

# Discursos habermasianos

**Clóvis Ricardo Montenegro de Lima**  
**Maria Nélida Gonzalez de Gómez**  
**(Orgs.)**

Título anterior: Diálogos habermasianos

Brasília, DF  
Maio  
2012

© 2011 Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia  
(Ibict)

**Emir José Suaden**

Diretor

**Célia Zaher**

Coordenadora de Ensino e Pesquisa, Ciência e Tecnologia da Informação

**Organizadores**

Clóvis Ricardo Montenegro de Lima

Maria Nélida Gonzalez de Gómez

**Revisão gramatical**

Jeanne Marie Claire Sawaya

**Normalização dos trabalhos e elaboração de ficha catalográfica**

Márcia Feijão de Figueiredo

CRB-7/ 5893

C749

Discursos habermasianos. Organizado por Clóvis Ricardo Montenegro de Lima e Maria Nélida Gonzalez de Gómez – Rio de Janeiro : IBICT, 2010.

468 p.

Versão eletrônica 2012.

Título anterior: Diálogos habermasianos.

ISBN: 978-85-7013-090-7

1. Jürgen Habermas. I. Lima, Clóvis Ricardo Montenegro, org.  
II. Título.

CDD 165

Ibict

SAUS Quadra 5, Lote 6, Bloco H

70070-912 - Brasília, DF

[www.ibict.br](http://www.ibict.br)

## SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO .....	6
APONTAMENTOS SOBRE COOPERAÇÃO E CRÍTICA NAS FILOSOFIAS DE R. RORTY E J. HABERMAS Flávio Beno Siebeneichler .....	7
AS CRÍTICAS DE HABERMAS AO EMPIRISMO NA MORAL Giovani M. Lunardi .....	21
ÉTICA DO DISCURSO: CONTEÚDO MORAL E RESPONSABILIDADE SOLIDÁRIA Jovino Pizzi .....	31
VERDADE E PODER EM DISCURSOS: REFLEXÕES SOBRE AS TEORIAS DE HABERMAS E FOUCAULT Danilo Persch e Mário Antônio da Silva .....	46
HABERMAS E A PERSPECTIVA METACRÍTICA DA RAZÃO INSTRUMENTAL Antônio Basílio Novaes Thomaz de Menezes .....	64
IDEOLOGIA E CRÍTICA NA Teoria da ação comunicativa Alessandra Genú Pacheco.....	84
CONTROLE SOCIAL: UMA LEITURA A PARTIR DA AÇÃO COMUNICATIVA DE JÜRGEN HABERMAS Nádia Maria do Socorro Chrachar de Oliveira Lima.....	106

PRESSUPOSTOS DA TEORIA SOCIAL HABERMASIANA: Trabalho e interação Clodomiro José Bannwart Júnior .....	127
NOTAS PARA AGENDA DE PESQUISA DO TRABALHO IMATERIAL A PARTIR DA TEORIA DO AGIR COMUNICATIVO Clóvis Montenegro de Lima.....	153
DIREITO ENQUANTO COMPENSAÇÃO DA MORAL: RESPONSABILIDADE HABERMASIANA E EXCEÇÕES ROUSSEAUNIANAS José N. Heck .....	169
RELAÇÕES INTERNACIONAIS, COSMOPOLITISMO E DIREITOS HUMANOS NO PENSAMENTO DE JÜRGEN HABERMAS Davi José de Souza da Silva.....	193
INDETERMINAÇÃO COGNITIVA DOS DIREITOS HUMANOS E RISCO DE RETORNO DO FANTASMA JURISNATURALISTA EM DISCURSOS DE APLICAÇÃO DO DIREITO POSITIVO André Luiz Souza Coelho.....	219
O FUTURO DA HUMANIDADE NUMA ERA BIOTECNOLÓGICA: ENTRE SLOTERDIJK E HABERMAS Murilo Mariano Vilaça.....	236
HABERMAS E A SOCIOLOGIA DA SAÚDE Charles Feldhaus.....	255
HABERMAS E A EDUCAÇÃO: APORIAS SOBRE A <i>PERFORMANCE</i> Elaine Conte e Rosa Martini.....	267
UM ESTADO PARA O COSMOPOLITISMO Frédéric Vandenberghe.....	291

GESTÃO MUNICIPAL E COMUNICAÇÃO PÚBLICA: UMA PERSPECTIVA CRÍTICA Sílvia R. Costa Salgado .....	319
MODERNIDADE EM HABERMAS: ARQUITETURA MODERNA E PÓS-MODERNA Eugênia Vitória Câmara Loureiro .....	344
INTERAÇÃO E INTERSUBJETIVIDADE NO PROJETO FILOSÓFICO DE AXEL HONNETH Herbert Barucci Ravagnani.....	368
O DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL COMPARTILHADO NA PERSPECTIVA DO DIREITO COSMOPOLITA, DO AGIR COMUNICATIVO E DA TEORIA DISCURSIVA Sérgio Gustavo de Mattos Pauseiro.....	388
JUDICIALIZAÇÃO DA POLÍTICA: UM ENSAIO SOBRE O PROCEDIMENTALISMO DELIBERATIVO NA JURISDIÇÃO CONSTITUCIONAL BRASILEIRA Márcio Renan Hamel .....	404
SOBRE JOGO DE LINGUAGEM: HABERMAS E WITTGENSTEIN Clélia Aparecida Martins .....	420
O OUTRO NA INTERSUBJETIVIDADE Nadja Hermann.....	436
HABERMAS E A QUESTÃO DO REALISMO MORAL Antônio Frederico Saturnino Braga.....	449

## APRESENTAÇÃO

A realização dos Colóquios Habermas tem funcionado como oportunidade privilegiada de interação e discussão entre pesquisadores e estudantes focados ou interessados na obra do filósofo e sociólogo alemão Jürgen Habermas.

A recepção da obra de Habermas no Brasil é marcada por forte interdisciplinaridade: filósofos, sociólogos, cientistas políticos, educadores, operadores do direito, cientistas da informação, comunicólogos, administradores. Os Colóquios Habermas refletem esta pluralidade.

A forma de colóquio permite que os participantes do encontro não apenas compartilhem seus trabalhos acadêmicos, mas também que discutam aspectos controversos da extensa obra do autor da *Teoria do Agir Comunicativo*.

Os Colóquios Habermas são uma iniciativa de pesquisadores dos Departamentos de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina e da Universidade Estadual de Londrina. Cabe aqui destacar a participação neste processo dos professores Delamar José Volpato Dutra e Alessandro Pinzani.

O Colóquio Habermas em 2010 foi realizado em parceria do Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia com seus pesquisadores idealizadores. No Colóquio de 2010 foram apresentados 38 artigos originais, de pesquisadores de todas as regiões do país. Esta Coletânea contém estes trabalhos.

Espera-se que sua publicação contribua para a discussão das teorias do agir comunicativo e do discurso, especialmente para as questões da filosofia prática.

Clóvis Ricardo Montenegro de Lima

## APONTAMENTOS SOBRE COOPERAÇÃO E CRÍTICA NAS FILOSOFIAS DE R. RORTY E J. HABERMAS

*Flávio Beno Siebeneichler*<sup>1</sup>

Gostaria de salientar inicialmente que tomo como ponto de partida uma constatação quase unânime: o fato de que as obras *O espelho da natureza* (1979) e *Contingência, ironia e solidariedade* (1989), de Richard Rorty, bem como os livros de Jürgen Habermas: *Teoria do agir comunicativo* (1981) e *Verdade e justificação* (1999), destacam-se entre as tentativas filosóficas contemporâneas mais radicais e influentes que visam não somente à crítica da filosofia, mas também sua reconstrução após a “queda da metafísica” (Adorno).

Meu principal objetivo consiste em mostrar, mediante enfoque de pontos relevantes, que a elaboração dessas duas filosofias paradigmáticas da atualidade constitui exemplo único de cooperação e crítica entre dois pensadores que, apesar de seguirem caminhos distintos, empenham-se em levar adiante, cada um à sua maneira, o ditame hegeliano segundo o qual a tarefa principal da filosofia consiste em apreender a contemporaneidade por meio de pensamentos<sup>2</sup>. E no desempenho dessa tarefa ambos tentam aprender um do outro, não somente dos pretensos acertos, mas também dos erros. E isto equivale a dizer que o nível teórico atingido por um deles influenciou hermeneuticamente o do outro e vice-versa. Com isto não pretendo afirmar pura e simplesmente que o pensamento de um modificou essencialmente o do outro!

A necessidade de mediação e cooperação entre teorias opostas é destacada claramente por Habermas. Segundo ele, a crítica filosófica não se pode reduzir a uma simples negação estéril de pontos de vista contrários considerados errôneos. Porquanto um trabalho filosófico fecundo implica não somente inspeção crítica e distanciamento, mas também aproximação e “acoplagens”. Caso contrário, não haveria possibilidade de criar elos fecundos com outros princípios e teorias. Habermas pensa que sua teoria faz

---

<sup>1</sup> Universidade Gama Filho/ Rio de Janeiro.

<sup>2</sup> Nota: Richard Rorty faleceu em 2007.

jus a isso porque possui um caráter inteiramente aberto e não convencional. Ele esclarece, no entanto, que seu método com base na possibilidade de acoplagens é dialético porquanto as conexões que ele tem na mira também são dialéticas. Elas constituem uma verdadeira ligação (*Anschluss*), não uma simples *anexação* sincrética (*Angleichung*) de um princípio teórico a outro.<sup>3</sup>

Tal princípio de acoplabilidade orienta, de um lado, o método de análise de teorias seguido por Habermas, o qual consiste em um exame crítico detido e acurado das pretensões de validade de uma teoria em particular e também das suas possibilidades de acoplagem. De outro lado, esse método marca, por assim dizer, o próprio ritmo da sua linguagem teórica que se desdobra em dois passos principais:

- no primeiro momento, ele analisa e desenvolve determinado princípio teórico até o ponto em que deixa entrever suas aporias e sua incapacidade de gerar novas acoplagens com outros princípios;
- a seguir, o ponto insatisfatório é tomado como base a partir da qual ele mesmo tenta a construção de novo princípio teórico que é submetido, a seguir, a uma espécie de teste pragmático de acoplagem. E a partir daí ele passa a analisá-lo sob o ângulo de sua capacidade de fornecer respostas a novos desafios.

Rorty, é bem verdade, não desenvolve explicitamente uma teoria da busca cooperativa da verdade. Isso talvez seja consequência de sua centração maior em uma crítica à filosofia tradicional que se orienta pelo espelho da autoconsciência de um sujeito que reflete a realidade. Sua teoria pós-metafísica não necessita mais do conceito tradicional de verdade. Porém, isso não o impede de tomar parte em amplos e vivazes processos de aprendizagem, mediante cooperação e crítica com outros pensadores, especialmente com M. Heidegger, J. Dewey, F. Nietzsche, W. Sellars e, especialmente, J. Habermas.

---

<sup>3</sup> HABERMAS, J. *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1999. p. 15.



Convém observar, no final deste prólogo, que o relevo dado por minha comunicação à cooperação, à mediação e à crítica entre dois autores contemporâneos tem muito a ver com seu contexto de surgimento, que foi um fórum de discussão organizado em dezembro do ano passado por professores e alunos dos Programas de Pós-Graduação em Filosofia da UFRJ e da UGF por ocasião do lançamento da *Revista Éthica – Cadernos Acadêmicos*, que traz um dossiê sobre o pragmatismo no qual são contempladas as posições de Rorty e Habermas.

