

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**FUNDAMENTAÇÃO PÓS-METAFÍSICA DO DIREITO E DA
DEMOCRACIA NA CONCEPÇÃO DE J. HABERMAS**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Ésio Francisco Salvetti

Santa Maria, RS, Brasil

2011

FUNDAMENTAÇÃO PÓS-METAFÍSICA DO DIREITO E DA DEMOCRACIA NA CONCEPÇÃO DE J. HABERMAS

por

Ésio Francisco Salvetti

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Área de Concentração em Filosofia Teórica e Prática, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Filosofia**, sob orientação do **Prof. Dr. Jair Antônio Krassuski**.

**Santa Maria, RS, Brasil
2011**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**A Comissão Examinadora, abaixo assinada,
aprova a Dissertação de Mestrado**

**Fundamentação pós-metafísica do direito e da democracia na concepção
de J. Habermas**

elaborada por

Ésio Francisco Salvetti

como requisito parcial para obtenção da graduação de

Mestre em Filosofia

COMISSÃO EXAMINADORA:

Prof. Dr. Jair Antônio Krassuski (Presidente/Orientador)

Prof. Dr. Cláudio Boeira Garcia (UNIJUÍ)

Prof.Dr. Ricardo Bins di Napoli (UFSM)

Santa Maria, 25 de março de 2011

AGRADECIMENTOS

Ao professor Dr. Jair Antônio Krassuski
pela paciência, dedicação na orientação,
amizade e pelo aprendizado oportunizado ao longo do Curso.

Aos amigos, colegas e mestres do Instituto Superior de Filosofia Berthier (IFIBE),
pelo incentivo, companheirismo e apoio no desenvolvimento
de meu aprendizado filosófico e humano.

A Universidade Federal de Santa Maria (UFSM),
pela viabilização das condições institucionais de realização desta pesquisa.

Aos professores, colegas e amigos do Programa de Pós Graduação
da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM)
pelo companheirismo, incentivo e provocação do diálogo e da reflexão filosófica.

A CAPES que
oportunizou a viabilização de recursos para a dedicação e o desenvolvimento desta pesquisa.

Aos amigos
por acompanhar a vivência filosófica e as angústias.

Dedico a minha família, pela angústia e
aflição.

A Débora, pela compreensão e paciência nos
momentos de minha ausência.

E a todos os que lutam pela defesa da
democracia.

RESUMO

Dissertação de Mestrado
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Universidade Federal de Santa Maria

FUNDAMENTAÇÃO PÓS-METAFÍSICA DO DIREITO E DA DEMOCRACIA NA CONCEPÇÃO DE J. HABERMAS

AUTOR: ÉSIO FRANCISCO SALVETTI
ORIENTADOR: PROF. DR. JAIR ANTÔNIO KRASSUSKI
Data e Local da Defesa: Santa Maria, 25 de março de 2011

Nosso trabalho objetiva refletir sobre a fundamentação pós-metafísica do direito e da democracia. Para isso, enfrentamos problemas como: linguagem, razão, metafísica, pluralidade, complexidade, características da sociedade contemporânea. Para cumprir o objetivo estudamos o pensamento filosófico de Jürgen Habermas. Estudar os fundamentos pós-metafísicos do Direito e Democracia implica fundamentalmente retomar as bases teóricas da filosofia *habermasiana* avaliando seu posicionamento frente às teses modernas e pós-modernas, fazendo a ponte para as implicações desse fundamento. O maior desafio enfrentado foi encontrar princípios fundadores da coesão social sem lançar mão de princípios religiosos e metafísicos que tradicionalmente a fundamentavam e legitimavam. Nesse sentido, Habermas vai além da tradição metafísica e, influenciado pela *guinada-linguística*, postula a linguagem como um meio eficaz para a coesão social, caracterizando-se, por isso, como pós-metafísico. Num passo além, procuramos estender o princípio do discurso sobre a fundamentação dos direitos e da democracia. Para Habermas caracteriza-se como um processo democrático e legítimo. Através do processo democrático de legitimação dos direitos, no qual todos os possíveis envolvidos possam entender-se como destinatários e autores dos direitos, compreendemos que há possibilidade de manutenção do pluralismo e da complexidade social. Nesse sentido, evidenciamos a possibilidade de uma sociedade coesa, com um fundamento pós-metafísico.

Palavras chave: Habermas. Pós-Metafísica. Direito. Democracia. Razão e Linguagem.

ABSTRACT

Our work aims to reflect on the post-metaphysical foundation of law and democracy. For this, we will face problems such as: language, reason, metaphysics, pluralism, complexity, characteristics of contemporary society. To fulfill the objective we have considered the philosopher Jürgen Habermas. Study the fundamentals post-metaphysical of Law and Democracy implies fundamentally resume the theoretical foundations of Habermas' philosophy evaluating his position theses modern and postmodern, causing the bridge to the implications of that plea. The biggest challenge faced is finding founding principles of social cohesion without resorting to metaphysical and religious principles that traditionally establish and legitimate. In this sense, Habermas goes beyond the metaphysical tradition and influenced by the yaw-linguistic posits language as an effective means for social cohesion, characterized, so as post-metaphysical. In a further step, we will seek to extend the principle of discourse about the validity of rights and democracy. For Habermas characterizes itself as a democratic and legitimate. Through the democratic process of legitimation of rights, where everyone can understand them, it is addressed and authors' rights, we understand that the possibility of maintenance of pluralism and social complexity. In this sense, we noted the possibility of a cohesive society with a post-metaphysical.

Keywords: Habermas. Post-Metaphysics. Law. Democracy. Reason and Language.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1 OS FUNDAMENTOS DIALÓGICOS DA RACIONALIDADE	13
1.1 Natureza pragmático-comunicativa da razão	14
1.2 Razão prática versus razão comunicativa.....	22
1.3 Consenso como critério da verdade.....	29
1.4 Fundamentação Pós-metafísica	39
2 RECONSTRUÇÃO DO DIREITO.....	47
2.1 Os passos reconstitutivos das condições da integração social: o mundo da vida, instituições arcaicas e sociedades secularizadas.....	47
2.2 O direito moderno na visão <i>habermasiana</i>	54
2.3 Relação entre direito e moral.....	58
2.4 Tensão entre autonomia pública e autonomia privada	63
3 COESÃO ENTRE ESTADO DE DIREITO E DEMOCRACIA	71
3.1 Sistema de direito à luz do princípio do discurso.....	72
3.2 Estado democrático de direito	77
3.2.1 Estado Pós-nacional.....	82
3.3 Democracia Procedimental deliberativa.....	88
3.3.1 Democracia frente ao pluralismo e o multiculturalismo	96
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	106
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	112

INTRODUÇÃO

Com a vasta gama de produções filosóficas, há muitas que demarcam seu território e são das mais antigas às mais recentes, bases teóricas que norteiam o pensamento político, social e científico da humanidade. Desta forma, poderíamos buscar fundamentos teóricos para nossas pesquisas em vários autores da história da filosofia, como nos antigos (Platão, Aristóteles), nos modernos (Kant, Hegel), e vários outros. Ocorre que sendo nosso objetivo tratar de fundamentação nova para temas tão antigos, como direito e política, optamos por estudar o pensamento de Habermas, um autor contemporâneo que discute este assunto, já fundamentado em teorias passadas e dialogando com a realidade presente.

Estudar os fundamentos pós-metafísicos do Estado Democrático de Direito implica fundamentalmente retomar as bases teóricas de sua filosofia, avaliando seu posicionamento frente às teses modernas versus pós-modernas, fazendo a ponte para as implicações desses fundamentos para sua filosofia prática. Como consequência inevitável, investir-se-á na reestruturação do sistema de direito e no sistema político, visando um mundo onde a vida gira em torno de um consenso legitimador das leis através de discursos racionais e abertos à autonomia e à liberdade dos indivíduos.

Dedicar-se ao estudo da teoria *habermasiana* é fazer parte de um discurso filosófico que dispensa a fundamentação de caráter universalista, ao mesmo tempo em que não se entrega ao relativismo. Compreendemos que estudar os fundamentos pós-metafísicos em temas específicos como o Direito, Democracia e Estado é sinônimo de aprofundamento do discurso filosófico, conectado intrinsecamente à história da filosofia, com a compreensão de que o papel do filósofo é estar engajado na realidade social e política.

A filosofia sempre se indagou sobre a relação entre linguagem e razão. Normalmente se pergunta se uma é a causa da outra, se a razão é pressuposta da linguagem, ou, mais recentemente, a mesma pergunta chegou pelo viés contrário: se a linguagem é um pressuposto da razão. Uma solução para esse impasse é a afirmação que linguagem e razão são dois fenômenos contemporâneos que se implicam mutuamente. Não há linguagem sem razão, mas também não há razão sem linguagem. Nessa perspectiva, Habermas é um dos autores que entendem que o século XX conheceu um deslocamento na filosofia, que a fez preocupar-se com a tarefa de compreender a razão nos termos da linguagem. A reviravolta linguístico-pragmática é a marca da filosofia contemporânea iniciada pela análise do segundo Wittgenstein. Aqui, a linguagem se tornou possibilidade de conhecimento de onde emana toda relação entre pensamento e realidade.

Esse programa fica evidente na sua obra “Teoria da Ação Comunicativa”. Preocupado em compreender o processo de entendimento humano, Habermas retoma o questionamento realizado por Kant sobre as condições de possibilidade do conhecimento. O que se percebe é que Habermas assume a herança da filosofia transcendental e a articula com a reflexão sobre a linguagem, buscando apontar as condições de possibilidade do entendimento humano. Portanto, assim como Kant, Habermas

acredita na existência de um sistema de regras *a priori* que torna possível o entendimento acerca das realidades. Em Kant essa condição é dada pela percepção transcendental do “Eu Penso”, enquanto que em Habermas realiza-se pela ação comunicativa de uma comunidade de falantes.

A reviravolta linguística nesse pensador significa a possibilidade e a necessidade de transformação da tradição filosófica ocidental, e não na sua livre e simples aceitação. Habermas, ao mesmo tempo que defende a multiplicidade das vozes – por isso não pode ser confundido com um pós-moderno – é um reconstrutor do projeto da modernidade; defende, portanto, um conceito mais amplo de razão. Traduzindo diríamos: a razão é dialógica e não monológica. Essa ampliação do conceito de razão tem implicação no próprio conceito de verdade, pois sendo a razão dialógica, a verdade passa a ser fruto de um consenso comunicativo. No atual cenário contemporâneo, de multiplicidade de vozes, fragmentação do saber, dos plúrimos jogos de linguagem sem nenhuma conexão interna que os vincule e hierarquize, Habermas insiste no tema da unidade da razão. O mérito *habermasiano* foi não ter se perdido nos caminhos da metafísica tradicional, mas também não pode ser considerado um mero reproduzidor da cultura atual.

Perante uma sociedade diferenciada, caracterizada como multicultural, na qual as crescentes pluralizações de formas de vidas mudaram o modo de organização social e cultural, temos enorme dificuldade para encontrarmos um lugar seguro para fundamentarmos nossas ações, não há mais como nos agarrarmos numa verdade que seja absoluta. Diante disso, questionamos: Há resposta pós-metafísica para a vida correta? Como manter sociedade coesa? O direito e o estado estão preparados para absorver e coadunar as várias formas de visões de mundo? O agir comunicativo, poderá explicar a possibilidade da integração social?

Eis que a reconstrução do direito e do Estado à luz do Princípio do Discurso tem um papel fundamental. Com a reconstrução dos sistemas direito e política, Habermas acredita encontrar a solução legítima para os paradoxos e dificuldades trazidas pelo pluralismo e multiculturalismo.

Nosso interesse por esse tema emergiu no momento que compreendemos que, com o surgimento das sociedades secularizadas houve um considerável aumento de pluralização de formas de vida, o que significou a impossibilidade de recorrer a um princípio metafísico-teológico para fundamentar a forma para manter a sociedade coesa. As sociedades modernas são demasiadamente complexas e fortemente plurais. Por isso há a necessidade de um sistema que consiga estabilizar as expectativas e coadune as várias formas de visão de mundo. Nesse contexto o direito emerge como um sistema de ação eficaz no que compete à coesão da sociedade, já que usa da coerção para que suas normas sejam respeitadas. Entretanto, como o direito usa da coerção, abrem-se caminhos para críticas e, ao mesmo tempo, para que haja uma grande desconfiança sobre os meios pelos quais ele se legitima. E com o objetivo de buscar novos fundamentos e de rever estes aspectos da legitimidade do direito moderno, Habermas se propõe a reconstruí-lo.

Mesmo com a inquietude diante de muitos questionamentos, nosso trabalho monográfico detém-se apenas a uma temática *habermasiana* bem definida: estender os fundamentos da teoria de

Habermas para o Estado Democrático de Direito e a partir daí derivar a legitimidade de uma ação pautada por esse fundamento. Procuraremos compreender a concepção de direito *habermasiano*, a fim de podermos ter acesso à proposta de efetivação da coesão social de forma não violenta. Com esse intuito, dividimos o trabalho em três partes que pretendem abarcar a fundamentação pós-metafísica do Estado Democrático e Direito.

A primeira parte versará sobre os fundamentos dialógicos da racionalidade. Neste capítulo, a linguagem e a razão são as categorias centrais dessa reflexão, ocasião em que buscaremos compreendê-las dentro da reviravolta linguística-pragmática. Trata-se de expor as dicotomias históricas entre razão e linguagem e o modo como Habermas as problematiza e se posiciona a respeito delas. Com a compreensão que a linguagem não se limita à função de representação, mas é constituinte do ser humano, é a expressão da razão, mecanismo primário e eficaz para a integração social, Habermas propõe superar a filosofia da consciência, que opera na relação entre sujeito e objeto, para a filosofia intersubjetiva, que opera na relação entre sujeito e sujeito. Ou seja, passa-se da razão prática à razão comunicativa. Portanto, modifica-se o sujeito do conhecimento. O conhecimento não ocorre mais a partir de um sujeito solipsista, já que não é mais possível concebê-lo, assim compreende-se que o critério para a verdade é o consenso, o melhor argumento. Com isso, os fundamentos religiosos ou metafísicos não servem mais como princípio integrador das diversas formas de vidas ou culturas. Dessa maneira a proposta *habermasiana* é de um fundamento pós-metafísico.

No segundo capítulo trataremos de fundamentar a reconstrução do direito moderno. Esse é um passo importante na teoria *habermasiana*, pois há a compreensão de que, desde a modernidade, ele é a categoria que mantém a sociedade coesa. Porém, notam-se aspectos negativos, a exemplo do uso da força física (coerção). Com o objetivo de rever tais aspectos, Habermas não mede esforços na tentativa da reconstrução do direito. Com o intuito de explicitar os passos seguidos por ele nessa reconstrução, desenvolveremos, no primeiro ponto, os passos reconstitutivos das condições da integração social, deixando explícitas as principais problemáticas históricas. Enfatizaremos a questão da tensão entre faticidade e validade. Habermas mostra que, para que ocorra a coesão social, não é necessário que se estabilize essa tensão, ao contrário, procura mostrar que a coesão é possível mesmo conservando-a. No mundo da vida não ocorre a tensão entre faticidade e validade pelo fato de ser uma fonte de saber inquestionável e a coesão social ocorre numa dimensão não problematizada, por isso há um nivelamento entre faticidade e validade. Para além, Habermas dá um passo reconstutivo, enfrentando as instituições arcaicas, nas quais ele mostra que também não há a tensão entre faticidade e validade, mas isso ocorre pelo fato de que as expectativas de comportamento são estabilizadas por uma autoridade inquestionável que se impõe de forma impositiva e mítica. O terceiro passo reconstutivo do direito são as sociedades secularizadas, no qual Habermas mostra que há tensão entre faticidade e validade. Devido à evolução social, a integração não pode se orientar pelo saber tradicional ou por uma ordem sacra. Por isso, nessas sociedades, o dissenso passa a ser uma consequência. O problema será encontrar formas para que ocorra a integração social preservando a

tensão. Segundo Habermas, a categoria do direito cumpre muito bem essa função. Tendo em conta que a problemática deste capítulo é versar sobre a categoria de direito, apresentaremos a visão *habermasiana* sobre o direito moderno, preocupados em ressaltar o papel do direito na sociedade moderna e, principalmente, como cumpre com a função de integrador social para entendermos a proposta de Habermas sobre a necessidade da reconstrução do direito. Prosseguindo, pretendemos expor a superação de uma velha compreensão que entendia o direito subordinado à moral. Sob a perspectiva da teoria do agir comunicativo, o direito e a moral passam a ser dois sistemas de agir distinto. Sob essa nova perspectiva, Habermas demonstra que entre os dois sistemas há uma relação de complementaridade, sendo exatamente este nexos o que procuraremos demonstrar. Para finalizar este capítulo cumprimos a tarefa de discorrer sobre a tensão que há entre autonomia pública e privada e, ao mesmo tempo, enfrentaremos a tensão entre soberania popular e direitos humanos. Acentuaremos essa tensão para deixar claro qual a proposta de Habermas diante desses conflitos mal resolvidos. A rigor, o capítulo se dedica a implantar a posição teórica (vista no primeiro capítulo) no tema do direito, tendo presente, de forma implícita, a postura pós-metafísica *habermasiana*.

O terceiro capítulo terá condições de, ao menos, ensaiar uma reflexão que dê conta dos objetivos. Retomaremos alguns dos problemas levantados ao longo da primeira e segunda parte, para que, a partir da reconstrução do direito, sob a ótica pós-metafísica, seja possível uma proposta de efetivação da coesão social nas sociedades atuais de forma legítima. Buscaremos fundamentar um sistema de direitos à luz do princípio do discurso. Sendo assim, o sistema de direito terá como fundamento não mais ordens tradicionais, religiosas ou metafísicas. Sob a proposta da teoria discursiva, foi possível fundamentar um sistema do direito que apresente as condições para que as formas de comunicação sejam institucionalizadas juridicamente. Embasado na teoria do discurso, o direito ganha legitimação, pois se apoia em acordos comunicacionais. Cada indivíduo, enquanto integrante do discurso racional, deve ser capaz de provar se uma determinada norma pode receber o assentimento de todos ou não.

No segundo item desse capítulo, introduziremos a ideia de Estado Democrático de Direito sob a égide de que não há legitimidade em um Estado de Direito sem democracia e vice-versa. Com a compreensão do desenvolvimento do Estado moderno, bem como a ideia de Estado Democrático de Direito como pano de fundo capaz de garantir a realização da autonomia privada e a igualdade jurídica dos civis, o conceito de democracia deliberativa ganha destaque significativo. A proposta *habermasiana* de democracia procedimental deliberativa conjuga o modelo liberal e republicano de democracia, confrontando-os à teoria do discurso. É através da democracia que se vislumbra a possibilidade de uma sociedade capaz de se organizar discursivamente, fundamentada na razão comunicativa.

Como fechamento do trabalho, o último ponto versará sobre a inclusão do diferente, apresentando as dificuldades enfrentadas pela democracia frente ao multiculturalismo e pluralismo religioso, ou, como afirma Habermas, a partir da dificuldade da *inclusão do outro*. Aqui a grande dificuldade é conceber uma sociedade onde os diferentes possam se sentir parte integrante, participando do processo de legitimação do direito.

O trabalho aqui apresentado não esgota a riqueza do pensamento habermasiano e nem sequer os problemas subjacentes ao campo da filosofia jurídica. Temos a certeza que este estudo não passa de um diálogo introdutório.

1 OS FUNDAMENTOS DIALÓGICOS DA RACIONALIDADE

Trataremos de fundamentar a base teórica sobre a qual Habermas sustenta sua teoria. Este capítulo é de fundamental importância, pois aqui estaremos preparando o terreno para, nos capítulos seguintes, trabalharmos elementos da filosofia prática *habermasiana*, como o direito, a moral, a política e o Estado. Neste capítulo, a linguagem e a razão serão o *leitmotiv* de nossa pretensão reflexiva. Buscaremos compreendê-las dentro da reviravolta linguística-pragmática do pensar e filosofar contemporâneo. Trata-se de expor as dicotomias históricas entre razão e linguagem e o modo como Habermas as problematiza e se posiciona no seio da reflexão contemporânea. Nesse sentido, refletiremos sobre o método adequado de produção de conhecimento. Movidos criticamente pelo modo de ver a tensa relação entre mundo e linguagem, também resulta a possibilidade de postular problemas advindos da noção de que não existe verdade para além da linguagem, isto é, o saber se dá na linguagem como diálogo.

A racionalidade comunicativa é o cerne de todo o sistema filosófico proposto por Habermas. Ele acredita na razão como meio para a emancipação da humanidade. No entanto, é o elemento comunicativo que tem o potencial de levar a cabo a racionalidade, em vista da liberdade e do esclarecimento humano. Com isso percebe-se que Habermas encara o projeto moderno como inacabado. Ou seja, ele assume uma nova postura frente à crise da modernidade, não é continuador da modernidade, mas também não é pós-moderno. Para levar a cabo seu projeto, ele propõe uma mudança de paradigmas: passar da filosofia da consciência, que opera na relação entre sujeito e objeto, para a filosofia intersubjetiva, que opera na relação entre sujeito e sujeito, ou seja, passar da razão prática à razão comunicativa. Portanto, modifica-se o sujeito do conhecimento. O conhecimento não ocorre mais a partir de um sujeito solipsista, já que não é mais possível concebê-lo; assim compreende-se que o critério para a verdade é o consenso, o melhor argumento. Com isso, Habermas dá um novo fundamento para sua teoria, postulado pelo próprio autor como um fundamento pós-metafísico.

Habermas tem clareza que a sociedade está cada vez mais diferenciada, as crescentes pluralizações de formas de vida enfraqueceram as autoridades religiosas e tradicionais, mudaram a forma de organização social e cultural frente ao cenário pós-tradicional. Diante disso é possível pensarmos na coesão social de forma não violenta? Na atual situação histórica, não encontramos mais um lugar seguro para fundamentarmos nossas ações, não há mais como nos agarrarmos numa verdade que seja absoluta, nem estar seguros que determinada ação é

antes de tudo uma ação ética. Há que se compreender que estamos vivendo em uma sociedade pluralista e complexa, com isso as respostas religiosas ou metafísicas não servem mais como princípio integrador das diversas formas de vidas ou culturas. Como a teoria do agir comunicativo se porta diante desse cenário? O que compete à razão?

Para demonstrar o desdobramento do pensamento habermasiano na perspectiva dos temas introduzidos, dividiremos o trabalho em três sub-capítulos que pretendem abarcar os fundamentos dialógicos da racionalidade. Primeiramente, trataremos de explicitar a natureza pragmático-comunicativa da razão; em segundo lugar, discorreremos sobre passagem da razão prática para a razão comunicativa; no terceiro sub-capítulo, aprofundaremos a teoria de verdade postulada por Habermas; e, por fim, como fundamento de sua filosofia, tanto prática como teórica, explicitaremos o modo de fundamentação pós-metafísico.

1.1 Natureza pragmático-comunicativa da razão

O projeto moderno, oriundo da perspectiva de esclarecimento subjetivo da realidade objetiva mediante um processo antropológico pelo qual o homem desponta de seu estado de menoridade para a maioridade (Cf. KANT, 1995), passou a encarar os modelos cosmológicos e teológicos antigos como mitos criados para justificar um determinado modo alienado de ação: ou somos parte do cosmos ou somos criados por Deus. A modernidade descobre a subjetividade e fundamenta o mundo a partir da razão humana. Não existe nada a ser conhecido que esteja para além da razão. Ela é o fundamento último que explica toda a existência. A razão cria e avalia tudo o que existe a partir de si. No entanto, a modernidade só se torna assunto filosófico com Hegel ao buscar a fundamentação da razão a partir de si mesma, isto é, a modernidade tem que se fundamentar imanentemente. Para Habermas:

[...] a modernidade não pode e não quer tomar dos modelos de outra época os seus critérios de orientação, *ela tem de extrair de si mesma a sua normatividade*. A modernidade vê-se referida a si mesma, sem a possibilidade de apelar para subterfúgios. Isso explica a suscetibilidade da sua autocompreensão, a dinâmica das tentativas de “afirmar-se” a si mesma, que prosseguem sem descanso até os nossos dias (HABERMAS, 2000, p. 12).

Em sua originalidade, a modernidade filosófica é a proposta de uma consciência histórica que pode se libertar de amarras institucionais a partir da sua própria auto-

experiência. O humano se faz humano ao experimentar subjetivamente a si próprio na relação com outros. Habermas descreve:

[...] Esclarecimento (Aufklärung) é um reflexo da auto-experiência no decurso de processos de aprendizagem. [...] A emancipação é um tipo especial de auto-experiência porque nela os processos de autoentendimento se entrecruzam com um ganho de autonomia. Nela se ligam as idéias “éticas” e “morais”. [...] na conscientização emancipatória as idéias morais estão conectadas a uma nova autocompreensão ética. Nós descobrimos quem somos porque apreendemos, ao mesmo tempo, a nos ver numa relação com os outros (HABERMAS, 1993, p. 99).

Curiosamente, essa autonomia antropocêntrica baseada na relação de alteridade é dependente. O ser humano só se emancipa pelo outro ser humano. Esse paradoxo, nascido na modernidade, exprime uma problemática central e descortina a crise de fundamentação da razão proposta pela modernidade. Edmund Husserl, em *A crise da humanidade européia e a filosofia*, define crise como “[...] fracasso aparente do racionalismo. O motivo do fracasso de uma cultura racional não se encontra [...] na essência do próprio racionalismo, mas só em sua alienação” (HUSSEL, 2002, p. 96). Essa concepção também é, em certa medida, a concepção de Habermas (Cf. HABERMAS, 1980, p. 11-45). O diagnóstico habermasiano aponta a crise do projeto moderno como uma crise antropológica e existencial em que a razão está sendo despida de sua função emancipadora na medida em se descobre incapaz de uma fundamentação transcendental ou metafísica do conhecimento. Essa descrença da razão é levada às últimas consequências pelos pós-modernos. Lyotard expressa a descrença ante as metalinguagens, metanarrativas metafísicas da tradição filosófica moderna. Em outras palavras, é a impossibilidade de a filosofia ser sistema ao modo hegeliano, isto é, os pós-modernos caracterizam-se exatamente pela incredulidade perante o metadiscurso filosófico – metafísico. Hoje só teríamos ruínas, fragmentos de uma razão que um dia se pretendeu uma e sistêmica, mas que se revelou falida. Para os pós-modernos, o projeto de uma razão sistêmica acabou. Hoje o que temos é a multiplicidade das muitas razões, mas sem nenhuma conexão interna que as vincule, ou seja, nenhuma razão abrangente que perpassasse todos os níveis da realidade (Cf. CIRNE-LIMA, 1991, p. 595-596).

Habermas é enfático e claro na sua batalha contra os pós-modernos. Ele é, ao mesmo tempo, filósofo da multiplicidade das vozes e, nesse sentido, leva a sério a pós-modernidade, mas seu grande empenho é na defesa de um conceito mais amplo e abrangente da razão, por isso deve ser considerado um moderno (Cf. HABERMAS, 2002b, p. 151-182).

Habermas sendo fiel à tradição ocidental ocupou-se com o tema da razão, porém não mais com a mesma abordagem dos pensadores que lhe antecederam, ou seja, através do conhecimento da ação, mas sim, através da linguagem. Nesse sentido, ele postula a adoção da linguagem como um novo paradigma para a filosofia. Através de uma minuciosa análise linguística ele acredita formular um conceito mais amplo de razão. Para sustentar essa ampliação do conceito de razão, Habermas adere à guinada linguística e pragmática da filosofia contemporânea na categoria chave de toda a sua proposta filosófica: a racionalidade / o agir comunicativo.

A concretização desse modelo só é possível, no entanto, com uma mudança de paradigma: da análise da razão de uma filosofia da consciência para a filosofia linguística. Apesar dessa mudança de paradigma ter trazido para a filosofia inúmeras vantagens metodológicas, Habermas não as considera suficientes e, por esse motivo, sugere uma segunda guinada, a “teórica comunicativa”.

Entendemos ser necessário, para cumprir o objetivo maior de nosso estudo, circunscrever em linhas gerais a reconstrução crítica do conceito tradicional de linguagem, em vista de estabelecer a compreensão da reviravolta linguística pragmática e a natureza pragmática comunicativa da razão, uma vez que, para Habermas, a razão manifesta-se historicamente e manifesta-se de forma linguística. Dessa forma, a linguagem torna-se a explicação da razão, ou melhor, torna-se a própria razão. Trabalhando essa problemática compreenderemos como o tema da consciência é substituído pelo da linguagem.

Habermas compreende que a linguagem tornou-se um problema fundamental para a filosofia em nosso tempo. Historicamente ela foi entendida de duas grandes maneiras: como descrição-comunicação e como compreensão. A concepção como descrição-comunicação está presente na tradição lógico analítica e a concepção de linguagem como compreensão está presente na tradição pragmática hermenêutica. A segunda tradição tem grande influência no pensamento habermasiano. No entanto, sua proposta é crítica de ambas as tradições, pois procura dar um passo além nessa problemática.

A filosofia clássica e a filosofia moderna, de certa forma, partilham de uma mesma concepção de linguagem. Para os gregos, a linguagem foi entendida com função estritamente designativa e comunicativa. Em Platão, a verdade era conhecida sem mediação linguística, sendo a linguagem somente um instrumento posterior ao conhecimento que serviria para comunicar o que foi conhecido, nesse sentido, revela-se assim a função designativa da linguagem.

Tanto no Crátilo de Platão, quanto nos escritos lógicos de Aristóteles, a linguagem se reduz a um sistema convencional de sinais usados para designar conteúdos já pensados, ou seja, ela é um instrumento que exerce a função designativa de expressar o que é intelectualmente percebido. A linguagem sempre ficou conservada a algo secundário no conhecimento da realidade. E essa concepção se faz presente também nos tempos modernos. Descartes, o pai da filosofia moderna, admite a possibilidade de uma reflexão radical independente da tradição e da linguagem. Para Descartes, o pensamento se apresenta imediatamente à consciência como fato inquestionável. Para ele, a consciência pode atingir a certeza plena, o problema fundamental da teoria do conhecimento, sem mediação linguística (Cf. OLIVEIRA, 1996. p. 33-34).

Os fundamentos dessa concepção designativa de linguagem foram levados às últimas consequências por Ludwig Wittgenstein, precisamente o primeiro Wittgenstein, do “Tractatus Lógico – Philosophicus” (1922). No entanto, é o segundo Wittgenstein, das “Investigações Filosóficas” (1953), que questionou os fundamentos da concepção designativa e convencional da linguagem.

No Tractatus Lógico – Philosophicus, Wittgenstein se destaca apenas como um bom instrumento de interpretação e de explicação da teoria da linguagem desde o Crátilo de Platão:

A frase representa, por semelhança estrutural, o estado de coisas por ela referido. A teoria do Tractatus significa assim, uma reformulação da teoria tradicional da semelhança entre linguagem e mundo. Já que linguagem não passa de um reflexo, de uma cópia do mundo, o decisivo é a estrutura ontológica do mundo que a linguagem deve anunciar. A essência da linguagem depende, assim, em última análise, da estrutura ontológica do real. Existe um mundo em si que nos é dado independente da linguagem, mas que a linguagem tem a função de exprimir. (OLIVEIRA, 1996. p. 121).

Percebe-se que à linguagem cabe a tarefa de comunicar, ela não contribui nem para o processo do conhecimento nem ao acesso à verdade do mundo. O que se postula é uma cisão entre o pensar e o falar, ou seja, a linguagem e o conhecimento são dois fenômenos que acontecem separadamente.

O importante dessa problemática linguística é que o próprio Wittgenstein percebeu o erro que foi considerar a linguagem desse modo: “com efeito, desde que há dezesseis anos comecei novamente a me ocupar com a filosofia, tive de reconhecer os graves erros que publicara naquele primeiro livro” (WITTGENSTEIN, 1975. p. 12).

O jovem Wittgenstein defendeu a verdade como isomorfia entre o mundo dos fatos e o pensamento, ou seja, a identidade entre a proposição e o real, ao qual a proposição se refere.

“Em suma, as palavras têm sentido porque há objetos que elas designam: coisas singulares ou essências”. (OLIVEIRA, 1996. p. 121).

Nas Investigações Filosóficas, Wittgenstein abandona toda a tradicional teoria sobre a linguagem, inclusive suas próprias teses expressas no *Tractatus*. Aquele ideal da busca de uma linguagem perfeita se manifesta agora nas investigações como absurdo. O segundo Wittgenstein relativiza a função designativa da linguagem, e mostra que isso é apenas uma das muitas funções da linguagem. O centro da sua reflexão linguística deixa de ser a linguagem ideal para se tornar a situação na qual o homem usa sua linguagem. Por isso, o empenho, de agora em diante, para saber o que é linguagem e olhar seus diferentes usos.

É por essa razão que a significação das palavras só pode ser esclarecida por meio do exame das formas de vida, dos contextos em que essas palavras ocorrem, pois é o uso que decide sobre a significação das expressões lingüísticas [...] Só se pode entender a linguagem humana a partir do contexto em que os homens se comunicam entre si” (OLIVEIRA, 1996. p. 132).

A linguagem passa a ser, desse modo, como a própria condição de possibilidade do pensamento e, assim, o objeto de investigação de Wittgenstein deixa de ser uma suposta linguagem ideal para se tornar o uso situacional que os seres humanos fazem da linguagem.

Mas o núcleo dessa nova perspectiva lançada pelo segundo Wittgenstein só encontra seu sentido e seu lugar a partir do conceito de jogo de linguagem. O que caracteriza a nova teoria é a linguagem como uma atividade humana. Há uma íntima relação entre linguagem e ação, de tal modo que a linguagem é considerada uma espécie de ação. Ela só pode ser compreendida justamente a partir do horizonte contextual em que está inserida¹.

[...] esses contextos de ação são chamados por Wittgenstein de formas de vida, e a linguagem para ele é sempre uma parte, um constitutivo de determinada forma de vida, e sua função, por isso, é sempre relativa à forma de vida relativa, à qual está integrada; ela é uma maneira segundo o qual os homens interagem, ela é a expressão de práxis comunicativa interpessoal (OLIVEIRA, 1996. p. 138).

¹ Para se compreender o que uma palavra quer dizer, deve-se entender como ela funciona no seu uso cotidiano e não procurar por uma significação única, por uma essência. O conflito entre o *Tractatus* e a *Investigação* está exatamente no fato que neste último, a necessidade a priori é descartada, pois, ao se perguntar pelo uso da linguagem ele abandona a noção de essência. Se o primeiro Wittgenstein pressupunha uma linguagem ideal fora da história e do mundo, por outro lado, o segundo Wittgenstein busca, inserir a linguagem no espaço e no tempo. Por esse motivo aparece o conceito de “Jogo de linguagem”, pois, em cada circunstância joga-se um jogo de linguagem. Ou seja, não há uma essência da linguagem, pois o jogo compreende a circunstância, a situação. Nos jogos lingüísticos não estão somente usos sintáticos-semânticos. Neles está também entretido tanto o pensamento quanto a ação humana. Eles supõem que a conduta humana possa ser compreensível e, através dela, seja possível a compreensão do sentido. Não há, no entanto, um critério de sentido ou de compreensão de sentido que não seja aquele de cada caso determinado. Portanto, o sentido está no jogo de linguagem. É isso que constituiu o passo para a pragmatização da linguagem.

