996. p. 15.

HABERMAS, Jürgen. **Teoría de la acción comunicativa**. Tomo II: Crítica de la razón funcionalista. Madrid: Taurus, 1987.

HABERMAS, Jürgen . **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Volume 1. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

HALTON, Eugene. **Bereft of Reason: On the Decline of Social Thought and Prospects for its Renewal**. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

KLAGES, Mary. **Postmodernism**. Disponível em: <<http://www.colorado.edu/English/courses/ENGL2012Klages/pomo.htm>>. Acesso em 15 de Maio de 2022.

KULYNYCH, Jessica J. **Performing Politics**: Foucault, Habermas, and Postmodern Participation. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/3235221>>. Acesso em: 21 de jun. 2022.

MINOGUE, Ken. **Oakeshott and the idea of freedom**. Revista Quadrant, volume 19, número 7, de Outubro de 1975. Disponível em: <<http://search.informit.com.au/documentSummary;dn=238938832648909;res=IELLCC>>. Acesso em: 21 de jun. 2022.

MIRANDA, Maressa da Silva. O mundo da vida e o Direito na obra de Jürgen Habermas. **Revista Prisma Jur.**, São Paulo, v. 8, n. 1, p. 97-119, jan./jun. 2009.

MORROW, Raymond A. **Critical Theory and Methodology**. Thousand Oaks: Sage Publications, 1994.

SNYDER, William. **On the Nature of Syntactic Variation**: Evidence from Complex Predicates and Complex Word-Formation. Disponível em: <[http://www.jstor.org/stable/3086777?seq=1#page\\_scan\\_tab\\_contents](http://www.jstor.org/stable/3086777?seq=1#page_scan_tab_contents)>. Acesso em: 21 de jun. 2022.

THAROOR, Shashi. Are Human Rights Universal? **Revista World Policy Journal - World Policy Institute**, volume XVI, n.4, inverno 1999/2000. Disponível em: <<http://www.worldpolicy.org/tharoor.html>>. Acesso em: 21 de jun. 2022.

*Recebido em: 05/09/2022*

*Aprovado em: 08/10/2022*

*Publicado em: 14/10/2022*