Escolhi como estratégia de minha comunicação uma apresentação em duas partes: na primeira, intitulada “Gênese da relação cooperativa e crítica entre Habermas e Rorty”, chamo a atenção para duas presenças: a de Habermas nos textos de Rorty e a deste último nos textos do primeiro. Já na segunda parte, tento esboçar convergências e diferenças marcantes entre ambos lançando mão de duas questões que permeiam os textos de Rorty e Habermas, a saber: a questão envolvendo o destino da filosofia após a ruptura do espelho da natureza; e a questão da relação entre o privado e o público.

## GÊNESE DA RELAÇÃO COOPERATIVA E CRÍTICA ENTRE AS FILOSOFIAS DE RORTY E HABERMAS

### **Presença de Habermas nos textos de Rorty**

É necessário iniciar pela apresentação da presença de Habermas nos textos de Rorty por uma simples razão: Rorty descobre Habermas antes de ser descoberto por este, ao menos nos textos escritos por ambos. Por essa razão Habermas aparece no pensamento de Rorty antes mesmo de Rorty fazer parte da grande lista dos autores com os quais Habermas estabelece relações de acoplagem dialógica e crítica. A aparição de Habermas em textos de Rorty se dá em 1979, no Cap. VIII do *Espelho da natureza*. Este capítulo trata precisamente da “filosofia sem espelho” que deve entrar em vigor após a desconstrução do paradigma mentalista.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Cf. RORTY, R. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton University Press, 1979. Na presente comunicação é utilizada a segunda edição da tradução dessa obra para o alemão: *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1981.

Nesse texto Rorty se detém basicamente em dois elementos fundamentais da teoria habermasiana e apeliiana, a saber, em primeiro lugar, a “hermenêutica quase-transcendental” formulada por Habermas, em 1968, no livro *Conhecimento e interesse*, portanto durante a fase que antecede a guinada pragmática. Em segundo lugar, ele se manifesta quanto à pragmática universal habermasiana escrita em 1976, em plena fase de elaboração do paradigma da teoria do agir comunicativo. Esse fato permite aventar a hipótese de que ideias e conceitos de Habermas anteriores à publicação da teoria do agir comunicativo tiveram influência hermenêutica no trabalho rortyano, seja na desconstrução do espelho da natureza, seja na construção de uma nova filosofia sem espelho.

E essa influência se aprofunda, se alarga e se multiplica no decorrer dos anos 80. Em texto editado por A. Guidens e outros, intitulado *Habermas and Modernity*, Rorty faz excelente comentário crítico da obra habermasiana e tenta aproximar o pensamento habermasiano do de J. F. Lyotard.<sup>5</sup> Entretanto, é no pequeno e, ao mesmo tempo, grande e decisivo livro de Rorty intitulado *Contingência, ironia e solidariedade* que a presença de Habermas se manifesta com maior intensidade. Ele passa a ser, ao lado de Heidegger, Marx e Dewey, não somente um contraponto estimulante, mas também um foco inspirador para Rorty.<sup>6</sup>

## Rorty nos textos de Habermas

Rorty irrompe na obra de Habermas em 1980, um ano antes da publicação da *Teoria do agir comunicativo*, em *Réplica* escrita por Habermas a fim de responder a objeções contra a teoria do agir comunicativo.<sup>7</sup>

Tais menções se limitam, no entanto, ao desconstrutivismo de Rorty e fazem referências ao *Espelho da natureza*. Habermas se apoia nelas para afirmar que a filosofia não pode mais, a partir de agora, dirigir-se ao

---

<sup>5</sup> Cf. Id. “Habermas y Lyotard sobre la posmodernidad” in: GUIDDENS, A., RORTY, R. et all. *Habermas y la modernidad*. Madrid: Catedra, 1988, 253-276.

<sup>6</sup> Cf. Id. *Contingence, irony, and solidarity*. Cambridge University Press, 1989. No presente trabalho é utilizada a terceira edição da versão para o alemão realizada por Christa Krüger: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1995.

<sup>7</sup> Cf. HABERMAS, J. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1984, 561.

mundo, à natureza, à história ou à sociedade assumindo a posição de um saber totalizador.<sup>8</sup>

No entanto, a irrupção rortyana se torna, a partir daí, cada vez mais frequente e avassaladora: em 1981, na conferência intitulada “A filosofia como intérprete e guardadora de lugar”, apresentada em um congresso organizado pela Associação Hegeliana (*Hegel Vereinigung*)<sup>9</sup>, Habermas se dedica a uma interpretação aprofundada e à discussão de temas rortyanos: pró e contra!

Convém destacar, todavia, um segundo texto intitulado *Verdade e justificação* no qual Habermas submete sua teoria do agir comunicativo à uma profunda revisão à luz de problemas levantados por um naturalismo mais severo e pelo realismo epistemológico. No quinto capítulo, intitulado “Verdade e justificação”, que constitui o tema central da obra, desenvolve-se um diálogo crítico com a guinada pragmática de Rorty que serve de inspiração, correção e contraponto a Habermas.

## CONVERGÊNCIAS E DIVERGÊNCIAS ENTRE RORTY E HABERMAS À LUZ DE DUAS QUESTÕES

Neste ponto pretendo apresentar alguns resultados da relação dialética entre Habermas e Rorty lançando mão de duas questões que considero centrais em suas respectivas teorias: o destino da filosofia após a ruptura do espelho da natureza e a tensão entre as esferas do privado e do público. Gostaria de sublinhar, no entanto, que o fato de orientar as considerações muito mais pela teoria habermasiana do que pela rortyana não significa que considero os argumentos habermasianos sempre mais convincentes do que os de Rorty. Significa apenas que, devido a limitações de minha parte, sinto-me relativamente mais seguro em terreno habermasiano.

---

<sup>8</sup> Id. *Theorie des kommunikativen Handelns*, Vol. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1981, 15-16. Cf. também Op. cit., Vol. 2, 586.

<sup>9</sup> O texto que serviu de base a essa conferência foi publicado em 1983 in: HABERMAS, J. *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1983, 9-28. Cf. tradução para o português (*Consciência moral e agir comunicativo*) realizada por Guido A. de Almeida e publicada pela Ed. Tempo Brasileiro em 1989.

## O destino da filosofia após a ruptura do espelho da natureza

O pressuposto da crítica rortyana à filosofia tradicional pode ser resumido da seguinte maneira: a maior parte de nossas convicções filosóficas é dominada por imagens e metáforas, não por frases ou proposições. E a filosofia tradicional fica presa à imagem de uma consciência que funciona como um grande espelho capaz de refletir diferentes tipos de representações mais ou menos acuradas. E esse espelho tem de ser analisado com o auxílio de métodos apriorísticos. Por isso, a filosofia tem de ser revista.

Rorty escolhe como ponto de partida para sua revisão da filosofia as críticas desenvolvidas por Heidegger, Wittgenstein e Dewey que são, segundo ele, os pensadores mais importantes do século XX porque rompem com a concepção kantiana de filosofia, que se caracteriza como uma ciência fundamental baseada em representações da consciência. Tal concepção deve ser rejeitada, segundo ele. Deve ser abandonada, além disso, a ideia de que a metafísica e a teoria do conhecimento constituem uma disciplina autônoma.

Por conseguinte, aos olhos de Rorty a rejeição da filosofia especular moderna proposta por seus mentores filósofos constitui verdadeira “demissão por justa causa”. Porquanto, na sua interpretação, esses três filósofos, que são os seus preferidos, interessam-se, em primeira linha, em refutar a problemática tradicional da filosofia, isto é, não se propõem como objetivo principal “farejar” nela proposições falsas ou argumentos não sólidos. Isso porque a possibilidade de se pensar uma nova cultura pós-kantiana não implica a necessidade de uma demonstração lógica da falsidade da doutrina kantiana.<sup>10</sup>

É interessante observar que Rorty, ao menos na época da redação do *Espelho da natureza*, não encara a demissão da filosofia sistemática com espírito derrotista. Antes, pelo contrário, ele pensa que, a partir do momento em que deixamos de considerar a filosofia como empreendimento de construção sistemática, é possível desenvolvê-la como atividade terapêutica, formadora e educativa. Nesse novo contexto a filosofia passa a desempenhar dois papéis distintos, a saber:

---

<sup>10</sup> RORTY, R. *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*. 2ª. ed., Frankfurt/M.:Suhrkamp,1984, 16.

- o papel de um diletante bem informado, de um “polipragmático” e de um mediador socrático capaz de criar mediações hermenêuticas e traduções entre vários tipos de discurso. Trata-se aqui da figura do intelectual formador ou educador que vai, constantemente, em busca de modos mais novos e interessantes de descrever as coisas<sup>11</sup>;
- a filosofia também pode assumir o papel de inspetor da cultura que conhece os fundamentos comuns a todos e que, na qualidade de rei-filósofo, sabe o que os outros fazem na realidade apesar de eles mesmos não saberem porquanto ele conhece o contexto intransponível (*unvordenklich*) das formas, da linguagem e da consciência.

É importante destacar que, na concepção de Rorty, o “mediador polipragmático” não utiliza por via de regra os discursos convencionais das ciências, cujo critério de validade se estriba unicamente na comensurabilidade. Para entender isso convém lembrar uma distinção importante entre discurso normal e discurso não normal que Rorty leva a cabo mediante a generalização da distinção introduzida por Thomaz Kuhn entre “ciência normal” e “ciência revolucionária”<sup>12</sup>:

- o discurso normal é comensurável porque se desenvolve em um sistema de convenções reconhecidas em geral, as quais estabelecem preliminarmente o que pode e o que não pode valer como bom argumento, como boa contribuição, como boa crítica<sup>13</sup>. O seu produto é sempre ciência (episteme), isto é, enunciados que podem ser reconhecidos e aceitos por sua racionalidade;
- já o discurso extraordinário é incomensurável porquanto dele tomam parte pessoas que não reconhecem ou simplesmente ignoram tais convenções. Por isso, seu produto é completamente

---

<sup>11</sup> Ibid., 345.

<sup>12</sup> Ibid., 348.

<sup>13</sup> Ibid., 348-349.

indeterminado, ou seja, pode conter tudo ou nada, o absurdo, o imprevisível, uma revolução, etc.

Fica claro, pois, o destino de uma filosofia demitida, sem espelho refletor e sem fundamento último: ela é constrangida a abandonar a posição privilegiada que ocupava em um tribunal destinado a julgar *a priori* a cultura em geral e as pretensões cognitivas das ciências e da própria metafísica.

Essa conclusão aguçou naturalmente a curiosidade de Habermas em relação à filosofia de Rorty e o inspirou, certamente, a caracterizar a filosofia como guardiã da racionalidade e como intérprete das esferas da vida.

Habermas formula inicialmente a seguinte questão geral: será que a crítica ao fundamentalismo, desenvolvida por Rorty, implica necessariamente o abandono da teoria da modernidade, de Kant, que confiara em uma racionalidade procedimental que serve como base da validade de nossas acepções justificadas no campo do conhecimento científico, das ideias morais e das avaliações estéticas?