Segundo Habermas, depois que Wittgenstein radicalizou a virada linguística numa mudança de paradigma, as questões epistemológicas assumiram um sentido novo, pragmático (Cf. HABERMAS, 2004. p. 8). A pragmática contribuiu consideravelmente para se pensar a linguagem, o sujeito, a compreensão do mundo, dos outros e de si mesmo, pois ela remete o sujeito à linguagem e possibilita que toda ambiguidade que a linguagem traz consigo no uso cotidiano seja vista não como um entrave na busca da verdade, mas como a própria condição de possibilidade da constituição da identidade.

Para Habermas, a pragmática linguística serviu à formulação de uma teoria do agir comunicativo e da racionalidade. Ela constitui o fundamento de uma teoria crítica da sociedade e abriu caminho para uma concepção da moral, do direito e da democracia ancorada na teoria do discurso (Cf. HABERMAS, 2004. p. 8).

Wittgenstein foi fundamental para o que se convencionou chamar de reviravolta linguística pragmática e, a partir dele, são criadas duas vertentes da tradição da filosofia analítica: uma sintático-semântica, desenvolvida e aprofundada pelo Círculo de Viena que tem como seu maior expoente Rudolf Carnap; outra, pragmática, desenvolvida pela escola de Oxford, melhor sistematizada por John I. Austin.

O passo decisivo para a superação da semântica tradicional foi dado na segunda fase da filosofia de Wittgenstein. O critério fundamental para a determinação de sentido das expressões passa a ser o próprio uso das palavras e o aparecimento delas nos diferentes jogos de linguagem. Não há dúvida do importante passo dado por Wittgenstein, no entanto, ele deixou muitas questões em aberto. Seu mérito foi oportunizar uma nova perspectiva de trabalho.

A Escola de Oxford sensível a essa nova perspectiva aberta pelo segundo Wittgenstein, empenha-se em esclarecer as questões deixadas por ele, ganhando destaque importante no cenário filosófico. Entre os principais expoentes está John L. Austin (1911-1960), o grande responsável na articulação do que se convencionou chamar teoria dos atos de fala, conteúdo desenvolvido em aula no período de 1952-1955 e publicado em 1962, intitulado “Como Fazer Coisas Com Palavras”.²

² Austin sistematizou de forma mais precisa as problemáticas levantadas pelo segundo Wittgenstein e introduziu a distinção entre enunciados constataivos (de pura constatação) e enunciados performativos (que executam ações). Também elaborou um estudo sobre atos de fala locucionários, ilocucionários e perlocucionários. Para explicar a distinção entre enunciados constataivos e performativos, Austin parte da constatação que a filosofia sempre se interessou pela emissão de atos de fala que descrevem que refletem fatos, e por isso pode ser considerados verdadeiros ou falsos. A essas emissões, Austin as chamou de emissões constataivas. Mas esse debate foi se alargando quando se começou a investigar enunciados que não pretendiam somente registrar fatos,

Habermas, influenciado pela Reviravolta Linguística Pragmática, iniciada por Wittgenstein e sistematizada por Austin, empenha-se na fundamentação da tese que a linguagem e o entendimento são conceitos co-originários, conceitos que se implicam mutuamente.

Conforme descreve Habermas:

Com Wittgenstein estoy convencido que lenguaje y entendimiento son conceptos cooriginarios, conceptos que se explican mutuamente. Cuando, manteniendo una cierta analogia com la critica kantiana de la razón, tratamos de dar respuesta a la pregunta de como es posible una utilización del lenguaje orientada al entendimiento, nos topamos com el saber intuitivo de sujetos capaces de lenguaje y de acción, que el muchacho há de aprender para aplicarlos como adulto en la acción comunicativa (HABERMAS, 1989. p. 417).

O objetivo de Habermas é reconstruir as condições universais do entendimento possível. “En otros contextos se habla también de presupuestos universales de la comunicación; pero prefiro hablar de presupuesto universales de la acción comunicativa porque considero fundamental el tipo de acción orientada al entendimiento”. (HABERMAS, 1989. p. 299).

A pergunta fundamental dirigida para a pragmática é: Como é possível a utilização da linguagem orientada ao entendimento? A utilização da linguagem orientada ao entendimento é possível porque Habermas parte da ação comunicativa como dada e procura as condições sob as quais ela é possível. Ou seja, a função da pragmática é procurar identificar as condições de possibilidade do entendimento. Habermas deixa claro que essas condições de possibilidade só se tornam explícitas a partir de um saber pré-teórico implícito. Nesse sentido,

mas pretendiam coordenar as ações, dar ordens. Observando essas nuances, Austin chegou à conclusão que a linguagem comportava usos diferentes. O autor constata que esses enunciados são construídos na primeira pessoa. São enunciados do tipo “Eu prometo”. Com esses enunciados nós estamos fazendo algo, e não meramente dizendo algo. A esses enunciados Austin chamou-os de performativos. Não são verdadeiros nem falsos, mas podem ser felizes ou infelizes. Se realizada as condições teremos atos felizes; e se não realizada teremos atos infelizes. No entanto, Austin percebe que é insuficiente essa distinção entre proferimentos constataivos e performativos. Pois, se a linguagem é uma forma de ação humana, então qualquer proferimento, inclusive os constataivos, de alguma forma, implicam ação. Depois dessa autocrítica, Austin articula sistematicamente a teoria dos atos de fala. Ele chega a conclusão que qualquer procedimento lingüístico é um tipo de ação humana. E ao falar realizamos três dimensões do ato de fala, que são: O ato é locucionário, ilocucionário e perlocucionário. Vejamos a diferença entre esses atos de fala: Quando o ato de fala tem sentido e referência definidos, ele é um ato locucionário. Mas, quando ao dizer algo, realizo uma ação, tem-se ato ilocucionário. Por fim, o ato perlocucionário consiste em se obter certos efeitos sobre alguém pelo fato de dizer alguma coisa. No entanto, “[...] no caso dos proferimentos constataivos temos que abstrair dos aspectos ilocucionários e perlocucionários e nos preocupamos com o aspecto locucionário. Já nos proferimentos performativos damos importância à força ilocucionária” (DUTRA, 1993. p. 18).

Habermas entende que a tarefa da pragmática é mostrar a necessidade e universalidade de tais condições. (Cf. DUTRA, 1993. p. 17).

Diante desses elementos podemos compreender a natureza pragmático-comunicativa da razão, pois na perspectiva *habermasiana* não existe uma razão que a posteriori utiliza-se da linguagem como um simples instrumento de transmissão do conhecimento. A razão para Habermas é por definição uma razão encarnada nos complexos de ação comunicativa.

A partir da reviravolta linguística e pragmática, Habermas empenha-se em estabelecer os elementos constitutivos do que ele entende por racionalidade comunicativa, assim como também identifica os pressupostos necessários de qualquer entendimento possível.

Sua tese é de que “todo agente que actue comunicativamente tiene que entablar en la ejecición de cualquier acto de habla pretensiones universales de validez y suponer que tales pretensiones pueden desempeñarse” (HABERMAS, 1989. p. 300). Para ele, com a identificação das pretensões universais de validade, é possível estabelecer as condições do entendimento, cuja meta é o acordo. O consenso só é possível de ser gerado na medida em que é possível o reconhecimento da pretensão de validade de um ato de fala.

Habermas defende a tese de que a fala também é possível de uma análise formal, capaz, portanto, de regras, que são as condições universais do entendimento. A lingüística trata da geração de orações conforme as regras da gramática, já a pragmática trata do emprego de orações (das emissões) conforme regras que estabelecem a base da fala voltada ao entendimento. (DUTRA, 1993. p. 16-17).

A pragmática universal de Habermas parte da teoria dos atos de fala iniciada por Austin. Esse é um ponto promissor para dar cabo aos objetivos *habermasianos*. O importante para Habermas foi a constatação feita por Austin de que o ato de fala é uma ação. Outro elemento fundamental em Austin é o conceito de força ilocucionária, traduzido por Habermas como pretensão de validade. Na compreensão de Habermas é fundamental que estas pretensões de validade estejam fundamentadas intersubjetivamente e sejam fundadas em razões. Por isso, a racionalidade comunicativa tem que ter por base a força do melhor argumento.

O que Austin tinha em mente com a divisão entre constatativos versus performativos aparece em Habermas na distinção entre uso cognitivo e uso interativo da linguagem, uma vez que em sua compreensão ambos os usos comportam quatro pretensões de validade. Para que o entendimento funcione como mecanismo coordenador da ação, é necessário que os participantes na interação ponham-se de acordo acerca da validade que pretendem para suas

emissões, isto é, que reconheçam intersubjetivamente as pretensões de validade com que se apresentam diante dos outros.

As pretensões de validade que todo ator tem que deixar explícitas na sua manifestação, são quatro e é importante destacar que elas podem ser reconhecidas ou questionadas. Vejamos. Verdade: todo o conteúdo proposicional deve ser verdadeiro; Legitimidade ou retidão: toda a manifestação deve se adequar ao sistema de normas vigentes; Veracidade: toda a intenção expressa deve coincidir com a intenção do falante; Inteligibilidade: tem que ser cumprida como pressuposto da própria compreensão do ato (Cf. HABERMAS, 1989. p. 121).

São essas pretensões que Habermas vê como possibilidade da realização do ato de fala, ou melhor, da ação comunicativa. Qualquer enunciado só será aceito, só gerará consenso, quando cumprir as quatro pretensões de validade, por isso são as condições de possibilidade da racionalidade comunicativa. Essas pretensões compartilhadas intersubjetivamente têm conotação transcendental do tipo débil, mas que não temos como negá-las.

Diante disso cabe perguntarmos: Qual a força ilocucionária do ato de fala? Segundo Habermas, a força ilocucionária de um ato de fala aceitável consiste no fato de poder mover o ouvinte a confiar nas obrigações típicas para cada classe de atos de fala que contrai o falante. No entanto, o que pode mover um ouvinte a confiar nas pretensões de validade do falante? Habermas sustenta a tese que as pretensões de validade exigem reconhecimento por parte do ouvinte e estes têm que estar em condições de oferecer justificção.

1.2 Razão prática versus razão comunicativa

Como a racionalidade comunicativa é o centro de todo o sistema filosófico de Habermas, seu projeto, ao contrário dos pós-modernos, resiste ao ceticismo frente ao brilhante projeto iluminista. Ele continua acreditando na razão. Contudo, alerta para a necessidade de desvelar os elementos comunicativos que foram abafados por processos sócio-econômicos na modernidade³. Portanto, é o elemento comunicativo que tem o potencial de levar a cabo o

³ Segundo Manfredo Araújo de Oliveira, vivemos numa situação epocal, onde se instaurou a perda do sentido da vida, o que significa que o projeto da modernidade parece ter se tornado um devaneio. Em sua origem sabemos que ele pretendia o esclarecimento, a liberdade humana, mas atualmente experienciamos a perda de sentido e de liberdade. A razão tornou-se instrumentalizada, provocando o domínio da natureza e ameaça da vida humana. A modernidade surge a partir de uma nova visão de mundo, isto é, o homem que era subjugado pela natureza, torna-se o centro, a condição de possibilidade. Passa-se a conceber o homem como um ser autônomo. Essa nova cosmo-visão só foi possível a partir da confiança depositada na razão. Essa confiança fez com que o homem se conhecesse capaz, autor de suas próprias leis. Com essas características a razão torna-se fonte libertadora. Porém, como analisa a Escola de Frankfurt essa razão que se propunha libertadora se transformou em uma racionalidade que possibilitou a fragmentação da sociedade. Eles criticam a cima de tudo o caráter instrumental da razão na qual a razão se transformou, negando o princípio do projeto iluminista. Para

projeto iluminista, que visava à liberdade e ao esclarecimento humano através da razão. Com isso percebe-se que Habermas encara o projeto moderno como inacabado. Ou seja, ele assume uma nova postura frente à crise da modernidade: não é pessimista, radical e nem cético⁴. Percebe que há na razão possibilidades para chegar ao esclarecimento. Mas, para que isso se torne possível, há que se fazer uma mudança de paradigmas: passar da filosofia da consciência, que opera na relação entre sujeito e objeto, para a filosofia intersubjetiva, que opera na relação entre sujeito e sujeito. Modifica-se, então, o sujeito do conhecimento, que não ocorre mais a partir de um sujeito solipsista, já que é impossível concebê-lo. Para melhor esclarecer essa proposta, Barbara Freitag comenta:

Segundo Habermas a saída para esse impasse somente é possível se abandonarmos definitivamente o paradigma da filosofia da consciência, à qual Marcuse, Adorno e Horkheimer haviam aderido, equivocadamente, a partir de Kant, Hegel, Marx, Lukács e Weber. Habermas sugere como alternativa, retomar o paradigma, já toscamente elaborado por G. H. Mead, Durkheim e Wittgenstein, mas insuficientemente explorado pelas ciências sociais, da razão comunicativa (FREITAG, 1986, p. 111-112).

Está claro, portanto, a necessidade de fazer a passagem do paradigma da consciência para o paradigma da comunicação. No momento cabe salientar que o diagnóstico

Adorno e Horkheimer, pensadores integrantes da primeira geração de Escola de Frankfurt, a crise da modernidade ocorre no próprio conceito de razão que orientou o projeto moderno. Eles consideram a racionalidade instrumental do ponto de vista de seus resultados, como sabemos esta racionalidade converte o ser humano num escravo de sua própria técnica. A razão enquanto razão instrumental não tem força crítica, capacidade de impor limites, o que a torna contrária ao seu ideal que era a conquista racional do mundo. Os pensadores críticos da primeira geração entendem que a razão destrói a humanidade, que ela havia tornado possível. Para eles toda racionalidade (direito, moral, arte e ciência) ficaram sob as normas da racionalidade instrumental. Desta forma, razão e dominação se equiparam causando a perda de sentido e de liberdade da vida humana. Diante deste cenário, Habermas assume o projeto da escola de Frankfurt (teoria crítica da sociedade), mas, percorre um caminho diferente de seus mestres. Habermas identifica na própria razão elementos que estavam abafados, mas que tem o potencial de produzir esclarecimento. Este elemento é a comunicação, o que torna o projeto da modernidade inacabado (Cf. OLIVEIRA, 1993, p. 68 – 79).

⁴ A razão era aclamada pelos iluministas como o principal instrumento da ação autônoma do homem no mundo, fonte do entendimento e de fundamentação de todos os atos da humanidade, porém, à medida que foi destituída de sua unidade e universalidade, tornou-se um recurso eficaz no processo de manipulação inescrupulosa de indivíduos e grupos para a implementação de uma nova barbárie. Ou seja, a razão foi utilizada para manter e executar os mais cruéis projetos políticos contra a humanidade.

Para um melhor entendimento à crítica ao projeto iluminista ver “*Dialética do Esclarecimento*” de Adorno e Horkheimer. Nela estes pensadores deixam claro que, embora o esclarecimento tenha sempre perseguido o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores, este mesmo projeto acabou não somente frustrando tal expectativa, mas produzindo seu contrário. Diante do fracasso do projeto iluminista surge um grande número de críticos que seguem a mesma postura de descrença em relação ao poder emancipatório da racionalidade. Em tese todos concordam com Adorno e Horkheimer. Especificamente Habermas concorda com as constatações feitas pelos seus mestres, porém, não é cético e acredita que os ideais de autonomia e esclarecimento da modernidade não estão esgotados, o que significa que é possível buscar uma razão esclarecedora. Habermas ao contrário de seus mestres acredita e retoma o projeto nascido com a modernidade, pois, vê nele a possibilidade de dar continuidade ao projeto emancipador da humanidade. Além do mais não seria admissível deixar escapar todas as conquistas proporcionadas pelo progresso científico e pelo desenvolvimento da moral.

habermasiano dos problemas da modernidade ocorre através do delineamento de um novo caminho para a filosofia, cujo ponto de partida é a linguagem. É esse novo caminho que permitirá a Habermas conceber uma sociedade coesa, pois através de um processo comunicativo os sujeitos chegam ao entendimento sobre algo no mundo.

A preocupação de Habermas é encontrar mecanismos que possibilitem a integração social de forma não violenta. Para isso, um questionamento é inevitável: “como é possível coordenar entre si os planos de ação de vários atores, de tal modo que as ações de um partido possam ser engatadas na do outro?”⁵. A coesão social se efetiva na medida em que as diversidades de perspectivas de ação possam ser canalizadas para um fim comum. Com a canalização estabiliza-se o risco de dissenso.

Para estabilizar o dissenso, a linguagem não pode ser utilizada apenas como meio para a transmissão de informações, pois a coordenação da ação passaria através de atores que agem uns sobre os outros de modo funcional. É somente quando as forças ilocucionárias de atos de fala assumem o papel de coordenar ações que temos a linguagem como fonte primária da integração social (DD1, 36). A respeito disso Habermas diz:

É nisso que consiste o agir comunicativo. Neste caso os atores, na qualidade de falantes e ouvintes, tentam negociar interpretações comuns da situação e harmonizar entre si os seus respectivos planos através de processos de entendimento, portanto, pelo caminho de uma busca incondicionada de fins ilocucionários (DD1, 36).

O uso da linguagem orienta as ações para o entendimento, alcançado comunicativamente. Percebe-se que o paradigma da filosofia da linguagem é influenciado pela compreensão da guinada linguística, com a qual a linguagem passa a estar no centro da filosofia. Dessa maneira, toda a construção ou reconstrução de conhecimento só pode ser feita por meio da linguagem, visto que ela é o meio pelo qual se constitui o ser humano. Após a reviravolta linguístico-pragmática é dado por pressuposto que os sentidos só se constroem na medida em que falantes e ouvintes interagem por meio da linguagem. Essa nova perspectiva é bem explicitada nesta passagem de Maria Fernanda:

[...] a filosofia da consciência pressupunha que o sujeito constrói sentido por si só a partir de estruturas intrínsecas. Nesta perspectiva o “*Outro*” se coloca como limite para o “*Eu*” [...]. No paradigma da filosofia da linguagem,

⁵ HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. p. 36. A partir deste momento ao nos referirmos a esta obra usaremos a abreviação DD1 e DD2 para os respectivos volumes seguidos do número de página.

sendo a construção de sentido intersubjetivo, o “*Outro*” é um pressuposto e não um limite. [...]. Com isso o enfoque antes centrado na racionalidade cognitiva instrumental se volta para o da racionalidade comunicativa (REPOLÊS, 2003, p. 54-55).

Portanto, a linguagem não se limita mais à função de representação, volta-se para a interação de ações. É necessário ter claro que esse novo paradigma da filosofia da linguagem deve muito ao legado deixado pela reviravolta linguística pragmática, teorizada por Wittgenstein e sistematizado por Austin.

Nosso objetivo é apenas deixar claro que, na perspectiva *habermasiana*, a linguagem tornou-se um mecanismo de coesão social bastante efetivo, passou a ser um meio através do qual as práticas sociais podem chegar ao entendimento mútuo, por via do agir comunicativo. A teoria do discurso de Habermas, influenciada pela guinada linguística, elege a linguagem como a instância de legitimação.

Entretanto, a obtenção de um acordo dos participantes da comunicação depende da capacidade dos sujeitos de argumentar, mas estes têm o dever de levantar apenas pretensões de validade (verdade, normatividade, correção e veracidade). Com isso, todo sujeito que pretende argumentar, com o objetivo de chegar ao entendimento, primeiro tem que levar em conta as pretensões de validade. Isso significa que ao mesmo tempo em que estas pretensões possibilitam a ação comunicativa, também as limita. Com o resgate das pretensões de validade, os atos de fala garantem uma obrigação que passa a ser aceita pelo melhor argumento.

O agir comunicativo⁶ torna-se um mecanismo disponível para falantes e ouvintes estabelecerem um entendimento que surge de um consenso sobre algo no mundo. Mas isso só ocorre quando os participantes suspenderem o enfoque objetivador de um observador e de um agente interessado no próprio sucesso e passam a adotar um enfoque performativo de um falante que deseja chegar ao entendimento, ao consenso. Isso só é possível fazendo a passagem da razão prática para a razão comunicativa.

Em *Direito e Democracia entre facticidade e validade*, Habermas afirma que a modernidade inventou o conceito de razão prática como faculdade subjetiva⁷ (DD1, 17). Na

⁶ A ação comunicativa se define por uma oposição à ação estratégica. Na ação comunicativa, os participantes da comunicação buscam alcançar um entendimento sobre uma dada situação. Este entendimento se dará através de um acordo obtido através do consenso. Enquanto que na ação estratégica ao menos um dos participantes quer provocar uma decisão entre cursos alternativos da ação, objetivando realizar intenções próprias.

⁷ Além de procurar fazer a passagem da Razão Prática à Razão comunicativa Habermas procura superar também o paradigma da filosofia da consciência. A filosofia da consciência, que opera com a tradicional relação entre sujeito e objeto oferece todas as condições para que reine o agir estratégico. Pois, o sujeito

Antiguidade, a razão clássica concebia o homem como um ser submetido à natureza, não cabendo a ele fazer escolhas livres. Na modernidade, a filosofia da subjetividade defende que os sentidos ou as escolhas não advêm de uma realidade exterior, mas são produzidos a partir do próprio sujeito, da consciência dos sujeitos. Nesse sentido é que se pode dizer que a modernidade identificou a razão prática a uma faculdade subjetiva constituída a partir de um sujeito singular.

A subjetividade da razão prática abre-se a duas perspectivas: à felicidade e à autonomia moral. A liberdade do homem, que é tido como sujeito privado, mas que pode assumir o papel de membro da sociedade civil, do estado e do mundo. Nesse sentido, o indivíduo encara-se como cidadão e sujeito.

A razão prática parte de premissas solipsistas de um sujeito individual que pensa tudo a partir de si mesmo. Ou seja, a razão prática, constituída pela faculdade subjetiva, tornou-se uma razão normativista. É com esta normatividade oferecida pela razão prática que os indivíduos modernos encontravam alternativas para os problemas que afetavam a vida em comunidade (MOREIRA, 1999, p. 107).

Neste contexto de normatividade, o século XIX acrescenta a dimensão da história, a partir da qual o sujeito singular começa a ser valorizado, e os Estados passam a ser considerados como instrumentos da história. Nessa visão, desenvolvida por Hegel, a realização da felicidade e da autonomia não ocorre mais no nível do sujeito isolado, mas no nível de um macro-sujeito, isso porque o indivíduo se vê pertencente a uma sociedade, membro de uma coletividade em uma relação entre parte e todo. Portanto, como Habermas diz: “(...) a sociedade encontra sua unidade na vida política e na organização do Estado” (DD1, 17).

Segundo Luiz Moreira (1999, p. 108), a herança do normativismo da razão prática se faz presente através da organização democrática das sociedades que tem como diretriz a associação entre Estado e economia. Todos esses vestígios de normativismo conduzem o direito racional a um trilema: com a substituição da razão prática pela filosofia do sujeito não se pode mais fundamentar o direito racional na teleologia da história, na essência do homem ou ainda apelar para as tradições bem sucedidas.

Frente a este quadro, parece que a única opção que ainda está aberta é recorrer a uma visão que promova a ruptura entre razão e sociedade, portanto, a uma visão pós-nietzscheana,

monológico toma o outro como um objeto, ou como mediação para o seu projeto. Diante disto Habermas percebe que, com a passagem do paradigma consciência para o da intersubjetividade, a razão tem uma nova potencialidade. Ela carregará em seu bojo a possibilidade de uma relação dialógica entre os sujeitos.

ou a visão funcionalista de Luhmann. Habermas não recorre à visão pós-nietzschiana por ser irracionalista, mas também não recorre a uma visão funcionalista, visto que, apesar de esta visão conseguir romper com conceitos básicos da filosofia moderna (sujeito e razão), acaba por explicar todo esse processo a partir de uma racionalidade instrumental.

Por esses motivos, para Habermas:

Todo pesquisador na área das ciências sociais que não deseja apostar tudo em algo contra intuitivo, não será atraído por tal solução. Por esta razão, eu resolvi encetar um caminho diferente, lançando mão da teoria do agir comunicativo: substituo a razão prática pela comunicativa. E tal mudança vai muito além de uma troca de etiqueta. (DD1, 19).

Como podemos perceber, a substituição da razão prática pela razão comunicativa é a solução que Habermas propõe às mazelas da modernidade, sem negar a razão⁸. Esta substituição não é simplesmente uma troca de etiqueta, pois acopla o conceito de racionalidade ao *médium* linguístico. É exatamente através dele que a razão comunicativa se distingue da razão prática.

Enquanto a razão prática tem como modelo um sujeito solipsista, a razão comunicativa distingue-se por não estar adscrita a nenhum ator singular. Esta racionalidade está inserida no *télos* do entendimento, que só será possível a partir do *médium* linguístico. Podemos perceber que esta racionalidade não tem como modelo um sujeito solipsista, pois no ato de linguagem, isto é, com a fala, busca-se o entendimento com alguém sobre algo no mundo. Qualquer um que busca esse entendimento se vê forçado a adotar um enfoque performativo e aceitar alguns pressupostos determinados⁹.

⁸ Procurando dar continuidade ao projeto da modernidade, Habermas não podia negar a razão, sendo ela uma das principais características do iluminismo. A crença na razão como o caminho para a emancipação da humanidade tem gerado muitos conflitos entre os filósofos. Adorno e Horkheimer, por exemplo, depois de algumas experiências catastróficas acabaram seguindo um caminho de oposição ao iluminismo, optando pela crítica à razão e, conseqüentemente, à modernidade. Para esses frankfurtianos, a razão era incapaz de possibilitar a emancipação da humanidade. Habermas, como seus mestres, também pode ser considerado um crítico da modernidade, mas, ao contrário deles, procura recuperar a razão, pois ela foi reduzida de forma simplista à aspectos sistêmicos, ficando encoberto o seu outro lado, a *razão comunicativa*. Com isso, o objetivo de Habermas é exatamente recuperar o lado comunicativo da razão, encoberto pelos aspectos sistêmicos. Mas, para aceitar a razão comunicativa há que se desvincular do paradigma da consciência, ou melhor, da filosofia da consciência, pois nela há o predomínio da razão subjetiva em relação à razão intersubjetiva. Portanto, negando a razão subjetiva e optando pela razão intersubjetiva, Habermas passa de uma razão centrada na consciência para uma razão centrada na linguagem.

⁹ Na teoria comunicacional de Habermas o entendimento entre os participantes só é possível quando a aceitação de todos está baseada na força do melhor argumento: é este argumento que expressará a pretensão de validade de uma afirmação ou de uma ordem. Só é possível chegar a um consenso quando houver igualdade de posição entre os integrantes do discurso, e é claro, quando as normas forem aceitas por todos. O consenso se caracteriza pela satisfação das condições, apresentadas por Habermas como princípios de uma situação de fala ideal. Isso só é possível quando forem garantidas aos participantes do discurso as regras da

A diferença entre as duas razões é muito bem explicitada por Habermas, nesta passagem:

A razão comunicativa, ao contrário da figura clássica da razão prática, não é uma fonte de normas de Agir. Ela possui um conteúdo normativo, porém somente na medida em que o que age comunicativamente é obrigado a apoiar-se em pressupostos pragmáticos de tipo contrafactual. Ou seja, ele é obrigado a empreender idealizações, por exemplo, a atribuir significado idêntico a enunciados, a levantar uma pretensão de validade em relação aos proferimentos e a considerar os destinatários imputáveis, isto é, autônomos e verazes consigo mesmo e com os outros. E ao fazer isso, o que age comunicativamente não se defronta com o “ter que” prescritivo de uma regra de ação e, sim, com o “ter que” de uma coerção transcendental fraca – derivado da validade deontológica de um mandamento moral, da validade axiológica de uma constelação de valores preferidos ou da eficácia empírica de uma regra técnica. (DD1, 20).

Enquanto a razão prática estabelecerá um dever transcendental forte e centrado, que indica como agir por ter suas bases sob a moral, a razão comunicativa, por sua vez, liberta-se da base moral, por isso é capaz de se abrir ao mesmo tempo para discursos morais, éticos e pragmáticos. Possuindo como elemento de mediação a linguagem e seu uso, percebe-se que o conteúdo normativo é fraco. Apenas obriga os indivíduos que atuam comunicativamente a se comprometerem com pressupostos pragmáticos¹⁰, cujo fim é o entendimento mútuo. No entanto, a razão comunicativa não fornece qualquer tipo de indicação concreta para as tarefas práticas.

Segundo Habermas: “De um lado, ela abrange todo o espectro de pretensão da validade da verdade proposicional, da veracidade subjetiva e da correção normativa, indo além do âmbito exclusivamente moral e prático” (DD1, 21). Nesse sentido, a razão comunicativa aponta para além da moral e do prático, na medida em que se liga às pretensões de validade, ao mesmo tempo que a razão comunicativa “se refere apenas às intelecções e asserções criticáveis e abertas a um esclarecimento argumentativo” (DD1, 20).

A razão comunicativa se refere às implicações criticáveis que estão abertas a um jogo dialógico, de modo que se possa pôr em discussão a pretensão à racionalidade. Com isso quer-se dizer que o entendimento só é possível na medida em que falante e ouvinte chegam a um consenso. Lembremos que o consenso só é válido quando nenhum dos pressupostos ideais

prática comunicacional desenvolvidas por Habermas na obra *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Sem estas regras é impossível de haver a garantia de um discurso racional. Para maiores esclarecimentos, ver: HABERMAS, Jürgen. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. p. 112.

¹⁰ Devemos salientar que os pressupostos são pragmáticos porque não se procura analisar meramente as características sintéticas e semânticas da linguagem.

para a condição de fala¹¹ ficar em suspenso, porque pragmaticamente não se estabeleceu um consenso sobre eles.

1.3 Consenso como critério da verdade

Nosso objetivo é mostrar como Habermas, na esteira da virada linguística, dá conta de fundamentar sua teoria discursiva da verdade. A pergunta pela verdade é sem dúvida uma das mais antigas da tradição filosófica e, nesse viés, a teoria *habermasiana* do consenso como critério da verdade pertence às tentativas de resposta mais importantes na discussão sobre esse tema neste século¹².

É importante destacar que, desde 1972, em um artigo intitulado, “Teorias da Verdade”, até 1992, em “Facticidade e Validade”, Habermas defendeu uma teoria do consenso ou do discurso da verdade. Nesse artigo, o autor enfrenta as mais conhecidas teorias da verdade e esboça sua própria teoria, conhecida como teoria discursiva da verdade. O embate mais significativo ocorre com a teoria da verdade como correspondência: “Um fato é o que torna verdadeira uma proposição”, por isso, dizemos que as proposições descrevem e expressam fatos. A teoria da verdade como correspondência afirma que as proposições verdadeiras devem corresponder aos fatos. No sentido de que o correlato das proposições represente algo de real do tipo dos objetos da nossa experiência. Habermas, ao contrário, considera que fatos enquanto fatos vêm à tona no âmbito comunicativo do discurso.

¹¹ As condições ideais de fala são: Inteligibilidade, verdade, veracidade, e correção normativa.

¹² Até meados do século XIX predominava no campo filosófico, a noção de que cabia à filosofia desvendar a natureza do conhecimento e de investigar os processos pelos quais a mente pode certificar-se de que aquilo que ela representa é realmente tal como a consciência representa. Na busca de verdades apodíticas, podemos afirmar que o século XVII realizou uma virada epistemológica com as teorias como de Descartes que se empenhou na busca de idéias claras e distintas, e com as idéias retiradas da experiência de Locke, utilizando para isso a abordagem causal dos processos mentais. Kant deu seguimento a esse giro epistemológico com seu projeto da busca das fontes transcendentais universais e necessárias do conhecimento, dos princípios puros da razão. No entanto, no final do século XIX, as concepções fundamentadoras desse giro epistemológico sofreram fortes ameaças e críticas, principalmente pelo pragmatismo de Dewey, pelo historicismo e culturalismo de Dilthey e também pela crítica de Nietzsche à adoção de verdades transcendentais. A partir desses autores, a filosofia passa a ser vista não mais como tribunal da razão, nem à busca de estruturas a priori, nem o objetivo é chegar à verdades apodíticas. Ou seja, a filosofia desce de seu pedestal fundacionalista, processo este levado a cabo pelo logicismo Fregeano, no qual sepultou definitivamente a herança platônica, cartesiana e kantiana, na qual defendia que há um intelecto com uma capacidade de inteligibilidade, um sujeito com capacidade subjetiva de produzir por si só o pensamento, na verdade é um sujeito dotado de uma razão com capacidade de apreensão racional do mundo. A virada linguística veio para dismantelar com essa tese, mostrando que há sentido no pensamento expresso em proposições. Com a virada linguística reconhece-se o papel referencial da linguagem. A grande contribuição de Frege foi a postulação da diferença entre pensamento e representação.

No entanto, na obra “Verdade e Justificação” o autor retoma a reflexão sobre a verdade e faz importantes revisões sobre as principais teses em sua filosofia teórica. Habermas se dá conta que a pragmática universal da linguagem desenvolvida a partir da década de setenta, não oferece um adequado tratamento à questão epistemológica e semântica. Por isso, em 1999, Habermas retoma esse debate estritamente teórico e se empenha num adequado tratamento à questão semântica, explicitando melhor o conceito *discursivo da verdade*.

À primeira vista uma teoria do discurso da verdade parece contradizer nossas intuições imediatas sobre a verdade, pois parece vulnerável demais designar algo como verdade simplesmente porque se chegou a um consenso sobre isso. Além do mais, historicamente temos exemplos em que todos estavam de acordo a respeito de algo e, tempos depois, passou a ser considerado absurdo. Parece claro que a verdade independe daquilo que todos ou a maioria acreditam. Diante dessas objeções, é que procuraremos analisar como a teoria da verdade *habermasiana* se desenvolve.

A teoria consensual da verdade é um ataque ou uma resposta ao positivismo que tem como teoria da verdade a correspondência da proposição aos fatos. Por isso, a observação é a única base para aquilo que podemos atingir em termos de conhecimento. Dessa base resulta a consagração ingênua da ideia de que o conhecimento descreve a realidade. Nessa concepção há uma isomorfia entre fato e proposição. Ou seja, o positivismo não considera a interferência que qualquer fato subjetivo possa ter na produção de conhecimento. Por isso, em “Conhecimento e Interesse”.¹³ Habermas afirma que a posição positivista encobre a ideia de

¹³ Ainda muito influenciado por seus mestres, e pela tradição da escola de Frankfurt, Habermas escreve em 1968 suas duas primeiras obras, intituladas; “*Conhecimento e Interesse*” e “*Técnica e Ciência como Ideologia*”. Nestas duas obras, Habermas critica a estrutura das ciências objetivas, mas elas ficaram famosas pelo modo como Habermas descreve o contexto pelo qual surge o positivismo, atribuindo à própria filosofia, em especial ao idealismo alemão, a responsabilidade maior pela afirmação do positivismo jurídico. Positivismo este que desenvolve a noção de que a ciência é a forma legítima e verdadeira de conhecimento em detrimento da filosofia, encarada como um devaneio sem objetividade. Uma das teses principal defendida pelos positivistas é a defesa da neutralidade dos cientistas frente ao conhecimento produzido. Habermas encaminha sua discussão desde o positivismo de Comte até ao de Mach, admitindo que o positivismo desreferencializa o sujeito pensante em nome de uma ciência matematizada e exata. Com o positivismo se instaura uma teoria das ciências, ou seja, o positivismo, por excluir a teoria do conhecimento, o papel da reflexão no processo de construção do conhecimento, desenvolve uma espécie de dogmatismo em que a fé das ciências existe nelas mesma. Baseado nas certezas sensíveis e metódicas, o positivismo articula princípios do empirismo e do racionalismo e, uma vez que não se trata de uma teoria do conhecimento, mas de procedimentos metodológicos apurados, o conhecimento é igual ao conhecimento científico objetivado e comprovado. O pragmatismo de Pierce afasta-se do positivismo, pois se coloca diante de certa familiaridade com a filosofia, posição esta que o positivismo em nome da teoria das ciências refutou. Habermas mostra também que a teoria do conhecimento, sucumbida pela teoria das ciências (positivismo), precisa ser inserida a partir da *unidade entre conhecimento e interesse*, sendo o interesse um a priori do conhecimento. Não existindo conhecimento desinteressado, o interesse prevalece como fenômeno controlador e orientador do conhecimento.

que o conhecimento é o “resultado de interação entre sujeito que conhece e a realidade conhecida” (HABERMAS, 1987b. p. 109).

Embora Habermas tenha identificado que ao longo da tradição, conhecimento e interesses se identificaram, o autor ataca o positivismo, por este tratar os interesses como empecilhos à constituição de uma teoria genuinamente pura. Eles não foram pensados como condição de possibilidade da objetividade, enquanto constituinte da experiência. A proposta de Habermas é a recuperação dos interesses através da teoria do conhecimento. Em termos da teoria consensual da verdade, é importante frisarmos que em “Conhecimento e Interesse”, Habermas não tinha bem claro o problema da verdade. Só em “Teoria da Ação Comunicativa” ele tem os elementos suficientes para defender e fundamentar uma teoria discursiva da verdade.

No entanto, Habermas percebe que para trabalhar o conceito de verdade primeiro teria que enfrentar a confusão feita entre razão e realidade. Segundo ele, no decorrer do final do século XIX, quando as ideias *kantianas* sobre a oposição abstratas entre o inteligível e o fenomenal, e a partir do momento em que o entrelaçamento especulativo dialético entre esferas da essência e da aparência, criado por Hegel, não convenciam mais ninguém, entraram em cena interpretações empiristas que passaram a dar preferência a uma explicação psicológica das relações lógicas ou conceituais. Contra tal psicologismo levantam-se, utilizando quase os mesmo argumentos, Peirce, Frege, Husserl, Moore e Russell, que recusam a tomar a psicologia como base para a lógica, a matemática e a gramática; com isso, esses pensadores formaram as bases para a filosofia do século XX.

Resumidamente, a objeção central de Frege é que “há uma diferença entre nosso pensamento e nossa representação¹⁴.” (DD1. p. 27). Frege faz uma distinção entre sentido e significado (referência). O significado (referência) é sempre um objeto determinado. O sentido não é algo subjetivo (como representação), mas que pode ser uma propriedade comum a muitos. Por pensamento, Frege entende não o fazer subjetivo do pensar, mas seu conteúdo objetivo, que é capaz de ser propriedade comum a muitos. A verdade para Frege não é a concordância, a correspondência com algo. A verdade pertence ao mundo dos pensamentos e ela independe de mim, ela é atemporal.

¹⁴ Para Frege o pensamento vai além da consciência individual, pois, permanece o mesmo, ainda que seja apreendido por indivíduos diferentes. O pensamento exprime uma proposição. No entanto, as representações são de um sujeito a quem são dados objetos. Na verdade Frege buscou mostrar que a análise das sensações, das representações e dos juízos, deve ser feita pela análise semântica das expressões linguísticas e não pela mente. Em termos mais simples, a contribuição da guinada linguística, foi demonstrar que a estrutura do pensamento pode ser lida na estrutura das proposições. O elemento importante de tudo isso é que por transcender a consciência individual, o pensamento, (a proposição), pode ser traduzida, fica aberta a usos.

Para Frege, na representação são dados somente objetos, enquanto que estados de coisas ou fatos são apreendidos em pensamentos. Com essa crítica, ele dá o primeiro passo rumo à guinada lingüística. Segundo Habermas:

A partir de agora, não podemos mais apreender simplesmente e sem mediação pensamentos e fatos no mundo dos objetos representáveis; eles só são acessíveis enquanto representados, portanto, em estados de coisas expressos através de preposições (DD 1. p. 28).

Nesse aspecto, Habermas busca em Frege fundamentação para afirmar que não podemos experimentar fatos e nem afirmar objetos. Ou seja, ele busca demonstrar o equívoco da teoria da verdade como correspondência, pois o critério da correspondência aos fatos não podem ser verificados pela certeza sensível. A teoria da correspondência diz que os enunciados verdadeiros devem corresponder aos fatos. Em contraposição à essa ideia, Frege e Habermas afirmam que os fatos são o que os enunciados (quando são verdadeiros) enunciam, não são aquilo sobre o que são os enunciados. (Cf. DUTRA, 1993, p. 80).

A crítica à teoria da correspondência fica bem explicitada com a seguinte proposição: “Essa bola é vermelha”. Essa proposição não exprime a representação individual de uma bola vermelha. Ela representa uma circunstância, de que a bola é vermelha. Isso significa que um falante que afirma ‘p’ no modo assertórico, não está se referindo com sua afirmação ou apreciação afirmativa à existência de um objeto, mas à permanência de um estado de coisas correspondentes. (Cf. DD.1, p. 30)

Uma pretensão empírica como “essa bola é vermelha” reivindica uma pretensão de validade, mas ela expressa, antes de tudo, um objeto no mundo, ela afirma uma experiência, não um pensamento. No entanto, essa afirmação pode converter-se em tema de um discurso. Por exemplo, se a bola com a qual jogamos ontem era vermelha, então afirmamos um estado de coisas, não uma percepção.

À medida que os enunciados vão se tornando mais gerais e complexos, a permuta entre subjetividade e verdade (característica da teoria da verdade como correspondência) torna-se mais difícil. Cabe salientar que a afirmação empírica do tipo “essa bola é vermelha” não é um bom exemplo de um enunciado que pretende validade, porque a maioria das vezes ele nem é questionado. A teoria discursiva da verdade afirma-se diante de enunciados muito mais complexos. (Cf. DUTRA, 1993, p. 74-75).

Conforme Habermas:

La teoría discursiva de la verdad no parte de oraciones básicas, sino que elige como casos paradigmáticos aquellos enunciados hipotéticamente universales y modales que ya a primera vista necesitan fundamentación, aquellos enunciados contrafácticos y negativos a los que el espíritu humano debe sus progresos cognoscitivos (HABERMAS, 1989, p. 467).

É importante salientar que Habermas concorda com Frege, com a proposta do giro linguístico; no entanto, ele percebe que essa proposta é ainda mentalista. Ele critica Frege pelo fato de operar com um único conceito semântico de linguagem que não focaliza os demais aspectos da utilização da linguagem, deixando-os entregues à análise empírica; por isso, ele não consegue explicar o sentido da verdade no horizonte da comunicação linguística. Na compreensão de Habermas “contrapondo-se a Frege, Peirce completou a guinada linguística, incluindo na análise formal o uso da linguagem” (DD.1, p. 31).

Habermas percebe que em Peirce há uma completude do giro linguístico, a partir do qual a linguagem expõe o mundo; a linguagem é uma forma de ação. Peirce passa a levar em conta os usuários e o contexto de fala, por isso leva em conta os fatores pragmáticos da comunicação. Esse salto da semântica para a pragmática introduz uma diferença entre o real representado em proposições veritativas e o verdadeiro como resultado da discussão quanto à pretensão de validade de uma asserção interpretada pelos interlocutores, na qual se leva em conta sua validade epistêmica para uma comunidade.

Na compreensão de Habermas, Peirce entende a verdade como aceitabilidade racional, ou seja, como o resgate de uma pretensão de validade criticável sob as condições comunicacionais de um auditório de intérpretes alargado idealmente no espaço social e no tempo histórico (DD.1, p. 32-33).

A verdade dos atos de fala não pode ser reduzida à verificação empírica, uma vez que é na e pela comunicação que a verdade é avaliada e interpretada. Desse modo, a proposição recebe um novo estatuto no interior da ação comunicativa, um estatuto pragmático. Diante das contribuições de Frege e Peirce, Habermas chega à seguinte definição de verdade: “verdad es una pretensión de validez que vinculamos a los enunciados al afirmarlos” (HABERMAS, 1989, p. 114). Prosseguindo em busca de complementação da noção de verdade, ele chama de verdadeiro aos enunciados cuja pretensão de validade há de ser reconhecida por qualquer pessoa racional. Influenciado por Peirce, Habermas constata que a verdade pertence à pragmática universal, diz respeito à fala, ao uso da linguagem e, por isso, seu sentido é pragmático e não semântico. Uma pretensão é justificada quando temos uma razão suficiente para reconhecê-la como válida. E na perspectiva *habermasiana* isso só se consegue argumentativamente.

Em toda ação comunicativa diária pressupomos pretensões de validades que são dadas por aceitas, ou seja, não são questionadas. No entanto, quando uma pretensão de validade torna-se problemática se pedem as razões pelas quais ela deve ser aceita. Quando há necessidade de apresentação das razões, passa-se então para o que Habermas chama de discurso. No discurso o único móvel que deve determinar o seu desenrolar é o desejo sério de chegar a um entendimento, a um acordo. Não um acordo faticamente estabelecido pelos participantes efetivos naquele discurso, mas um acordo em que devem ser consideradas as razões de todos os participantes potenciais do discurso. A partir disso, estabelece-se um consenso válido para todos os seres racionais. Ou seja, todo ser racional poderia aceitar, numa situação de discurso, aquelas razões apresentadas.

Percebe-se claramente a influência de Peirce, que sustentava que a opinião final sustentada por todos os que investigam é o que entendemos por verdade. Diante disso Habermas afirma que:

Solo puedo atribuir un predicado a un objeto si también cualquiera que pudiera entrar en discusión conmigo atribuyese el mismo predicado al mismo objeto; para distinguir los enunciados verdaderos de los falsos, me refiero al juicio de los otros y, por cierto, al juicio de todos aquellos con los que pudiera iniciar una discusión. La condición para la verdad de los enunciados es el potencial asentimiento de todos los demás (...) La verdad de una proposición significa la promesa de alcanzar un consenso racional sobre lo dicho (HABERMAS, 1989, p. 121).

Diante dessa perspectiva, a teoria consensual da verdade pretende explicar a peculiar coação sem coação que exerce o melhor argumento pelas propriedades formais do discurso. Para Habermas o resultado de um discurso não pode ser decidido nem pela coação lógica nem por coação empírica, mas sim pela força do melhor argumento. Essa força ele denomina de motivação racional. Para compreendermos melhor esse processo devemos entender como funciona a lógica do discurso.

Para Habermas, a lógica do discurso estuda as regras formais pragmáticas da argumentação.

En lo tocante a la fundamentación de una pretensión de validez un argumento puede ser inconsistente (imposible) o concluyente (necesario) por razones analíticas; pero el caso interesante es el de los argumentos que son pertinentes (posibles) para la obtención discursiva de un consenso (HABERMAS, 1989, p. 141).

Ou seja, nesse caso é o argumento, a razão, que nos motiva a reconhecer a pretensão de validade de uma afirmação ou de uma norma. Essa razão nos leva a um consenso fundado, isso porque os argumentos substanciais têm a capacidade de motivar racionalmente ao reconhecimento de uma pretensão de validade. Esse consenso pode ser o critério de verdade, mas a verdade não se reduz a esse consenso, porque ela deve gerar sempre novos consensos a cada nova situação de discurso.

Nos contextos de ação, nos limitamos a trocar informações sobre objetos da experiência. Somente quando uma informação é posta em questão se passa para o discurso. Somente no discurso as informações recebem o *status* de proposição cuja pretensão de validade pode ser posta em dúvida. O sentido dos fatos só pode ser esclarecido recorrendo-se a discursos. Isso significa que uma pretensão de verdade pode ser fundamentada somente por meio de argumentos, não se apelando para a experiência. A questão se certos fatos ocorrem ou não, isso é resolvido pela cadeia de argumentações e não pela evidência das experiências. Ou seja, a verdade é uma propriedade de proposições. Chamamos de verdade as proposições que conseguimos fundamentar.

Em conformidade com essa concepção, posso atribuir um predicado a um objeto, isso se qualquer outra pessoa que pudesse iniciar um diálogo comigo atribuisse o mesmo predicado ao mesmo objeto. Com isso, evidencia-se que a condição da verdade de proposições é, portanto, o consenso potencial de todos os possíveis participantes de um diálogo. Ao afirmar algo busco convencer todos da verdade de minha afirmação. Pretendo que todos concordem comigo.

Cabe lembrar que o consenso surge quando são aceitas as quatro pretensões de validade¹⁵. É importante frisar que uma pretensão de validade refere-se a algo que pode ser comprovado intersubjetivamente, ou seja, é excluído o apelo a uma certeza vivenciada subjetivamente, pois essa certeza é acessível somente para mim (EU). É algo de subjetivo que somente o indivíduo particular pode ter. Dessa maneira, uma vivência ou uma experiência não pode ser ligada a uma pretensão de validade que deve ser justificada intersubjetivamente.

¹⁵ Cabe lembrar que nos atos de fala consensuais, ou seja, aqueles que são estabelecidos visando um consenso, um acordo sobre dado assunto, se pressupõe o reconhecimento mútuo de quatro pretensões de validade: Primeiramente, eu, como falante, tenho que escolher uma expressão inteligível para que meu ouvinte possa me entender. Logo, a primeira pretensão se refere à compreensão entre o falante e o ouvinte ou ouvintes. A segunda pretensão é que o conteúdo que eu comunico seja verdadeiro. A terceira pretensão é que a manifestação de minhas intenções seja sincera, para que o ouvinte possa crer no que manifesto, basicamente, possa confiar em mim. E a última estabelece que eu, falante, tenho que escolher a manifestação correta, com relação às normas e valores vigentes na sociedade, para que o ouvinte possa aceitar a minha manifestação, de modo que possamos coincidir entre si no que se refere à essência normativa em questão.

Assim, uma pretensão de validade deve fundar-se sobre argumentos. Por isso, uma expressão linguística é verdadeira (legítima) quando se podem oferecer boas razões para a sua verdade.

Cabe perguntarmos, o que seria uma boa razão? Para responder essa questão é importante destacarmos que Habermas recorre ao conceito de racionalidade. Boas razões são razões racionais. Ou seja, razão racional é uma razão que pode ser objeto de um consenso geral (Cf. HABERMAS, 1989, p. 140).

Diante disso, cabe ainda demonstrarmos em que consiste a força do consenso dos argumentos. Para Habermas, a força do melhor argumento não é de natureza lógica, nem empírica, mas motivacional. Um argumento é a fundamentação que deve motivar-nos a reconhecer o valor de validade de uma afirmação, ou de uma ordem, ou de uma avaliação. Com isso, Habermas exclui o apelo para a evidência da experiência como o critério para decidir qual é o melhor argumento para justificar uma pretensão de verdade.

Na busca pela verdade, é decisivo, primeiramente, o fato de que todos os componentes dos argumentos pertencem ao mesmo sistema linguístico, e não o fato de que haja uma correspondência entre proposição e realidade. Para confirmar ou refutar uma afirmação, confronta-se com a realidade o inteiro sistema linguístico e não uma única experiência.

Habermas compreende que o processo de formação do consenso é como que uma tarefa infinita, um ideal regulador que nunca se pode dar por concluído. A razão do acordo é a motivação racional, gerada pela força do argumento.

Conforme descreve o professor Dutra:

A motivação racional ao acordo não pode ter por base uma evidência empírica, porque não comparamos a proposição com o mundo, nem uma necessidade lógica, porque se trata de proposições informais com conteúdo. O consenso por outro lado, não é um método de obtenção da verdade, mas caracteriza a natureza da própria pretensão de validade, que está na dimensão pragmática. Tal consenso só tem validade se for um consenso obtido sem qualquer tipo de coação. Não é um consenso fático que determina a natureza desta pretensão de validade, mas a possibilidade de, em qualquer momento, apresentar-se como justificada (DUTRA, 1993, p. 83).

Na obra “Entre Naturalismo e Religião”, Habermas afirma que o “único caminho para examinar pretensões de verdade passa a ser o discurso” (HABERMAS, 2007, p. 54). Ou seja, a minha verdade precisa ser reconhecível por um público. Nesse caso, pretensões de verdade incondicionadas desenvolvem-se sob as condições epistêmicas de sua possível justificação. Segundo Habermas, Peirce representa bem isso ao empregar a imagem de uma comunidade

de pesquisadores, ideal, não confinada ao espaço social nem ao tempo histórico, a qual impulsiona o mais longe possível.

Algumas críticas são endereçadas a Habermas pelo fato de se apoiar nessa compreensão *peirceana*, na qual a verdade deve ser entendida como assertibilidade ideal, que se mede por um consenso obtido sob condições ideais. Essa ideia de verdade parece se voltar contra as dificuldades conceituais do suposto estado ideal, que, em parte, mostram que uma idealização das condições de justificação não pode cumprir seu objetivo, pois distancia muito a verdade da assertibilidade justificada. Mas em defesa de Peirce, Habermas argumenta que:

Mesmo que os pontos de referências ideais não possam em princípios compreendidos como fins alcançáveis, permanece o paradoxo de que estaríamos comprometidos à aspirar a realização de um ideal cuja a realização significaria o fim da história humana. O sentido crítico próprio da orientação pela verdade como uma idéia reguladora se torna nítido apenas quando são idealizadas as características formais ou processuais da argumentação, não seus fins. (HABERMAS, 2004, p. 252).

No entanto, Habermas reconhece que na qualidade de humanos, de espíritos finitos, não podemos prever a modificação de condições epistêmicas e por isso não podemos excluir a possibilidade de que uma afirmação, por mais que esteja justificada idealmente, possa vir a ser desmascarada como falsa. Por isso, contra tal concepção levanta-se uma autoconsciência falibilista. “Portanto, nós, seres falíveis e situados no mundo da vida, não possuímos outro caminho para nos certificarmos da verdade que não seja a do discurso que é ao mesmo tempo, racional e aberto ao futuro” (HABERMAS, 2007, p. 55).

Não existem argumentos definitivos ou evidências concludentes, nem asserções bem fundamentadas que eventualmente não se revelam falsas. Cabe destacar “o sentido da verdade se esgota na aceitabilidade racional”. (HABERMAS, 2007, p. 64).

Diante disso, devemos perguntar se Habermas não corre o risco de cair em um relativismo segundo o qual cada comunidade linguística disporia de sua própria verdade? O que em uma cultura é considerado uma boa razão ou uma razão racional, para outra pode ser inaceitável. Cabe destacar que essa é uma crítica feita por Rorty, mas Habermas busca diferenciar sua posição filosófica desse relativismo cultural e, para isso, define a racionalidade como algo comum a todos os homens. Esse elemento comum é identificado na estrutura pragmática da linguagem. Desse modo, o que decide se uma razão é digna de reconhecimento é a sua racionalidade e não o mero consenso factual dos membros da comunidade linguística. O consenso legítimo é aquele fundamentado e que pode ser alcançado sempre e em todo lugar, quando entramos em um discurso.

Contra as críticas relativistas e contextualistas, Habermas contrapõe com sua tese absolutista, a saber: a ideia de que a verdade é independente do contexto: “O que consideramos verdadeiro deve poder ser definido com razões convincentes não só em outro contexto, mas também em todos os contextos possíveis, ou seja, a todo o momento e contra a quem quer que seja. [...] Desse modo, um enunciado é verdadeiro quando, nas exigentes condições de um discurso racional, resiste a todas as tentativas de refutação”. (HABERMAS, 2004, p. 254)

O conceito discursivo de verdade defendido por Habermas é procedimental. Ou seja, a verdade está inserida em práticas argumentativas, depende de condições como sinceridade, abertura, caráter público, enfim, pretensões de validez que transcendem o contexto. Esse conceito discursivo de verdade dá conta de duas condições: sua obtenção não decorre da pura evidência, mas de razões justificadas; a prática comunicativa idealiza procedimentos para todas as vozes, a verdade que o falante pretende para seu enunciado, transcende o contexto.

No discurso, os enunciados verdadeiros resistem à impregnação de interesses alheios, podem ser defendidos com argumentos em todos os contextos possíveis. Não se pode esquecer que se trata de uma pretensão de verdade, em que as condições de verdade de ‘p’ são satisfeitas, condições estas interpretadas. Por isso a verdade não tem valor epistêmico, já que não é reprodução de fatos; é preciso que ela seja justificada pelo discurso, pela interpretação que se faz dos argumentos pró ou contra. Não vale para sempre, leva em conta as limitações etnocêntricas. O discurso está inserido no mundo da vida, e sujeitos capazes de linguagem e de ação, em sua socialização, precisam de certezas para a ação. A afirmação de uma proposição serve à ação, às realizações, e isso só se dá se a proposição for tomada como verdadeira incondicionalmente. O que não exclui poder repensá-la. Nossa mente finita satisfaz-se com a verdade que passa pelo filtro da aceitabilidade racional. Reflexivamente não é possível aceitar o conceito não discursivo de verdade, pois todo enunciado é suscetível de revisão.

O que se percebe no pensamento de Habermas é seu empenho em não abandonar a esperança de que a razão tem condições de dar respostas às contradições presentes na sociedade em constantes mudanças e esse empenho evidencia-se na forma como Habermas fundamenta sua teoria, tida por ele como um fundamento pós-metafísico.

1.4 Fundamentação Pós-metafísica

O enfrentamento do tema da metafísica e a postulação de uma perspectiva pós-metafísica são trabalhados por Habermas na obra intitulada *Pensamento Pós-metafísico*. O autor aborda primeiramente os limites da metafísica tradicional e faz severas críticas a ela. Sua proposta é de um diálogo sem restrições, defendendo a necessidade da não eliminação do normativo. No entanto, defende a necessidade de que seja assegurado ao pensamento um resíduo de incondicionado, como forma de garantir a unidade e a universalidade da razão. Por isso, Habermas não pode ser considerado pós-moderno, mas sim um pensador que acredita nos potenciais do projeto da modernidade.

Os teóricos compreendem que Kant inaugurou um novo paradigma filosófico chamado de modernidade. No mundo filosófico há um consenso que admite que Kant foi quem deu início a uma virada decisiva, ao acrescentar um novo componente nas concepções modernas do sujeito e de sua relação com a sociedade. Ao mesmo tempo em que foi um representante do iluminismo, formulou a ideia de autonomia. O homem é antes de tudo uma subjetividade capaz de atribuir sentido ao mundo, caminhando do sensível ao racional com um impulso de autodeterminação. Conforme Kant descreve:

Até hoje admitia-se que o nosso conhecimento se devia regular pelos objetos; porém, todas as tentativas para descobrir, a priori, mediante conceitos malogravam-se com este pressuposto. Tentemos experimentar se não se resolverão melhor as tarefas da metafísica, admitindo que os objetos se deveriam regular pelo nosso conhecimento. (KANT, 1997. pg. 20)

O grande problema da metafísica, na modernidade, gira em torno da postura kantiana sobre a impossibilidade da razão para conceber necessidade e universalidade às proposições sintéticas da relação do efeito com suas causas. Diante desse problema levantado, Kant, na *Crítica da Razão Pura*, empenha-se em demonstrar que não há possibilidade da metafísica demonstrar o que ela pretende ver esclarecido. Ou seja, Kant busca esclarecer os limites da própria razão. Diante disso, compreende-se que o horizonte da razão passa a se apresentar como auto-limitado.¹⁶

¹⁶ Na *Crítica da Razão Pura*, Kant reconhece a impossibilidade da metafísica como ciência, mas ao mesmo tempo delimita o horizonte da sua possibilidade. Esta obra é apresentada como o tribunal da razão, cujo objetivo é realizar um exame do limite e da extensão, da impossibilidade ou possibilidade da razão. Nesses moldes a razão pura não alarga os conhecimentos descobrindo verdades, mas por seu turno, tem o mérito de disciplinar, determinar os limites impedindo erros. Portanto, um dos legados desta obra, é que nos leva a crer que nunca poderemos nos atrever à ultrapassar com a razão especulativa os limites da experiência, contudo, devemos ao menos poder pensar esses objetos como coisas em si embora não possamos conhecer. Ou seja, “não podemos ter

Na modernidade não há mais aquela preocupação ou necessidade de buscar em passados exemplares ou em princípios que não possam ser demonstrados os fundamentos teóricos e práticos de sua justificação. O modelo de autonomia da razão subjetiva moderna dispensou o discurso unificador da religião e da metafísica logrando autonomia nas áreas do conhecimento. Ou seja, em questões de verdade, justiça ou gosto, a razão atribui, autonomamente, a sua própria razão.

Com o desenvolvimento de forma autônoma das ciências, elas passaram a não mais necessitar de uma fundamentação transcendental do saber. Com isso, acabaram por destituir a razão do seu caráter unificador. “Durante longo tempo fora clara a posição do positivismo e de seus seguidores: ele tinha desmascarado os questionamentos da metafísica como destituídos de sentidos” (HABERMAS, 2002b. p. 37). Isso teve um reflexo negativo para a filosofia, pois, diante desse cenário, coube a ela ser desenvolvida como mais um campo especializado de conhecimento, destituída de qualquer acesso privilegiado à verdade (Cf. HABERMAS, 2002b. p. 16). Por esse motivo Habermas compreende ser importante retomar hoje o tema da metafísica no interior da discussão da crise da razão moderna.

Habermas afirma:

No momento atual, [...] desenham-se novas convergências. Mesmo assim, continua a discussão sobre temas que não envelhecem: a discussão sobre a unidade da razão na multiplicidade de suas vozes; a discussão sobre a posição do pensamento filosófico no concerto da ciência; [...]. A onda restauracionista que submerge o mundo ocidental há mais de uma década, trás a baila um tema que desde sempre acompanhou a modernidade: a substancialidade imitada de uma metafísica renovada, mais uma vez (HABERMAS, 2002b. p. 17).

Diante do cenário contemporâneo de fragmentação, multiplicidade e etc. Habermas insiste no tema da unidade da razão. O mérito *habermasiano* foi não ter se perdido nos caminhos da metafísica tradicional, muito menos tornado-se um pós-moderno. O conceito de razão comunicativa, desenvolvido por Habermas, segue a empreitada de restabelecer a unidade do pensamento. Só compreendemos esse projeto entendendo o novo panorama criado

conhecimento de nenhum objeto, enquanto coisa em si, mas tão-somente como objeto da intuição sensível, ou seja como fenômeno”. (pg. 25) Com isso Kant quer mostrar a ignorância da razão humana perante a coisa em si e ao mesmo tempo reduz tudo a simples fenômeno, tudo o que se pode teoricamente conhecer. Nas próprias palavras de Kant: “Nunca posso, portanto, nem sequer para uso prático necessário da minha razão, admitir Deus, Liberdade e imortalidade. (...) Tive, pois, de suprimir o saber para encontrar lugar para a crença”. KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. 4. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 1997. Pg. 27 (Prefácio da segunda edição).

na modernidade, especialmente a partir de Kant. A crítica *kantiana* à metafísica tradicional legou à modernidade uma razão descentrada e autônoma. Ou seja, é uma razão que dispensa fundamentação de caráter universalista. Com a influência da filosofia *kantiana*, Habermas se dá conta que a razão (filosofia) não tem acesso privilegiado à verdade, como pensava a metafísica tradicional, no entanto não é por isso que ela deva se entregar ao relativismo.

Frente a esse novo contexto, o que compete à razão? Ensaando uma possível resposta diríamos que Habermas pode ser considerado um crítico da modernidade, no entanto, seu grande empenho foi recuperar a razão, mostrando que o projeto da modernidade é um “projeto inacabado”. Por isso compete à razão analisar os avanços da modernidade e o processo de autonomização do sujeito e sua descentração, o que significa inevitavelmente ter que se confrontar com a sociedade diferenciada, na qual as crescentes pluralizações de formas de vida, o enfraquecimento das autoridades religiosas e tradicionais, mudaram a forma de organização social e cultural frente ao cenário pós-tradicional.

Na obra o “Futuro da Natureza Humana”, traduzida para o português no final do ano de 2004, Habermas apresenta as implicações do uso das novas tecnologias em intervenções no genoma humano. Para dar cabo ao nosso objetivo neste capítulo nos utilizaremos das reflexões trabalhadas pelo autor no primeiro capítulo do livro, fruto de uma conferência intitulada “Moderação justificada: Existem respostas pós-metafísicas para a questão sobre a vida correta? No primeiro momento, Habermas procura refletir os limites da filosofia ao tratar de questões que dizem respeito à vida correta após a metafísica; no segundo momento, a discussão gira em torno da idéia de Kierkegaard sobre a concepção de ética, tendo como pano de fundo as ideias de Habermas, que discorre sobre o papel da filosofia segundo uma visão pós-metafísica.

A ideia fundamental dessa conferência é que na atual situação histórica não encontramos mais um lugar seguro para fundamentarmos nossas ações, não há mais como nos agarrarmos numa verdade que seja absoluta, que possamos estar seguros que determinada ação é antes de tudo uma ação ética. Há que se compreender que estamos vivendo em uma sociedade pluralista e complexa, com isso as respostas religiosas ou metafísicas não servem mais como princípio integrador das diversas formas de vidas ou culturas, por isso Habermas se empenha em encontrar novas formas que façam eco nas sociedades plurais e complexas.

Nesse contexto, Habermas aponta algumas limitações da filosofia. Não podemos mais esperarmos que a filosofia indique modelos de vida éticos como fazia antigamente, modelos dignos de imitação para uma vida exemplar. Ela não é mais capaz de dar respostas definitivas às perguntas que dizem respeito à vida correta. Devido à pluralidade de formas de vida, não

há mais como designar modos de vida exemplares para que todos sigam, uma vez que as culturas são muito diferentes. Isso acabaria obrigando as pessoas a perderem sua identidade cultural, o que seria problemático para a autocompreensão enquanto sujeito.

Por isso, Habermas compreende que uma sociedade democrática deve primar pela liberdade a fim de que os indivíduos possam, por si mesmos, desenvolver uma autocompreensão ética pessoal da vida boa. Não há garantias do que seja uma vida boa, no entanto, Habermas indica possibilidades para o agir correto através de ações que permitam justificativas racionais, obviamente num contexto compartilhado intersubjetivamente.

Na compreensão de Habermas a saída das aporias ocorrerá através de uma razão comunicativa que tem como meta proporcionar um desfecho do projeto da modernidade em prol da conquista da emancipação do homem. A tarefa é construir uma realidade onde o entendimento seja possível e a linguagem não seja meio de coação.

Diante desse cenário desvelado pela modernidade, Habermas compreende que cada vez mais a fundamentação filosófica e metafísica para as formulações sociais, políticas e culturais são dispensadas. Um exemplo disso é a postura tomada pelas áreas do conhecimento: a ciência, o direito e a arte, ao longo dos últimos séculos elaboraram seus próprios conteúdos teóricos de fundamentação. De forma autônoma, essas áreas do conhecimento não ficaram presas a conteúdos normativos de caráter universalista, como é o caso da metafísica.

É importante destacar que essas questões discutidas por Habermas têm como preocupação implícita o futuro da filosofia na contemporaneidade. Diante da autonomia e do desenvolvimento das ciências particulares que não mais carecem de uma fundamentação transcendental do saber, destituíram a razão de seu privilégio unificador. “O modelo metódico das ciências levou a filosofia se desenvolver como uma disciplina especializada destituída de qualquer privilégio de conhecimento” (HABERMAS, 2002b. p. 16). Ou seja, a filosofia se desenvolve à margem das outras ciências, caracterizando-se como um campo de conhecimento destituído de qualquer acesso privilegiado à verdade.

Devemo-nos perguntar: Quais os motivos que de fato caracterizam o pensamento pós-metafísico e fazem com que Habermas o aceite como um fundamento legítimo? Segundo Habermas, os motivos que caracterizam o pensamento pós-metafísico é o giro linguístico, a racionalidade procedimental, o modo de situar a razão e, por fim, o que ele chama de deflação do extraordinário. Esses quatro motivos ou características deixam-no convencido de que estamos vivendo num período pós-metafísico. (Cf. HABERMAS, 2002b. p.37 – 61).

Eu gostaria de me deter, em aspectos que marcam o estremecimento do modo metafísico de pensar, mostrando que a passagem para o pensamento pós-metafísico nos colocou diante de novos problemas. E pretendo aludir ao menos, na perspectiva de uma teoria do agir comunicativo, ao modo como é possível reagir a esta nova situação problemática surgida após a metafísica. (HABERMAS, 2002b. p. 43– 44).

Conforme descrito anteriormente, um dos elementos caracterizadores do pensamento pós-metafísico é a “racionalidade dos procedimentos” (HABERMAS, 2002b. p. 44). Esse é um aspecto de fundamental importância para Habermas, pois ele concebe a teoria do agir comunicativo baseada na racionalidade procedimental. Ou seja, a racionalidade não é pensada como sendo material, como uma racionalidade que organiza os conteúdos no mundo. Mas, ao contrário, ele se empenha na formulação de uma racionalidade metódica que significa, no campo do saber teórico, certo falibilismo da ciência e, no campo do saber prático, o formalismo da moral do direito.

A razão encolhe-se reduzindo-se ao aspecto formal, fazendo a racionalidade dos conteúdos depender somente da racionalidade dos procedimentos”. O autor afirma, “passa a valer como racional não mais a ordem das coisas encontrada no próprio mundo ou concebida pelo sujeito, nem aquela surgida do processo de formação do espírito, mas somente a solução de problemas que aparecem no momento em que se manipula a realidade de modo metodicamente correto. A racionalidade do procedimento não está mais em condições de garantir uma unidade antecipada na pluralidade dos fenômenos (HABERMAS, 2002b. p. 44).