Habermas não formula uma resposta direta a essa questão. Apresenta, em vez disso, uma narrativa das diferentes etapas percorridas pela crítica à filosofia, as quais culminam na crítica rortyana. Ele pensa que, por esse caminho, é possível clarificar algumas pressuposições dessa crítica, mesmo que não se chegue a uma solução dos pontos controversos.

– Primeira etapa da crítica à filosofia:

a crítica à filosofia e ao fundamentalismo kantiano tem início em Hegel que substituiu o modo de fundamentação transcendental por outro, de cunho dialético.

– Segunda etapa:

na segunda etapa tomou corpo, segundo Habermas, uma crítica dirigida aos modos de fundamentar inerentes à filosofia de Kant e do próprio Hegel. Ela foi desenvolvida por seguidores kantianos e hegelianos, especialmente por Strawson, Paul Lorenzen e Karl Popper. Strawson, é sabido, desenvolve uma posição analítica inspirada em Kant, a qual mantém uma pretensão universalista, ao passo que Paul Lorenzen interpreta Kant

em uma perspectiva construtivista. K. Popper, por seu turno, trabalha na linha de um racionalismo crítico que substitui a ideia de fundamentação pelo método do exame crítico. Habermas menciona ainda, na linha da crítica ao hegelianismo, a epistemologia dialética de Lukacs e o negativismo de Adorno.

– Terceira etapa:

na terceira etapa Habermas descobre uma crítica ainda mais radical dirigida simultaneamente contra Kant, contra Hegel e contra os seguidores pós-kantianos e pós-hegelianos<sup>14</sup>. Trata-se de posições hermenêuticas e pragmáticas que questionam simplesmente qualquer tipo de pretensão de racionalidade e isso a um nível de radicalidade jamais visto<sup>15</sup>. Habermas constata que a crítica radical desenvolvida por Paul Feierabend, Michel Foucault, R. Rorty e outros, e que pretende superar o espelho da natureza, coloca em questão as pretensões de fundamentação e autofundamentação da filosofia. Porquanto eles simplesmente abandonam o horizonte no qual se movia a filosofia da consciência.

Ao apresentar a terceira etapa da história da crítica dirigida contra a filosofia, Habermas levanta uma questão importante: em que sentido as novas ideias da hermenêutica e do pragmatismo devem ser entendidas?

- No sentido de uma renúncia total à pretensão da razão inerente à filosofia, o que equivaleria a uma demissão do papel da filosofia?
- Ou no sentido de um novo paradigma, o qual, mesmo substituindo o jogo de linguagem mentalista da filosofia da consciência, não abrigaria os modos de fundamentação da filosofia da consciência?<sup>16</sup>

Antes de formular uma resposta, Habermas traça, em grandes pinceladas, os contornos de quatro formas contemporâneas de demissão da filosofia:

- a) a demissão terapêutica ou quietista inaugurada por Wittgenstein. Nessa linha, a filosofia teria de ser interpretada não como cura de

---

<sup>14</sup> HABERMAS, J. *Moralbewusstseins und kommunikatives Handeln*, 12.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 16.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 18.

uma doença, mas como a própria doença que ela pretendia curar. Habermas lembra aqui a conhecida formulação wittgensteiniana, segundo a qual “os filósofos apenas tumultuaram e embaralharam os jogos de linguagem que funcionam normalmente no dia-a-dia”<sup>17</sup>. Ora, essa filosofia de cunho terapêutico deixa tudo como estava antes porquanto ela retira as medidas de sua crítica das formas de vida em que se encontra. Por essa razão, a antropologia cultural é uma das substitutas convocadas para assumir as tarefas antes desempenhadas pela filosofia, que foi demitida por justa causa;

- b) a segunda forma de demissão da filosofia é tida como dramática. As atitudes de Heidegger e Bataille constituem para Habermas uma forma de demissão dramática já que ela se reveste de um caráter epocal: ela propõe o retorno contemplativo, heróico, do homem contemporâneo e da filosofia à soberania de um Ser primordial, de algo que é, ao mesmo tempo, impensável e intransponível (*Unwordenkliches*)<sup>18</sup>;
- c) Habermas elenca ainda, em terceiro lugar, uma forma mais sutil e ambígua de demissão da filosofia que ele designa como *salvacionismo neo-aristotélico*. Tal linha de pensamento pretende salvar, de um lado, velhas verdades filosóficas. Por outro lado, sob o pretexto de conservar verdades clássicas, ela demite praticamente a filosofia uma vez que a esvazia de todas as pretensões de validade. Dito de outra forma: as doutrinas dos clássicos são utilizadas não como contribuições para uma discussão racional ou como um tesouro filológico, mas como simples fontes de iluminação e reavivamento<sup>19</sup>;
- d) em quarto lugar é caracterizado o modo rortiano de autodemissão da filosofia que culmina na passagem para um discurso extraordinário, incomensurável. Segundo Habermas, Rorty introduz uma variante interessante ao contrapor entre

---

<sup>17</sup> Ibid., 19.

<sup>18</sup> Ibid., 19

<sup>19</sup> Ibid., 20.



si dois tipos de discurso ou diálogo: de um lado, o discurso normal ou comensurável da ciência. De outro, o discurso não normal, incomum ou diálogo incomensurável. No discurso normal da ciência conhecemos os procedimentos que permitem solucionar problemas e ordenar questões controversas porque há medidas que garantem consenso. Ao passo que em diálogos incomensuráveis as orientações básicas continuam sendo controversas. Ora, discursos incomensuráveis não podem ter como objetivo a passagem para uma normalidade comensurável ou para o consenso, porquanto se contentam com a esperança de que o dissenso seja, pelo menos, fecundo. E nesse sentido, eles são “edificantes” (*edifying*)<sup>20</sup>.

Habermas avalia esta quarta forma assegurando que a versão rortyana da filosofia aglutina todas as qualidades que a filosofia adquiriu por meio das suas sucessivas demissões, especialmente as versões terapêutica, heróica e salvacionista. Por isso afirma textualmente que: “Talvez possamos, um dia, comemorar R. Rorty como o Tucídides de uma tradição de pesquisa que se tornou possível após ter-se iniciado a terapia wittgensteiniana”<sup>21</sup>.

No meu entender, é possível resumir a crítica de Habermas ao modo como Rorty interpreta a autodemissão da filosofia em dois pontos:

Primeiro ponto: Habermas está convencido da consistência dos argumentos elaborados por Rorty.

Segundo ponto: ele não aceita a conclusão de Rorty, segundo a qual a filosofia tem de abandonar não somente o papel de indicadora do lugar das ciências e de juíza da cultura, mas também o de guardiã (*Hüter*) da racionalidade. Habermas pensa que a conclusão rortyana levaria a uma renúncia pura e simples das pretensões racionais que acompanham a filosofia desde a sua origem.

Por essa razão, ao final de sua narrativa dos principais lances históricos da autocritica de uma filosofia demissionária, Habermas contrapõe-se a todas as formas de autodemissão ao defender a tese de que a filosofia – mesmo

---

<sup>20</sup> Ibid., 21.

<sup>21</sup> Ibid., 19.

destituída das funções de juiz com o poder de indicar as posições a serem ocupadas pelas ciências – pode e deve continuar mantendo pretensões de validade. Mesmo que para isso tenha de assumir as funções mais modestas de intérprete hermenêutico e pragmático do mundo da vida e de guardião da racionalidade<sup>22</sup>.

## A TENSÃO ENTRE O PRIVADO E O PÚBLICO

É interessante observar que tanto Habermas como Rorty concordam em afirmar que mesmo após a ruptura do espelho da natureza continua acesa a velha tensão entre o privado e o público<sup>23</sup>. Rorty atesta, por exemplo, que pensadores nos quais predomina a tendência à autonomia privada e à autocriação se inclinam a ver a esfera pública com os olhos de Nietzsche, isto é, como algo que se contrapõe simplesmente a uma instância profunda que existe dentro de nós. Ao passo que os pensadores mais inclinados a uma comunidade com mais justiça e liberdade tendem a considerar o desejo de plenitude individual como algo que leva imperceptivelmente ao esteticismo e ao irracionalismo.

Autores como Kierkegaard, Nietzsche, Beaudelaire, Proust e Heidegger são exemplos de uma vida privada autoconstruída e plena. E autores como Marx, Stuart Mill, John Dewey, Habermas e John Rawls não são exemplos, afirma Rorty, mas “concidadãos que se engajaram num esforço social comum para tornar nossas instituições e modos de comportamento menos cruéis e mais justos.

Nessa linha de raciocínio não há disciplinas científicas ou filosofias capazes de abranger em uma só visão a plenitude privada e a solidariedade. Visto que, por sua vez, o vocabulário da autonomia é necessariamente privado, segundo Rorty. Ao passo que o vocabulário da justiça é intrinsecamente público. Por essa razão, ele formula uma tese que pode ser condensada nos seguintes termos:

---

<sup>22</sup> Ibid., 11-12.

<sup>23</sup> RORTY, R. *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, 12.

Uma aproximação entre essas duas tendências somente é possível quando consideramos que o objetivo de uma sociedade justa e livre consiste na permissão que ela concede aos seus cidadãos de serem irracionais, ou privatizantes ou estetizantes contanto que utilizem o tempo que lhes pertence e não causem danos a outros nem lancem mão de recursos utilizados por pessoas menos favorecidas <sup>24</sup>.

Nesse ponto, Rorty chega à conclusão de que é necessário assumir uma posição na qual nos contentamos em saber que a ideia de autocriação e de solidariedade tem o mesmo valor. No entanto elas são, definitivamente, incomensuráveis. Esta posição é caracterizada como a de um liberal irônico que está ciente de que suas convicções mais profundas são contingentes e de que a esperança que nutre de que o sofrimento, a crueldade e a humilhação acabem é falível. Além disso, ele não sabe dar uma resposta à questão: por que devemos deixar de ser cruéis? Por que a crueldade é perniciososa?

Segundo Rorty, todo aquele que acredita na possibilidade dessas respostas é, no fundo, um metafísico. Porém existe, segundo ele, outra saída, a da utopia liberal apoiada em uma ironia universal que implica renúncia às pretensões racionais de uma teoria e a passagem para a narrativa edificante<sup>25</sup>.

É possível notar que a concepção de Habermas quanto à tensão entre o privado e o público provoca mais divergência do que coincidências, as quais não podem ser discutidas aqui. Por isto, considero adequado finalizar a presente comunicação chamando a atenção para dois pontos presentes no pensamento de Habermas:

- para Habermas, a filosofia não pode abandonar a pretensão da racionalidade. Porque a morte, a liquidação ou a demissão pura e simples da filosofia implicariam igualmente a morte da convicção segundo a qual as ideias do verdadeiro e do incondicional são condições necessárias, quando se trata de formas humanas de convivência que dependem de um jogo entre o privado e o público;

---

<sup>24</sup> Ibid., 13.

<sup>25</sup> Ibid., 16.

- a teoria do agir comunicativo se caracteriza pela tentativa de pensar a subjetividade a partir da intersubjetividade, o que implica na co-originariedade ou equiprimordialidade do privado e do público.

Concluindo: se é verdade que tanto Rorty como Habermas se empenham, em seu labor filosófico, em seguir o ditame hegeliano que os obriga a apreender seu tempo em pensamentos, é verdade também que existe uma distância entre ambos, a qual é do tamanho da distância que separa o discurso teórico comensurável de outro não comensurável. Dito de outra forma: é a distância que separa um discurso que pretende ser apenas edificante e formador de um discurso filosófico empenhado em fazer jus a pretensões de validade.