Isso tudo teve consequências claras para a filosofia, com a adesão da racionalidade procedimental. Há um empenho de Habermas para que a filosofia trabalhe junto às outras ciências, ou seja, busca determinar de modo novo o nexo entre filosofia e ciência. O autor compreende que a filosofia não tem mais a condição ou pretensão de ser a ciência primeira. Ele destaca: “Ela precisa travar relações com a auto-compreensão falibilista e com a racionalidade metódica das ciências experimentais”. E como consequência Habermas compreende que “ela não pode pretender um acesso privilegiado à verdade nem um método próprio ou um campo de objetos próprios, nem mesmo um estilo próprio de intuição”. (HABERMAS, 2002b. p. 47). Nessa perspectiva, Habermas desenvolve na obra “Consciência

Moral e Agir Comunicativo” um ensaio intitulado “A Filosofia como Guardadora de lugar e como intérprete”¹⁷.

Com a crítica ao saber absoluto da metafísica, a teoria *habermasiana* busca destranscendentalizar a razão, a fim de trazê-la ao chão do mundo vivido e às condições concretas e contingentes da prática, sem perder, entretanto, o horizonte das idealizações inevitáveis e necessárias que se abre em cada ato de fala realizado argumentativamente. A destranscendentalização da razão é alcançada somente quando há a passagem para um novo paradigma, o do entendimento. (Cf. HABERMAS, 2002b. p. 52). Portanto, esse processo de destranscendentalização é acolhido dentro da teoria do agir comunicativo, mas esse não é um processo de liquidação das pretensões racionais do pensamento filosófico, mas sim um encolhimento daquilo que entendíamos ser o seu papel tradicional.

A destranscendentalização, à qual se vincula a noção de razão comunicativa, é produto da superação moderna das visões globais de mundo, de caráter religioso ou metafísico, mas ao mesmo tempo essa razão procedimental, diferenciada e pós-convencional, moldada linguisticamente, luta contra o absolutismo e rechaça o relativismo. Essas características aparecem claramente na maneira como Habermas desenvolve sua contribuição no campo da

¹⁷ Habermas chega a concepção de que o papel da filosofia é ser guardadora de lugar e intérprete para as teorias empíricas. Ao fazer uma análise da tradição filosófica ele percebe que desde sempre a filosofia detinha um lugar privilegiado em relação as outras ciências. Pois era a filosofia quem tinha o acesso à verdade. Ela, portanto, indicava o lugar das pesquisas das ciências empíricas. Só que com a modernidade, ou melhor, com Kant, ocorre uma reviravolta, identifica-se os limites da metafísica, e passa-se a concebê-la não mais como uma ciência segura. Caberia à filosofia restringir-se a mostrar os procedimentos corretos para as ciências empíricas. Na compreensão de Habermas, ainda assim a filosofia detinha um lugar privilegiado, pois, procurando estabelecer uma investigação transcendental das condições de possibilidade que antecede a todo conhecimento empírico, Kant pensava ser possível ao filósofo encontrar pressupostos absolutos que tornavam acessível todo conhecimento adquirido pela experiência. Com isso a filosofia assumiria a tarefa de apontar a fundamentação a priori de toda ciência empírica. De posse dessa capacidade, os filósofos passam a ter o poder do controle de um conhecimento exclusivo, anterior ao conhecimento das outras ciências. Deste modo, ela está apta a indicar o lugar adequado da pesquisa para todos os cientistas. O problema é que contemporaneamente se tem a compreensão de que esse papel depositado à filosofia se tornou pesado demais. Principalmente devido ao fato das áreas do conhecimento se desenvolver de forma autônoma. Ao longo do tempo as ciências começaram elaborar seus próprios conteúdos teóricos de fundamentação. Elas não permaneceram presas aos conteúdos normativos de caráter universalistas. Devido à esse distanciamento entre a filosofia e as ciências empíricas, Habermas pensa ser mais sensato para a filosofia deixar de ser o indicador de lugar para ser um guardador de lugar para as teorias empíricas. Ou seja, a filosofia deveria adotar uma função mais modesta em relação ao conhecimento. Claro que não deve se entregar para um relativismo, mas deve estar aberta para discursos fundamentador e universal. O filósofo não pode ficar a parte das discussões científicas, pois a ciência se constrói sobre uma forma de pensamento empírico que se desenvolve filosoficamente em busca da universalização. Porém a filosofia deve deixar de querer indicar o lugar de ação dessas ciências e passar a exercer o papel de guardador de lugar das pretensões universalistas, sempre prontas a serem renovadas dentro ponto de vista falibilista. A filosofia deve agir como intérprete da tradição e da cultura. A tarefa do filósofo é desmascarar os interesses e a presença ideológica na linguagem que impedem a realização humana. E a tarefa social da filosofia é construir uma realidade onde o entendimento seja possível e a linguagem não seja meio de coação. (HABERMAS, Jürgen. Consciência moral e agir comunicativo. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989)

filosofia política, moral e jurídica. A teoria do discurso é um programa situado na linha *kantiana*, mas num universo pós-metafísico de pensamento.

Através de uma teoria pós-metafísica, Habermas acredita encontrar fundamentação legítima para os paradoxos e dificuldades trazidas pelo pluralismo religioso e pelo multiculturalismo, principalmente no campo político democrático. Não podemos incorrer no erro de pensar pós-metafísico como anulação do religioso.

Habermas destaca:

mesmo após este processo de deflação, o dia-a-dia totalmente profanizado não se tornou imune à irrupção de acontecimentos extraordinários. A religião que foi destituída de suas funções formadoras de mundo, continua sendo vista, a partir e fora, como insubstituível para um relacionamento normalizador com aquilo que é extraordinário no dia-a-dia. É por isso que o pensamento pós-metafísico continua coexistindo ainda com uma prática religiosa. [...] a filosofia, mesmo em sua figura pós-metafísica, não poderá desalojar ou substituir a religião (HABERMAS, 2002b, p. 52)..

Com a separação entre Estado e Igreja, o Estado passou a obter sua legitimação de modo secular; a legitimação do poder político passa a não depender de tradições religiosas nem metafísicas. No entanto, o Estado de direito, constituído democraticamente, tem de proporcionar a liberdade de religião, mas tem como mandamento supremo a neutralidade. Dessa forma, é ilegítima a ação do Estado pender para uma concepção religiosa, pois se funda sob princípios seculares, laicos. Paradoxalmente a isso, nas sociedades pós-modernas, o Estado democrático de Direito defronta-se com o pluralismo religioso que clama por inclusão cultural e política, porém o Estado tem de observar o não ferimento do mandamento da neutralidade e, ao mesmo tempo, não pode assumir uma postura de intolerância diante dessas minorias. Em nome da liberdade de religião, as minorias religiosas passaram a exigir de forma legítima a igualdade de tratamento, regras de exceção ou medidas do Estado.¹⁸

Nesse cenário, Habermas aposta no pensamento pós-metafísico para fazer frente a esse paradoxo entre secular e religioso.

[...] o pensamento pós-metafísico constitui uma contrapartida secular para a consciência religiosa que se faz reflexiva, delimitando-se em duas direções diferentes: sob premissas agnóstica, ele se abstém de emitir juízos sobre verdades religiosas e insiste (sem intenções polêmicas) em uma delimitação estrita entre fé e saber. De outro lado, ele se volta contra uma concepção cientificista da razão e contra a exclusão das doutrinas religiosas da genealogia da razão (HABERMAS, 2007, p. 159).

¹⁸ Aprofundaremos a problemática política e democrática referente ao pluralismo religioso no terceiro capítulo. Aqui cabe identificarmos as vantagens do pensamento pós-metafísico diante de tais questões paradoxais.

Na compreensão de Habermas, a secularização da autoridade política comporta já em seu interior possibilidade para desarmar o potencial conflituoso, que continua permeando as convicções existenciais de crentes, de não crentes e de crentes de outras denominações. Mas só a secularização das instâncias do Estado não é suficiente. É preciso também que os participantes aprendam a assumir as perspectivas uns dos outros. Portanto, o cidadão não deve só se ver como livre, mas como igual a outro cidadão.

Para concluir o primeiro capítulo, é importante destacar que a fundamentação pós-metafísica, extraída das suas obras e defendida pelo próprio autor, assinala uma perspectiva teórica, a qual recorre para resolver problemas particulares com os quais vai se deparando. Sem perder uma visão de conjunto, essa teoria pós-metafísica serve de fundamento no campo da moral, do direito e da política. Diante disso, buscaremos no segundo capítulo fazer uma reconstrução do direito sob a égide da teoria do discurso.

2 RECONSTRUÇÃO DO DIREITO

Habermas faz uma análise da história do direito e percebe que, desde a modernidade, ele é a categoria que mantém a sociedade coesa. Porém, nota aspectos negativos, a exemplo do uso da força física (coerção). Com o objetivo de rever os aspectos negativos, Habermas não mede esforços na tentativa da reconstrução do direito. Com o intuito de explicitar os passos seguidos por Habermas nesta reconstrução, desenvolveremos no primeiro ponto, os passos reconstitutivos das condições da integração social: o mundo da vida, instituições arcaicas e sociedades secularizadas. Prosseguindo, pretendemos expor a superação da compreensão que entendia o direito subordinado à moral. Sob a perspectiva da teoria do agir comunicativo, o direito e a moral passam a ser dois sistemas de agir distinto. Sob essa nova perspectiva, Habermas demonstra que entre os dois sistemas há uma relação de complementaridade, sendo exatamente este nexos o que procuraremos demonstrar. Para finalizar este capítulo cumpriremos a tarefa de discorrer sobre a tensão que há entre autonomia pública e privada e, ao mesmo tempo, enfrentaremos a tensão entre soberania popular e direitos humanos. Acentuaremos essa tensão para deixar clara a proposta de Habermas diante desses conflitos mal resolvidos. A rigor, o capítulo se dedica a implantar a posição teórica, vista no primeiro capítulo, no tema do direito, tendo presente, de forma implícita, a postura pós-metafísica *habermasiana*.

2.1 Os passos reconstitutivos das condições da integração social: o mundo da vida, instituições arcaicas e sociedades secularizadas

Com o uso de um método chamado reconstutivo, Habermas indica como é possível ocorrer integração social mesmo com a tensão entre facticidade e validade¹⁹. O primeiro passo do método reconstutivo é a categoria chamada por Habermas de mundo da vida, categoria central no pensamento do autor. Ele denomina mundo da vida a realidade estruturada

¹⁹ Habermas explica que o direito moderno desenvolveu uma tensão entre facticidade (positividade) e validade (legitimidade). Essa tensão permite aos sujeitos, orientados pela racionalidade estratégica, encararem o direito como um fato social dotado de vigência, por outro lado, possibilita, aos que agem orientados para o entendimento fundamentados na racionalidade comunicativa, buscarem um consenso racional motivado através do reconhecimento da validade da lei. Essa tensão é necessária numa sociedade dividida entre sistema e mundo da vida, pois, para os sujeitos que agem condicionados pela racionalidade estratégica, só obedecem as leis jurídicas por devido a sua facticidade, pois esta é dotada de vigência que pode ser imposta coercitivamente. Neste aspecto o comportamento do sujeito se dá conforme a lei, independentemente de sua motivação. Para os sujeitos que agem tendo como pano de fundo a racionalidade comunicativa e se nutrem da solidariedade, o direito é obedecido por sua validade, aqui há uma relação de respeito à lei.

simbolicamente. É esta realidade que forma o pano de fundo para a ação comunicativa. É um lugar vital, pois permite aos sujeitos se entenderem mutuamente sobre algo no mundo. Sobre isso Habermas afirma:

Enquanto que o segmento situacionalmente relevante do mundo da vida se impinge ao agente, por assim dizer, frontalmente, como um problema que ele tem que resolver por conta própria, ele se vê sustentado a tergo por um mundo da vida, que não somente forma o contexto para os processos de entendimento mútuo, mas também fornece os recursos para isso. O mundo da vida comum em cada caso oferece uma provisão de obviedades culturais donde os participantes da comunicação tiram seus esforços de interpretações os modelos de exegese consentidos (HABERMAS, 1989b, p. 166).

O mundo da vida é um horizonte não tematicamente dado e principalmente aproblemático. O que pode estar suscetível de problemas é um dado contexto, mas o mundo da vida permanece intocável, por isso é o pano de fundo para a ação comunicativa. Ele oferece os recursos para os participantes da comunicação suprirem as carências de entendimento mútuo que surgem nas várias situações de ação (HABERMAS, 1989b, p. 166). Nas palavras de Habermas: “O mundo da vida forma o horizonte para as situações de fala e constitui, ao mesmo tempo, a fonte das interpretações, reproduzindo-se somente através de ações comunicativas” (DD1, 41).

O mundo da vida ganha um caráter essencialmente transcendental, pois é empiricamente impossível indicá-lo, é apenas possível supô-lo. É uma totalidade teórica não objetiva. É o lugar onde as ações se articulam, tendo por base o entendimento. Está composto por três instâncias interdependentes: as convicções culturais; a ordem institucional e a estrutura da personalidade. Essas três instâncias, que só se reproduzem através da ação comunicativa, constituem a reprodução social. Como entende Habermas, o mundo da vida é constituído através de um processo comunicativo que contribuirá para o bom desenvolvimento das três instâncias citadas (MÜHL, 2003, p. 205-207).

Habermas é claro ao afirmar que, sob o aspecto funcional do entendimento, a ação comunicativa serve à tradição e à renovação do saber cultural; sob o aspecto da coordenação da ação, serve à integração social e à criação da solidariedade; sob o aspecto de socialização, finalmente, serve à formação das identidades culturais. Para entender esses aspectos, deve-se ter claro o que Habermas compreende por cultura, sociedade e personalidade.

Por cultura, ele entende a fonte de saberes para a qual os participantes da comunicação se voltam, objetivando abastecerem-se da interpretação necessária para entender-se sobre algo no mundo. As sociedades são os ordenamentos legítimos ou grupos

sociais que buscam ordenar-se comunicativamente, assegurando a solidariedade. Por personalidade, Habermas entende as competências que tornam um sujeito capaz de falar e agir, tornando o sujeito apto a participar de projetos do entendimento.

Detalhar o que é o mundo da vida facilita a compreensão de que o agir comunicativo, por si só, corre permanentemente o risco do dissenso, o que, para a coordenação da ação, é algo altamente problemático. Quando há dissenso no mecanismo de entendimento, significa que houve quebra de comunicação ou, pior ainda, houve uma mudança para o agir estratégico, uma vez que cada um estaria preocupado com o próprio sucesso. Portanto, esse frequente risco de dissenso “tornaria a integração social através do uso da linguagem orientado pelo entendimento inteiramente implausível, se o agir comunicativo não estivesse embutido em um contexto do mundo da vida, os quais fornecem apoio através de um maciço pano de fundo consensual” (DD1, 40).

Nossas ações movem-se num horizonte de convicções comuns não problemáticas. Esse horizonte é o mundo da vida, o que propicia as situações de fala. É um horizonte de sentido comum, constituído por um saber chamado pré-categorial, pré-predicativo, um saber que se apresenta de modo irreflexivo e deficiente de poder. Entretanto:

Guiamo-nos como se esse saber fosse um saber condensado que possui característica de um saber absoluto. Isso porque essa fonte de saber é tão intimamente original que nos remetemos a ela como se fosse algo inquestionável, uma vez que não é falível e tão pouco falsificável (MOREIRA, 1999, p. 126-127).

Nesse contexto, a integração social, que é possível por meio da ação orientada pelo entendimento, ocorre numa dimensão não problematizada, isso porque no mundo da vida é “curioso o nivelamento da tensão entre facticidade e validade” (DD1, 41).

O segundo passo reconstrutivo das condições da integração social ocorre nas instituições arcaicas, onde o poder está centrado numa autoridade inquestionável, aparentemente inatacável, por isso “pode-se detectar uma fusão semelhante entre facticidade e validade no nível do saber disponível tematicamente” (DD1, p. 42). Portanto, trata-se de um saber que também estabiliza expectativas de comportamento. Esse saber se expressa em instituições de sociedades protegidas por tabus.

Segundo a interpretação de Moreira, nas instituições arcaicas:

[...] há uma mudança no sentido do agir comunicativo. O agir comunicativo deixa de ser considerado como um entrelaçamento entre as diversas ações na busca de uma base legitimadora para as ações, passando a entender-se como um fragmento de uma realidade em que se deposita o peso da tradição. A tradição funciona como um depósito dos fragmentos da realidade que informa imediatamente toda sociedade, e como tal passa a ter um caráter prescritivo que une a autoridade do sagrado (1999, p. 128).

Nessas sociedades reinam narrativas místicas e ações ritualizadas que reproduzem tal saber cumprindo a função de proteger a validade autoritária contra problematizações. Desse modo, afirma-se um tipo de validade revestida com o poder do factual. Aqui há também uma fusão entre facticidade e validade, porém essa fusão ocorre na figura de uma autoridade ambivalente que se impõe de forma impositiva. A ambivalência desse modo de validade provoca veneração e poder naqueles que contemplam a autoridade. Assim, “a integração de coletividades sociais através de um agir que se orienta por pretensões de validade só foi assegurada a partir do momento em que o risco de dissenso pôde ser interceptado na própria dimensão de validade” (DD1, 43). Portanto, fica explícito que, nas instituições arcaicas, a validade confunde-se com o fático, pois o mito representa a fonte das certezas não problematizáveis.

Passaremos agora a analisar as sociedades secularizadas, pós-metafísicas, pois, conforme afirma Habermas, é necessário esse terceiro passo reconstutivo para chegarmos onde realmente nos interessa, que é a categoria do direito (DD1, 44).

Nas sociedades secularizadas cresce, no decorrer da evolução social, o risco de dissenso em relação às pretensões de validades criticáveis. Isso porque essas sociedades são caracterizadas pela complexidade: há um aumento de pluralização de formas de vida e de individualização de histórias de vida. Isso significa que não é mais possível a integração social se orientar pura e simplesmente através de um recurso consensual da tradição ou através de uma ordem sacra. Em sociedades pós-metafísicas esses recursos geram uma tendência ao dissenso, já que não conseguem responder à pergunta sobre a base de validade da integração (MOREIRA, 1999, p. 131).

A problemática fica melhor explicitada nesta passagem de Habermas:

Antes de tudo, porém, os processos de diferenciação social impõem uma multiplicação de tarefas funcionalmente especificadas, de papéis sociais e de interesses, que liberam o agir comunicativo das amarras institucionais estreitamente circunscritas, ampliando os espaços de opção, o que implica uma intensificação das esferas do agir orientado pelo interesse do sucesso individual (DD1, 44).

A superação dos limites de um mundo da vida, que obtém seu pano de fundo consensual da tradição e também a superação de uma ordem social oriunda de instituições arcaicas, leva a se deparar com um problema típico das sociedades modernas, assim formulado por Habermas: “como estabilizar, na perspectiva dos próprios atores, a validade de uma ordem social, na qual ações comunicativas tornam-se autônomas e claramente distintas de interações estratégicas?” (DD1, 45). Ou, de outra forma: “Como elaborar de modo legítimo uma integração social?” (MOREIRA, 1999, p. 131).

A forma mais propícia para resolver esse problema, segundo Habermas, é partir de uma sociedade profanizada onde as ordens normativas são mantidas sem garantias meta-sociais. Como a integração não ocorre mais a partir da fusão entre facticidade e validade, por se tornarem incompatíveis, o fardo da integração social deve ser transferido cada vez mais para as realizações de entendimento entre atores, o que significa que a sociedade passa a se integrar através do agir comunicativo (DD1, 45).

A solução desse problema, contudo, não é tão simples, pois cresce demasiadamente o problema do risco de dissenso nos domínios do agir comunicativo, ainda mais quando desligado de autoridades sagradas e instituições fortes. O agir comunicativo fica um pouco obscuro, como afirma Habermas:

[...] parece que a necessidade crescente de integração, nas modernas sociedades econômicas, sobrecarrega a capacidade de integração do mecanismo de entendimento disponível, quando uma quantidade crescente de interações estratégicas, imprescindíveis para a estrutura social, são liberadas. Num caso de conflito, os que agem comunicativamente encontram-se perante a alternativa de suspenderem a comunicação ou de agirem estrategicamente (DD1, 46).

A quantidade crescente de interações estratégicas no mundo da vida é um perigo para os objetivos do agir comunicativo. A invasão das ações estratégicas no mundo vivido é chamada por Habermas de colonização do mundo da vida. A seguir passaremos a tratar desse fenômeno com o objetivo de explicitar melhor os perigos da sociedade secularizada para uma teoria que pretende fundamentar a integração social na perspectiva do agir comunicativo.

A colonização é entendida por Habermas como a interferência gradativa da racionalidade sistêmica no mundo da vida. No interior desse mundo, a linguagem tem a função de integração social. Porém, com a racionalidade sistêmica invadindo o mundo da vida, a linguagem passa a ficar de lado e, dessa forma, o mundo da vida passa a ser regido por leis positivas da economia e da administração estatal. A consequência disso é que a

sociabilidade e a coordenação das ações dos sujeitos não acontecerão mais através de processos de entendimento, mas de valores instrumentais como o dinheiro e o poder, que assumem a função integradora da sociedade.

O mundo da vida passa a estar subordinado aos imperativos sistêmicos, o que torna os elementos ético-morais desacoplados da vida privada e pública, tornando-se, portanto, comum à monetarização e à burocratização. Segundo Habermas, em decorrência desse processo, é possível que o avanço da burocratização seja um sinal de um novo nível de diferenciação sistêmica, devido ao desacoplamento dos sistemas institucionais do mundo da vida. Esse distanciamento entre sistema e mundo da vida é a causa da perda de sentido e a perda da liberdade.

A perda de sentido e de liberdade não é consequência do desenvolvimento da racionalidade burocrática no mundo sistêmico, mas do avanço dessa racionalidade sobre o mundo da vida: “Só quando a esfera sistêmica invade a esfera do mundo da vida é que surge o problema da perda de sentido e a perda de liberdade” (MUHL, 2003, p. 102). O novo nível de diferenciação sistêmica facilita o surgimento de novos campos de ação formalmente organizados, e a autonomia dessas novas organizações só pode ser conquistada através de um processo neutralizante das estruturas simbólicas do mundo da vida, pois não são mais integradas pelo mecanismo do entendimento, portanto, não levam em conta os elementos constituídos do mundo vivido (cultura, sociedade e personalidade).

Um fato interessante do processo da colonização é que os mecanismos instrumentais vinculam-se ao mundo vivido através do direito. Isso significa que, com o processo de modernização, houve a substituição da ética pelo direito. É exatamente esse novo contexto que Habermas chama de ação formalmente organizada. O contexto formalmente organizado pelo direito positivo gera a suspensão parcial das ações comunicativas no mundo sistêmico. Nesse sentido, as ações passam a ser administradas através do mecanismo de controle assegurado pelo direito.

O direito moderno se desvincula de motivos éticos e se caracteriza pela positividade, pelo legalismo e pelo formalismo. Esses três itens referem-se ao modo de validade e criação do direito. O direito moderno é totalmente diferente do direito revelado e do direito tradicional²⁰, pois na modernidade ele se expressa através desses três modos (Cf. MOREIRA, 1999. p. 29-34).

²⁰ Há a compreensão que o direito revelado e o tradicional, não há uma diferenciação entre os campos da moral, do direito e da ética. O Direito revelado não se distingue entre norma e ação, portanto não é possível julgar a conduta a partir de estruturas normativas. Os conflitos são solucionados por autodefesa, retaliação, sem

Toda essa reviravolta é conhecida como racionalização do mundo da vida. Para Habermas, esse processo de colonização faz surgir duas tendências contrapostas: a primeira é que quanto mais avança a racionalização, mais se afasta o agir comunicativo dos padrões normativos do comportamento. Ou seja, a integração social não se dá mais pela mediação da religião, da moral, mas se radica no processo linguístico, em busca do consenso. Portanto, a racionalização no mundo da vida tem um caráter positivo, pois é ela que libera o potencial de racionalidade que está implícito na ação comunicativa.

É necessário estabelecermos distinção entre agir comunicativo e agir estratégico. O agir estratégico preocupa-se permanentemente com a realização de fins e a manipulação técnica da natureza, sendo que para o sujeito que age dessa forma o mundo é compreendido como uma realidade sujeita à manipulação e ao controle. Entretanto, no agir comunicativo, a pretensão é o entendimento e o mundo é compreendido como uma comunidade de sujeitos capazes de linguagem e ação (MUHL, 203, p. 212).

Devido à grande imersão do agir orientado pelo sucesso, abriu-se espaço para o que Habermas chama de colonização do mundo vivido, o que traz como consequência a desintegração desse mundo. A racionalidade comunicativa é impotente para impor a relação de entendimento e solidariedade presente no mundo da vida sobre os sistemas sociais, pelo fato dessa comunicação ser incompreensível para a racionalidade estratégica da economia e do estado. A impotência da racionalidade comunicativa se evidencia no crescente aumento da complexidade social, o que propicia a colonização do mundo da vida, na medida em que a economia e a política passam a reger o cotidiano das pessoas, implicando o encolhimento da racionalidade comunicativa e o gradual crescimento da racionalidade estratégica. Nesse contexto, a integração social, que era realizada pela solidariedade, está sendo substituída pela integração funcional, fundamentada na racionalidade estratégica e executada pelo dinheiro e pelo poder. Com o propósito de encontrar possibilidades para que a integração social ocorra não apenas funcionalmente, mas promovida pelas relações de solidariedade, Habermas procura observar o papel desempenhado pelo sistema jurídico e percebe a necessidade de uma reconstrução racional da filosofia política e do direito. Com a reconstrução, o direito passa a ser responsável pela integração social entre mundo da vida e os sistemas sociais.

interferência de um terceiro. A pena não é imposta como uma resposta ao comportamento do indivíduo, mas como forma de livrar a coletividade de uma ameaça. No direito tradicional já existe a norma como expectativa generalizada de comportamento e esta se torna a categoria fundamental de orientação da conduta. (Hobbes, e a teoria do soberano como terceiro criador de normas e pacificador dos conflitos). Contudo, ainda não há uma diferenciação completa entre os campos da moral, do direito e da ética. A validade do direito prende-se a postulados de valor metafísicos.

Habermas compreende que, na sociedade moderna, há uma contradição no que se refere à coesão social, pois com as ações formalmente organizadas, a coordenação das sociedades ocorrerá a partir de valores instrumentais, o que significa que a ação comunicativa passa por um processo de marginalização. Esse é também um dos paradoxos que Habermas procura superar com a proposta da reconstrução do direito moderno, já que utiliza um método reconstrutivo, alicerçado nas estruturas da intersubjetividade, para formular sua teoria do direito.

2.2 O direito moderno na visão *habermasiana*

O processo de racionalização do mundo possibilitou a introdução de novos outros mecanismos de integração social, um deles é exatamente o direito. A invasão das interações estratégicas no mundo da vida provocou um conflito com os objetivos do agir comunicativo, por isso houve a necessidade de uma instância capaz de resolver o impasse existente entre o agir estratégico e o agir orientado ao entendimento. É diante desse binômio que se situa a moderna categoria do direito. Nele está depositada a força da integração social em função de que é capaz de regulamentar, a partir das normas, as interações estratégicas.

Para os sujeitos que se orientam em vista do sucesso próprio, as normas jurídicas servem como limites fáticos aos quais esses sujeitos estão obrigados a se adequar. Ao contrário, os sujeitos que agem comunicativamente estão à mercê da compreensão recíproca à luz de pretensões de validade intersubjetivamente reconhecidas. Essa ambivalência denota a separação entre facticidade e validade (Cf. REPOLÊS, 2003, p. 69).

Como mencionamos, o século XX proporcionou à filosofia um deslocamento, passando da preocupação com a tarefa de compreender a razão nos termos da linguagem, já que se implicam mutuamente. Ou seja, há uma superação da visão que entendia que a razão tinha primazia sobre a linguagem. Habermas, influenciado por essa visão, é um dos autores contemporâneos que absorve essa concepção de linguagem e formula toda uma ética do discurso.

Imbuído do espírito discursivo, Habermas procura fazer uma leitura do direito inspirando-se na doutrina do direito de Kant. Entretanto, a doutrina *kantiana* não é recebida passivamente; ao contrário, Habermas a reelabora à luz do princípio do discurso. Na visão de Habermas, Kant foi solipsista ao postular a razão individual como suficiente para a produção e fundamentação de normas morais, denotando seu desconhecimento da racionalidade

comunicativa. Habermas, inspirado na doutrina *kantiana*, procura fundamentá-la dialogicamente e procedimentalmente, superando alguns limites da filosofia da consciência, entre eles o privilégio à consciência individual no processo de conhecimento e de normas de ação (GALUPPO, 2002, p. 106–107).

Kant, na doutrina do direito, tem como ponto de partida os direitos naturais subjetivos que garantem a cada pessoa o uso da força quando sua liberdade subjetiva de ação estiver sendo ferida. Entretanto, com os direitos positivos e a sua monopolização pelo Estado, tem-se mecanismos objetivos para garantir a liberdade. Ao mesmo tempo, os direitos subjetivos foram complementados por direitos de defesa contra o próprio poder do Estado. Segundo Habermas, “esses direitos de defesa protegiam as pessoas privadas contra interferências ilegais do aparelho do Estado e na vida, liberdade e propriedade” (DD1, 48).

Kant pensa a relação entre facticidade e validade como uma relação interna entre coerção e liberdade, fundada pelo direito. O direito por si está autorizado a fazer uso da coerção quando há abusos na liberdade de cada um. Nas pretensões de validade do direito se manifestam a relação interna entre o poder geral e recíproco de usar a força e a liberdade de cada um (DD1, p. 49). O direito garante a coesão social pelas sanções externas; usa de seu caráter coercitivo para estabilizar as expectativas de ação. Por outro lado, garante a coesão pela suposição de um acordo motivado racionalmente. A vontade de um e outros é conciliada, por um lado, pela lei e, por outro, pela moral.

Portanto, na dimensão da validade do direito, a facticidade está interligada à validade, mas não da mesma forma que está interligada no mundo da vida. Aqui há uma tensão entre dois momentos: a força coercitiva do estado terá que conviver com a força de uma normatização do direito e a tensão se identifica pelo fato do direito visar a garantia das liberdades subjetivas de ação. Sobre isso Habermas adverte:

O direito moderno estrutura-se a partir de um sistema de normas positivas e impositivas que pretendem garantir a liberdade. Por isso, as características formais da obrigação e da positividade vêm associadas a uma pretensão de legitimidade, pois existe a expectativa de que as normas, asseguradas através das ameaças de sanção por parte do Estado, e resultantes das decisões modificáveis de um legislador político, podem salvaguardar simetricamente a autonomia de todos os sujeitos de direito. Tal expectativa de legitimidade acompanha os passos concretos da criação e da legitimidade acompanha os passos concretos da criação e da imposição do direito. Tudo isso se reflete, por seu turno, na típica ambivalência da validade do direito (DD2, 307).

É ambivalente a validade do direito, pois os destinatários do direito ou encaram as leis como ordens que limitam o campo da ação e dessa forma tem-se um comportamento conforme a lei, pois sabem das consequências em caso de cometerem uma infração, ou, então, os destinatários do direito assumem essas mesmas normas como mandamento válido, num comportamento por respeito à lei.

A categoria do direito é a chave capaz de mediar todas as relações sociais, uma vez que carrega o fardo da integração social. Segundo Habermas, durante os últimos três séculos, o direito cumpriu sua função muito bem. Entretanto, o papel do integrador social é comprometido pelo desencantamento sociológico do direito que o reduz a um epifenômeno da realidade social. A reprodução da vida social é por demais complexa, e a figura normativa do direito não consegue apreendê-la. Com isso, compreende-se que o normativismo do direito não serve mais como mecanismo de integração social.

[...] a categoria do direito perde sua posição chave na estratégia teórica. Parece que a reprodução da vida social é por demais complexa, não se prestando a uma apreensão por parte das figuras normativas regidas do direito racional: esse começa a pensar que o próprio mecanismo de integração social são de natureza não normativa. A anatomia da sociedade burguesa, vertida em conceito da economia política, possui um efeito desmascarador: revela que o esqueleto que mantém coeso o organismo social não é mais o conjunto das relações de direito, e sim, o das relações de produção (DD1, 69).

A integração social não é mais mantida pelo conjunto das relações de direito e sim pelas relações de produção, com as quais se afirma um novo modelo, o realista. O mercado é o novo mecanismo que passa a ter em suas mãos as rédeas da sociedade. Age de forma anônima e se impõe sem a consciência dos atores, substituindo o modelo idealista de uma associação de parceiros do direito (DD1, 69).

Contra esta visão instrumentalista afirma-se a teoria sistêmica de N. Luhmann herdada da fenomenologia transcendental de Husserl. Com a teoria sistêmica, a sociologia do direito tira alguns proveitos, por exemplo: o sistema jurídico reconquista uma parte de sua autonomia, o direito deixa de ser um epifenômeno e reconquista o seu sentido. Para Habermas, todavia, mesmo assim, “numa sociedade descentrada em sua totalidade, ele consegue apenas uma posição periférica, formando um sistema ou um discurso em meio a uma variedade subordinada de sistemas e de discursos” (DD1, 71).

Habermas mostra-se interessado nessa sociologia, que é a variante mais consequente de uma teoria que atribui ao direito uma posição marginal. Nessa nova perspectiva

sociológica, o direito é entendido sob um ponto de vista funcional de estabilização de expectativas de comportamento (DD1, 72). Sob esse ângulo sociológico, o direito é despido de todas as conotações normativas que visam à auto-organização de uma comunidade de direito. Sobre esse assunto é necessário acenar resumidamente para a indiferença recíproca entre direito e outros sistemas funcionais. A diferença, nessa nova perspectiva sociológica, não leva em consideração a interdependência empiricamente observável que há entre direito, moral, política economia e administração.

Habermas também discute a posição de G. Teubner (DD1, p. 77-81), que, segundo ele, extrai consequências interessantes diante da fragmentação da sociedade em sistemas parciais autônomos. Para Habermas,

O construtivismo jurídico vê-se confrontado, tanto teórica como empiricamente, com a seguinte questão: o que o fechamento auto-referencial do sistema jurídico significa para as possibilidades da comunicação com outros “mundos epistêmicos”? [...]. Teubner trata esta questão em dois níveis: no saber fático, [...] e no nível regulativo do influenciamento indireto de áreas sociais estranhas. Para ambos os níveis de comunicação, Teubner vê-se forçado a aceitar um médium de comunicação social geral (DD1, 78).

A novidade instaurada por Teubner é a ideia de interferência entre direito e sociedade. O direito autopoietico abre-se a contatos reais com a economia, a política, a educação, etc. Essa concepção só é possível porque Teubner compreende que toda a comunicação especial é sempre comunicação social geral. Dessa forma, ele aceita um médium de comunicação comum para todas as comunicações sociais, em que os códigos especiais dos sistemas parciais estão embasados.

Habermas parece insatisfeito com essa concepção, pois uma comunicação social ampla parece ser impossível de se firmar em uma sociedade descentrada, já que a comunicação também se decompôs em sistemas parciais. Assim, eles se comunicam em linguagens específicas. Para Habermas:

Teubner coloca o mundo da vida no lugar do centro perdido da sociedade. Este mundo da vida constitui-se através de uma linguagem que circula em todos os domínios da sociedade, demonstrando uma estrutura auto referencial que torna possível traduções de todos os códigos (DD1, 80).

O mundo da vida cumpre, portanto, a tarefa de recuperar o centro perdido da sociedade e de traduzir todos os códigos. Para isso, Teubner precisou recuperar o médium de comunicação geral, a linguagem coloquial. Levando isso na devida conta, aceitamos a ideia

de que o direito tem a função de charneira entre sistema e mundo da vida, fazendo o direito a mediação entre sistemas sociais funcionais e o mundo da vida. Essa mediação é necessária de ser feita, já que:

A circulação comunicacional do mundo da vida é interrompida no ponto onde se choca com o dinheiro e o poder administrativo, meios que são surdos às mensagens da linguagem coloquial; pois esses códigos especiais, além de se diferenciarem da linguagem coloquial, foram desmembrados dela. É verdade que a linguagem coloquial forma um horizonte de compreensão; em princípio ela é capaz de traduzir tudo em todas as linguagens. Porém ela é incapaz de operacionalizar eficientemente para todos os destinatários suas mensagens endereçadas ao comportamento. Para traduzi-las nos códigos especiais, ela depende do direito, o qual tem o contato com o dinheiro e poder administrativo (DD1, 82).

Com isso, conclui-se que, em sociedades altamente descentradas, o direito funciona como uma espécie de correia de transmissão que transporta as mensagens normativas através de sua linguagem. E caso as mensagens normativas não fossem traduzidas para o código de direito, elas não conseguiriam circular num universo dirigido por meios sistêmicos. Isso só é possível graças ao direito ser aberto tanto ao mundo da vida como ao sistema.

2.3 Relação entre direito e moral

O nexos interno entre direitos subjetivos e objetivos e entre autonomia pública e privada só pode ser explicitado se for levada a sério a estrutura intersubjetiva dos direitos e a estrutura comunicativa da auto-legislação. Habermas fará isso clareando a relação entre direito e moral, pois, segundo o autor, “as dificuldades analisadas, não dependem apenas das colocações falsas da filosofia da consciência, como também do fato de o direito moderno, ao manter a distinção entre direito natural e positivo, assumir uma hipoteca” (DD1, 139).

O direito e a moral se diferenciam porque a moral pós-tradicional representa uma forma de saber cultural, ao passo que o direito não é apenas um sistema de símbolos, mas também um sistema de ação, capaz de estabelecer previamente normas para o agir intersubjetivo e de mobilizar a força para esse fim. Segundo Marcelo Campos Galuppo, é a partir dessa definição que Habermas critica Kant, pois o “solipsismo metódico permite-lhe que atribua à moral a capacidade de saber como se deve agir do ponto de vista moral, previamente aos problemas e dilemas morais poderiam ser, pelo teste do imperativo categórico, fundamentados antes de um conflito moral” (2002, p. 158-159).

Para Kant a autoridade moral é apresentada como superior ao direito democrático. Nesse sentido, a ideia de direito está subordinada a ela. Portanto, em Kant, é a teoria moral que fornece os conceitos superiores. Pode-se dizer então, que nele o princípio do direito é uma limitação do princípio moral. É a partir dessa interpretação que Habermas esclarece como ocorre a relação entre direito e moral, numa proposta de uma teoria discursiva do direito. Para alcançarmos esse objetivo, explicitaremos a concepção do autor acerca do princípio do discurso como base comum entre direito e moral.

Em Kant há uma subordinação do direito à moral. Isso porque ele parte do conceito fundamental da lei da liberdade moral e, seguindo o caminho da redução, extrai dela as leis jurídicas. Ou seja, a teoria moral fornece os conceitos superiores, que servem para a determinação do agir e do julgar moral. Na doutrina do direito, os conceitos fundamentais se referem ao arbítrio dos destinatários e abrangem a relação externa de uma pessoa com a outra, e também recebem a autorização para coerção, na qual um está autorizado a usar contra o outro, em caso de abuso. É a partir desses três pontos de vista que o princípio da moral se vê limitado pelo princípio do direito: “A partir dessas limitações, a legislação moral reflete-se na jurídica, a moralidade na legalidade, os deveres éticos nos deveres jurídicos” (DD1, 140). Sobre as limitações da moral em relação ao direito aprofundaremos mais adiante.

Na visão de Habermas, as intuições *kantianas* em parte estão certas, pois para uma ordem jurídica ser legítima não deve contrariar princípios morais. Portanto, o direito adquire uma relação com a moral através dos componentes de legitimidade da validade jurídica. Mas isso não significa que o direito esteja subordinado à moral; ao contrário, eles encontram-se numa relação de complementação recíproca. Os direitos fundamentais não podem ser entendidos como simples cópias de direitos morais, nem a autonomia política como cópia da moral, isso significa que autonomia moral e política são co-originárias. Segundo Habermas, essa co-originalidade só é possível a partir do princípio do discurso, pois é ele que possibilita a fundamentação pós-convencional.

O princípio do discurso se formula da seguinte forma: “São válidas as normas de ação às quais todos os possíveis atingidos poderiam dar o seu assentimento, na qualidade de participantes de discursos racionais” (DD1, 142). Esse princípio tem um conteúdo normativo, porém se encontra num nível de abstração ainda neutro em relação ao direito e à moral, pois se refere a normas de ação em geral. Agora cabe, portanto, relacionar adequadamente o princípio moral e o princípio geral do discurso.

A moral pretende a aceitabilidade universal das normas e que essa aceitabilidade se dê na discussão. Em resumo, o princípio moral é um critério de argumentação construído racionalmente. Segundo Repoles,

A moral não estabelece uma ligação direta entre o processo de discussão, que ela promove e garante, a ação, ou seja, e efetiva implementação das decisões tomadas no processo, já que ninguém pode ser constrangido a agir moralmente, a não ser pela força do melhor argumento (2003, p. 105).

Cabe salientar que o princípio do discurso é aplicável tanto no âmbito da moral como no do direito. A única diferença é que no discurso de fundamentação moral, esse princípio assume a forma universal; no discurso de legitimação de direitos, assume a forma do princípio da democracia.

Marques Dias elucida claramente o papel desses princípios. Vejamos:

O princípio de democracia, do qual resultam os direitos positivos, representa a aplicação do princípio do discurso às normas do agir, que tomam parte do sistema legal. Tais normas erguem pretensão de estarem em consonância com as normas morais. Porém, enquanto o princípio moral se estende somente às normas do agir, que com recurso a argumentos morais podem ser justificadas, a validade das normas legais está baseada não apenas em argumentos morais, mas também pragmáticos e ético-políticos. [...] O princípio da democracia elucida como demandas racionais podem vir a ser institucionalizadas (1995, p. 91).

Os dois princípios (princípio do discurso e princípio da moral) relacionam-se com o princípio da democracia, pelo qual o direito é regulado: “O princípio da democracia resulta de uma especificação correspondente para tais normas de ação que surgem na forma do direito e que podem ser justificadas com o auxílio de argumentos pragmáticos, ético-políticos e morais e não apenas com auxílio de argumentos morais” (DD1, 143). Pelo princípio da democracia, tem-se a possibilidade de tomar racionalmente decisões acerca de questões práticas. Esse princípio destina-se, segundo Habermas, a amarrar um procedimento de normatização legítima do direito. Pois só pode pretender validade legítima a lei jurídica capaz de encontrar o assentimento de todos os sujeitos de direitos, é claro, num processo jurídico de normatização discursiva (DD1, 145).

Segundo Habermas, o princípio da democracia não se encontra no mesmo nível que o princípio moral, pois este funciona como regra de argumentação para a decisão racional em questões morais, enquanto que aquele pressupõe a possibilidade de todas as fundamentações

serem realizadas em discursos, sendo que desse procedimento discursivo depende a legitimidade das leis. Por si mesmo, o princípio da democracia é insuficiente para tratar de questões políticas, porque enquanto o princípio moral opera no nível interno, buscando determinar regras para a argumentação, o princípio da democracia refere-se ao nível da institucionalização externa, buscando assegurar a participação simétrica na formação discursiva da opinião e da vontade.

Outra diferença que podemos destacar entre o princípio da democracia e o princípio da moral está entre normas jurídicas e as demais normas de ação: “Enquanto o princípio moral se estende a todas as normas de ação justificáveis com o auxílio de argumentos morais, o princípio da democracia é talhado na medida das normas do direito” (DD1, 146). Por isso a tarefa do princípio da democracia é orientar a produção do próprio *médium* do direito. E, na visão do princípio do discurso, é necessário estabelecer as condições as quais os direitos em geral podem servir como *médium* da auto-organização da comunidade.

Feita essa análise do princípio da moral e da democracia, Habermas diz que cabe ao sistema de direito solucionar duas tarefas: não deve apenas institucionalizar a formação da vontade política racional, mas também proporcionar o próprio *médium* no qual esta vontade pode se expressar como vontade comum de membros do direito livremente associados (DD1, 146-147).

Para demonstrar como o sistema de direito cumpre essas tarefas, Habermas parte da relação complementar entre direito e moral. Para o autor, toda argumentação tem um marco normativo e, portanto, o direito mantém um elo com a moral, pois no direito esses discursos encontram espaços públicos institucionalizados para se desenvolver. A moral, quando necessita de um grau maior de definição, recorre ao direito. Isso porque a moral pós-convencional, em virtude de deficiências cognitivas, motivacionais e operacionais, não é capaz de enfrentar o problema da integração social em sociedades complexas (REPOLES, 2003, p. 106-107).

A moral é, para Habermas, um saber capaz de orientar o agir, mas o problema é que ela não consegue estabelecer um catálogo de deveres ou normas que orientem ou que gere obrigação institucional aos sujeitos. Por esse motivo, diz-se que a moral é deficiente cognitivamente. A moral pós-convencional enfrenta um problema que se refere às operações complexas. Portanto, a aplicação das normas torna-se problemática devido ao caráter abstrato das normas universalizadas. No entanto, esse problema de fundamentação e aplicação é resolvido pelo direito, que mantém um nível de saber altamente racional. Dessa forma, os sujeitos podem se guiar pelas obrigações jurídicas, instituídas para direcionar as ações.

Em relação à deficiência de caráter motivacional, podemos dizer que surge na moral porque apesar dela sobrecarregar o indivíduo com o problema da decisão em conflito de ação, acaba sobrecarregando também com expectativas em relação à sua força de vontade. Ou seja, a moral se baseia na possibilidade de realização de normas morais por via da argumentação. Fica claro, desse modo, que a moral não consegue estabilizar expectativas de comportamento, ou melhor, ao menos não da mesma forma que o direito estabiliza.

Segundo Habermas, essa incerteza motivacional é absorvida pela facticidade da imposição do direito, já que uma moral depende de um direito que impõe um agir conforme normas. Ao direito é permitido instituir sanções que possam coibir comportamentos desviantes; a moral, ao invés, recorre à consciência dos indivíduos para que eles sigam as normas moralmente válidas (DD1, 150-152). No que se refere a exigências organizatórias, a deficiência é devida ao caráter universalista da moral: a possibilidade de aplicar as responsabilidades por condutas morais exigiria um sistema organizacional bastante complexo e especializado, o que não é o caso da moral. Para melhor entendermos este *déficit*, observemos este exemplo de Habermas:

O dever inequívoco, por exemplo, de impedir que o próximo anônimo morra de fome, contrasta gritantemente com o fato de que milhões de habitantes do primeiro mundo deixam perecer milhares de pessoas nas regiões pobres do terceiro mundo. A própria ajuda caritativa somente funciona através da organização. [...] Quanto mais a consciência moral se orienta por valores universalistas, tanto maiores se tornam as discrepâncias entre exigências morais inquestionáveis e coerção organizatórias. Deste modo as exigências morais, que têm que ser preenchidas através de cadeias de ação anônimas e realizações organizacionais, só encontra destinatários claros no interior de um sistema de regras auto-aplicáveis (DD1, 152-153).

O preenchimento das exigências morais é regrado pelo direito, pois ele é um ordenamento sistemático, um sistema de atribuições que se refere não só às pessoas jurídicas naturais, mas também a sujeitos de direitos fictícios. Por meio desse ordenamento é possível organizar as instituições, mesmo quando se encontram num nível de complexidade.

A moral pós-convencional é limitada. Por isso, há necessidade de uma complementação através do direito. Dadas as deficiências da moral pós-convencional, as instituições garantidas pela tradição perdem a base de legitimidade. Nesse viés, o direito positivo, enquanto sistema de ação, constitui uma reserva que pode entrar no lugar de outras instituições. Podemos perceber que o direito positivo assume um novo lugar e um novo papel, porque, em virtude da modernização social, surgem novas necessidades organizacionais: “O

substrato institucional de áreas de interação tradicionais, tais como a família e a escola, é reformulado através do direito o qual torna possível a criação de sistema de ação organizada formalmente, tais como mercados, empresas e administrações” (DD1, 453).

Portanto, para Habermas, o direito não está mais subordinado à moral, tampouco o contrário. Ambos estão correlacionados e são complementares. No entanto, dada a deficiência da moral pós-convencional em sociedades complexas, ela só pode se irradiar para todos os campos através de um sistema de direitos com o qual pode manter um vínculo interno.

Prosseguindo com o método reconstrutivo, passaremos a tratar sobre a tensão entre autonomia pública e autonomia privada.

2.4 Tensão entre autonomia pública e autonomia privada

No capítulo três de *Direito e Democracia*, Habermas mostra que no direito há uma divisão entre direito público e direito privado. É a partir dessa divisão que analisa a questão da autonomia, porque na modernidade a concepção de autonomia do indivíduo proporciona em seu bojo uma questão que não foi resolvida satisfatoriamente²¹. A autonomia privada não

²¹ Gostaríamos de contextualizar onde se configura a estrutura da tensão entre autonomia pública e autonomia privada, para assim compreendermos qual a proposta de Habermas. Para isso retomaremos sinteticamente o pensamento filosófico-político clássico e moderno apresentando as respectivas diferenças. As filosofias, tanto a clássica como a moderna, apóiam-se em paradigmas bastante distintos. A filosofia clássica apóia-se no paradigma cosmocêntrico, enquanto que o pensamento moderno apóia-se no antropocêntrico. Isso implica uma diferença também no campo da política. O pensamento político assume contornos distintos: na idade antiga se fundamentava dando prevalência à coletividade, diferente da modernidade, onde a prevalência estava sobre o indivíduo. Portanto, eis que se configuram duas concepções distintas de liberdade. A liberdade dos antigos estava fundada sobre autonomia pública e a liberdade moderna estava fundada sobre autonomia privada.

Na Idade Clássica o conhecer e o agir humano encontrava na ordem cósmica seu fundamento. Como o homem deveria ser e como agir era dado pelo todo ou, mais especificamente, pelo lugar que ocupava no todo, eterno e imutável. Este é o lugar da auto-realização humana. Nesse sentido, o agir humano era correto quando se encontrava de acordo com a ordem natural, especificamente de acordo com a essência humana, determinada por essa ordem. A ordem humana, ou seja, a lei humana deveria conformar-se à ordem cósmica, sendo, portanto, pré-determinada. Na *Pólis* que o homem encontrava seu ser, sua essência, só nela havia a liberdade. O fim da *Pólis* era a realização da comunidade de homens livres. A ordem natural, assim como a coletividade (a *Pólis*), é anterior ao homem, conseqüentemente a essência humana só é atingida dentro da ordem natural, assim como a liberdade só é alcançada na *Pólis*.

A reflexão política moderna apresentou uma transformação profunda em relação ao pensamento político clássico, fundamentalmente na nova configuração da concepção sobre a realidade. O *cogito ergo sum* cartesiano inaugura uma nova forma de pensar: a realidade não é mais externa ou anterior ao homem, mas ela só é possível a partir do homem, ou melhor, a partir da consciência humana. Por conseguinte a ordem não é mais a da natureza, mas aquela dada pela subjetividade. O paradigma da ordem imutável é trocado na Modernidade pelo do homem enquanto subjetividade. A determinação de tudo não é mais o cosmos, mas o próprio homem, que passa a ser sujeito (ativo) do seu conhecimento e de sua ação no mundo. A importância disso para o pensamento político é que o homem vai ser pensado como ente autônomo: senhor do mundo e de si mesmo. O problema do pensamento político moderno não é mais o da configuração da comunidade, por conseguinte, a determinação da ordem social não se dá a partir de uma ordem natural pré-estabelecida, mas a partir da própria vontade do homem. Nesse sentido, pensando o homem como subjetividade autônoma, o

consegue conceber a participação do indivíduo no poder soberano e, da mesma forma, a autonomia pública não concebe a possibilidade de ser referida a uma esfera individual de exercício livre da vontade. No dizer de Habermas:

A relação não esclarecida entre direito subjetivo e público no âmbito da dogmática jurídica e a concorrência não apaziguada entre direitos humanos e soberania do povo, no interior da tradição do direito racional, revelam que até agora não se conseguiu harmonizar conceitualmente e de modo satisfatório autonomia pública e privada (DD1, 115).

O objetivo é mostrar a relação de antagonismo que foi estabelecida entre direito subjetivo e direito objetivo, entre autonomia pública e privada, para mais tarde demonstrar a proposta *habermasiana*. Para isso, retomaremos a discussão entre liberais e republicanos, para entenderemos a relação de co-originalidade apresentada por Habermas na perspectiva da teoria do discurso, como uma solução para o antagonismo visto acima.

O conceito de direito subjetivo corresponde ao conceito de ação subjetiva e, juntos, são os pilares do direito moderno, uma vez que, de início, o direito sob a forma do liberalismo garantia ao indivíduo empregar livremente a sua vontade e definiam liberdade de ações iguais para todos os indivíduos. Portanto, essa formulação de direito nada mais é do que a positivação dos direitos humanos (MOREIRA; MERLE, 1993, p. 37).

Habermas mostrou claramente em *facticidade e validade* que o conceito do direito subjetivo desempenha um papel central para entender o direito moderno. O direito subjetivo corresponde a uma concepção individualista e contratualista, características que dão fundamento para a preservação das liberdades individuais. Nos direitos subjetivos, há uma forma que justifica a cada sujeito poder exercer livremente a sua vontade. Sobre isso, Habermas constata que:

[...] o conceito de direito subjetivo desempenha um papel central na moderna compreensão do direito. Ele corresponde ao conceito de liberdade de ação subjetiva: direitos subjetivos estabelecem os limites no interior dos quais um sujeito está justificado a empregar livremente a sua vontade. E eles definem liberdades de ação iguais para todos os indivíduos ou pessoas jurídicas, tidas como portadoras de direitos (DD1, 113).

problema principal do pensamento político vai ser a liberdade, não a coletiva dos gregos, só alcançada através da pólis, mas a liberdade individual, autônoma. O problema central vai ser então como manter o maior grau de liberdade individual possível. Por isso, cumpre destacar as distinções entre as compreensões antiga (coletiva) e moderna (individual) de liberdade, bem como analisar sob o ponto de vista político como se forma dentro da Modernidade as concepções de liberdade enquanto autonomia pública (autonomia política dos cidadãos) e privada (autonomia moral dos indivíduos). Por este motivo, estaremos procurando analisar em Habermas como ele resolver esta tensão entre autonomia pública e autonomia privada.

O limite dessa liberdade de ação será a igual medida de direito para todos os membros do corpo jurídico. Dessa forma, a vontade geral se estabelece a partir de um acordo, entre indivíduos livres e iguais. É desse acordo que se efetiva a liberdade²², pois há uma lei que explicita a ideia de igual tratamento, ou seja, todos os sujeitos têm os mesmos direitos. (DD1, 114).

É no contexto moderno que surge a noção de autonomia do indivíduo. Ela cumpre um papel importante, pois é o fundamento para o direito pós-clássico, já que na modernidade o direito precisava ser fundamentado não mais em paradigmas metafísicos ou tradicionais. Nesse sentido, encontra o fundamento na autonomia moral do indivíduo.

Para Habermas, os direitos subjetivos são direitos negativos que protegem os espaços da ação individual na medida em que buscam os fundamentos contra intervenções ilícitas na liberdade, na vida e na propriedade. Os direitos subjetivos são entendidos como espaços privados de atuação ajustados a partir da filosofia do sujeito (DD1, 113).

As determinações do direito subjetivo em garantir um espaço livre de ação para a vontade do indivíduo são estabelecidas por leis do tipo *kantiana*, ou seja, leis gerais que garantem que todos têm os mesmos direitos. Estabelecidas por essas leis, o exercício livre da vontade é neutralizado do ponto de vista ético. E, nesse sentido, Habermas afirma: “o direito moderno tira dos indivíduos o fardo de normas morais e as transfere para as leis que garante a compatibilidade da liberdade de ação” (DD1, 114).

Mostramos que há uma clássica divisão entre direito objetivo e direito subjetivo. O direito subjetivo é tido como legítimo por si mesmo, pois parte da invulnerabilidade da pessoa, da aplicação livre da vontade individual, fazendo com que se lhe garanta uma região de dominação independente. Nessa esfera, a autonomia privada é posta sob a proteção do direito.

O século XIX mostrou que esse direito privado poderia legitimar-se na medida em que a autonomia privada do sujeito estivesse embasada na autonomia moral da pessoa. Contudo, essa ideia não mais se fundamenta depois que alguns aspectos da teoria *kantiana*

²² A liberdade na visão moderna é totalmente diferente da concepção clássica. O indivíduo na concepção clássica jamais era pensado fora do todo, da coletividade. A coletividade antecedia o indivíduo, por isso, nessa medida, o indivíduo era hierarquicamente inferior a coletividade que o antecede. É na coletividade (Pólis) que o homem encontra sua essência., portanto é nela que o indivíduo encontra sua liberdade. Ou seja, há uma ordem natural que é anterior ao homem. Na modernidade ocorre a passagem do paradigma cosmocêntrico para o antropocêntrico, ou seja, inaugura-se uma nova forma de pensar. A liberdade que na concepção clássica era encontrada num âmbito exterior ao homem, agora passa a ser possível a partir do próprio homem. É uma liberdade determinada pela subjetividade humana. Essa nova visão é inaugurada por Descartes e depois ganha maior consistência com Kant. Para um aprofundamento mais sistemático desta interpretação ver a primeira parte de: GALUPPO, Marcelo C. *Igualdade e diferença: Estado democrático de direito a partir do pensamento de Habermas*. Belo Horizonte, Mandamentos. 2002

perderam a força legitimadora. A partir disso, os direitos subjetivos se firmam sob interpretação positivista, ou seja, passaram a ser concebidos como reflexos do direito objetivo: o direito é entendido como poder da vontade ou dominação da vontade conferida pela ordem jurídica. O conceito de direito subjetivo vai se ligando cada vez mais ao conceito de direito objetivo, o que significa que o positivismo jurídico toma força e é levado às últimas consequências por Kelsen que, conforme mostra Habermas, “determina o direito subjetivo em geral como interesse protegido, e como liberdade de arbítrio, assegurada objetiva e juridicamente” (DD1, 119).

Kelsen desengata o conceito de direito da moral e desvincula a concepção de direito subjetivo das ideias de interesse ou de vontade subjetiva. Na interpretação de Maria Fernanda:

[...] A vontade produzida por um indivíduo, só é juridicamente relevante se estiver estabelecida uma autorização pela norma jurídica. Assim o indivíduo ao qual Kelsen se refere é aquele que detêm o status de indivíduo perante o direito, e é nesta perspectiva que se pode falar em direito subjetivo e em sujeito de direitos (REPOLÊS, 2003, p. 83).

A teoria *kelseneana* abre caminho para uma interpretação puramente funcionalista dos direitos humanos (direitos subjetivos). Isso porque, sem estar referido a uma moral, o direito não consegue responder sobre a sua legitimidade. Após o término da Segunda Guerra mundial, procurou-se fazer uma restauração do nexos entre autonomia privada e moral, mas isso não conseguiu convencer por muito tempo. Raiser, representante da dogmática jurídica alemã do pós-segunda guerra, buscou refundar o direito em base neo-jusnaturalista²³, com o objetivo de encontrar o lugar dos direitos subjetivos na teoria do direito. Mas essa tentativa foi frustrada por causa da disputa entre público e privado.

Aparece outro problema. Segundo Habermas, a doutrina do direito subjetivo, por um lado, pretende uma legitimidade maior que a do processo de legislação política, sendo que o sentido garantidor da liberdade deveria conceder aos direitos subjetivos uma autoridade moral independente da autonomia popular, a qual não poderia ser fundamentada na própria teoria do direito; por outro lado, temos a subordinação abstrata dos direitos subjetivos aos objetivos, na interpretação positivista do direito, o que leva ao esgotamento de sua legitimidade. No final de tudo, há a legalidade de uma dominação política.

²³ Convém lembrarmos que jusnaturalismo é uma doutrina segundo a qual existe e pode ser conhecido um direito natural, ou seja, um sistema de normas de conduta intersubjetiva diverso do sistema constituído pelas normas fixadas pelo estado (direito positivo). Este direito natural tem validade em si, é anterior e superior ao direito positivo. (Cf. BOBBIO, Norberto et. al. *Dicionário de política*. Brasília: UnB, 1995). Raiser é um neo-jusnaturalista, ou seja, procura aproximar a doutrina jusnaturalista às idéias atuais do positivismo.

Nenhuma das correntes que seguem esse caminho conseguiu esclarecer de onde o direito positivo obtém sua legitimidade. O modo como o positivismo jurídico introduz os seus princípios não preserva o conteúdo moral independente dos direitos subjetivos. Nenhum dos dois modos atinge o sentido intersubjetivo da liberdade de ação subjetiva estruturada juridicamente, no qual ambos os momentos aparecem por inteiro, nem a relação entre autonomia privada e a do cidadão.

Segundo Habermas, sobre a questão da legitimidade, a teoria política deu uma dupla resposta: de um lado, a soberania popular e, de outro, os direitos humanos.

O princípio da soberania popular estabelece um procedimento que, em razão de suas propriedades democráticas, fundamenta a suposição de resultados legítimos. Este princípio traduz-se nos direitos de comunicação e participação que garantem a autonomia pública dos cidadãos. Ao contrário, os direitos humanos clássicos, que asseguram aos cidadãos de uma sociedade a vida e liberdade privada, isto é, o espaço de ação para a realização de seus próprios planos de vida, fundamentam, por si mesmo um domínio legítimo das leis (HABERMAS, 2000, p. 193).

Portanto, com a dupla resposta oferecida pela teoria política, o direito deveria assegurar, de forma harmônica, a autonomia dos indivíduos, tanto no âmbito privado como no âmbito público. Porém, não foi o que ocorreu.

O importante em tudo isso é identificarmos que há uma concorrência não confessada entre direitos humanos e soberania do povo. Essa concorrência é vista melhor na filosofia *kantiana* e *rousseauneana*, pois, segundo Habermas, os conceitos de direitos humanos e soberania popular estão interligados pelo princípio do discurso, contudo, a falta de clareza sobre a relação entre esses princípios deve-se à relação de concorrência entre Kant e Rousseau. Segundo o que nos diz Habermas:

Os direitos do homem, fundamentados na autonomia moral dos indivíduos, só podem adquirir uma figura positiva através da autonomia política dos cidadãos. O princípio do direito parece realizar uma mediação entre o princípio da moral e o da democracia. Contudo, não está suficientemente claro como esses dois princípios se comportam reciprocamente. O conceito de autonomia, que suporta a construção inteira, é introduzido por Kant na perspectiva, de certo modo privada, daquele que julga moralmente; porém ele explicita esse conceito na fórmula legal do imperativo categórico, apoiando-se no modelo de Rousseau, ou seja, numa “legislação” pública realizada democraticamente. Os conceitos “princípio moral” e “princípio da democracia” estão interligados; tal circunstância é encoberta pela arquitetura da doutrina do direito. [...] No meu entender, a falta de clareza sobre a relação entre esses três princípios deve ser lançada na conta de Kant e de Rousseau, pois, em ambos, existe uma não confessada relação de

concorrência entre os direitos humanos, fundamentados moralmente, e o princípio da soberania do povo (DD1, 127-128).

Ou seja, esses autores modernos não conseguem oferecer uma proposta satisfatória sem cair numa oposição entre direitos humanos e soberania popular. Essa relação de concorrência não apaziguada entre Kant e Rousseau permanece ainda contemporaneamente entre liberais que, com Kant, defendem a ideia de direitos humanos, e os republicanos que, espelhados em Rousseau, defendem a ideia da soberania popular (DD2, 315).

A tensão entre essas duas correntes políticas fica expressa melhor nesta ilustrativa passagem de Habermas: “Os liberais evocam o perigo de uma tirania da maioria, postulam o primado de direitos humanos que garantem liberdades pré-políticas do indivíduo e colocam barreira à vontade soberana do legislador político” (DD1, 134). Entretanto, por outro lado, os republicanos enfatizam o valor da auto-organização dos cidadãos, de tal modo que, aos olhos de uma comunidade naturalmente política, os direitos humanos só se tornam obrigatórios enquanto elementos de sua própria tradição, assumida conscientemente.

Na compreensão de Habermas, Rousseau e Kant, percebendo a tensão entre liberais e republicanos, tomaram como objetivo pensar uma possível união de tal forma que se interpretassem mutuamente. O objetivo, no entanto, não foi alcançado, pois não conseguiram entrelaçar simetricamente os dois conceitos. Kant acabou se aproximando demasiadamente dos liberais e Rousseau se aproximou da interpretação dada pelos republicanos.

Tanto Kant como Rousseau não conseguiram alcançar o objetivo (estabelecer uma relação entre autonomia pública que remonta à ideia de soberania popular defendida pelos republicanos; e autonomia privada que remonta à ideia de direitos humanos defendidas pelos liberais), pois Kant inicia sua doutrina do direito com o direito a liberdades subjetivas iguais, que competem ao homem graças a sua humanidade. Em virtude dessa humanidade, é legítima a produção dos direitos privados subjetivos, mas desde que seja a partir de princípios morais, o que significa que não depende da autonomia política dos cidadãos. Os princípios do direito privado já valem como direitos morais no estado natural. Esses direitos naturais que protegem a autonomia privada dos homens precedem à vontade do legislador soberano. Ou seja, na concepção *kantiana*, o sistema de direitos naturais é legítimo, tendo por base princípios morais; portanto, são independentes da autonomia política dos cidadãos, a partir do qual se estabelece posteriormente o *Contrato Social*. Nessa medida, Kant fundamenta a doutrina do direito não valorizando o contrato da sociedade, o que o faz distanciar-se de Rousseau.

Rousseau, por sua vez, parte da constituição da autonomia dos cidadãos, cujo exercício dessa autonomia não está sob reserva dos direitos naturais, como em Kant, mas se dá pela realização da apreensão consciente de uma forma de vida de um povo concreto. A constituição da soberania do povo se dá através de um contrato que possibilita aos indivíduos que estão voltados ao sucesso se transformar em cidadãos de uma comunidade ética orientada ao bem comum. Porém, segundo Habermas, Rousseau “não sabe dizer como é possível mediar, sem repressão, entre a vontade comum, construída normativamente, e o arbítrio dos sujeitos singulares. Para que isso acontecesse, seria preciso um ponto de vista genuinamente moral, a partir do qual poderia ser avaliado se o que é bom para nós é do interesse simétrico de cada um” (DD1, 137).

Habermas conclui que o objetivo de Kant e de Rousseau não foi alcançado, ressaltando a ideia de que entre os dois há um conflito, ou melhor, uma não confessada relação de concorrência. Diante desse problema, Habermas buscará estancar a tensão entre soberania do povo e direitos humanos, postulando que entre esses princípios há um nexo interno que possibilita compreendê-los mutuamente.

Os esforços de Kant e de Rousseau em buscar descobrir o nexo que há entre as duas dimensões (autonomia pública e privada) para resolver a tensão que se gerou entre elas foram frustrados. Ambos construíram propostas advindas de premissas da filosofia da consciência.

O objetivo de Habermas, ao propor uma reconstrução do direito, é fundamentar um sistema de direito que apazigue o nexo problemático entre liberdades privadas subjetivas e autonomia dos cidadãos: “Esse sistema deve contemplar os direitos fundamentais que os cidadãos são obrigados a se atribuir mutuamente, caso queiram regular sua convivência com os meios legítimos do direito positivo” (DD1, 154). Portanto, denota-se que o objetivo de Habermas é fundamentar um sistema de direito que leva em conta a problemática tanto da autonomia privada como da autonomia pública dos cidadãos.

Para Habermas, o nexo interno entre autonomia privada e pública só pode ser explicado satisfatoriamente na medida em que explicitarmos a estrutura intersubjetiva dos direitos e a estrutura comunicativa da auto-legislação. Essa é a proposta *habermasiana* para o nexo problemático das liberdades privadas subjetivas e a autonomia dos cidadãos, lembrando que esse nexo problemático se apresenta na “relação não esclarecida entre direitos humanos e soberania do povo” (DD1, 115).

Em Habermas esse nexo só pode ser equacionado através de uma racionalidade intersubjetiva ou comunicativa. A problemática entre autonomia pública e privada só pode ser resolvida no momento em que se superar a tradição solipsista do direito, que, segundo o autor,

só possível através de uma concepção intersubjetiva do direito. Dessa forma, haveria a possibilidade de efetivação da coesão social. Apropriando-se desse novo paradigma, o da intersubjetividade, é possível para Habermas explicar outra questão: como é possível o surgimento da legitimidade a partir da legalidade. Para Habermas esse nexos de ligação só é possível estabelecendo uma nova ideia de autonomia. Por isso, “a autonomia tem que ser entendida de modo mais geral e neutro” (DD1, 158).

A solução desse problema Habermas vê com o princípio do discurso, indiferente em relação à moral e ao direito. Para garantir essa nova ideia de autonomia, o princípio do discurso deve assumir a figura de um princípio da democracia, que passa a conferir força legitimadora ao processo de normatização. Com a ideia de que o princípio da democracia resulta da interligação que existe entre princípio do discurso e a forma jurídica, Habermas responde à grande questão de como a legitimidade pode ser oriunda da legalidade. Para ele, o princípio da democracia tem a função de amarrar um procedimento de normatização legítima do direito. Com efeito, só têm validade legítima as leis jurídicas capazes de gerar o assentimento de todos os sujeitos de direitos, num processo jurídico de normatização discursiva. Noutros termos, o princípio da democracia explica “o sentido performativo da prática de autodeterminação de membros do direito que se reconhecem mutuamente como membros iguais e livres de uma associação estabelecida livremente” (DD1, 145).