## REFERÊNCIAS

GUIDDENS, A., RORTY, R. et all. *Habermas y la modernidad*. Madrid: Catedra. 1988, 253-276.

HABERMAS, J. *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vls., 3ª ed., Frankfurt/M.: Suhrkamp, (1981) 1985.

\_\_\_\_\_. *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1983.

\_\_\_\_\_. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1984.

RORTY, R. *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*. Trad. Michael Gebauer. 2ª ed., Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1984.

\_\_\_\_\_. *Kontingenç, Ironie und Solidarität*. Trad. Christa Krüger. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1992.

# AS CRÍTICAS DE HABERMAS AO EMPIRISMO NA MORAL

Giovani M. Lunardi<sup>1</sup>

## I

Habermas considera que manifestações, juízos e regras morais possuem um teor cognitivo, expressando um “saber”. Identificando este saber, segundo ele, podemos fundamentar ou justificar algo moralmente. Para o filósofo alemão, a tarefa da filosofia moral é justamente aprofundar a fenomenologia das disputas morais para descobrir o que os participantes fazem quando (acreditam) justificar algo moralmente. Várias teorias morais da modernidade empreenderam esforços nesse sentido de explicação do teor cognitivo da moral: *o aristotelismo, o kantismo e o empirismo*<sup>2</sup>.

Habermas entende que as explicações empiristas são insuficientes, pois

o empirismo concebe a razão prática como a capacidade de determinar o arbítrio de acordo com as máximas da inteligência, enquanto o aristotelismo e o kantismo não contam apenas com motivos racionais, mas com uma autovinculação da vontade motivada pelo discernimento.

De acordo com ele, o empirismo entende a razão prática como sendo razão instrumental. Para alguém que age, é razoável agir de certa forma e não de outra, se o resultado (esperado) de seu ato é de seu interesse, o satisfaz ou lhe é agradável. Em determinada situação, tais razões valem para determinado ator, que tem determinadas preferências e quer atingir determinadas metas. Ele denomina essas razões “pragmáticas” ou preferenciais, porque elas motivam para a ação, e não porque suportem julgamentos ou opiniões, tal como o fazem as razões epistêmicas. Elas constituem motivos racionais para os atos, não para as convicções. Claro que elas “afetam” a vontade apenas à medida que o sujeito atuante se apropria de determinada regra de ação. É fundamentalmente nisso que reside a diferença entre os atos premeditados

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia. Universidade Federal de Santa Catarina/UFSC (Campus Araranguá). Universidade Federal de Rondônia/UNIR. E-mail: [giovaniunir@gmail.com](mailto:giovaniunir@gmail.com)

<sup>2</sup> HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro*. São Paulo: Edições Loyola, 2002. p. 22-23.

e os atos motivados espontaneamente. Também um “propósito” é uma disposição; mas essa, à diferença da “tendência”, só se constitui mediante a liberdade do arbítrio, a saber, na medida em que um ator adota uma regra de ação. O ator age racionalmente quando o faz a partir de razões, e quando sabe por que está seguindo uma máxima. O empirismo só leva em consideração razões pragmáticas, ou seja, o caso em que um ator deixa vincular seu arbítrio, pela razão instrumental, às “regras de destreza” ou aos “conselhos da prudência” (como diz Kant). Assim, ele obedece ao princípio da racionalidade dos fins: “Quem quer um fim, também quer (na medida em que a razão tem uma influência decisiva sobre seus atos) o meio imprescindível para tanto, que está em seu poder” (KANT FMC, BA 45)<sup>3</sup>.

Habermas endereça suas críticas ao empirismo na moral especificamente ao filósofo escocês David Hume. Da mesma forma que para os outros empiristas, ele afirma que os motivos pragmáticos expostos pelo empirista escocês para posicionamentos e atos morais só fazem sentido enquanto pensarmos em relacionamentos interpessoais em comunidades pequenas e solidárias, como as famílias ou as vizinhanças. Sociedades complexas não podem manter sua coerência apenas sobre a base de sentimentos como a simpatia e a confiança, mais ajustados aos espaços reduzidos. O comportamento moral diante de estranhos exige virtudes “artificiais”, sobretudo à disposição para a justiça. Em vista das cadeias abstratas de ações, os participantes de grupos primários de referência perdem o controle sobre a reciprocidade entre prestações e recompensas – e, com isso, os motivos pragmáticos para a benevolência. Os sentimentos de obrigação que salvam as distâncias entre estranhos não são “racionais para mim” do mesmo jeito como o é a lealdade para com meus aparentados, em cuja condescendência eu posso, por minha vez, confiar. Na medida em que a solidariedade é o avesso da justiça, não há nada que deponha contra a tentativa de explicar o surgimento dos deveres morais a partir da transferência de lealdades de um grupo primário para os grupos cada vez maiores (ou da transformação de confiança pessoal em “confiança sistemática”). Segundo Habermas, uma **teoria normativa** não prova sua validade com questões de psicologia moral; antes, ela tem de explicar a prevalência normativa dos deveres. Em casos de conflitos entre, por um lado, um compromisso benevolente dos sentimentos e, por outro,

---

<sup>3</sup> Ibidem.

um mandamento abstrato de justiça, a teoria normativa deve esclarecer por que, para os membros de um grupo, deve ser racional preferir sua lealdade para com as pessoas que conhece face a face em favor de uma solidariedade para com estranhos. Contudo, quando as dimensões de comunidade de seres racionais que merecem igual respeito ultrapassam o limite do compreensível, *os sentimentos constituem uma base evidentemente estreita demais para a solidariedade entre seus membros*<sup>4</sup>.

A investigação que empreendemos no presente trabalho é justamente de examinar a plausibilidade das críticas de Habermas à filosofia empirista de Hume, como explicação do fenômeno moral. Evocamos basicamente duas dificuldades para a plausibilidade das críticas habermasianas:

- primeiro, a relação entre empirismo e a teoria moral na filosofia humeana;
- segundo, a concepção de razão prática e o papel dos sentimentos em sua filosofia moral.

Devido à exiguidade do tempo disponível, vamos nos deter no presente trabalho em examinar somente a primeira dificuldade, qual seja: definir claramente qual o método utilizado por Hume em sua filosofia moral e a relação com a filosofia empirista.

## II

O filósofo escocês define sua metodologia como “uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais” afirmado no subtítulo do *Tratado*.<sup>5</sup> Hume apresenta esta abordagem como “o método experimental de raciocínio deduzindo máximas gerais a partir de uma comparação de casos particulares”.<sup>6</sup> Para os intérpretes tradicionais, o escocês com sua metodologia inscreve-se na história da filosofia na denominada “filosofia empirista”. Além disso, a investigação da moral através de um

---

<sup>4</sup> HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro*. São Paulo: Edições Loyola, 2002. p. 11-60.

<sup>5</sup> Cf. o subtítulo de *A Treatise of Human Nature*. HUME, David. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Tradução de Débora Danowski. São Paulo: Editora Unesp, 2001.

<sup>6</sup> HUME, David. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora Unesp, 2004. p. 231.(EPM 1.10)

modelo empirista, ou seja, a observação e análise das ações morais, e do que motiva estas ações morais, perseguida por Hume, é considerada pelos seus críticos como fonte de um **ceticismo relativista**. Este relativismo coloca as obrigações morais, o *dever-ser* determinado pelas inclinações das paixões e emoções. Ou seja, a denominação de empirista à filosofia de Hume já atribui também a denominação de cético à sua filosofia moral.

Mas aqui, já nos deparamos com nosso primeiro problema. Segundo João Paulo Monteiro, o termo “empirista” jamais foi usado por Hume. Pode-se apenas, de acordo com Monteiro, afirmar que Hume, na mesma linha que Bacon, Hutcheson, Locke e Berkeley, apontava a necessidade da experiência, em face da incapacidade da razão por si mesma de gerar saber acerca do mundo. Há também vários elementos “inatistas” na filosofia de Hume que contrariam uma atribuição de puramente “empirista” para sua teoria, assegura Monteiro<sup>7</sup>.

Outro comentador, Gilles Deleuze, na obra *Empirisme et subjectivité*, dedicada ao estudo de Hume, assinala que é incompleta a definição que apresenta o empirismo como uma teoria segundo a qual o conhecimento só começa com a experiência. Para Deleuze, esta definição é insatisfatória: primeiramente, porque o conhecimento não é o mais importante para o empirismo, mas apenas o meio de uma atividade prática; em seguida, porque a experiência não tem para o empirista e para Hume, em particular, esse caráter unívoco e constituinte que se lhe empresta. Ainda, segundo Deleuze, a experiência tem dois sentidos rigorosamente definidos por Hume, e em nenhum deles é ela constituinte:

De acordo com o primeiro sentido, se denominamos experiência a coleção de percepções distintas, devemos reconhecer que as relações não derivam da experiência; elas são o efeito dos princípios de associação, dos princípios da natureza humana, a qual, na experiência, constitui um sujeito capaz de ultrapassar a experiência. E se empregamos a palavra em seu segundo sentido, para designar as diversas conjunções dos objetos no passado, devemos ainda reconhecer que os princípios não vêm da experiência, pois, ao contrário disso, a experiência é que deve ser compreendida como um princípio<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> Notas de João Paulo Monteiro. HUME, D. *Tratado da natureza humana*. Tradução de Serafim da Silva Fontes. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

<sup>8</sup> Deleuze, Gilles. *Empirismo e Subjetividade*: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2001. p. 121.



Percebemos, então, em face das observações apresentadas, a necessidade de aprofundarmos em nossa pesquisa a temática da filosofia empirista e o método de análise da moral utilizada por Hume.

Na sua execução da defesa da primazia dos *sentimentos* como a maneira pela qual os seres humanos tanto adquirirão o *conhecimento* de “questões de fatos e existência” quanto se revelam capazes de avaliações morais sobre as ações de outros e de si mesmo (cf. *E* 35), Hume vai dedicar-se “ao cultivo da verdadeira metafísica” (*E* 12). O filósofo escocês, no entanto, já havia se pronunciado contra qualquer forma de investigação em filosofia moral que não fosse *metodologicamente* da mesma forma que a utilizada na filosofia natural ou nas ciências naturais (cf. *E* 27). Ele estava contrapondo-se à metafísica escolástica e, principalmente, ao racionalismo dogmático, o qual pretendia fundamentar exclusivamente na *razão* todas as atividades que são próprias do ser humano<sup>9</sup>. Hume cita o padre Malebranche, Cudworth e Clarke como pensadores dessa “teoria abstrata da moral” que “exclui todo sentimento e pretende fundar tudo na razão” (*E* 197 n. 1).