Com a passagem da razão prática, na qual se estrutura um esquema solipsista de direito, para uma razão comunicativa, que traz como conceito chave uma estrutura intersubjetiva, foi possível para Habermas o reconhecimento da co-autoria do ordenamento jurídico. Portanto, com a demonstração de que o direito emana da formação discursiva da opinião e da vontade, chega-se ao nexos entre soberania do povo e direitos humanos. Segundo o autor Luiz Moreira, o nexos “reside na institucionalização de procedimentos que acoplem à sua gênese a abertura para a vontade democrática dos cidadãos” (MOREIRA, 1999, p. 188).

3 COESÃO ENTRE ESTADO DE DIREITO E DEMOCRACIA

O presente capítulo tem por objetivo reconstruir os principais argumentos desenvolvidos por Habermas acerca da coesão interna entre Estado de Direito e Democracia. Pretendemos expor os pontos centrais da tese apresentada por Habermas, sob o signo de que, com uma política completamente secularizada, o Estado de Direito não pode existir nem se manter sem democracia radical.

Embora seja academicamente comum falarmos ao mesmo tempo em Direito e Política, estamos também acostumados a tratar do Estado de Direito e da democracia como objetos de disciplinas diferentes: a Ciência do Direito trata do direito, a Ciência Política, da democracia. Há, segundo Habermas, boas razões para isso, pois apesar de todo domínio político ser exercido sob a forma do direito, há ordens jurídicas em que o exercício do poder político não se dá sob a forma do Estado de Direito, assim como há Estados de Direito em que o poder político não se exerce democraticamente. Em suma, há ordens jurídicas estatais sem instituições próprias a um Estado de direito, e há Estados de direito sem constituições democráticas. Todavia, embora possa haver tais razões empíricas para um tratamento desse tipo, isso não significa que possa haver do ponto de vista normativo Estado de Direito sem democracia.

Nosso objetivo é, portanto, demonstrar a tese segundo a qual não há legitimidade em um Estado de Direito sem democracia, e vice-versa, abordando a relação interna entre Estado de Direito e democracia, sob alguns aspectos centrais. Segundo Habermas, a relação interna entre Estado de Direito e democracia resulta do próprio conceito moderno de Direito e da circunstância de que o Direito positivo, contingente, modificável e coercitivo, não pode mais obter legitimidade recorrendo a um Direito natural, superior, buscando seus fundamentos em princípios metafísicos ou religiosos. Buscaremos fundamentar o pressuposto segundo o qual o direito moderno legitima-se a partir da autonomia garantida igualmente a todo cidadão. Essa autocompreensão procedimentalista se apresenta, portanto, como uma proposta para a legitimidade do Estado de direito. Por fim, explicitaremos a proposta de democracia *habermasiana* apresentando as dificuldades enfrentadas pela democracia frente ao multiculturalismo e pluralismo religioso, ou como afirma Habermas, a partir da dificuldade da *inclusão do outro*.

3.1 Sistema de direito à luz do princípio do discurso

Para fundamentar um sistema de direitos à luz do princípio do discurso, Habermas primeiro precisou superar os problemas da razão prática fazendo alusão à razão comunicativa. Com a passagem da razão prática à comunicativa, Habermas superou a concepção moderna que mantinha o direito subordinado à moral. Sob a proposta da teoria discursiva do direito, foi possível mostrar que entre direito e moral há uma relação de co-originariedade. Portanto, agora a questão é mostrar como ocorre a legitimidade do direito, sem que seja retirada de um direito determinado pela moral.

Outro grande problema sobre o qual Habermas se debruça é fundamentar um sistema do direito que apresente as condições para que as formas de comunicação sejam institucionalizadas juridicamente, visto que só dessa forma se estabelecerá o almejado nexos interno entre soberania popular e direitos humanos (DD1, 139).

No capítulo anterior vimos que só é possível que haja relação de co-originariedade entre direito e moral, postulando um princípio neutro em relação ao direito e à moral. Segundo Habermas, esse princípio é o do discurso. Com a teoria discursiva do direito, ao contrário do direito embasado na razão prática, a normatividade da razão comunicativa só ordena com precisão após ser estabelecida através de um consenso discursivo. Outro aspecto importante da teoria discursiva do direito é a possibilidade de distanciamento da normatividade de um mandamento moral. Ou seja, o princípio do discurso permitiu estabelecer uma filosofia do direito, distinta da *kantiana*, pois esse princípio pôde estabelecer uma relação entre direito e moral de modo co-originário (MOREIRA, 1999, p. 160–161).

Estabelecido o princípio do discurso como fundamento do direito, adentramos na questão central: a possibilidade de não mais interpretarmos direitos humanos e soberania popular de forma absoluta, como fizeram Kant e Rousseau. Mas, ao contrário, interpretando-os como pressupostos mútuos.

Para Habermas, a ideia de autolegislação supõe que o sujeito submetido ao direito como destinatário, possa entender-se também como autor de seus direitos. Portanto, exige-se do cidadão a obediência à lei por respeito a ela, que é de sua autoria. Contudo, isso só é possível se levarmos em conta o princípio do discurso, neutro em relação ao direito e à moral. Porém, para que esse princípio confira força legitimadora à normatização, é necessário que assumam a figura de um princípio da democracia. Para que isso aconteça é preciso que o princípio do discurso se institucionalize juridicamente (REPOLÊS, 2003, p. 110).

De acordo com Habermas, todos os participantes do processo do direito são simultaneamente autores e destinatários. Embasado na teoria do discurso, o direito ganha legitimação, pois se apoia em acordos comunicacionais. Ou seja, “cada indivíduo, enquanto integrante do discurso racional, deve ser capaz de provar se uma determinada norma pode receber o assentimento de todos ou não” (DIAS, 2004, p. 51-52).

Esse processo é necessário porque só com um princípio democrático é possível uma normatização legítima do direito. Segundo o próprio autor:

[...] o princípio da democracia destina-se a amarrar um procedimento de normatização legítima do direito. [...] somente podem pretender validade legítima as leis jurídicas capazes de encontrar o assentimento de todos os parceiros de direito, num processo jurídico de normatização discursiva. O princípio da democracia explica, noutros termos, o sentido performativo da prática de autodeterminação de membros do direito que se reconhecem mutuamente como membros iguais e livres de uma associação estabelecida livremente (DD1, 145).

Cabe ressaltar que a ideia básica é que o princípio da democracia resulta da interligação que existe entre princípio do discurso e forma jurídica. O princípio democrático serve como base para a justificação de normas jurídicas. Na visão de Maria Fernanda: “A democracia é necessária porque o direito legítimo só é possível por meio de procedimentos democráticos. Por isso aquele que quiser direito legítimo terá que reconhecer o princípio da democracia, como visto pela hipótese lançada por Habermas” (REPOLES, 2003, p. 145). Portanto, o princípio da democracia estabelece um processo de implementação legal dos direitos e somente as leis que passarem por esse processo discursivo e conseguirem alcançar a aceitação de todos podem levantar a pretensão de legitimidade. O princípio democrático responde à questão: como é possível interpretar mutuamente direitos humanos e soberania popular. Um sistema de direito fundamentado pelo princípio da democracia faz *jus* à autonomia privada e pública dos cidadãos, porque é capaz de estabelecer um procedimento discursivo da formação da opinião e da vontade política através do código do direito.

O salto qualitativo da proposta de Habermas foi buscar na linguagem os instrumentos para ajudar a esclarecer a estrutura discursiva comum do direito e da moral e para mostrar que só uma validação intersubjetiva das normas jurídicas, que apela simultaneamente para a liberdade subjetiva dos indivíduos e para a autodeterminação democrática das comunidades, é capaz de conferir legitimidade ao direito positivo. Propondo a mútua compreensão da autonomia privada e pública, compreende-se também o tema da autolegislação, segundo o qual os indivíduos são simultaneamente autores e destinatários de seus direitos. Essa proposta

viabiliza a compreensão dos direitos humanos como condições formais para a institucionalização jurídica dos processos discursivos de formação da opinião e da vontade, nos quais a soberania do povo assume um caráter vinculante, isto é, ligado por normas. Ou seja, são os direitos humanos que garantem a possibilidade de cada indivíduo atuar como sujeito autônomo livre e igual nos processos coletivos de discussão e decisão acerca das leis para todos.

Portanto, eis a necessidade da garantia dos direitos humanos básicos, pois, sem eles, não é possível institucionalizar juridicamente as condições que permitem aos cidadãos o exercício de sua autonomia. Fica claro que a autonomia privada e pública são co-originárias, de tal modo que nem direitos humanos e nem soberania popular podem pretender primazia, uma em relação a outra e vice-versa.

Logo, a relação interna entre autonomia privada e pública requer um conjunto de direitos abstratos que os cidadãos devem reconhecer se quiserem regular sua convivência por meio do direito positivo legítimo. O sistema de direitos fundamentais que cada regime democrático concreto deve elaborar e especificar, delineando as condições gerais necessárias para a institucionalização de processos discursivos no direito e na política, compreende cinco categorias amplas. Com elas, Habermas busca fundamentar um sistema que contenha “os direitos que os cidadãos são obrigados a atribuir-se reciprocamente, caso queiram regular legitimamente a sua convivência com os meios do direito positivo” (DD1, 158–159).

O objetivo é fundamentar um sistema que assegure a correlação entre autonomia pública e privada, como também solucionar o paradoxo da legitimidade que surge da legalidade. Um sistema do direito, como o exposto por Habermas, oferece outra conotação à lei. Ela passa a ser o que torna compatível a liberdade de ação de um indivíduo com a de todos os demais. A lei só é aceita como norma a ser seguida e respeitada quando receber o assentimento de todos. Interpretando os direitos fundamentais à luz da teoria do discurso, Habermas fornece os meios necessários para introduzir as categorias do direito que geram o próprio código jurídico. Ele expõe em quatro passos como se reconstrói a gênese lógica do sistema de direitos. Para que a convivência dos sujeitos se regule por meio do direito positivo é necessário que os sujeitos de direitos sejam destinatários e autores da ordem jurídica. Para que os autores sejam compreendidos dessa forma, Habermas analisa separadamente esses passos. Ou seja, dispõe ordenadamente os direitos necessários para que os indivíduos possam se compreender como destinatários e autores da ordem jurídica (MOREIRA, 1999, p. 194).

Segundo a autora Maria Clara Dias:

O sistema legal deverá englobar os princípios, aos quais os indivíduos devem estar submetidos, quando pretendem orientar a vida comunitária através da ordem legal. Deverá, portanto, englobar os princípios, que tornam possível o processo de legitimação de direitos (2004, p. 53).

As primeiras três categorias são constituídas num nível teórico, pois resultam da aplicação do princípio do discurso ao *médium* do direito enquanto tal. As categorias expostas a seguir são direitos que garantem o exercício da autonomia privada dos sujeitos jurídicos, o que ocorre somente quando esses sujeitos se reconhecem mutuamente como destinatários das leis. Assim temos:

(1) Direitos fundamentais que resultam da configuração politicamente autônoma do direito à maior medida possível de iguais liberdades subjetivas de ação.

Esses direitos exigem como correlatos necessários:

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

(3) Direitos fundamentais que resultam imediatamente da possibilidade de postulação judicial de direitos e da configuração politicamente autônoma da proteção jurídica individual (DD1, 159).

Enquanto que nos primeiros passos os sujeitos de direito apenas se assumem como destinatários de leis, no quarto passo os sujeitos do direito assumem também o papel de autores de sua ordem jurídica, isso ocorre através dos: “(4) Direitos fundamentais à participação, em igualdade de chances, em processos de formação da opinião e da vontade, nos quais os civis exercitam sua autonomia política através dos quais eles criam direito legítimo” (DD1, 159).

Portanto, nas três primeiras categorias cada um pode fazer valer sua liberdade de ação subjetiva autorizada por normas de ações traduzidas em forma jurídica, a qual, porém, não gera por si legitimidade. Já na quarta categoria há uma mudança de perspectiva, pois, nas três primeiras categorias aplicava-se o princípio do discurso à forma jurídica a partir de fora. Agora, com a quarta, os sujeitos de direitos só são autônomos na medida em que se entenderem e agirem como autores dos direitos. Esses sujeitos de direito dispõem de um código do direito como a única linguagem na qual podem exprimir sua autonomia. O direito passa a garantir as condições sob as quais os cidadãos podem avaliar, à luz do princípio do discurso, se o direito que estão criando é legítimo (DD1, 163-164).

Essa construção do código do direito que se movimenta do abstrato para o concreto implica finalmente: “(5) Direitos fundamentais a condições de vida garantida 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)” (DD1, 160).

Os direitos subjetivos, no código de direito, têm a tarefa de imunizar os sujeitos de direito contra a imputação da liberdade comunicativa. Segundo Maria Fernanda, sem os direitos subjetivos teríamos problemas com o aspecto negativo da liberdade subjetiva, pois ao contrário da liberdade comunicativa, a liberdade subjetiva “pressupõe a ação dos autores dentro da esfera privada, livres do peso de ter que justificar suas decisões e pouco preocupados em saber se os motivos que os levam a tomar tais decisões serão aceitas pelos outros” (REPOLÊS, 2003. p. 121). Dessa forma a liberdade subjetiva justifica a saída dos participantes do agir comunicativo, passando a agir estrategicamente. A partir desse problema, Habermas pensou uma nova dimensão na qual a liberdade de ação subjetiva não é simplesmente posta, mas reconhecida por todos. Eis, portanto, a ideia de autolegislação do cidadão, que só é possível na medida em que se passou a entender os atores dos direitos como detentores da autonomia moral e também da autonomia política.

No âmbito da teoria discursiva, o direito assume uma nova dinâmica: os direitos não são mais expostos aos sujeitos por leis externas e superiores, como ocorre em Kant; agora, sob a nova dinâmica, o cidadão torna-se participante efetivo dos processos de legitimação da normatização que possibilita a convivência coesa desses sujeitos em sociedade. Portanto, é um processo legítimo, porque é gerado por um caminho de formação discursiva.

Vale lembrar, contudo, que esses direitos fundamentais têm a intenção de avaliar se o ordenamento jurídico é legítimo ou não. A legitimidade da normatividade tem de estar acoplada à revogabilidade toda vez que esta não estiver compatível com os direitos fundamentais. Portanto, os cidadãos podem sempre usar dos direitos fundamentais que estão inseparavelmente ligados ao agir comunicativo para responder às pretensões contrárias da vontade discursiva (MOREIRA, 1999, p. 196).

Essa tensão é resolvida pelo direito quando realiza a composição entre direitos humanos e soberania do povo, através da compreensão discursiva dos direitos²⁴. É a ideia de

²⁴ Cabe fazermos uma sintética retomada do conteúdo deste item a fim de apontarmos um limite na teoria de Habermas, destacada pelos críticos. Na implementação de direitos, o princípio do discurso transforma-se em princípio da democracia. O princípio da democracia confere legitimidade ao direito, pois, estabelece como válidas somente as leis que estão de acordo com todos os integrantes do discurso racional. Só que a aplicação do princípio da democracia pressupõe um sistema de direitos no qual todos os indivíduos possuam igualdade de condições. Os direitos positivos surgem com a implementação democrática dos direitos através de um processo no qual os indivíduos chegam a um consenso acerca das regras que desejam institucionalizar. Ao contrário, os direitos básicos são as regras que precisam ser respeitadas para que a igualdade de participação possa ser garantida. De acordo com Maria Clara, os direitos básicos devem proteger a autonomia privada e pública dos indivíduos. São os direitos que permitem aos indivíduos desfrutar de sua autonomia. Devido a esses aspectos a pergunta que surge é: como podemos fundamentar a atribuição de direitos básicos àqueles que não possuem

Estado Democrático de Direito que abre para o reconhecimento mútuo que se efetiva entre autonomia pública e privada. Elas só se entrelaçam adequadamente, ou melhor, só haverá um reconhecimento recíproco se for assegurado pelo poder funcional do Estado.

3.2 Estado democrático de direito

O sistema de direitos, fundamentado pela teoria do discurso, esclarece o nexos interno entre autonomia privada e pública. Porém, o direito por si só não consegue seu sentido normativo; apenas adquire normatividade através de um procedimento capaz de instaurar e gerar legitimidade.

O Estado se apresenta como um procedimento de legislação que gera legitimidade, pelo fato de possibilitar o exercício de autonomia política dos cidadãos. O Estado de Direito é, então, a instância regulamentadora do poder político pela via do direito discursivamente elaborado e instituído. A ideia de Estado de Direito exige que as decisões coletivamente obrigatórias se justifiquem de forma legítima. Seguindo a proposta de Habermas, essa justificação ocorre através da formação discursiva da opinião da vontade.

A proposta de Habermas para o Estado Democrático de Direito ocorre através de uma reconstrução do Estado de Direito moderno²⁵, sob uma nova perspectiva, o paradigma linguístico. Procura garantir os direitos fundamentais, pois usa de procedimentos jurídicos e,

autonomia? (o feto humano, a criança e o deficiente). Direitos humanos são distribuídos a todos os seres humanos ou somente aqueles que possam tomar parte do discurso racional? Além do mais, esses direitos básicos são anteriores ao Estado democrático de direito, por isso como é possível para os Estados onde esses direitos não são efetivos, assegurar a igualdade na participação? (Ver: DIAS, 2004, p. 57-67).

²⁵ O que demarca significativamente a emergência do Estado moderno são os direitos humanos e o princípio da soberania popular. A emergência do Estado de Direito foi um processo que iniciou com Locke e Rousseau, um dos maiores expoentes do pensamento moderno. O primeiro funda o Estado de Direito em defesa ao direito a vida, a liberdade e a propriedade e o segundo postula o Estado como o espaço da vontade geral dos indivíduos. O que fundamenta a reconstrução do Estado moderno de direito é exatamente a recuperação destes dois conceitos fundamentais na teoria *habermasiana*. A construção do Estado moderno começa com a Revolução Americana, em 1776, e tem seu desfecho com a Revolução Francesa, em 1789. Estas revoluções se tornaram marcos históricos dos direitos do homem. A Revolução Americana se caracterizou, de modo geral, pela aspiração de um povo em busca da liberdade. A Revolução Francesa se caracterizou, de modo geral, como uma luta pela garantia de temas como: segurança em relação ao trabalho, liberdade e à conquista da propriedade. Apesar de terem características distintas, as duas revoluções possuem algo em comum. Certamente, ambas têm a aspiração do povo de poder, enquanto indivíduos, decidir sobre seus destinos. Neste contexto, surgem dois modelos de sociedade baseados no Estado Liberal e no Estado Republicano. O primeiro defende o Estado mínimo e é contra o Poder Absoluto. O Estado Liberal procura garantir os direitos dos indivíduos singulares, como: a liberdade de associação, liberdade de opinião, direito à vida, à propriedade, à segurança. Para o Estado Republicano o indivíduo singular é apenas uma parte do todo que é a sociedade. Diante dessa dicotomia Habermas busca reconstruir o Estado moderno de direito procurando superar os limites tanto dos liberais como dos republicanos valorizando os direitos humanos e a soberania popular.

sob o novo paradigma, os procedimentos jurídicos permitem que a formação racional da vontade e da opinião se manifeste.

Apoiado na teoria do discurso, Habermas procura demonstrar a relação interna entre Estado de direito e democracia rechaçando as velhas interpretações de que temas políticos não são aceitos como objeto jurídico e, principalmente, procura mostrar a relação entre democracia e direito²⁶. Para isso, seguindo o itinerário *habermasiano*, discorreremos sobre a reconstrução do Estado Moderno de Direito compreendendo que os direitos humanos e o princípio da soberania do povo constituem as únicas ideias que podem justificar essa reconstrução.

Anteriormente, explicitamos os pressupostos nos quais os membros de uma comunidade jurídica se apoiam quando pretendem legitimidade sem apelar para fundamentos metafísicos ou religiosos. Agora buscaremos esclarecer a ideia de Estado Democrático de Direito com o objetivo de legitimar a fundamentação jurídica do direito moderno. A implicação converge para não separar o jurídico do político. O direito aparecerá indissolúvelmente ligado à democracia, cujo desenvolvimento depende das condições de comunicação e dos procedimentos de formação da opinião e da vontade democráticas, únicas fontes de legitimação das leis e das políticas governamentais.

A relação entre Estado de Direito e democracia é o resultado propiciado pelo próprio conceito de direito moderno, sendo também devido à circunstância de que o direito positivo não é legitimado por princípios metafísicos, passando a se legitimar a partir da garantia da autonomia uniforme de todos os cidadãos, sendo que autonomia pública e privada se pressupõe mutuamente (Cf. HABERMAS, 2002a, p. 286).

É de extrema importância tratar do Estado de Direito, pois, segundo Habermas, o reconhecimento recíproco dos direitos continua sendo um evento metafórico, ou melhor, as

²⁶ Em “Sobre a coesão interna entre Estado de Direito e Democracia”, Habermas afirma que, embora seja academicamente comum falarmos ao mesmo tempo em Direito e Política, estamos também acostumados a tratar do Estado de Direito e da democracia como objetos de disciplinas diferentes: a Ciência do Direito trata do Direito, a Ciência Política, da democracia. Há, segundo Habermas, *boas* razões para isso, pois apesar de todo domínio político ser exercido sob a forma do Direito, há ordens jurídicas em que o exercício do poder político não se dá sob a forma do Estado de Direito, assim como há Estados de Direito em que o poder político não se exerce democraticamente: “Em suma, há ordens jurídicas estatais sem instituições próprias a um Estado de direito, e há Estados de direito sem constituições democráticas”. Todavia, segundo Habermas, embora possa haver tais razões empíricas para um tratamento acadêmico do Estado de Direito e da democracia marcado pela divisão de trabalho entre Ciência do Direito e Ciência Política, isso não significa que possa haver do ponto de vista normativo Estado de Direito sem democracia. O objetivo de Habermas, nesse texto, é, portanto, demonstrar a tese segundo a qual “não há Estado de Direito sem democracia”, e vice-versa, abordando a relação interna entre Estado de Direito e democracia. Para maior aprofundamento sobre esse tema, ver: (HABERMAS, Jürgen. “Sobre a coesão interna entre Estado de Direito e democracia” *In: A inclusão do outro: estudos de teoria política*. Trad. George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2002a, capítulo dez, p.285 *et se*).

esferas privadas e públicas não se entrelaçam adequadamente. O reconhecimento recíproco só é possível de ser mantido com a instauração funcional do poder do Estado. Da conexão interna entre direito e poder político, emerge a necessidade do Estado, ou seja, de um poder de sanção, organização e execução. Nas palavras de Habermas:

Para que o entrelaçamento jurídico entre autonomia pública e privada seja duradouro, é necessário que o processo da juridificação não se limite às liberdades subjetivas de ação das pessoas privadas e às liberdades comunicativas dos cidadãos. Ele deve estender-se simultaneamente ao poder político (DD1, 169).

Há também uma necessidade ulterior: canalizar o poder político pelas vias do direito. O sistema de direitos cumpre a função de estabilizador de expectativas e, de acordo com Habermas, os direitos subjetivos só podem ser estatuídos como leis e podem passar a ser obrigatórias para a coletividade através de organismos de decisão coletiva.

Os direitos fundamentais necessitam ser instaurados com o auxílio do poder politicamente organizado. Dessa forma, tem-se um tribunal organizado politicamente com o poder de decisão. Com esses pressupostos como ponto de partida, os direitos fundamentais à participação em processos legislativos democráticos podem ser instaurados. Para Habermas, o direito se apresenta como um sistema de direitos, em que os membros de uma comunidade se apoiam quando pretendem legitimidade. É importante destacar que os direitos fundamentais, na forma de direitos positivos, revestem-se de ameaças de sanções, podendo ser usados contra interesses opostos, ou transgressões de normas, assim os direitos fundamentais “pressupõem o poder de sanção de uma organização, a qual dispõe de meios para o emprego legítimo da coerção, a fim de impor o respeito às normas jurídicas. Neste ponto surge o Estado, que mantém como reserva um poder militar, a fim de “garantir” seu poder de comando” (DD1, 170).

A busca de iguais direitos pressupõe uma coletividade limitada no espaço e no tempo, com o qual os membros se identificam. Para a constituição de uma comunidade de direito, tal coletividade precisa de uma instância central autorizada a agir em nome do todo: o Estado. Daí a justificativa da capacidade do Estado para a organização e auto-organização destinada a manter a identidade da convivência juridicamente organizada.

Em forma de resumo, vejamos esta sintética passagem do próprio autor:

O Estado é necessário como poder de organização, de sanção e de execução, porque os direitos têm que ser implantados, porque a comunidade

de direito necessita de uma jurisdição organizada e de uma força para estabilizar a identidade, e porque a formação da vontade política cria programas que tem que ser implementados. (DD1, 171).

Os direitos fundamentais criam condições para iguais pretensões à participação em processos legislativos democráticos. Estes devem ser instaurados com o auxílio do poder politicamente organizado. Mas depende também do poder executivo para realizar e implementar os programas acordados com a formação da vontade política organizada na forma do legislativo.

Habermas compreende que o poder organizado politicamente é pressuposto pelo direito. O poder político só pode se desenvolver através de um código jurídico institucionalizado na forma de direitos fundamentais. O Estado de direito exige que as decisões que o direito precisa tomar para realizar suas funções próprias não apenas tenham a forma do direito, como também se legitime pelo direito corretamente estatuído. O que legitima o exercício do poder político é a sua ligação com o direito legítimo. Cabe lembrar que só vale como legítimo o direito que conseguiu aceitação racional por parte de todos os membros do direito, numa formação discursiva da opinião e da vontade. A partir dessas constatações, Habermas compreende que isso “traz como consequência uma incorporação do exercício da autonomia política dos cidadãos no Estado – a legislação constitui-se como um poder no Estado” (DD1, p. 172).

Nesse ponto, a soberania popular interliga-se internamente com as liberdades subjetivas, de modo que o poder político parte do povo, sendo concretizado através dos procedimentos e pressupostos comunicativos de uma formação institucionalmente diferenciada da opinião e da vontade. Nesse aspecto denota-se a importância da teoria do discurso. Vejamos:

No Estado de direito delineado pela teoria do discurso, a soberania do povo não se encarna mais numa reunião de cidadãos autônomos facilmente identificáveis. Ela retira para os círculos de comunicação de foros e corporações, de certa forma destituídos de sujeito. Somente nesta forma anônima, o seu poder comunicativamente diluído pode ligar o poder administrativo do aparelho estatal da vontade dos cidadãos. Veremos que no Estado de direito democrático, o poder político diferencia-se em poder comunicativo e administrativo (DD1, 173).

Portanto, a ideia do Estado de direito exige em contrapartida uma organização do poder público que obriga o poder político, constituído conforme o direito a se legitimar, através de um direito legitimamente instituído. Ou seja, o código do direito e o código do poder político precisam complementar-se mutuamente para que possam preencher suas

respectivas funções. Nesse aspecto, no princípio da soberania popular, o direito subjetivo à participação com igualdade de chances, na formação democrática da vontade, vem ao encontro da possibilidade jurídica de uma prática institucionalizada de autodeterminação dos cidadãos. Segundo Habermas, “esse princípio forma a charneira entre sistema dos direitos e a construção de um Estado de direito” (DD1, p. 212).

Na compreensão de Habermas o princípio da soberania popular visto pelo viés da teoria do discurso faz surgir os princípios que constituem o Estado de Direito, que são: princípio da soberania popular; princípio da ampla garantia legal do indivíduo, princípio da legalidade da administração e do controle judicial e parlamentar da administração; princípio da separação entre Estado e sociedade.

Esses quatro princípios constituem a seguinte ideia:

a organização do estado de direito deve servir, em última instância à auto-organização política autônoma de uma comunidade, a qual se constitui, com o auxílio do sistemas do direito, como uma associação de membros livres e iguais do direito. As instituições do Estado de direito devem garantir um exercício efetivo da autonomia política de cidadãos socialmente autônomos para que o poder comunicativo de uma vontade formada racionalmente possa surgir, encontrar expressão em programas legais, circular em toda a sociedade através da aplicação racional, da implementação administrativa de programas legais e desenvolver sua força de integração social – através da estabilização de expectativas e da realização de fins coletivos (DD1, p. 220).

Depois de uma análise do conceito de Estado do Direito, Habermas, em “Direito e Democracia” conclui que o Estado nacional²⁷ possibilitou a infra-estrutura para uma administração disciplinada pelo direito, além de criar a base para a homogeneidade cultural e étnica, que permitiu desde o final do século XVIII a democratização do aparelho do Estado. No entanto, o autor conclui que devido à multiculturalidade o “Estado nacional se encontra hoje em dissolução”. (DD2, p. 281).

Diante da enorme diversidade cultural que caracteriza as sociedades contemporâneas, a ideia moderna de Estado-nação está sendo repensada por Habermas, e, para dar conta dos problemas políticos contemporâneos, sua proposta passa pela ideia de um estado pós-nacional. O autor compreende que a existência de sociedades multiculturais, a exemplo dos Estados Unidos e Suíça, é a chave reveladora de que uma cultura política poderia ser construída sobre princípios constitucionais sem depender necessariamente de uma cultura

²⁷ Os dois componentes, que estão incluídos nos conceitos “Estado nação” ou “nação de cidadãos de um mesmo Estado”, remetem para dois processos; da formação do Estado e para a formação da nação. Processos esses que de modo algum decorreram paralelamente na história.

étnica, linguística e cultural comum a todos os cidadãos. Na visão de Habermas, “uma cultura política liberal forma apenas o denominador comum de um patriotismo constitucional capaz de agudizar, não somente o sentido para a variedade, como também a integridade das diferentes e coexistentes formas de vida de uma sociedade multicultural”. (DD2, p. 289)

Para melhor compreendermos o que Habermas (2001) sustenta hoje sobre o Estado, é importante adentrarmos na reflexão feita pelo autor na obra “A Constelação Pós-Nacional”.

3.2.1 Estado Pós-nacional

A ideia moderna de Estado se caracteriza, sobretudo, pelo aparato administrativo e pelo monopólio da violência, através da polícia e do exército, legalmente constituído. Isso está diretamente relacionado com a capacidade de manter a soberania tanto externa como interna. Nessa assertiva, o poder político deve ser capaz de garantir a obediência às leis nos limites territoriais e também proteger as fronteiras em relação aos outros estados. Só é soberano o Estado que pode manter a calma e a ordem no interior e defender as suas fronteiras externas. Internamente, é exigido deste estado que se imponha a outros poderes concorrentes e internacionalmente se exige que ele se firme como concorrente em igualdade de direitos. No século XVII, foi importante para o processo de modernização a especificação funcional do aparato estatal. O Estado moderno passa a ser um Estado diretivo e fiscal, o que significa que se restringe essencialmente a tarefas administrativas. Abandona as tarefas produtivas que até então vinham a ser cumpridas no âmbito do domínio político para uma economia de mercado distinta do Estado. As exigências financeiras do Estado foram supridas por uma captação de impostos gerida de forma privada. A estrutura administrativa é mantida mediante a cobrança de impostos. “O Estado administrativo é dependente de impostos, enquanto a economia de mercado se apóia em garantias legais, regulamentações políticas e no fornecimento de infraestrutura”. Embora os mercados possam ser instituídos e supervisionados politicamente, eles seguem uma lógica própria que escapa ao controle estatal. Além do mais é exigido do Estado que proporcione ao mercado garantias legais para que os atores econômicos possam concretizar seus interesses privados. Diante disso, o Estado se serve do direito positivo como de um meio de organização da sua dominação.

A partir das revoluções do final do século XVIII, o Estado moderno se abre para a concepção de *nação*. Foi a partir daí que os dois componentes fundiram-se para formar o

Estado – nação. O conceito de Nação comporta, além do sentido legal e político, a ideia de comunidade que compartilha aspectos comuns como língua, origem, cultura, etc. A ideia de nação é comumente associada ao compartilhamento de uma língua comum e, por vezes, a uma determinada raça.

As categorias de atores que iniciaram e conduziram os processos de construção do Estado e da nação diferiram de maneira significativa. No que diz respeito à formação dos Estados modernos, a construção de uma burocracia eficiente dependeu dos esforços sobretudo de advogados, diplomatas e funcionários públicos, enquanto a propagação do projeto, inicialmente imaginário, de uma nação unificada em termos culturais foi obra de escritores, historiadores e jornalistas, precedendo os esforços diplomáticos e militares de estadistas, [...]. Esses dois desenvolvimentos culminaram no Estado-nação europeu do século XIX (HABERMAS, 1995a, p. 90).

No século XIX, o Estado-nação criou as condições para se transformar em Estado democrático, o que foi, sem dúvida, um dos ganhos mais significativos do Estado. Essa transformação democrática só foi possível graças à construção de uma identidade comum, que favoreceu o surgimento de formas democráticas de legitimação. Com essa fusão entre Estado moderno e nação, foi possível uma transformação política. O cidadão deixa de ser alguém que se submete meramente à estrutura legal do Estado a que pertence, mas ganha força a ideia de comunidades de cidadãos, onde passam a atuar efetivamente para que o projeto de um estado democrático se concretize e se perpetue com a participação de todos. Juntamente com esse processo, fez-se necessário operar a secularização do Estado. A efetivação de mudanças, dessa magnitude, requeria a ideia de um pertencimento cultural, o fazer parte de uma mesma nação, ideias que fariam com que pessoas antes distantes se sentissem politicamente responsáveis umas pelas outras, e habitantes de um território compartilhado com o sentimento de pertencer à mesma república.

Somente a percepção de uma identidade nacional, cristalizada em torno de uma história, língua e culturas comuns, somente a consciência de pertencer à mesma nação é que fez com que pessoas distantes espalhadas em amplos territórios, se sentissem politicamente responsáveis umas pelas outras. Dessa maneira, os cidadãos passam a se ver como partes de um mesmo todo [...]. Essa identidade cultural fornece o substrato socialmente integrador para a identidade política da república (HABERMAS, 1995a, p. 92 – 93).

Temos, portanto, o advento do Estado nacional democrático que une republicanismo e nacionalismo. Essa união não é pacífica: “Existe, inscrita no auto-entendimento do Estado

nacional, uma tensão entre universalismo de uma comunidade legal igualitária e o particularismo de uma comunidade cultural a que se pertence por origem e destino” (HABERMAS, 1995a, p. 94). De certa maneira o Estado democrático nacional comporta a ideia da defesa das liberdades individuais a partir de direitos universais, por conseguinte, a idéia de nação opera com uma compreensão particular. No conceito de nação está explícita a imagem de cidadãos livres e iguais, mas, ao mesmo tempo, a ideia de filhos de uma pátria, que se necessário devem dar o seu sangue por ela.

Essa tensão pode ser resolvida desde que os princípios constitucionais dos direitos humanos e da democracia priorizem um entendimento cosmopolita da nação de cidadãos, em detrimento de uma interpretação etnocêntrica da nação como uma identidade pré-política. Somente a partir de uma representação não-naturalista é que a nação pode ser combinada harmonicamente com o auto-entendimento universalista do Estado constitucional (HABERMAS, 1995a, p. p. 94).

O aspecto positivo da própria nação, com o passar do tempo, transformava-se num eficiente mecanismo de defesa contra tudo o que é estrangeiro; passa ser mecanismo de desvalorização de outras nações e de exclusão de minorias nacionais, étnicas e religiosas – em especial dos judeus. Na Europa, o nacionalismo vinculou-se de forma muito conseqüente ao anti-semitismo. Habermas quer com isso defender que o Estado Nacional deve desligar-se do fator impulsionador de seu sucesso: o nacionalismo. O Nazismo é um exemplo de como a ideia de nação propiciou uma política etnocêntrica. Habermas se faz valer de um recurso gerado pelo Estado-nação para construir outra forma de integração social, embasado no modelo abstrato de solidariedade que se ampara na cidadania democrática.

Vimos que a constituição do Estado-nação ocorreu devido à homogeneidade da sociedade assentada em fatores comuns como etnia, língua, religião, enfim, a mesma concepção, o que constituiu identidade e gerou compromissos mútuos. Hoje esses fatores passam por transformações significativas. A maioria das sociedades passa por mudanças que abalam os pilares da concepção tradicional do nacionalismo e se tornam cada dia mais multiétnicas. As características das sociedades atuais mostram que o nosso tempo caminha a passos largos na direção da construção de novas formas de identidades, tendo a pluralidade como referência.

Frente às sociedades pluralistas, o Estado tem grande dificuldade em buscar sua legitimação através de uma homogeneidade cultural, sem privilegiar uma forma de cultura e

consequentemente sem provocar um sufocamento das demais culturas minoritárias. A questão que surge é: frente ao multiculturalismo, como alcançar a unidade?

Segundo a interpretação de Habermas, a ideia de Estado nacional, nascida na revolução francesa, tinha um sentido universalista, não se limitando a uma determinada nação. Os elementos universais como a defesa de uma cultura política, baseada na soberania popular e nos direitos humanos (denominado por Habermas de patriotismo constitucional), são elementos cosmopolitas que devem ser reavivados e desenvolvidos para sanar as demandas vindas do multiculturalismo.

Buscando formas de conciliar diferenças culturais, Habermas descreve:

Minha suspeita é que uma cultura política liberal só pode manter unida uma sociedade multicultural quando a cidadania democrática se mostrar vantajosa não apenas em termos de direitos liberais e políticos, mas também de direitos culturais e sociais. A cidadania democrática pode sustentar-se em seus próprios termos, e ainda estender-se para além de um status meramente legal, somente se puder ser resgatada em termos dos valores de uso do bem-estar social e do reconhecimento mútuo entre as variadas formas de vida existentes. (HABERMAS, 1995a, p. p. 97).

Essa resposta se desenvolveu na Europa sob a forma de um Estado de bem-estar social. Nesse período, todos os governos, socialistas ou conservadores, procuraram criar ou expandir o sistema de seguridade social, assim como a implantação de políticas de igualdade de oportunidades, além da realização de reformas em áreas como educação, família, legislação, etc. Essas reformas ampliaram e fortaleceram a substância da cidadania. O mais importante é que, com isso, o público em geral se conscientizou da necessidade de priorizar a implantação de direitos básicos. Com isso, cada cidadão pôde perceber e valorizar a cidadania como núcleo daquilo que mantém juntas as pessoas. Habermas percebe que, nesse período, parte da Europa conseguiu conciliar, por certo tempo, a autonomia privada e pública. O Estado de bem-estar social conseguiu suporte para uma dialética entre igualdade legal e igualdade efetiva. Foi dali que as condições de vida justas e adequadas emergiram. No entanto, o autor alerta que esse cenário sofreu algumas alterações devido ao surgimento do fenômeno chamado globalização.

O Estado territorial, a nação e uma economia constituída dentro das fronteiras nacionais formaram então uma constelação histórica na qual o processo democrático pode assumir uma figura institucional mais ou menos convincente [...]. Hoje essa constelação é posta em questão pelos desenvolvimentos que se encontram no centro das atenções e que leva o nome de globalização (HABERMAS, 2001, p. 78).

A partir dos anos oitenta, pôde ser observado um gradual dismantelamento do Estado nacional frente às transformações econômicas que ampliaram e complexificaram as redes de dependências humanas. A mudança estrutural do trabalho, a emergência de instituições econômicas supranacionais, a aceleração da movimentação de capitais no mercado financeiro e a desterritorialização da produção e do consumo, são reflexos da chamada globalização. Na definição de Habermas, globalização é entendida como transgressão das fronteiras. Ou seja, isso constitui uma ameaça para o Estado-nação, que vigia neuroticamente suas fronteiras. Esse fenômeno também é definido como intensificação das relações mundiais que ligam localidades distantes, de tal maneira que os acontecimentos locais são moldados por eventos que estão a muitos quilômetros de distância. (HABERMAS, 1995a, p. 98).

Nessa perspectiva globalizada, os acontecimentos locais sofrem a interferência de fatores externos, como exemplificam os efeitos da concorrência mundial em certos setores da economia, tanto que as decisões tomadas ao redor do mundo pelas grandes corporações influenciam até mesmo decisões governamentais.

O grande problema da globalização da economia ou do mercado é que, nessa perspectiva, a economia depende cada vez mais da dinâmica global e, com isso, a administração e as legislações nacionais não têm mais impacto efetivo sobre o mercado, pois este deixou de ser um ator nacional e transformou-se em transnacional.

Habermas alerta que a globalização afeta quase todos os âmbitos que constituem o Estado, desde o exercício de suas funções jurídicas e administrativas, uma vez que a economia não permite mais ao Estado concretizar políticas econômicas, financeiras e sociais e, com isso, destrói aquele Estado que tinha conseguido manter os custos sociais. Afeta também a soberania territorial e política, sua identidade coletiva e sua legitimidade democrática, porque o alto fluxo migratório constrói Estados multiculturais, abalando a força de integração das formas de vida nacionais.

A expressão globalização evoca em contraposição ao lastro territorial do Estado nacional a imagem de rios transbordando que minam os controles de fronteiras e que podem levar a destruição do edifício nacional. [...] O deslocamento dos valores, de 'senhor do território', para 'mestre da velocidade', parece enfraquece o Estado Nacional. (HABERMAS, 2001, p. 86)

Há alguns fatores que ultrapassam as fronteiras do Estado nacional e expõe a sua fragilidade. Os riscos que advém de questões ecológicas, assim como a capacidade de

destruição embutida na aplicação da técnica de ponta, o tráfico de drogas e de armas são fatores que não se deixam controlar somente no âmbito nacional. Do ponto de vista administrativo do Estado-nação tem de se considerar que a economia depende cada vez mais da dinâmica global. Na lógica da globalização, a mobilidade de capital acelerada dificulta a intervenção estatal nos lucros e nas fortunas, e o acirramento da concorrência por posição conduz à redução dos ganhos fiscais. É clara a forma como a globalização econômica influencia a política social estatal com base na redução da entrada de impostos. “Sob pressão dos mercados globalizados, os governos nacionais perdem cada vez mais a capacidade de influencia política no circuito econômico mais amplo” (HABERMAS, 2001, p. 99).

Habermas alerta que essa incapacidade de ação dos Estados nacionais é devido às consequências da globalização: “Como se deve reagir a essa situação?” (HABERMAS, 2001, p. 103)

Diante do fenômeno da globalização, muitos intelectuais assumem posicionamentos que vão desde a aceitação sem grandes questionamentos, até o extremo oposto. Habermas, ao contrário, destaca a necessidade de uma postura crítica reflexiva. Nessa perspectiva *habermasiana*, a herança republicana é resgatada e o caminho parece apontar para relações constituídas além das fronteiras do Estado Nacional, isto é, para a supra-nacionalidade ou pós-nacionalidade.

Só poderemos enfrentar de modo razoável os desafios da globalização se conseguirmos desenvolver na sociedade, novas formas de auto-condução democrática dentro da constelação pós-nacional. Por isso, gostaria de primeiramente testar as condições para uma política democrática para além do Estado Nacional, com base no exemplo da União Européia (HABERMAS, 2001, p. 112 – 113).

Habermas alerta que o Estado está perdendo força e a solução para os problemas sentidos globalmente – riscos ecológicos, direitos humanos, problemas sociais e pobreza – passa pelos desafios de uma ação política cooperativa. Todas as sociedades já constituem parte inseparável de uma comunidade de riscos compartilhados. Portanto, não é se fechando que se resolverão os problemas globais, mas é ampliando uniões políticas de Estados. Isso Habermas chama de constelação pós-nacional. O grande desafio a ser enfrentado, diante dessa nova perspectiva cosmopolita, é o de como estabelecer um procedimento democrático, para além das fronteiras nacionais.

Nosso objetivo a seguir é refletir a proposta *habermasiana* de democracia procedimental deliberativa, vislumbrando a possibilidade de equacionar os atritos evidentes

que surgem em sociedades multiculturais, que tem por base visões de mundo diferentes. Em outras palavras, como legitimar as particularidades culturais e sociais das minorias defendendo a plena integração dos indivíduos e grupos sem a perda da sua especificidade?

3.3 Democracia Procedimental deliberativa

Habermas, ao reconstruir discursivamente o Estado de Direito, percebeu a necessidade dos processos democráticos de formação da vontade e da opinião, possibilitando a compreensão do Estado de Direito como Estado Democrático de Direito. Dessa forma, ele se propõe a “descobrir as pontes que permitem passar dos modelos normativos da democracia para os das teorias sociais da democracia” (DD2, 10).

Ao reconstruir discursivamente o Estado de Direito, Habermas elabora uma concepção de democracia procedimental ligada à concepção de política deliberativa, buscando a justificação do exercício do poder político. Devido à centralidade dessa concepção procedimental de democracia na reconstrução do Estado de Direito moderno, passaremos a desenvolver mais sinteticamente essa proposta procedimental ou deliberativa de política. Antes de entrar propriamente na sua proposta de democracia, Habermas primeiro prepara o terreno para a necessária mudança de perspectiva. Para tal, o autor expõe as diferenças entre a tradição liberal, que tem maior expressão atualmente, e a tradição republicana, duas correntes que marcam frentes opostas no debate. Procuraremos evidenciar a tensão que há entre as duas tradições porque acreditamos que isso nos ajuda a compreender melhor o projeto de democracia procedimental proposto por Habermas, até porque pretende a reconciliação entre liberais e republicanos ao mesmo tempo em que procura ser uma proposta de democracia mais abrangente e mais coerente. Acreditamos também ser necessário fazer esse confronto entre a concepção liberal e republicana de democracia, já que são concepções polêmicas, quando contrapostas, e nos oferecem possibilidades diferentes de se pensar a ação política do cidadão.

Vale a pena lembrar que a polêmica entre as duas concepções tem motivações chave: a tendência republicana é vinculada a conceitos conexos como soberania popular e democracia reportando-se à liberdade dos antigos e dando ênfase à autonomia política dos cidadãos; do outro lado, a tendência liberal reportando-se a Locke e à liberdade dos modernos, proclama a primazia dos direitos humanos.

Na concepção liberal, o indivíduo se constitui como cidadão pela definição de um conjunto de direitos subjetivos positivados como fundamentais e entende a cidadania como um processo de intitulação de direitos. A finalidade desses direitos é a proteção dos interesses privados. A consequência da concepção liberal é que os indivíduos se afastam da cena política e buscam na esfera privada a afirmação de sua liberdade. Com isso, a dimensão cívica e a participação ativa na definição de valores comuns na esfera pública tornam os ideais políticos e morais cada vez mais distantes. Tanto é que, na modernidade, a concepção liberal, ancorada sobre o Estado de Direito moderno estruturou-se melhor e ganhou mais força.

Entretanto, ressurgem um forte apelo de recuperação dos ideais antigos, orientada pela perspectiva republicana. Esta perspectiva procura recuperar o papel do homem diante das organizações do poder político e da sua legitimidade na vida comunitária. A concepção republicana requer do indivíduo a participação ativa na comunidade política. A tradição republicana ancora-se na soberania popular e faz da vontade do povo o fundamento da autonomia política e da garantia da autonomia pública dos cidadãos. Ao contrário dos liberais, o poder do Estado origina-se do poder gerado comunicativamente, e o Estado só tem sentido de existir, não porque assegura os direitos subjetivos, mas porque garante um processo inclusivo de formação da opinião e da vontade, em que os cidadãos livres e iguais chegam ao acordo mútuo sobre quais devem ser os objetivos e normas que correspondam ao interesse comum.

Segundo Habermas, a grande diferença entre essas duas concepções está no papel do processo democrático. Para a concepção liberal:

[...] o processo democrático cumpre a tarefa de programar o Estado no interesse da sociedade entendendo-se o Estado como o aparato de administração pública e a sociedade como sistema, estruturado em termos de uma economia de mercado, de relações entre pessoas privadas e do seu trabalho social. A política tem a função de agregar e impor os interesses sociais privados perante um aparato estatal especializado no emprego administrativo do poder político para garantir fins coletivos (HABERMAS, 1995, p. 39).

Ao contrário, para a concepção republicana:

[...] a política não se esgota nessa função de mediação. Ela é um elemento constitutivo do processo de formação da sociedade como um todo. A política é entendida como uma forma de reflexão de um complexo de vida ética. Ela constitui o meio em que os membros de comunidades solidárias, de caráter mais ou menos natural, se dão conta de sua dependência recíproca, e, com vontade de consciência, levam adiante essas relações de

reconhecimento recíproco em que se encontram, transformando-as em uma associação de portadores de direitos livres e iguais. (HABERMAS, 1995, p. 39 - 40).

Conforme analisa Habermas, esses dois enfoques rivais têm consequências distintas no conceito de direito. Para a concepção liberal, a ordem jurídica se constrói a partir de direitos subjetivos, pois o sentido da ordem jurídica é garantir em cada caso particular os direitos dos indivíduos. Ao contrário, para a concepção republicana, a primazia é concedida ao conteúdo normativo que a ordem jurídica tem, pois os direitos subjetivos se devem a uma ordem jurídica objetiva e é desta forma que se efetiva a integridade de uma convivência com igualdade de direitos e autonomia fundada no respeito mútuo.

Para Habermas, o grande triunfo do modelo republicano foi “se firmar no sentido radicalmente de democrático de uma auto-organização da sociedade pelos cidadãos em acordo mútuo por via comunicativa” (HABERMAS, 2002b, p. 276), ou seja, entender que a auto-organização da sociedade se efetiva na medida em que os cidadãos estiverem unidos comunicativamente. Por outro lado, o triunfo do modelo liberal é conceber os direitos humanos como expressão da autodeterminação moral. Contudo, Habermas alerta que a desvantagem da tradição política republicana está no idealismo excessivo; confia demasiadamente na capacidade dos cidadãos em orientar-se para o bem comum. Ou seja, a concepção republicana “é bastante idealista e torna o processo democrático dependente das virtudes de cidadãos voltados ao bem comum” (HABERMAS, 2002b, p. 276). Este modelo apresenta um caráter de homogeneidade e virtuosidade que não condiz com uma realidade complexa e plural. Criticando o modelo político liberal, Habermas alerta que sua desvantagem encontra-se no fato dos direitos humanos se imporem ao saber moral como dado, ancorado num estado natural fictício.

O modelo de democracia que Habermas defende está apoiado nas condições de comunicação. Chega a isso comparando a perspectiva liberal com a republicana e, de certo modo, realiza uma síntese entre essas duas concepções e apresenta uma concepção de democracia na perspectiva da teoria do discurso.

Na concepção liberal o processo democrático se efetiva na forma de compromisso entre interesses. As regras da formação de compromisso são fundamentadas para os direitos fundamentais liberais. Na concepção republicana, a formação democrática da vontade comum se efetiva na forma de uma autocompreensão ética. O conteúdo deste modelo de deliberação

apóia-se num consenso embasado no fato de que os cidadãos partilham de uma mesma cultura²⁸.

Comparando a perspectiva liberal com a republicana e confrontando-as com a perspectiva da teoria do discurso, Habermas procura conciliar esses dois modelos através de elementos de ambas as concepções e os integrando com um procedimento ideal para a deliberação e a tomada de decisões. Segundo ele:

Esse processo democrático estabelece um nexo interno entre considerações pragmáticas, compromisso, discursos de auto-entendimento e discursos da justiça, fundamentando a suposição de que é possível chegar a resultados racionais e eqüitativos. Nesta linha, a razão prática passa dos direitos humanos universais ou da eticidade concreta de uma determinada comunidade para as regras do discurso e as formas da argumentação, que extraem seu conteúdo normativo da base de validade do agir orientado pelo entendimento e, em última instância, da estrutura da comunicação lingüística e da ordem insubstituível da socialização comunicativa (DD2, 19).

Na visão republicana, a formação da opinião e da vontade política consiste no meio através do qual se constitui a sociedade como um todo organizado politicamente. A sociedade está centrada no Estado, pois os sujeitos privados se auto-determinam politicamente e tomam consciência de si mesmos como totalidade, produzindo efeitos sobre si mesmos, mediante a vontade coletiva dos cidadãos privados. Desta visão, resulta a concepção de democracia como sinônimo de auto-organização política da sociedade, assim como uma compreensão da política voltada contra o aparato estatal (DD2, 20).

Na concepção liberal, a formação política da opinião e da vontade somente pode ser um elemento dentro de uma constituição que deve disciplinar o poder do Estado através de medidas normativas, como, por exemplo, os direitos fundamentais. Essa constituição deve fazer o Estado levar adequadamente em conta os interesses sociais e as orientações valorativas. A concepção liberal dá ênfase para o potencial que o poder do Estado tem em desarticular o intercâmbio social autônomo entre pessoas privadas.

O nervo do modelo liberal não consiste na autodeterminação democrática das pessoas que deliberam, e sim, na normatização constitucional e democrática de uma sociedade econômica, a qual deve garantir um bem comum apolítico, através da satisfação das expectativas de felicidade de pessoas privadas em condições de produzir (DD2, 20-21).

²⁸ Cf. HABERMAS, Jurgem. Três modelos normativos de democracia. *Revista Lua Nova*, São Paulo, nº 36, 1995. p. 45. Esta idéia pode ser encontrada também na obra DD2. p. 18-19.

A teoria do discurso proposta por Habermas toma elementos tanto da concepção liberal como da republicana e os articula de forma nova e distinta, como já mencionamos. A teoria *habermasiana* atribui ao processo democrático conotações normativas mais fortes do que o modelo liberal, porém mais fracas do que o modelo republicano. Em certo sentido, a teoria do discurso coincide com a concepção republicana no que diz respeito ao processo político de formação da opinião e da vontade comum, pois ambas oferecem a esse processo um lugar central. Contudo, Habermas não entende esse processo como algo secundário à estruturação do Estado de Direito. Ao contrário, a teoria do discurso entende os direitos fundamentais e os princípios do Estado de Direito como uma solução para o problema da institucionalização da comunicatividade no processo democrático.

A teoria do discurso não faz a realização de uma política deliberativa depender de uma cidadania coletivamente capaz de ação, mas sim da institucionalização dos correspondentes procedimentos e pressupostos comunicativos. Essa teoria já não opera com o conceito de um todo social centrado no Estado, que pudéssemos como um sujeito em grande escala com ação voltada para metas. Ela tampouco localiza esse todo em um sistema de normas constitucionais que regulem o equilíbrio de poder e o compromisso de interesses de modo inconsciente e mais ou menos automático, conforme o modelo de troca mercantil (HABERMAS, 1995, p. 47).

A teoria do discurso, diferentemente da concepção liberal e da republicana, conta com a intersubjetividade de ordem superior de processos de entendimento que se realizam na forma institucionalizada das deliberações, nas instituições parlamentares ou na rede de comunicações dos espaços públicos políticos. A teoria do discurso procura respeitar os limites entre Estado e sociedade, respeitado no modelo liberal. Porém, na proposta de Habermas, a sociedade civil, base social de espaços públicos autônomos, distingue-se tanto do sistema de ação econômica quanto da administração pública.

Com essa nova forma de compreender o processo democrático, temos algumas exigências normativas, como, por exemplo, o deslocamento de elementos da relação entre os recursos representados pelo dinheiro, pelo poder administrativo e pela solidariedade que são relações que satisfazem às necessidades de integração e de regulação das sociedades modernas. Com a proposta de Habermas, surge como implicação normativa a força da coesão social da solidariedade nas sociedades pluralistas. A solidariedade não pode mais ser extraída somente das fontes da ação comunicativa, mas deve desenvolver-se através de esferas públicas autônomas, institucionalizadas em termos de Estado de Direito. No entanto, através

do médium do direito, a solidariedade deve atingir os outros dois mecanismos da integração social²⁹(DD2, p. 22).

Para Aylton Barbieri Durão:

[...] isso só é possível se compreendermos o direito como um sistema aberto para a racionalidade comunicativa que os agentes empregam no mundo da vida, o que permite que a solidariedade recíproca presente na comunicação cotidiana entre os indivíduos penetre na legislação e na aplicação do direito, de tal modo que a solidariedade possa servir como um meio para fomentar a integração social, impondo-se sobre o meio dinheiro e poder dos sistemas economia e política. Nas sociedades democráticas modernas, essa solidariedade somente pode regular as relações sociais na medida em que se manifesta na opinião pública gerada por uma esfera pública que funciona como caixa de ressonância de uma esfera privada, o que explica porque unicamente pode se frutificar em uma sociedade acostumada à liberdade, e, posteriormente, consiga ser institucionalizada como direito pela legislação e aplicada pelo sistema jurídico. Conseqüentemente, a legitimidade do direito deve, em última instância, se nutrir da solidariedade entre os indivíduos no mundo da vida (DURÃO, 2006).

A solidariedade só pode regular as relações sociais realizando uma tradução sociológica da política deliberativa. Assim compreenderemos como o poder comunicativo, gerado pelos cidadãos, pode determinar o fluxo de poder dentro do Estado de Direito e se converter em poder administrativo.

Essa interpretação tem consequências para a compreensão da legitimação da democracia. Para a teoria do discurso a formação democrática da vontade funciona como a comporta mais importante para a racionalização discursiva das decisões de um governo e de uma administração vinculada ao direito e a lei. “A opinião pública, transformada em poder comunicativo segundo processos democráticos, não pode dominar por si mesma o uso do poder administrativo, mas pode de certa forma direcioná-lo” (DD2. p. 23).

A ideia de democracia apoiada no conceito de discurso parte da imagem de uma sociedade descentrada, a qual constitui ao lado da esfera pública política uma arena para a percepção, a identificação e o tratamento de problemas de toda a sociedade. É importante destacar que, com isso, a base da ideia da soberania popular não é desconfigurada; somente passa a ser interpretada de modo intersubjetivista, mas num superior, que comporta

²⁹ Cabe destacar que neste ponto os críticos da teoria de Habermas encontram limites: Parece que Habermas resolve satisfatoriamente o problema do poder político como racionalidade estratégica, mas não resolve o problema do poder do mercado, do dinheiro, o que é grave, pois quem tem as rédeas da sociedade é o mercado e ele compete com o Estado. Por isso, como a solidariedade, nutrido-se da racionalidade comunicativa pode fazer frente ao dinheiro?

procedimentos democráticos e ou comunicações realizadas nas esferas públicas políticas. Com base na ideia de deliberação democrática, Habermas supera a noção republicana de que a soberania deve se concentrar no povo e supera também a noção liberal de que o exercício da soberania se dá nas competências jurídicas constitucionais.

Conforme descreve Habermas: “A soberania do povo retira-se para o anonimato dos processos democráticos e para a implementação jurídica de seus pressupostos comunicativos pretensiosos para fazer-se valer como poder produzido comunicativamente” (DD2, p. 24).

Com esse movimento entre republicanismo e liberais, Habermas pretende apresentar uma política deliberativa que se mantém pela institucionalização dos processos e pressupostos comunicacionais, sem perder de vista as opiniões públicas formadas de maneira informal.

Habermas desenvolve um modelo de socialização comunicativa, no qual as formas de comunicação e de decisão do sistema político organizado por meio do Estado de Direito são estruturadas através da relação entre um centro e uma periferia. O centro se compõe das instituições de Estado de Direito que tomam decisões, como o parlamento e o Governo, responsáveis de elaborar, na forma de leis, o poder comunicativo proveniente da esfera pública e aplicar o poder administrativo que resulta do poder comunicativo, enquanto a periferia é representada pela esfera pública, na qual o poder comunicativo é gerado. Há a necessidade dos temas gerados na esfera pública se transformarem em poder comunicativo e ultrapassarem as barreiras do Estado de Direito convertendo-se em poder administrativo.³⁰

Segundo Habermas o poder comunicativo resulta das interações entre a formação da vontade institucionalizada constitucionalmente e esferas públicas mobilizadas culturalmente. A política deliberativa obtém sua força legitimadora da estrutura discursiva de uma formação da opinião e da vontade. Para Habermas o que deve ser considerado como relevante é o nível discursivo do debate público. Será essa variável que possibilitará a associação dos parceiros do direito.

Os procedimentos que legitimam as decisões são interpretados como estrutura central de um sistema político diferenciado e configurados como Estado de direito. O sistema político não é absoluto, é apenas um entre os demais. Podemos perceber como o modelo proposto por Habermas está possibilitando um procedimento descentralizado e que permite o diálogo entre

³⁰ Tocamos em um aspecto da teoria *habermasiana* no qual os críticos afirmam ser um modelo teórico demasiadamente utópico para as sociedades modernas. A realidade que se configurou torna dificultosas as tomadas de decisão dos cidadãos, devido ao fato destes se encontrarem num estado de desinformação ou, manipulados pelos meios de comunicação. Outro elemento que impossibilita a efetiva deliberação é o decrescente interesse na participação política e além do mais o Estado não possui poder de se impor sobre o sistema econômico. Dessa forma o poder continua procedendo do centro em direção à periferia o que impossibilita os cidadãos de gerarem uma opinião pública com força decisiva no parlamento.

as esferas públicas, impedindo que o Estado interfira diretamente sobre a formação da opinião da formação e da vontade.

Habermas parte de uma análise do conceito de política deliberativa de Joshua Cohen para, então, esclarecer o que ele próprio entende por política deliberativa. Para Cohen, no processo de caracterização da política deliberativa, é fundamental obedecer aos seguintes postulados: a) As deliberações realizam-se de forma argumentativa, portanto, através da troca regulada de informações e argumentos entre as partes, que recolhem e encaminham criticamente propostas. b) As deliberações são inclusivas e públicas. Todos os possíveis interessados nas decisões têm iguais chances de acesso e de participação. c) As deliberações são livres de coerções externas e internas. d) As deliberações visam um acordo motivado racionalmente e podem ser desenvolvidas sem restrições e retomadas a qualquer momento.

Habermas entende que esses postulados são fundamentais para o desenvolvimento de uma teoria política deliberativa. No entanto, diferentemente de Cohen, Habermas lembra que uma comunidade política de cidadãos pretende incluir qualquer forma de associação de pessoas e, para isso, carece de princípios gerais de justiça, o que faz do conceito de política deliberativa de Cohen um conceito incompleto.

Esses postulados são fundamentais como base para desenvolver plenamente o potencial de um pluralismo cultural. Pois, conforme, descreve Habermas:

Numa sociedade secularizada, que apreendeu a enfrentar conscientemente a sua complexidade, a solução comunicativa desses conflitos forma a única fonte possível para uma solidariedade entre estranhos – entre estranhos que renunciam à violência e que, ao regularem cooperativamente sua convivência, também se reconhecem mutuamente o direito de permanecer estranhos entre si (DD2, p. 33)

É determinante para compreendermos a concepção democrática de Habermas que a formação da opinião da formação e da vontade se dá na esfera pública, que, por sua vez, não é uma instituição ou organização, mas sim uma rede adequada para a comunicação de conteúdos, tomada de posição e opiniões. É nesse espaço que o “público fraco é o sujeito da opinião pública. A formação da opinião, desatrelada das decisões, realiza-se numa rede pública e inclusiva de esferas públicas subculturais que se sobrepõem umas às outras, cujas fronteiras reais, sociais e temporais são fluídas” (DD2, p. 32-33). Mas como esse público fraco participa do discurso e dos processos democráticos? Segundo Habermas, esse público participa do processo democrático possibilitado pela estrutura espontânea da esfera pública pluralista, garantida pelos direitos humanos, que permitem aos cidadãos em geral se

organizarem em associações. Com essa perspectiva otimista, Habermas concede à esfera pública a vantagem de ser um meio de comunicação isento de limitações, possibilitando captar melhor novos problemas. A formação democrática da opinião e da vontade depende de opiniões públicas informais.

Implícito ao conceito procedimental de democracia está a compreensão de que a sociedade é capaz de se auto-organizar discursivamente em sua totalidade, através do *médium* do direito. No entanto, diante de tal complexidade social há a necessidade do direito e do Estado de direito auxiliar na institucionalização dos processos da política deliberativa.

Até o momento perseguimos o caminho de refletirmos sobre o valor ou o papel do processo democrático, no entanto, evidentemente, há questões-limite que não foram enfrentadas, como o lugar da democracia na vida de uma sociedade complexa.

A complexidade das sociedades atuais, a pluralidade e o multiculturalismo não põem em xeque a própria noção de democracia? Para dar cabo a essa problemática seguiremos a argumentação *habermasiana* contida na obra “Entre Religião e Naturalismo”. De antemão é importante frisarmos que o conceito procedimental de democracia considera que a sociedade é capaz de se organizar discursivamente em sua totalidade através do médio do direito. Cabe então ao médio do direito auxiliar na redução dessa complexidade, através da institucionalização dos processos da política deliberativa.

3.3.1 Democracia frente ao pluralismo e o multiculturalismo

Nosso objetivo é refletir sobre a difícil tarefa que o Estado Democrático de Direito enfrenta com o pluralismo religioso e com o multiculturalismo. Com a separação entre Estado e Igreja, o Estado passou a obter sua legitimação de modo auto-suficiente, a legitimação do poder político passa a não depender de tradições religiosas nem metafísicas. No entanto, o Estado de direito, constituído democraticamente, tem de proporcionar a liberdade de religião, e tem como mandamento supremo a neutralidade. Dessa forma, é ilegítima a ação do Estado pender para uma concepção religiosa, ou cultural, pois se funda sob princípios seculares, tornando-o uma instituição laica.

Na compreensão de Habermas, a religião é uma imagem de um mundo, e há um conteúdo de verdade e racionalidade que deve ser levado em conta. Diante disso, cabe levantarmos as seguintes questões: Qual é o papel político das religiões e das minorias culturais? Em que medida é legítima a fundamentação religiosa, na esfera pública política,

para a formação política da opinião e da vontade dos cidadãos? Nas sociedades pós-modernas, o Estado democrático de Direito defronta-se com o pluralismo religioso e com o multiculturalismo que clama por inclusão cultural e política, mas o Estado tem de observar o não ferimento do mandamento da neutralidade, mas, ao mesmo tempo, não pode assumir uma postura de intolerância diante das minorias. Em nome da liberdade religiosa e cultural, as minorias passaram a exigir de forma legítima a igualdade de tratamento, regras de exceção ou medidas do Estado.

Buscando dialogar sobre essas problemáticas, Habermas compreende que é democrático o Estado que possibilita e incentiva a expressão dos diversos grupos que o compõem. Só valem como legítimas as decisões que puderem ser justificadas à luz de argumentos acessíveis em geral, isto é, que são imparciais tanto para cidadãos religiosos, como também para cidadãos de orientações de fé distintas. Na compreensão de Habermas o exercício de um poder que não consegue justificar-se de modo imparcial é ilegítimo porque, nesse caso, um partido estaria impondo sua vontade ao outro.

Nas sociedades atuais, evidencia-se claramente um reavivamento dos referenciais religiosos, como dimensão significativa da atualidade. Esse retorno às dimensões religiosas põe fim às teses, cultivadas no ocidente, pelo menos desde o fim do século XVIII, no qual anunciavam o fim da religião, ou a necessidade da exclusão da religião da esfera pública. Com a separação entre Igreja e Estado, buscou-se levar a cabo a laicização do Estado. Com o Poder Estatal fundamentado em princípios seculares compreendia-se que toda a identidade com base religiosa não teria relevância política. Mas não deixa de ser paradoxal que a mesma modernidade que exigiu a separação entre Estado e Igreja, também instituiu a liberdade religiosa. Veja que, se de um lado, o Estado se torna laico devido ao processo de secularização do poder, de outro lado, incorpora-se na agenda do Estado Constitucional o tema da liberdade de consciência e de religião.

Portanto, a pergunta que devemos nos fazer agora é: após a separação entre Estado e Igreja o poder político retira sua legitimação apenas de justificações seculares? E essas justificações bastam para uma sociedade plural e complexa?

Segundo Habermas, os fundamentos da legitimação do poder do Estado, neutros em termos de visões de mundo, nasceram de fontes profanas da filosofia nos séculos XVII e XVIII. Somente mais tarde a Igreja e a teologia conseguiram entender os desafios culturais lançados pelo estado constitucional. Na compreensão de Habermas, a secularização da autoridade política comporta já em seu interior possibilidade para desarmar o potencial conflituoso, que continua permeando as convicções existenciais de crentes, de não crentes e

de crentes de outras denominações. Mas só a secularização das instâncias do Estado não é suficiente. É preciso também que os participantes aprendam a assumir as perspectivas uns dos outros. Portanto, o cidadão não deve só se ver como livre, mas como igual a outro cidadão.

[...] os fundamentos da legitimação do poder do Estado, neutros em termos de visão de mundo, nasceram de fontes profanas da filosofia nos séculos XVII e XVIII. Somente mais tarde, a Igreja e a teologia conseguiram entender o desafio cultural lançados pelo Estado constitucional revolucionário. No entanto, se não me engano, parece que, do lado católico, que sempre teve uma relação mais tranqüila com a “luz natural” (da razão) *lumen naturale*, não existe, em princípio, nenhum obstáculo que impeça uma fundamentação autônoma do direito e da moral (independente de verdades reveladas) (HABERMAS, 2007, p. 116 – 117).

Habermas acredita que a constituição de um Estado solidificado sob bases democráticas pode obter sua legitimação de modo auto-suficiente, a partir dos elementos cognitivos contidos nos argumentos, o qual não depende de tradições religiosas nem metafísicas. Entretanto, o Estado de Direito constituído democraticamente deve mobilizar os cidadãos à participação nas disputas públicas sobre temas que são do interesses de todos. Portanto, a lacuna de legitimação aberta pela neutralização do poder do Estado é preenchida com o procedimento democrático, no qual todos são mobilizados a participar de forma racional.