De forma contrária, o projeto Humeano propõe-se a conhecer a “essência da mente” – seus poderes e, ao mesmo tempo, qualidades – pelo método da observação e experiência. Seu método é um exame “newtoniano” da dinâmica da mente humana, pois somente com esse método experimental podemos identificar as distinções morais, portanto “uma vez que o vício e a virtude não podem ser descobertos unicamente pela razão ou comparação de ideias, deve ser por meio de alguma impressão ou sentimento por eles

---

<sup>9</sup> Cf. MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Racionalidade e crise: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial e Editora da UFPR, 2001. p. 114. Segundo MacIntyre, o modelo de justificação racional aristotélico vai estar presente no sistema legal, teológico e educacional escocês baseado na ideia de princípios que podiam ser defendidos racionalmente. Mais especificamente, no âmbito das instituições escocesas do século XVIII, o papel do professor de filosofia moral era crucial na defesa, segundo o modelo aristotélico, dos fundamentos racionais da teologia cristã, da moral e da lei, devendo se ensinar “os princípios da Religião Natural e da Moralidade e a verdade da religião cristã”. Da mesma forma, o *teísmo* da época afirmava que o conhecimento de Deus era possível apenas pela razão. Já podemos antever os motivos pelos quais Hume não foi aceito como professor da Cátedra de Filosofia Moral em Edimburgo (1745) e Glasgow (1752) que, por exemplo, exigia que fosse dada instrução sobre as verdades da religião racional de modo favorável à revelação cristã. Cf. MACINTYRE, 1991, p. 238-239, 268-269, 308-309.

ocasionados que somos capazes de estabelecer a diferença entre os dois” (T 470). As relações entre impressões ou sentimentos podem ser descobertas “apenas pela experiência”, pois somente dessa forma “conhecemos sua influência e conexão; e essa influência, não deveríamos jamais estendê-la para além da experiência” (T 466). Para o filósofo escocês, somente a experiência nos proporciona “um conhecimento adequado dos assuntos humanos, e tendo nos ensinado qual sua relação com as paixões humanas, percebemos que a generosidade dos homens é muito restrita, e, raramente indo além dos amigos e da família, ou, no máximo, além de seu país natal” (T 602). Os assuntos humanos dizem respeito a relações entre os próprios seres humanos ou com objetos externos; são relações de impressões e sentimentos que não podem ser compreendidas, unicamente, por uma razão demonstrativa ou dedutiva que somente descobre relações de ideias. Na *Síntese do Tratado*, Hume afirma que se um homem como *Adão* fosse criado apenas com seu entendimento, mas sem experiência, nunca seria capaz de inferir todos os raciocínios concernentes a causas e efeitos (cf. T 650-651). Então, o método adequado em filosofia moral é o experimental, ou seja, “ao julgar as ações humanas, devemos proceder com base nas mesmas máximas que quando raciocinamos acerca de objetos externos” (T 403). Pois, segundo Hume, “quando consideramos quão adequadamente se ligam as evidências *natural* e *moral*, formando uma única cadeia de argumentos, não hesitaremos em admitir que elas são da mesma natureza e derivam dos mesmos princípios” (E 90).

No entanto, embora utilizando o mesmo método experimental, ocorre importante diferença: na filosofia moral, contrariamente à filosofia natural, não se pode realizar experimentos com premeditação e exato controle das variáveis. O filósofo escocês admite que:

A própria *filosofia experimental*, que parece mais natural e simples que qualquer outra, requer um esforço extremo do juízo humano. Na natureza, todo fenômeno é composto e modificado por tantas circunstâncias diferentes que, para chegarmos ao ponto decisivo, devemos separar dele cuidadosamente tudo o que é supérfluo e investigar, por meio de novos experimentos, se cada circunstância particular do primeiro experimento lhe era essencial. Esses novos experimentos são passíveis de uma discussão do mesmo tipo; de modo que precisamos da máxima constância para perseverar em nossa

investigação, e da maior sagacidade, para escolher o caminho correto, dentre tantos que se apresentam. Se isso ocorre até na *filosofia da natureza*, quanto mais na *filosofia moral* em que existe uma complicação muito maior de circunstâncias, e em que as opiniões e sentimentos essenciais a qualquer ação da mente são tão implícitos e obscuros que frequentemente escapam à nossa mais rigorosa atenção, permanecendo não apenas inexplicáveis em suas causas, mas até mesmo desconhecidos em sua existência (*T* 175, grifo nosso)

No início do *Tratado* ele já havia nos alertado:

Quando não sou capaz de conhecer os efeitos de um corpo sobre outro em uma dada situação, tudo que tenho a fazer é pôr os dois corpos nessa situação e observar o resultado. Mas se tentasse esclarecer da mesma forma uma dúvida no domínio da filosofia moral, colocando-me no mesmo caso que aquele que estou considerando, é evidente que essa reflexão e premeditação iriam perturbar de tal maneira a operação de meus princípios naturais que se tornaria impossível formar qualquer conclusão correta a respeito do fenômeno (*T* xviii-xix).

Como bem lembra Guimarães, o filósofo escocês observa que “o sujeito do experimento é também objeto e, pela simples consciência que tem de sua condição, seu comportamento observado se modifica”<sup>10</sup>. Afinal de contas, como afirma Hume, na introdução do *Tratado*, “nós não somos simplesmente os seres que raciocinam, mas também um dos objetos acerca dos quais raciocinamos” (*T* xv). Por isso, em filosofia moral,

(...) devemos reunir nossos experimentos mediante a observação cuidadosa da vida humana, tomando-os tais como aparecem no curso habitual do mundo, no comportamento dos homens em sociedade, em suas ocupações e em seus prazeres. Sempre que experimentos dessa espécie forem criteriosamente reunidos e comparados, podemos esperar estabelecer, com base neles, uma ciência, que não será inferior em certeza, e será muito superior em utilidade, a qualquer outra que esteja ao alcance da compreensão humana (*T* xix).

---

<sup>10</sup> Cf. GUIMARAES, 2007, p. 206.

Para realizar esse seu intento, Hume elabora o *Tratado da natureza humana* examinando seus aspectos constituintes: o entendimento, as paixões e a moral. O *Tratado* então “almeja o conhecimento geral, por isso filosófico, das leis e princípios da natureza humana”<sup>11</sup>. Ou seja, sua concepção de filosofia é investigar as operações e os princípios da natureza humana, segundo um *método natural de investigação*. Isso significa que não é um procedimento analítico ou conceitual, pois segundo Hume, “é mais importante observar as coisas do que as denominações verbais” (E 322); não podemos “ficar discutindo acerca de palavras” (T 297). É óbvio que o filósofo escocês considera que os conceitos devem ser corretamente definidos, pois, “se alguém alterar as definições, não posso pretender discutir com ele sem saber o sentido que atribui às palavras” (T 407)<sup>12</sup>.

É interessante perceber como Hume pode ser interpretado como um cético radical, segundo o qual ele estaria negando em seu *Tratado* não só a existência dos objetos externos como a do próprio sujeito; o que por si só teria implodido qualquer possibilidade de uma *ciência da natureza humana*, que seu livro prometia apresentar ao leitor, como da ciência em geral. Ele mesmo responde aos que o acusam de ser um cético radical:

(...) se sou realmente um desses céticos que sustentam que tudo é incerto e que nosso juízo não possui nenhuma medida da verdade ou falsidade de nada, responderia que essa questão é inteiramente supérflua, e que nem eu nem qualquer outra pessoa jamais esposou sincera e constantemente tal opinião. A natureza, por uma necessidade absoluta e incontrolável, determinou-nos a *julgar*, assim como a *respirar* e a *sentir*. Não podemos deixar de considerar certos objetos de um modo mais forte e pleno em virtude de sua conexão habitual com uma impressão presente, como não podemos *nos impedir de pensar* enquanto estamos despertos, ou de enxergar os objetos circundantes quando voltamos nossos olhos para eles em plena luz do dia. Quem quer que tenha se dado ao trabalho de refutar as cavilações desse ceticismo *total*, na verdade debateu sem antagonista e fez uso de argumentos na tentativa de estabelecer uma faculdade que a natureza já havia implantado em nossa mente, tornando-a inevitável (T 183, grifo nosso).

---

<sup>11</sup> GUIMARÃES, 2007, p. 207.

<sup>12</sup> Preferimos a seguinte tradução:

HUME, David. *Tratado da natureza humana*. Tradução de Serafim da Silva Fontes. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. p. 474.

Ou seja, a natureza é forte demais e está pronta para rebater qualquer argumento cético que possa ser apresentado (cf. *T* 657). Está claro que o pensamento humeano, repetindo MacIntyre, representou uma *subversão* do pensamento da sua época. No entanto, sua filosofia tem uma contraparte positiva: “a filosofia moral, ou ciência da natureza humana pode ser de duas maneiras diferentes, cada uma delas possuidora de um mérito peculiar e capaz de contribuir para o entretenimento, instrução e reforma da humanidade” (*E* 5).

O que nos interessa mais propriamente para os objetivos de nossa investigação é como, segundo a filosofia moral de Hume, utilizando um método experimental, podemos estabelecer valores, princípios, critérios e a discriminação e justificação de conteúdos morais a partir de sentimentos presentes na natureza humana? Essa é a principal dificuldade, conforme as interpretações precedentes, de sua filosofia moral: como responder tal questão sem recair em um ceticismo normativo, um emotivismo, um relativismo axiológico ou em um naturalismo descritivista (moralidade psicologizada)?

Como resposta a essas questões, inicialmente, atribuímos à filosofia de Hume a seguinte concepção de naturalismo moral: os fundamentos da moralidade com um sistema de valores constituem-se, unicamente, em nossa natureza humana. Ou melhor, os sentimentos humanos são a base para os julgamentos normativos. Escreve o filósofo escocês na *Primeira Investigação*:

A natureza moldou a mente humana de tal forma que, tão logo certos caracteres, disposições e ações façam seu aparecimento, ela experimenta [sente] de imediato o sentimento [*feels the sentiment*] de aprovação ou de condenação, e não há emoções que sejam mais essenciais que essas para sua estrutura e constituição (*E* 102)<sup>13</sup>.

Para o filósofo escocês, a hipótese mais provável é que a “moralidade é algo real, essencial e fundado na natureza”. Por isso é possível

---

<sup>13</sup> Ao longo desta segunda parte de nossa investigação, vamos registrar em vários momentos a utilização, pelos tradutores das edições brasileiras do *Tratado* e das *Investigações*, dos termos “sentir” [*to feel*] e “experimentar” [*to experience*] como sinônimos. Muitas vezes, os tradutores irão acrescentar o termo “experimentar” sem o mesmo constar no texto original de Hume (Exemplos: *T* 118, trad. p. 149; *T* 469, trad. p. 508; *T* 577, trad. p. 617; *T* 608-609, trad. p. 648; *E* 20, trad. p. 37). A nossa suspeita é que o texto original de Hume é mais direto, sem a necessidade do acréscimo do termo “experimentar” para se referir ao que “sentimos de forma imediata” (*feeling*). Mas isso poderia ser objeto de discussão em outro momento.

explicar a distinção entre vício e virtude, bem como a origem dos direitos e das obrigações morais, e que, por uma constituição primitiva da natureza, certos caracteres e paixões, só de vistos e contemplados, produzem um desprazer, e outros, de maneira semelhante, suscitam um prazer. O desprazer e a satisfação não são apenas inseparáveis do vício e da virtude; constituem sua própria natureza e essência (T 296).