O Estado de Direito constituído democraticamente não garante apenas liberdades negativas para os cidadãos da sociedade interessados em seu próprio bem; ao liberar liberdades comunicativas ele também mobiliza a participação dos cidadãos do Estado na disputa pública sobre temas que são do interesse de todos (HABERMAS, 2007, p.120).

As reflexões desenvolvidas até o momento não quiseram por em xeque a natureza secular do Estado Constitucional democrático, pois ele não apresenta qualquer fraqueza interna. Mas é claro que uma modernização desgovernada da sociedade poderia desfazer em sua totalidade os laços democráticos e consumir o tipo de solidariedade da qual o Estado democrático depende e a qual ele não pode obter pela força.

Habermas acredita que diante de uma sociedade plural, multicultural, a pior saída é buscar possibilidades dos poderes seculares estabilizarem as ambivalências trazidas pela modernidade. O melhor a fazer é enfrentar tais questões de modo não-dramático. Com isso, Habermas alerta para a necessidade de se levar a sério o fenômeno da religião a partir de dentro, isto é, como um desafio cognitivo (Cf. HABERMAS, 2007, p.123).

Para Habermas, os enfrentamentos desses problemas passam pela consciência de uma sociedade pós-secular. Esse conceito (pós-secular) não tem na mira apenas o fato de que a religião é obrigada a se firmar em um entorno cada vez mais dominado por elementos seculares e que a sociedade continua a contar, mesmo assim, com a sobrevivência da religião. A expressão pós-secular foi cunhada com o intuito de prestar às comunidades religiosas reconhecimento público pelas contribuições funcionais. Além do mais, na consciência pública de uma sociedade pós-secular reflete-se acima de tudo uma compreensão normativa perspicaz que gera consequência no trato político entre cidadãos crentes e não-crentes.

Na sociedade pós-secular impõe-se a idéia de que a modernização da consciência pública abrange em diferentes fases, tanto mentalidades religiosas como profanas, transformando-as reflexivamente. Nesse caso, ambos os casos podem, quando entendem em comum, a secularização da sociedade como um processo de aprendizagem complementar, levar a sério, por razões cognitivas, as suas contribuições para temas controversos na esfera pública (HABERMAS, 2007, p.126).

Toda religião é no início doutrina compreensiva, ou ainda, imagem de um mundo. No entanto, sob as condições da secularização, da neutralização do poder do Estado, a religião foi obrigada a renunciar a pretensão que visa o monopólio da interpretação³¹. Mesmo assim, os cidadãos secularizados não podem negar que haja um potencial de racionalidade embutidos nas cosmovisões religiosas, nem podem contestar o direito dos concidadãos religiosos a dar, em uma linguagem religiosa, contribuições para discussões públicas. Agora, basta saber como é possível um sujeito religioso, com um discurso religioso, se fazer ouvir nas esferas públicas de um Estado secular.

É importante observar que quando o Estado cria regras equitativas, ele está pressupondo que os participantes aprendem a assumir a perspectiva uns dos outros. Por isso, segundo Habermas, a formação deliberativa democrática constitui um procedimento adequado. Esse procedimento democrático extrai sua força geradora de legitimação de dois componentes, a saber: da participação política simétrica dos cidadãos, a qual garante aos destinatários das leis a possibilidade de se entenderem como seus autores; também extrai tal

³¹ No final dos anos 80 as tradições religiosas e comunidades de fé adquiriram, inesperadamente, importância política. Surgem fundamentalismos religiosos no Oriente Médio, na África, no Sudeste da Ásia e no subcontinente da Índia. Esses fundamentalismos vêm opondo-se aos melindres produzidos pela civilização ocidental tida como superior. O fundamentalismo pode ser entendido também como consequência de uma colonização violenta, de uma descolonização mal-sucedida. Uma modernização capitalista, vindo de fora desencadeia insegurança social e rejeições culturais. Nessa linha, comunidades religiosas tendem a interpretar tal modernização acelerada como desenraizamento, interferência em sua identidade subjetiva.

força de legitimação da dimensão epistemológica de certas formas de disputas guiada discursivamente.

Os cidadãos devem respeitar reciprocamente como membros de sua respectiva comunidade política, dotados de iguais direitos, apesar de seu dissenso em questões envolvendo convicções religiosas e visões de mundo; sobre essa base de uma solidariedade de cidadãos do Estado, eles devem procurar, quando se trata de questões disputadas, em um entendimento mútuo motivado racionalmente, ou seja, eles são obrigados a apresentar uns aos outros, bons argumentos (HABERMAS, 2007, p.137).

No Estado, que é neutro do ponto de vista das visões de mundo, só valem como legítimas as decisões políticas que puderem ser justificadas à luz de argumentos acessíveis em geral, isto é, que são imparciais tanto para cidadãos religiosos como para não religiosos e também para cidadãos de fé distinta. Conforme descreve Habermas “Cidadãos de uma comunidade democrática devem apresentar uns aos outros, argumentos porque somente assim o poder político perde o seu caráter eminentemente repressivo” (HABERMAS, 2007, p. 138). Diante da necessidade de observância com o mandamento da neutralidade, os políticos e funcionários estão obrigados, no interior das instituições estatais, a formular, a justificar leis e a tomar decisões judiciais em uma linguagem acessível a todos os cidadãos.

O princípio da separação entre igreja e Estado exige das instituições estatais rigor extremo no trato com comunidades religiosas. Os parlamentos, tribunais, governo e administração ferem o mandamento da neutralidade quando privilegiam um dos lados. O grande paradoxo é que o Estado não pode colocar barreiras que impeça a liberdade de religião³². Mas ao mesmo tempo ele não pode admitir justificações religiosas no processo de legislação, pois estaria ferindo o próprio princípio da liberdade.

Diante de tal contexto, Habermas argumenta que é essencial que a justificação seja secular, uma vez que no estado secular contam somente argumentos seculares. Os cidadãos crentes são obrigados a estabelecer, entre suas convicções religiosas e seculares, uma espécie de equilíbrio ético e teológico. O grande problema é que muitos cidadãos religiosos não têm as condições nem conhecimento suficiente para encontrar fundamentações seculares independentes de suas convicções autênticas. É importante destacar que as pessoas religiosas

³² Há muitos exemplos históricos que chamam a atenção para a influência benéfica exercida pelas igrejas e movimentos religiosos na defesa e na implantação da democracia e dos direitos humanos. Muitos sociólogos passaram a descrever as igrejas e comunidades religiosas como atores da sociedade civil que desempenham pressuposições necessárias para a sobrevivência da democracia. Tais comunidades fornecem argumentos para o debate público dos temas que envolvem a moral e assumem tarefas da socialização política, a partir do momento que veiculam informações para os seus membros e os motivam a participação política.

encaram sua existência a partir da fé. “E a fé verdadeira não é apenas doutrina, conteúdo no qual se crê, mas também fonte de energia da qual se alimenta a vida inteira do crente” (HABERMAS, 2007, p. 144).

Considerando essa dificuldade que o crente tem de basear suas decisões ora em convicções religiosas, ora em seculares, Habermas considera convincente que o Estado democrático de direito não espere que os crentes fundamentem seus posicionamentos políticos deixando inteiramente suas convicções religiosas ou metafísicas sobre o mundo. Essa exigência é muito forte para o público em geral. Por isso, essa exigência só pode ser dirigida aos políticos que assumem cargos públicos, já que deles se exige neutralidade.

O caráter secular do poder do Estado não implica, para o cidadão em particular, uma obrigação pessoal de complementar suas convicções religiosas e traduzi-las em uma linguagem acessível em geral. Habermas compreende que o Estado não pode obrigar os cidadãos religiosos a levarem a cabo, na esfera pública política, uma separação estrita entre argumentos religiosos e não religiosos, pois isso constitui um ataque à identidade do cidadão que é religioso.

No entanto, o ser religioso deve saber reconhecer que o princípio do exercício do poder é neutro do ponto de vista das visões de mundo. Cada um deve saber aceitar que além dos limites institucionais que separa a esfera pública informal dos parlamentos, dos tribunais, dos ministérios e das administrações, só contam argumentos seculares.

Diante disso, cabe perguntar: os cidadãos religiosos, ao participarem das discussões públicas, devem expressar e fundamentar suas convicções de modo secular ou devem manter sua identidade religiosa? Ou, quando os cidadãos religiosos não conseguem encontrar uma tradução secular para suas fundamentações religiosas eles devem eximir-se da participação política?

O Estado não deve deixar de fora das decisões políticas os cidadãos de uma só linguagem, porque mesmo quando aduzem razões religiosas estão assumindo posição em sentido político, mesmo que a linguagem religiosa seja a única que eles falam e mesmo que as opiniões com fundo religioso sejam as únicas que eles possuem para contribuir para a controvérsia política.

Os cidadãos religiosos podem manifestar-se em sua própria linguagem, porém, com a ressalva da tradução. A tradução possibilita que os cidadãos seculares se abram a um possível conteúdo de verdade das contribuições religiosas e assim possam entrar em diálogo. Dessa forma, os argumentos religiosos não passam por uma censura na esfera pública política, mas passam por um processo cooperativo de tradução. Conforme descreve Habermas:

O Estado liberal não pode transformar a exigida separação institucional entre religião e política numa sobrecarga mental e psicológica insuportável para os seus cidadãos religiosos. Entretanto, eles devem reconhecer que o princípio do exercício do poder é neutro do ponto de vista das visões de mundo. Cada um precisa aceitar que, além do limiar institucional que separa esfera pública informal dos parlamentos, dos tribunais, dos ministérios e das administrações só contam argumentos seculares. Para se entender isso, não se necessita nada além de capacidade epistêmica, a qual permite não somente observar criticamente convicções religiosas próprias a partir de fora, mas também conectá-las com compreensões seculares. Tão logo participam de discussões públicas, cidadãos religiosos podem reconhecer tal reserva de tradução institucional sem que haja necessidade de dividir sua identidade em partes privadas e públicas. Por isso, eles deveriam poder expressar, e fundamentar, suas convicções em uma linguagem religiosa mesmo quando não encontram para tal uma “tradução” secular (HABERMAS, 2007, p. 147).

É importante destacar que a ressalva da tradução que favorece os argumentos seculares exige dos cidadãos religiosos uma operação de aprendizado e de adaptação. Habermas observa que na cultura ocidental, desde a época da Reforma e do Iluminismo, houve uma mudança real na forma da consciência religiosa, a saber: o fato do pluralismo religioso; a ascensão das ciências modernas; e a disseminação do direito positivo e da moral social profana. Para ambos os fatores exige-se dos cidadãos religiosos um novo enfoque epistêmico aberto às visões de mundo, aberto ao saber secular e aberto aos saberes científico. Diante das mudanças, no entanto, esse fardo não recai somente sobre os sujeitos religiosos, mas também sobre os seculares, que também carregam um fardo de adaptação, a qual requer deles uma superação autoreflexiva de uma autocompreensão da modernidade, exclusiva e esclarecedora em termos secularistas.

Enquanto os cidadãos religiosos estiverem convencidos de que as tradições religiosas constituem apenas uma relíquia arcaica de sociedades pré-modernas, que apenas se mantiveram na sociedade atual, eles não conseguirão conceber que a religião possui uma justificação interna. Assumindo tal enfoque epistêmico, o cidadão secular não levará a sério as contribuições religiosas nas disputas políticas, nem examinará tal conteúdo religioso.

Sob premissa de um Estado democrático, a admissão de exteriorizações religiosas na esfera pública política requer de todos os cidadãos que não excluam a possibilidade de um conteúdo cognitivo dessas contribuições. O grande problema é que isso pressupõe uma mentalidade que ainda não é auto-evidente nas sociedades secularizadas. O ideal é a sociedade pós-secular, sociedade essa sintonizada epistemicamente com as várias formas de vida. Para isso ocorrer depende de uma mudança de mentalidade tanto na perspectiva

religiosa como secular. Essa mudança de mentalidade ocorrerá quando assumirmos uma postura de tolerância com as minorias religiosas ou culturais³³.

O Estado secular só pode garantir de modo imparcial a tolerância quando for capaz de assegurar, na esfera pública política, que o pluralismo de cosmovisões se desenvolva sobre a base do respeito mútuo. É importante, nesse estágio, analisarmos se o Estado observa ou não o mandamento da neutralidade e se a legislação e a jurisprudência institucionalizam a tolerância de modo correto. Habermas descreve seus objetivos da seguinte maneira:

Pretendo guarnecer o conceito de tolerância com contornos mais nítidos e mostrar em que consiste, mais precisamente, o fardo das exigências de tolerância recíprocas; tentarei abordar o tema da tolerância religiosa como precursora de um multiculturalismo bem entendido e de uma coexistência, com iguais direitos, de diferentes formas de vida no interior de uma comunidade constituída de forma democrática (HABERMAS, 2007, p. 285).

Em nome da liberdade de religião, exige-se igualdade de tratamento, regras de exceção (por exemplo, para o uso de turbantes ou para a rejeição de comidas tidas como impuras) ou medidas de estado (por exemplo, para o ensino da língua materna nas escolas públicas). Um exemplo disso pode se observar na Inglaterra e nos Estados Unidos, os Sikhs³⁴, conseguiram abrir exceções nas medidas de segurança válidas em geral para o porte de turbantes e punhais.

Atualmente, diante da pluralidade das formas de vida, do multiculturalismo e da complexidade, os tribunais têm de decidir quem deve e quando deve aceitar o *etos* do outro. Destacaremos alguns exemplos das dificuldades enfrentadas: Terá um operário islâmico o direito de interromper inopinadamente o trabalho para fazer orações? É imperativo fornecer a um prisioneiro judeu alimentação pura? Pode-se demitir um operário que não comparece ao trabalho nos dias santos de sua comunidade religiosa? É preciso permitir aos negociantes judeus a abertura de suas lojas aos domingos, já que eles, por motivos religiosos, não podem fazer nenhum tipo de negociação aos sábados? Pode um integrante do Sikhismo, que dirige motocicleta, apelar para o seu dever religioso de portar um turbante, a fim de eximir-se da obrigação geral de portar um capacete de proteção?

³³ No século XVI a palavra tolerância tinha um significado restrito a uma transigência com outras confissões religiosas. No decorrer do século XVI e XVII a tolerância religiosa passa a ser um conceito do direito. Governos passam a redigir documentos de tolerância que impõem aos funcionários e as populações ortodoxas um comportamento tolerante no trato com minorias religiosas. Portanto, tolerância é usada tanto para designar uma ordem jurídica que garante a tolerância, como a virtude política do trato tolerante.

³⁴ membros do sikhismo, religião que surgiu na Índia, no final do século XV e combina elementos do Islamismo e Hinduísmo.

A liberdade de religião constitui uma prova para a neutralidade do Estado. O problema é que essa neutralidade é frequentemente ameaçada pelo predomínio de uma cultura da maioria que abusa do seu poder de definição, adquirido na história, para determinar o que pode valer na sociedade pluralista como cultura política obrigatória em geral. Nesse caso, é importante cuidar para que o mandamento da neutralidade não venha a ser ferido nem pelo lado religioso nem pelo lado laico. O grande problema disso para Habermas é que:

Quando não solucionada, pode levar a uma substancialização furtiva da compreensão de uma constituição, a qual é não obstante, essencialmente procedimental. A substância moral dos princípios da constituição é assegurada por procedimentos que devem sua força legitimadora à imparcialidade e à consideração equitativa de interesses (HABERMAS, 2007, p. 295).

Diante disso, dois exemplos merecem menção: no primeiro caso, a direção de uma escola proibira as alunas muçulmanas de portarem seus véus na cabeça. No outro caso, o governo de um Estado opusera-se à sentença do tribunal constitucional Federal que aceitara a queixa de pais que se opunham à manutenção do crucifixo na sala de aula de suas filhas.

No caso da proibição das alunas portarem o véu na cabeça, colocou-se em discussão a liberdade de religião positiva. Ou seja, as alunas foram proibidas de usar o véu sob a alegação laicista de que a religião tem de ser encarada como algo referente à esfera privada. Este é, sem dúvida alguma, o caso de uma compreensão laicista da constituição.

No segundo caso, onde o Estado é a favor da manutenção do crucifixo na sala de aula, a discussão girou em torno da liberdade de religião negativa. Os católicos, como são maioria, opuseram-se à sentença contra o crucifixo alegando que defendem o símbolo religioso do crucifixo enquanto expressão de valores ocidentais e, conseqüentemente, como componente de uma cultura compartilhada por todos. Esse é um caso clássico de generalização cultural e política de uma prática religiosa predominantemente a nível regional. Em ambos os casos, deveríamos nos perguntar se a interpretação não foi exacerbada a ponto de ferir a exigida neutralidade do Estado. Isso porque, no primeiro caso, há uma pretensão legítima de uma minoria religiosa que busca o reconhecimento público e, no segundo, há uma maioria religiosa que usa de sua força como imperativo contra a minoria.

Tais casos conflituosos podem ilustrar bem porque a propagação da tolerância religiosa tornou-se um estímulo para a introdução de outros tipos de direitos culturais. A inclusão de minorias religiosas e culturais na comunidade política desperta e promove a sensibilidade para a inclusão de outros grupos discriminados. Os direitos culturais, do mesmo

modo que o exercício da religião, tem por objetivo garantir a todos os cidadãos um acesso equitativo às comunicações, tradições e práticas de uma comunidade que eles julgam necessárias para o exercício e a manutenção de sua identidade pessoal.

Um multiculturalismo, desde que bem entendido, não constitui uma rua de mão única para a auto-afirmação de grupos com identidade própria. A coexistência em pé de igualdade de diversas formas de vida exige, ao mesmo tempo, uma integração dos cidadãos e o reconhecimento recíproco de sua qualidade de membro subcultural no quadro de uma cultura política comum. A sociedade pluralista democraticamente constituída garante as diferenciações culturais sob a condição da integração política.

Os cidadãos da sociedade são autorizados a formar seu modo cultural próprio sob a pressuposição de que eles se entendam, juntos com todos os outros, e para além dos limites subculturais, como cidadãos da mesma coletividade política. As justificações e as autorizações culturais encontram seus limites nas bases normativas da Constituição, unicamente a partir da qual eles se fundamentam. Para o pai que gostaria de liberar sua filha da participação na educação física de uma escola pública ou privar o filho de um tratamento médico salvador, não basta apelar à liberdade religiosa, pois essas práticas interfeririam nos direitos fundamentais de pessoas dependentes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esperamos que ao final da abordagem que fizemos da temática da *Fundamentação Pós-Metafísica do Direito e da Democracia na Concepção de J. Habermas* tenha sido alcançado o essencial daquilo a que nos propusemos. Frente aos desafios com os quais nos deparamos ao longo do estudo, concluímos que as contribuições de Habermas no campo da moral, do direito e da política ilustram uma perspectiva peculiar do pensamento filosófico: trata de desenvolver, em problemas particulares com os quais se depara, um método de pesquisa que, sem perder a visão de conjunto, própria do saber filosófico, resiste ao monismo unificador das teorias tradicionais, mas também cuida para não cair num relativismo. Dessa maneira, a apresentação da teoria do discurso, elaborada a partir de uma noção mais englobante de razão, permite ao autor formar um conceito formal de racionalidade apropriado ao horizonte da modernidade. Dessa forma, o modo de fundamentação pós-metafísico, estendido para a ciência política e jurídica, significou contemporaneamente um importante passo na área da filosofia.

Influenciado pela reviravolta linguístico-pragmática, que é a marca da filosofia contemporânea, iniciada pela análise do segundo Wittgenstein, em que a linguagem torna-se possibilidade de conhecimento da qual emana toda a relação entre pensamento e realidade, Habermas delinea um novo caminho para a filosofia, visto que a construção do conhecimento já não pode ser feita sem levar em conta a linguagem. Contemporaneamente, a linguagem não é vista apenas como um meio de representação, mas sim como um meio de interação de ações. É exatamente a essa concepção de linguagem que Habermas recorre para reconstruir o Estado de direito moderno, o que significa que a fundamentação do direito ocorre através de uma racionalidade discursiva, intersubjetiva. Portanto, é com base nessa nova concepção de linguagem que Habermas tem o agir comunicativo como pano de fundo para a integração social em sociedades pós-tradicionais. Nessas alturas, ainda poderíamos estar nos perguntando por que da necessidade de uma fundamentação Pós-metafísica.

Com a emergência do cenário pós-moderno instaurou-se, portanto, uma crise de legitimação na qual parece estar falida a ideia de unidade da razão. O que se percebe é a carência de uma doutrina de “vida correta”. Aquela velha possibilidade de apresentação de ideias definitivas, de estabelecer fins políticos, éticos, que sejam universalmente válidos, ficou comprometida. Os modelos de vida ética válidos universalmente ficaram desestabilizados frente à individualização crescente no mundo pós-moderno. A cultura atual isolou o sujeito num individualismo sem contexto. No contexto da pós-modernidade surgiu com força a

descrença e crítica da unidade, em favor da pluralidade radicalizada. Há a convicção que a modernidade acabou, por isso há uma abertura e certa aceitação de concepções não-metafísicas da verdade. Nesse contexto, percebemos que Habermas é filósofo da multiplicidade das vozes e, nesse sentido, ele leva a sério a pós-modernidade, empenha-se na defesa de um conceito mais amplo e abrangente da razão. Entende que o horizonte da modernidade está se deslocando, não encerrou, nem se esgotou. Por esse motivo deve ser considerado um reconstrutor do projeto moderno.

A passagem do paradigma da filosofia da consciência para o paradigma da linguagem permite a Habermas ampliar seu projeto filosófico, tendo a razão comunicativa como eixo de sua teoria. Mesmo diante da pluralidade e multiplicidade das sociedades contemporâneas, Habermas aposta na capacidade que tem o discurso de unificação sem coerção de chegar ao consenso superando as concepções subjetivas e parciais em favor de um acordo racionalmente motivado. Nesse sentido, a racionalidade comunicativa se livra de qualquer hipoteca metafísica ou religiosa e se situa num universo pós-metafísico de pensamento.

No processo de modernização das sociedades, o direito desempenhou uma tarefa fundamental no que diz respeito à coesão social. Era um meio eficaz para estabilizar as expectativas, pois era essencialmente positivo e coercitivo. Com o intuito de rever esses aspectos negativos sobre os quais o direito assenta sua legitimidade, Habermas procura usar o método reconstrutivo para contribuir contemporaneamente à filosofia jurídica. Para tal reconstrução do direito, foi necessário, ainda no primeiro capítulo, fazer a passagem da razão prática à razão comunicativa. A razão prática é entendida como a faculdade subjetiva, estritamente normativa. Habermas demonstrou que, com o passar do tempo, essa visão normativista sustentada pelo conceito de razão prática não conseguiu dar conta de explicar as questões éticas, do direito, da política etc. Frente a esse quadro, a proposta foi substituir o conceito de razão prática pelo conceito de razão comunicativa. O papel da ação comunicativa é o de possibilitar o entendimento, não ditar, mas coordenar a ação. Com isso foi possível compreender o problema da coesão social e romper com as categorias da filosofia da consciência. A razão comunicativa passa a ter como elemento de mediação a linguagem e, ao contrário da figura clássica da razão prática, ela não é uma fonte de normas de agir. Trata-se de forças coercitivas fracas, mas extremamente eficazes, pois possibilitam e impulsionam uma vida em comunidade baseada na procura de um entendimento gerador de estruturas comunicacionais de reconhecimento e reciprocidade entre os participantes do projeto de sociedade.

Prosseguindo, buscou-se tratar do problema da relação entre direito e moral. Observou-se que essas duas esferas normativas estão correlacionadas; são, portanto, complementares e não subordinadas uma a outra. A moral é fruto do acúmulo cultural da humanidade e, dessa forma, contribui para a complementação do direito. O sistema de direitos, resultante necessário dessa relação, legitima-se quando não contraria princípios morais. Compreende-se que os princípios morais que fundamentam a ética do discurso não podem ser desrespeitados pelo direito, que se torna instrumento de coesão social gerado pela participação discursiva na esfera pública.

Procurou-se também analisar as duas concepções de autonomia: autonomia pública, que remonta à ideia de soberania popular defendida pelos republicanos; autonomia privada que remonta à ideia de direitos humanos defendida pelos liberais. Verificou-se que entre essas duas concepções há um conflito, uma relação de concorrência não confessada. Para que se estabeleça a ligação e os conflitos sejam estancados, Habermas aposta numa nova ideia de autonomia. A autonomia passa a ser entendida de modo mais geral e neutro.

No entanto, para realmente estabelecer o tão almejado nexos entre soberania popular e direitos humanos, foi necessário a Habermas fundamentar um sistema de direito que apresentasse condições para que as formas de comunicação fossem institucionalizadas juridicamente. Partindo da teoria do agir comunicativo e utilizando uma abordagem discursiva do direito, Habermas pode fundamentar o sistema de direito. Nessa perspectiva, reinterpreta o direito e lhe confere a legitimidade pelo fato dele atrair para si a ideia de autolegislação: o sujeito submetido ao direito como destinatário também se entende como autor. Portanto, o sujeito entende-se como criador e institucionalizador comunicativo de um sistema de direitos que o protege enquanto portador de direitos fundamentais e, ao mesmo tempo, como destinatários desses direitos. Em razão disso, o sujeito vê-se responsável, moral e juridicamente, por uma convivência legítima em uma comunidade. Em outras palavras, é apenas a partir de um princípio democrático que há justificção legítima das normas jurídicas.

Entretanto, verificou-se que o reconhecimento mútuo dos direitos continua sendo um evento metafórico, ou melhor, idealista. Para que se efetive o reconhecimento recíproco dos direitos é necessária a instauração funcional do poder político, do Estado, para que o entrelaçamento jurídico entre autonomia pública e privada seja duradouro. Nesse ponto ficou explícita a relação entre direito e democracia. O desenvolvimento legítimo da gênese do direito depende de um processo democrático da instauração das normas. O Estado Democrático de Direito se apresenta como uma instância que possibilita o exercício da

autonomia política dos cidadãos, oportunizando a compreensão dos indivíduos como destinatários e autores das leis, conferindo-lhe legitimidade.

Como resultado da reconstrução do Estado moderno de direito, Habermas propõe a democracia procedimental, ligada à política deliberativa. Habermas procurou dialogar com a tradição liberal e republicana, fazendo uma espécie de conciliação entre elas, aplicando-lhes a teoria do discurso. Com isso, garante ao indivíduo a possibilidade de desfrutar de autonomia e elabora uma concepção de democracia enfatizando a necessidade das decisões políticas e jurídicas serem pautadas pelos debates públicos entre cidadãos livres e iguais. Assim, as decisões devem estar baseadas na troca de razões e argumentos estendida a todos os cidadãos. Todos devem ter direito à voz, sem qualquer coação. Vimos que o autor defende com rigor a ideia de que não há legitimidade em um Estado de Direito sem democracia radical, e vice-versa.

O Estado Democrático de Direito enfrenta uma difícil tarefa com o pluralismo religioso e com o multiculturalismo. Consideramos ilegítima a ação do Estado pender para uma concepção religiosa, ou cultural, pois ele se funda sob princípios seculares, o que significa que é uma instituição laica. Há a compreensão de que é democrático o Estado que possibilita e incentiva a expressão dos diversos grupos que o compõem. Portanto, só valem como legítimas as decisões que puderem ser justificadas à luz de argumentos acessíveis em geral. Na compreensão de Habermas, o exercício de um poder que não consegue justificar-se de modo imparcial é ilegítimo, porque, nesse caso, um partido estaria impondo sua vontade ao outro.

São claras algumas questões problemáticas na teoria *habermasiana*. A primeira refere-se à concepção que entende os direitos fundamentais como pressupostos ao Estado democrático de direito; a segunda se direcionará ao sistema de direito fundamentado à luz do princípio do discurso; a terceira, tecerá uma crítica à dificuldade de aplicabilidade dessa teoria em sociedades heterogêneas, nas quais há o predomínio da diferença.

O processo de implementação dos direitos passa pelo modo de agir da teoria comunicacional. Para que cada envolvido de determinada comunidade possa fazer parte desse processo é necessário que todos estejam de acordo com as normas pré-estabelecidas pelo princípio do discurso. Portanto, o direito é expressão da aplicação do princípio D. Isso confere validade a uma norma quando todos consentirem com ela. É importante percebermos que, na implementação dos direitos, o princípio do discurso se transforma em princípio da democracia. Para que uma norma seja caracterizada como legítima há necessidade de identificar, na gênese do direito, o processo democrático de criação da norma.

Enquanto o princípio da democracia possibilita a implementação dos direitos positivos, é ele mesmo institucionalizado por um sistema que garante a igualdade de participação no processo de legitimação dos direitos. O que queremos destacar é que o princípio da democracia só funciona pressupondo um sistema onde haja igualdade de condições para todos os indivíduos. Esse processo de legitimação dos direitos é possível de ser pensado num estado onde ainda precisam ser efetivados os direitos fundamentais? Parece que este é um projeto pensado e enraizado num contexto em que a garantia dos direitos fundamentais é um dado pacífico.

Em Habermas, a legitimação dos direitos deve passar pelos acordos comunicacionais, ou seja, cada indivíduo deve estar de acordo com as normas estatuídas, lembrando que uma norma só é válida se for embasada em bons argumentos e aceita por todos os envolvidos. O sistema de direitos exposto por Habermas garante a igualdade de chances na participação dos discursos e possibilita ao indivíduo desfrutar de liberdade e autonomia. Este aspecto gera dúvidas se os direitos humanos são estendidos a todos os seres humanos ou somente àqueles que podem desfrutar de sua autonomia e participar dos discursos de fundamentação das normas.

Para Habermas o novo retrato social, pluralista, multicultural, tem a integração social possível a partir do consenso, ou a partir de compromissos racionais entre os falantes. Para tanto, os participantes devem ter iguais oportunidades de oferecer suas pretensões e se mostrarem dispostos a tê-las suscetíveis à crítica, para que se chegue o mais próximo possível de um consenso. Esse é outro fator que muitos vêem como problemático. Numa perspectiva pragmática das soluções dos problemas, a busca do consenso torna-se um evento metafórico em uma sociedade heterogênea, em que o diferente tem o direito de participar do discurso de fundamentação das normas do agir. Com essa realidade o risco do dissenso estará sempre presente na sua teoria comunicativa, pois o choque de ideias passa a ser inerente ao processo dialógico. O mecanismo de entendimento sempre levará a esse risco que é, na verdade, o que permite ao ouvinte, no diálogo, poder discordar.

Chegamos ao final de nosso trabalho com a convicção de que a teoria de Habermas encontra sérias dificuldades no que tange à coesão social, principalmente em contextos nos quais os direitos básicos ainda não são realidade efetiva. Mas nem por isso desistiremos de buscar princípios pós-metafísicos que fundamentem esse contexto pós-tradicional. O trabalho fica em aberto para futuramente avançarmos nas críticas.

Sendo assim, apesar dos entraves práticos e epistemológicos encontrados, estamos satisfeitos com o aprendizado, com a síntese filosófica pessoal, com a postura crítica solidária, com o respeito e compromisso aos direitos humanos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

HABERMAS, J. *Teoria de la Acción Comunicativa, II: crítica de la razón funcionalista*. Madri: Taurus, 1987a.

_____. *A Crise de Legitimação do capitalismo tardio*. Trad. Valmireh Chacon. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1980.

_____. *A Inclusão do Outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Edições Loyola, 2002a.

_____. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. Trad. Luiz Sérgio Repa; Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. 2. Ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002b.

_____. *Conhecimento e Interesse*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987b.

_____. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

_____. “O Estado-nação europeu frente aos desafios da globalização: o passado e o futuro da soberania e da cidadania”. Tradução de Antonio Sérgio Rocha. *Novos Estudos CEBRAP*. 43 (1995a).

_____. *A Constelação Pós – Nacional: ensaios políticos*. Tradução de Márcio Seligmann Silva. São Paulo: Littera Mundi, 2001.

_____. *Teoria de la Acción Comunicativa: complementos y estudios previos*. Madri: Cátedra, 1989.

_____. *Verdade e justificação: ensaios filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2004

_____. *Passado como futuro*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

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

_____. *Teoria da adaptação*. Folha de São Paulo de 05 de Janeiro de 2003

_____. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. V. I e II.

_____. *Três modelos normativos de democracia*. *Lua Nova*, São Paulo, nº 36, 1995.

BOBBIO, Norberto (Org). *Dicionário de política*. Brasília: UnB, 1995.

CARBONARI, Paulo César. *Ética da Responsabilidade Solidária: estudo a partir de*

Karl-Otto Apel. *Passo Fundo*: IFIBE, 2002.

CIRNE-LIMA, Carlos. Sobre a contradição pragmática como fundamentação do sistema. *Revista Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 18, n. 55, p. 595-616, 1991.

DIAS, Maria Clara. *Os Direitos Sociais Básicos: uma investigação filosófica da questão dos direitos humanos*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

DURÃO, Aylton Barbieri. *A Tensão Entre Faticidade e Validade no Direito segundo Habermas*. Disponível em: <<http://www.cfh.ufsc.br/ethic@et51art7.pdf>>. Acesso em: 25 ago. 2006.

DUTRA, Delamar José Volpato. *Razão e Consenso: uma introdução ao pensamento de Habermas*. Pelotas: UFPEL, 1993.

_____. O Acesso Comunicativo ao Ponto de Vista Moral. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte: SJ, n. 83, 1998, p. 509-527.

FREITAG, Barbara. *A Teoria Crítica: ontem e hoje*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

GALUPPO, Marcelo Campos. *Igualdade e Diferença: Estado democrático de direito a partir do pensamento de Habermas*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2002.

HERRERO, Xavier. Racionalidade comunicativa e modernidade. *Síntese*, n.37, maio/ago. 1986, p. 13-31.

HUSSERL, Edmund. *A crise da humanidade européia*. Trad. Urbano Zilles. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. 4. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 1997. (Prefácio da segunda edição).

MOREIRA, Luiz. *Fundamentação do direito em Habermas*. Belo Horizonte: Mandamentos, 1999.

MOREIRA, Luiz; MERLE, Jean-Cristophe. (Org). *Direito e legitimidade*. São Paulo: Loyola, 1993.

MUHL, Eldon Henrique. *Habermas e a educação: ação pedagógica como agir comunicativo*. Passo Fundo: UPF, 2003.

OLIVEIRA, Manfredo A. de. *Ética e Racionalidade Moderna*. São Paulo. 1993.

_____. *Reviravolta lingüística-pragmática da filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1996.

PINZANI, Alessandro. A teoria jurídica de Jürgen Habermas: entre funcionalismo e normativismo. *Veritas*, Porto Alegre: PUC RS, n.1, Março 2001, p. 19-28.

REPOLÊS, Maria Fernanda Salcedo. *Habermas e a desobediência civil*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2003.

WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. São Paulo: Abril Cultura, 1975