Hume concede aos críticos que mesmo considerando essa hipótese falsa, “ainda assim é evidente que a dor e o prazer, se não são as causas do vício e da virtude, são ao menos inseparáveis destes” (T 296). Dessa forma, o filósofo escocês deriva os princípios morais do exame da natureza humana, ou seja, de um fundamento naturalista. Hume afirma que nosso sistema de moralidade resulta diretamente da maneira particular como os seres humanos foram criados nessa estrutura humana: “de fato, quando consideramos quão adequadamente as evidências *naturais* e *morais* se aglutinam, formando uma cadeia única de argumentação, não hesitaremos em admitir que têm a mesma natureza e derivam dos mesmos princípios” (T 404). Segundo ele, “essas distinções [morais e de gosto] estão fundadas nos sentimentos naturais da mente humana” (E 103). E esses sentimentos “não podem ser controlados ou alterados por nenhuma espécie de teoria ou especulação filosófica” (E 103). O filósofo escocês abandona pressupostos sobrenaturais, religiosos, teológicos e dogmáticos e lança-se à tarefa filosófica com uma intenção específica – distinta dos objetivos da *filosofia teórica* e da *filosofia natural*<sup>14</sup> –: realizar na filosofia moral uma *investigação da natureza humana*. Deleuze afirma que, em Hume, “a natureza humana em seus princípios ultrapassa a mente, que nada na mente ultrapassa a natureza humana; nada é transcendental”<sup>15</sup>. Ou melhor, o naturalismo humeano, como escreve Paulo Faria, “consiste, essencialmente, na disposição de tirar *todas as consequências* do reconhecimento desse fato acerca da natureza humana: que o que somos capazes de *pensar* depende, também, do que somos capazes de *sentir*”<sup>16</sup>. Para Hume, “a moralidade é mais propriamente sentida do que julgada”<sup>17</sup>.

---

<sup>14</sup> Ver anexo 3.

<sup>15</sup> DELEUZE, 2001, p. 14.

<sup>16</sup> APUD AZEVEDO, Marco Antônio Oliveira de. *Bioética Fundamental*. Porto Alegre: Tomo Editorial, 2002. p. 15.

<sup>17</sup> HUME, D. *Tratado da natureza humana*. Tradução de Serafim da Silva Fontes. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. p. 544. HUME, David. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Tradução de Débora Danowski. São Paulo: Editora Unesp, 2001. p. 510.

# ÉTICA DO DISCURSO: CONTEÚDO MORAL E RESPONSABILIDADE SOLIDÁRIA

*Jovino Pizzi<sup>1</sup>*

## INTRODUÇÃO

A ética do discurso justifica o conteúdo de uma moralidade que salienta a simetria entre os sujeitos e a solidariedade entre todos. Para Habermas “a solidariedade é a outra face da justiça” (1999, p. 42), ou seja, são duas faces da mesma moeda. Esta é uma afirmação chave em relação ao conteúdo cognitivo do âmbito moral. A validade das normas pressupõe uma fundamentação normativa estruturada linguisticamente, de forma a vincular a justiça com a solidariedade. A ênfase está em uma razão prática capaz de fundamentar princípios igualitários e universalistas da moral e do direito (2009, p. 63). A legitimação do estado de direito deve preservar sua neutralidade ideológica, alicerçada em uma moral racional, isto é, laica (ou secular). Com isso, as exigências normativas devem ser aceitas por todos em uma sociedade pluralista, formada por cidadãos de diferentes credos e, inclusive, por não crentes (HABERMAS, 2009, p. 69).

A teoria do agir comunicativo se insere no horizonte de uma sociedade com sinais profundos de secularização. A perspectiva habermasiana parte do fato de que, com o desenvolvimento da sociedade democrática moderna e a própria integração social passa a ser determinada por uma razão comunicativa laica. A compreensão moderna do mundo suplantou cosmovisões míticas, religiosas e metafísicas (HABERMAS, 1988, p. 101). A “dissolução” das justificativas mítico-narrativas proporcionou, ao sujeito comunicativo e participativo, a assunção discursiva de “pretensões de validade suscetíveis a crítica (1988, p. 107). O fio condutor do entendimento obedece a um procedimento racional ligado ao mundo da vida. As normas que orientam o agir são fruto desse processo comunicativo intersubjetivo entre sujeitos-

---

<sup>1</sup> E-mail: [jovino.piz@gmail.com](mailto:jovino.piz@gmail.com)

participantes tendo como base a validade do acordo consensuado entre todos os concernentes. Desse modo, os sujeitos se entendem racionalmente sobre pretensões de validade normativas. E somente podem ter validade as normas aceitas por todos os participantes em um discurso prático.

Nessa perspectiva, a razão secular consegue apropriar-se, através dos recursos do pensamento pós-metafísico, dos conteúdos semânticos das tradições, sem renunciar jamais a autonomia que lhe é inerente. O ponto de vista moral não deriva de asserções do tipo empírico-formais ou ligadas ao determinismo causal, muito menos se limita a análise dos aspectos semântico dos proferimentos. A traduzibilidade da razão prática requer, pois, uma conexão com as práticas cotidianas dos sujeitos em diálogo com os demais. É possível, portanto, descrever o processo de fundamentação e explicá-lo, mas sem que isso signifique a adoção deste tipo de fundamentação (HOERSTER, 1975, p. 150). Nisso parece estar o perigo, pois essa mesma razão secular pode “perder-se” no momento da defesa solidária de metas coletivas. Em outras palavras, ela sofre o risco de não chegar a tempo e revelar sua impossibilidade para afiançar laços de solidariedade, seja dentro dos Estados nacionais, nas relações interestatais ou supranacionais (KALDOR, 2005).

Por um lado, isso é decorrência do debilitamento dos aspectos motivacionais de uma moral racional autônoma e laica, porque propor normas morais não significa, de fato, a assunção de um compromisso solidário. Embora esse déficit possa ser corrigido dentro dos limites do Estado constitucional democrático, pelo direito positivo, mesmo assim, ela moral não consegue impulsionar uma ação coletiva solidária, ou seja, uma ação moralmente instruída. Por outro lado, a questão se vincula à ideia de que os princípios válidos para todos possam realmente acarretar em um compromisso prático, isto é, no conseqüente engajamento efetivo em favor da justiça e da solidariedade.

Esse é o foco desta pesquisa: o potencial de uma moral laica pós-metafísica que ainda repousa adormecido. Pois, o delineamento de princípios válidos para todos (consensuados comunicativamente, portanto) não mobiliza os sujeitos para assumirem concretamente as responsabilidades diante de situações de injustiça e da falta de solidariedade. Daí, então, a preocupação em delinear as considerações de Habermas a respeito da moral pós-metafísica,



cujos fundamentos laicos asseguram tanto os direitos fundamentais como os princípios do estado de direito. No seu modo procedimental, essa perspectiva fundamenta um ponto de vista moral. Todavia, essa razão secular parece definhar à medida que não consegue superar as “debilidades motivacionais” e proporcionar a realização solidária de metas coletivas. Ela é eficaz no concernente à “observância individual dos deveres”, mas parece ser um tanto incapaz de impulsionar o engajamento coletivo solidário, ou seja, não se atreve a preceituar uma “ação moralmente instruída.” Em decorrência, tolera a resignação dos sujeitos diante de injustiças e da não solidariedade; estudar e compreender as potencialidades e os possíveis déficits dessa moral laica é a proposta deste trabalho.

## A RAZÃO PÓS-METAFÍSICA SECULARIZADA

A questão em análise se vincula à própria autocompreensão da razão pós-metafísica, consolidada a partir do desencantamento das imagens religioso-metafísicas do mundo e o nascimento das estruturas de consciência modernas (HABERMAS, 1988, p. 249). Ao deixar de lado essas imagens, a filosofia já não arroga mais “fundamentos ontoteológicos ou cosmológicos para modelos universalmente vinculantes” (HABERMAS, 2006, p. 276). Daí, então, o *moral point of view* vinculado aos interesses de todos, renunciando, portanto, a qualquer perspectiva substancial de uma forma de vida exemplar, isto é, externa e alheia ao mundo. Nesse sentido, o Iluminismo fomentou uma “moral laica secularizada”, de forma que a “consciência moral civil” ganhou autonomia diante das perspectivas cosmológicas e religiosas, possibilitando uma “ética regida por princípios” (HABERMAS, 1988, p. 301). Por isso, o ponto de vista moral deve reconstruir uma perspectiva intramundana, ou seja, “dentro dos limites de nosso mundo intersubjetivamente compartilhado, sem correr o risco de afastamento do mundo como um todo e, em decorrência, da perspectiva universalista” (HABERMAS, 1999, p. 33-34).

Além disso, há outro aspecto significativo em relação à ética. Trata-se do fato de que “o vigor afirmativo das éticas clássicas evaporou-se já faz algum tempo” (HABERMAS, 2009, p. 217). Nesse sentido, não se justifica apenas uma genealogia da tradição moral ocidental e de seus aspectos semânticos, mas

em estudar e debater sobre maneira as características dessa moral ilustrada, isto é, de uma “razão prática emancipada” (HABERMAS, 1988, p. 302). Em outras palavras, trata-se de estudar o potencial semântico e simbólico dessa moral laica e sua particular influência na vida prática das pessoas.

O discurso sobre a secularização sofreu modificações no decorrer dos anos 80 e 90 do século passado. No entanto, foi nos albores do século XXI que ele ganhou proporções ainda mais abrangentes. Atualmente, existe forte inclinação à secularização da moral, permeando os diferentes discursos públicos e processos políticos. Essa moral secular encontra-se, todavia, constantemente assediada por propostas, às vezes, pertinentes, como é o caso da relação da complementaridade entre fé e saber. Na verdade, não há como fugir da discussão a respeito da “forma como as cosmovisões, sejam metafísicas ou religiosas, são traduzidas simbolicamente por meio da abertura ao tratamento discursivo ou linguístico” (MENDIETA, 2001, p. 42).

Essa temática abre um leque significativo de apreciações, principalmente na contestação do papel e do valor da metafísica (PINZANI, 2009, p. 118). Todavia, o foco deste projeto está em discutir a sensibilidade moral em relação à justiça e à solidariedade. Na verdade, quando Habermas afirma que “a solidariedade é o anverso da justiça” (1999, p. 42), ele salienta não só um “retorno” do tema, mas uma nova configuração e uma nova atitude diante da questão.

A preocupação em torno à justiça varia bastante. Ela faz parte do pensamento filosófico do século XX e do atual. Grande parte do pensamento moderno abandonou o vínculo entre justiça, economia e política. O período medieval tinha como foco a conexão justiça e paz, aspectos considerados essenciais para o bem viver. Como é conhecido, a filosofia moderna e, mais recentemente, o *ethical turn* introduziu mudanças significativas para a reflexão filosófica. Esse giro ético da filosofia consagrou um novo impulso para a racionalidade prática, porém as ressalvas parecem advir de um ponto de vista moral que não se incorpora nas atitudes das pessoas e garante a superação das situações de injustiça e de não solidariedade, tanto em relação a aspectos estruturais, como em questões relacionadas ao mundo da vida cotidiana.

Sem dúvidas, isso evidencia que a orientação do agir não se resume à resolução de conflitos, mas a uma pragmática vinculada a políticas deliberativas. Essas políticas não dependem de interesses particulares

ou, então, de pressupostos metafísicos, pois estão ligadas a princípios ou normas reconhecidas como válidas para todos. A ampliação significa o não restringimento da moral ao âmbito privado ou ao horizonte familiar, muito menos ao fato de garantir a cada sujeito individualmente o que lhe é devido, mas em um dever moral, pois se trata de um compromisso entre todos.

A sociedade medieval, principalmente a francesa, tolerava a vingança como meio para a resolução de conflitos, de modo especial em relação aos crimes contra a honradez (GAUVARD, 2006 II, p. 56). Esse era um tipo de solução privada, às vezes com a intermediação de um juiz ou árbitro. No entanto, a justiça não se limita ao campo privado, pois apresenta caráter público. Aí nasce uma distinção importante: a justiça pública e a oficial. Desse modo, temos a justiça legal, regulada por um poder judiciário, encarregada primordialmente de regular os conflitos particulares, garantindo os direitos a cada indivíduo. Por isso, se, na Idade Média, a preocupação se centrava no vínculo entre paz e justiça (GAUVARD, 2006, II, p. 55), no século XX, o tema é retomado por Rawls, um dos autores renomados na questão da justiça. Otfried Höffe, Paul Ricoeur e muitos outros pensadores também marcam presença na discussão. Macpherson (1991) fala da ascensão e queda da justiça econômica. Atualmente, muito se fala sobre responsabilidade social, éticas aplicadas, políticas afirmativas etc., embora exista a impressão de haver debilitamento da justiça e da solidariedade. Nessa linha, o discurso moral se traduz, às vezes, em simples marketing ou em campanhas filantrópicas (esporádicas, portanto).

## OS NOVOS DESAFIOS PARA A JUSTIÇA

Dos anos 70 para cá, a filosofia e, conseqüentemente, a ética, experimentam uma transformação profunda. A nova configuração na ética coloca em evidência questões relacionadas à fundamentação e à aplicação. Neste processo, há revalorização de diversos conceitos, como é o caso da justiça. Encontramos um leque de concepções relacionadas à justiça. Diante disso, algumas questões são expressivas:

1. Como a justiça deve ser entendida, principalmente quando se fala de secularização e na sua influência na hora de tomar decisões? Esse debate está inserido naquilo que Habermas denomina de “genealogia da razão” ocidental (2009, p. 225). Esta razão comunicativa pós-moderna assume características laicas, aspecto que permite a legitimação de um Estado democrático de direito neutro, isto é, capaz de promover a integração social a partir de suas próprias bases ou fundamentos. Não se trata, portanto, de um Estado na forma hobbesiana, mas de uma sociedade pós-secular estabelecida em um Estado constitucional e democrático (HABERMAS, 2002, p. 131-133).
2. O segundo aspecto diz respeito aos próprios pressupostos fundamentais dessa razão secular. Em *Répliques e objeções* (1980), Habermas muda sua tese, porquanto a validade das normas e princípios não se vincula apenas a uma situação contrafática, mas elas devem orientar decisões “dignas de confiança”, cujas pretensões de validade estão ligadas a um sistema de referência descentralizado (2006). Nesse sentido, é imprescindível estudar como devemos pensar a própria autocompreensão da razão iluminista e secular, pois é a encarregada de garantir sua peculiar neutralidade diante dos ideais de bem. Nesse caso, a secularização não se vincula ao aspecto jurídico ou da relação entre a Igreja e o poder secular do Estado (HABERMAS, 2002, p. 131); nem se trata de uma “espécie de jogo” preocupado essencialmente em eliminar um dos competidores (2002, p. 132).

O qualificativo “secular” indica, pois, uma sociedade na qual “os fundamentos de decisão *seculares*” tem como base uma “moral profana” (2002, p. 133). Como entender a razão laica e neutra diante dos conteúdos semânticos que a realidade cotidiana carrega consigo? Essa pergunta salienta a necessidade de garantir o sentido a conceitos filosóficos como pessoa, liberdade, individualização, história, emancipação, comunidade e solidariedade tão carregados de experiências e conotações, pois procedem de doutrinas do bem ou, no caso, de tradições religiosas (HABERMAS, 2009, p. 237).

3. Daí, então, o terceiro aspecto relacionado a uma moral secular envolvida em uma crise de confiança, pois parece demonstrar uma incapacidade prática para sustentar atitudes solidárias de metas coletivas. Essa razão prática revela uma dicotomia interna, pois não promove atitudes cooperativas concretas e solidárias da “mesma forma que a observância individual dos deveres morais” (HABERMAS, 2009, p. 223). Essa moral iluminista e laica, embora consiga sensibilizar moralmente os sujeitos diante das injustiças, não alcança impulsionar uma ação coletiva solidária. Em outras palavras, ela é exitosa em manter aceso o sentido da “injustiça social”, tanto em relação à marginalização de grupos, à perda da consciência de classe social de muitas categorias sociais e a imigração dentro do próprio país, como também avivar a sensibilidade em relação à pobreza sumamente drástica em diversos continentes. No entanto, apresenta os sintomas de um déficit motivador e não tem êxito para exigir dos sujeitos a assunção da responsabilidade pelas ações coletivas e na luta contras as injustiças sociais.

As antinomias da razão prática revelam, portanto, algo de inquietante, ou seja, a constatação (de certo modo, empírica) de progressiva perda de solidariedade entre as pessoas e os grupos, principalmente diante de situações concretas de injustiça. Para Habermas, a solidariedade é considerada como um conceito limite. Ele supõe uma abstração em relações às questões do bem viver, até conseguir reduzi-la a questões de justiça (1989, p. 432). No entanto, ao definir a justiça como a outra face da solidariedade, Habermas parece diluir a justiça aos âmbitos do bem viver, isto é, ao aspecto fático.

### HAVERIA JUSTIÇA SEM SOLIDARIEDADE?

Seguidor da tradição crítica, Habermas reitera o processo de secularização das sociedades modernas, o qual parece conceder prioridade à instrumentalização das pessoas e das relações sociais, mesmo que essas pessoas, no fundo, conservem a consciência moral e acreditem em uma

justiça social e na solidariedade humana. Para o autor, a perspectiva filosófica produziu uma modernidade que se reabastece em suas próprias fontes. Por sua vez, ela apresenta, entre outras coisas, “debilidades motivacionais de uma moral racional” que apenas podem ser asseguradas nos “limites do Estado constitucional democrático através do direito positivo” (2009, p. 221). A suspeita gira em torno à progressiva perda de solidariedade, ou seja, às exigências de um compromisso moral não impedem, em nada, as tendências de uma insolidariedade, pois existe um progressivo desaparecimento entre os diferentes setores da sociedade, principalmente em situações de injustiça conjuntural ou social. Na verdade, a falta de solidariedade vai aumentando de modo proporcional ao crescimento dos “imperativos do mercado na forma de custos-benefício-cálculos ou da competência de serviços em âmbitos da vida cada vez mais variados, os quais obrigam aos indivíduos, na sua relação com os demais, a uma atitude objetivista” (HABERMAS, 2009, p. 218).

A questão central da racionalidade comunicativa, além de garantir vínculos relevantes entre os sujeitos, está em supor laços de solidariedade e compromissos de justiça. Os princípios normativos obedecem exigências discursivas. Este é, sem dúvidas, o grande desafio de uma perspectiva universalista disposta a não perder de vista o bom e o justificável de cada cultura, nem desprezando os que clamam por justiça e solidariedade. Por isso, a solidariedade deve ser entendida como condição de justiça. Para Habermas, o conceito de razão deve articular uma intersubjetividade comunicativa promotora da justiça e de laços de solidariedade.

Assim, a justiça não se reduz à benevolência, empatia, intuição ou ao cuidado, mas à *solidariedade*. No fundo, justiça e solidariedade não são “princípios morais diferentes, mas dois aspectos de um mesmo princípio” (COHEN; ARATO, 2000, p. 425). A justiça ultrapassa os limites semânticos para ganhar o espaço de uma pragmática-fenomenológica, capaz de ressaltar descritivamente a experiência vivida pelos diferentes interlocutores, sem, por isso, abandonar ou rechaçar os princípios, as normas e regras de caráter universal. O sentido da justiça não separa, portanto, razão (*Vernunft*) de entendimento (*Verstand*), nem desvincula a fundamentação da sua realização prática. Não se trata de uma questão lógica, mas pragmática, porque repercute nas consequências práticas do agir.

Os ideais da Ilustração salientam a igualdade jurídica, assim como também a igualdade social e econômica. Esse delineamento nos leva a insistir que a justiça deixa de ser uma questão apenas vinculada ao aspecto semântico (isto é, à sua definibilidade conceitual), mas ao aspecto pragmático. Essa pragmática pressupõe uma “neutralidade do procedimento” (HABERMAS, 1998, p. 386), porque ninguém pode garantir, por si só, sua autonomia moral. Ela depende da interação comunicativa, ou seja, dos esforços cooperativos que ninguém pode ser obrigado por meio das normas jurídicas, mas que todos são conclamados a seguir (ou obedecer). Nesse sentido, a pergunta “a quem” são os sujeitos da justiça nos leva às vítimas da injustiça. A preocupação em saber “quem” são os sujeitos da justiça remete inclusive às futuras gerações.

Em síntese, a razão pós-metafísica se fundamenta em princípios irrenunciáveis. Ela presume a mobilização solidária entre as pessoas, isto é, na participação coletiva. A neutralidade procede na medida em que a inclusão de todos realmente aconteça. Somente assim é possível garantir os preceitos de justiça e laços de solidariedade.

Todavia, há um problema: essa razão parece enfrenta uma dicotomia interna. Seus déficits se manifestam no horizonte de um pensamento dividido. Por um lado, permanece a percepção ou a sensibilidade moral em relação à injustiça, mas, por outro, cresce a des-solidariedade. É pertinente referir-se à insolidariedade ou, então, ausência de solidariedade para salientar esse “deixar de lado” a responsabilidade por uma sociedade justa e solidária. No fundo, a solidariedade vai escasseando cada vez mais, debilitando o compromisso frente às injustiças e aos injustiçados, bem como a responsabilidade diante das futuras gerações e dos riscos que o meio ambiente sofre.

Essa deficiência afeta não apenas as pessoas como tal, mas faz parte também do jogo político, no sentido de manter o *status quo* de uma sociedade estruturalmente organizada, instrumentalizando não apenas a relação entre os sujeitos, mas colocando também em risco a ideia de uma sociedade global e multicultural. Até mesmo os “governos influentes – que são sempre os atores políticos mais importantes deste cenário – prosseguem, sem titubear, com seus jogos de poder social-darwinistas” (HABERMAS, 2009, p. 219). Em outras palavras, para Habermas, “não falta apenas vontade política para

desejar instituições e processos de ordem mundial reformada, mas inclusive a perspectiva de uma política interna global satisfatória” (2009, p. 219).

## AS EXIGÊNCIAS MORAIS EM SINTONIA COM O GIRO APLICADO DA FILOSOFIA

As exigências normativas estão vinculadas ao *querer*. Para Hoerster (1975), a possibilidade de formular normas não significa que elas se transformem em atitudes. O “objetivo do *agente*” nem sempre pode coincidir com as pretensões de todos. A questão se relaciona ao momento da tomada de decisões. O que realmente motiva os sujeitos para agir segundo princípios? Quem decide por quem? Garfinkel (2006) trata de analisar a tomada de decisões a partir de concernentes à situação cotidiana, isto é, na motivação que as pessoas observam ao tomarem decisões. Na verdade, a justiça e a própria solidariedade não se limitam ao âmbito conceitual (semântico, portanto). Assim, é possível compreender o que significa estar no mundo e distinguir sobre o que os sujeitos podem se entender e em que aspectos eles podem intervir no mundo.

O nível pós-convencional dos estágios morais pressupõe como válidas normas que todos possam querer (HABERMAS, 1999). No âmbito das condições concretas, a racionalidade comunicativa conduz a inserção do sujeito no mundo (nos diferentes contextos do mundo da vida), de modo a unir e articular *fala e ação*. Esse é o horizonte no qual Habermas admite um espaço para o bom na teoria do justo, não como direito positivo, mas como “liberdades de indivíduos inalienáveis que se autodeterminam (1999, p. 70). A pretensão universal de qualquer pretensão de validade deve assegurar, portanto, os direitos e liberdades de cada sujeito de forma a garantir também o “bem-estar do próximo e da comunidade a que (os sujeitos) pertencem” (HABERMAS, 1999, p. 71).

O *ethical turn* evidencia mudanças que afetam apenas a ética como tal, mas também os diversos âmbitos da vida prática. Como diz Alcira Bonilla, “as éticas do século XX abordaram em seus objetos características de um modo tal que pouco incide nos assuntos práticos que foram aparecendo como consequência do desenvolvimento das ciências e da tecnologia ou da



dinâmica própria da vida social” (2006, p. 78). Sem dúvidas, as mudanças são profundas e, por isso, uma nova configuração ou – como dizem os ingleses – a ética se apresenta com um novo desenho, com o qual a fundamentação exige também formas de aplicação. A racionalidade prática passa a se preocupar com os diferentes âmbitos da vida prática. Essa preocupação é tema para a filosofia e incluso para os diferentes campos ou âmbitos e envolvem a todos os sujeitos.

Nesse processo, os conceitos “tradicionais” são retraduzidos e outros recebem novas delimitações, enquanto outros passam por uma revalorização. Essa exigência salienta a necessidade de desenhar também uma “arquitetônica conceptual” da justiça (RICOEUR, 1997, p. 14). Esse delineamento vai além das definições e nos leva, portanto, à fenomenologia da justiça, pois a pergunta “o que é justiça” se encontra confrontada com sua aplicação prática. Por isso, a discussão evidencia a necessidade de ir além da questão semântica e visualizar os aspectos pragmáticos da justiça e dos laços de solidariedade em uma sociedade pluralista.

Por isso, as exigências de justiça devem responder quem são os sujeitos da justiça, de modo que a busca por definições tenha em vista o futuro da natureza humana e, se desejarmos, do próprio meio ambiente. A proposta poderia ser traduzida em uma nova arquitetônica pragmático-fenomenológica, modelo que não apenas destaca os possíveis déficits da razão secular, mas procura também consagrar um diálogo interdisciplinar com os diferentes campos de aplicação. Na verdade, a arquitetônica pragmático-fenomenológica da justiça encontra em Kant um elemento imprescindível, principalmente em seu postulado de que algo pode ser “correto em teoria, mas não serve para a prática” (2000, p. 3). O debate atual da ética encontra em Habermas uma reformulação do imperativo categórico kantiano e, através da metodologia reconstrutiva, procura fundamentar normas válidas para todos. Essa metodologia reforça o tema da justiça.

Nesse sentido, repetimos mais uma vez: a pergunta “o que é justiça” nos leva a pesquisar não somente seu aspecto semântico e realizar uma genealogia da justiça na tradição ocidental, mas também seu aspecto pragmático. Em outras palavras, trata-se de compreender não apenas “o que é” justiça, mas também identificar “quem” são os afetados e “como” configurar a justiça

em vistas às exigências de solidariedade inclusive em relação às futuras gerações. Esse delineamento nos leva, portanto, à fenomenologia da justiça, onde a pergunta “o que é justiça” se defrontada com sua aplicação prática com as diferentes áreas do conhecimento e atividades humanas. Por isso, as exigências de justiça devem responder quem são os sujeitos da justiça, de modo que a busca por definições tenha em vista o futuro da natureza humana e, se desejarmos, o próprio meio ambiente, a economia, as empresas etc., aspectos inerentes às éticas aplicadas.

Macpherson afirma que o modelo de Rawls “satisfaz os critérios para uma teoria da justiça econômica, enquanto realmente propõe submeter os acordos distributivos a um princípio ético” (1991, p. 26). Para este autor, o problema é a forma competitiva do modelo liberal, isto é, “uma economia totalmente dominada pelo mercado no qual a reação negativa dos empresários ao incremento dos impostos faz com que diminua a produtividade global (1991, p. 26). O mercado acaba dominando as relações, fazendo com que as exigências normativas percam sua força, de modo que a ética não pode fazer valer seus princípios em relação à tomada de decisões concretas. A proposta trata de ver as considerações de Habermas a respeito da justiça, desde o ponto de uma fundamentação vista pós-metafísica, e mostrar os possíveis déficits dessa razão secular e neutra em uma sociedade laicizada.

Por isso, além de destacar as potencialidades de uma razão secular e, ao mesmo tempo, verificar as possíveis debilidades motivacionais geram uma desconfiança na própria razão secular, consequência de uma aparente antinomia interna. Se, por um lado, ela assegura a capacidade de juízo contra a vulneração das prerrogativas e deveres individuais, por outro, ela se apresenta como deficitária na hora de motivar os sujeitos para agirem solidariamente. Este seria, portanto, o foco de estudo a ser aprofundado, na tentativa de evidenciar se tal déficit representa uma dicotomia interna da própria razão laicizada ou, então, se suas exigências normativas ainda não foram totalmente trazidas à tona, isto é, transformados em força motivadora para o agir solidário. Em certo sentido, o fato de a solidariedade ir se tornando cada vez mais escassa, parece indicar que a ética normativa, neutra e voltada a uma sociedade completamente laicizada, sente os efeitos de suas próprias pretensões normativas.

## REFERÊNCIAS

ALBERT, Michel. *Capitalismo contra capitalismo*. Buenos Aires; Barcelona; México: Paidós, 1993.

APEL, K. O. *La globalización y una ética de la responsabilidad*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007.

BONILLA, Alcira. ¿Quién es el Sujeto de la Bioética? Reflexiones sobre la vulnerabilidad. In: LOSOVIZ, Alicia I.; VIDAL, Daniel A.; BONILLA, A. *Bioética y Salud Mental: Intersecciones y dilemas*. Buenos Aires: Akadia, 2006.

COHEN, Jean L.; ARATO, Andrew, *Sociedad civil y teoría política*. México, Fondo de Cultura Económica, 2000.

CORTINA, Adela. *Alianza y contrato: Política, ética y religión*. Madrid, Trotta, 2001.

FOSTER, Hal et all. *La Posmodernidad*. Barcelona, Bay Press y Editorial Kairós, 1985.

GAUVARD, Claude. Justiça e paz. In: LE GOFF, J. & SCHMITT, J.-C. *Dicionário temático do Ocidente medieval*. São Paulo: EDUSC, 2006 (dois volumes).

GARFINKEL, H. *Estudios en Etnometodología*. México: UNAM; Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2006.

GÓMEZ-HERAS, J. M. G & VELAYOS, C. (Eds.) *Responsabilidad política y medio ambiente*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007.

HABERMAS, J. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid, Taurus, 1988 (dois volumes).

\_\_\_\_\_. *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona, Paidós/IEC, 1991.

\_\_\_\_\_. *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Trotta, 1998.

\_\_\_\_\_. *La inclusión del otro: Estudios de teoría política*. Barcelona; Buenos Aires; México: Paidós, 1999.

\_\_\_\_\_. *Israel o Atenas: Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*. Madrid: Trotta, 2001.

\_\_\_\_\_. *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* Barcelona; Buenos Aires; México: Paidós, 2002.

\_\_\_\_\_. *Entre naturalismo y religión.* Barcelona; Buenos Aires; México: Paidós, 2006.

\_\_\_\_\_; RAWLS, John. *Debate sobre el liberalismo político.* Barcelona; Buenos Aires; México: Paidós, 1998.

HÖFFE, Otfried. *Justiça política.* Barcelona; Buenos Aires; México: Paidós, 2003.

HOERSTER, N. *Problemas de ética normativa.* Buenos Aires: Alfa, 1975.

JONAS, H. *O principio responsabilidade.* Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

LOSOVIZ, Alicia I.; VIDAL, Daniel A.; BONILLA, Alcira. *Bioética e Salud Mental: Intersecciones e dilemas.* Buenos Aires: Akadia, 2006, p. 77-88.

KALDOR, M. *La sociedad civil global.* Barcelona: Tusquets Editores, 2005.

KANT, I. *Teoria e prática.* 3ª ed., Madrid: Tecnos, 2000.

\_\_\_\_\_. *¿Qué es la Ilustración?* Madrid: Alianza Editorial, 2004.

MENDIETA, E. La linguistificación de lo sagrado como catalítico de la modernidad. In:

HABERMAS, J. *Israel o Atenas: Ensayos sobre religión, teología y racionalidad.* Madrid: Trotta, 2001, p. 11-50.

HONNETH, A. *Crítica del poder: fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad.* Mósteles (Madrid): A. Machado Libros, 2009.

MACPHERSON, C. B. *Ascensão e queda da justiça econômica e outros ensaios.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

MALIANDI, R. *Ética: dilemas e convergências.* Buenos Aires: Editorial Biblos, 2006.

MUGUERZA, Javier. *Desde a perplexidade.* México: Fondo de Cultura Económica, 1990.

NIQUET, M. *Teoria realista da moral.* São Leopoldo: Editora Unisinos, 2002.

PETTTT, P. *Una teoría de la libertad*. Madrid: Losada, 2006.

PINZANI, A. *Habermas*. Porto Alegre: Artes Médicas, 2009.

PIZZI, Jovino. *Ética e éticas aplicadas: A reconfiguração do âmbito moral*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006.

RICOEUR, Paul. *O justo ou a essência da justiça*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, ou esquecimento*. Campinas: Editora Unicamp, 2007.

SIMÓN, Pablo e BARRIO, Inés M. *¿Quién decidirá por mí?* Madrid: Triacastela, 2004.

WHITE, S. K. *Razão, justiça e modernidade: A obra recente de Jürgen Habermas*. São Paulo: Ícone Editora, 1995.

WHITE, S. K. (ed.). *The Cambridge Companion to Habermas*. Cambridge; New York: Cambridge, 1996.

# VERDADE E PODER EM DISCURSOS: REFLEXÕES SOBRE AS TEORIAS DE HABERMAS E FOUCAULT

*Danilo Persch*<sup>1</sup>

*Mário Antônio da Silva*<sup>2</sup>

## INTRODUÇÃO

As reflexões da presente comunicação têm por base as *teorias discursivas* de Jürgen Habermas e a *analítica do discurso* de Michel Foucault. Para tanto, num primeiro momento, proceder-se-á com uma breve abordagem em torno da relação discurso *versus* verdade, que permeia grande parte da vasta obra do filósofo alemão Jürgen Habermas, para o qual, a linguagem constitui um dos pontos centrais das discussões políticas e éticas de nossa época. A segunda parte estará constituída por uma introdução à analítica foucaultiana do discurso, que parte da relação insolúvel entre saber e poder, em que o discurso constitui importante instrumento para o exercício do poder. Num terceiro momento, serão feitas algumas considerações finais em que serão apontados alguns aspectos convergentes e divergentes a respeito das teorias discursivas dos filósofos referidos.

## A RELAÇÃO ENTRE “DISCURSO” E “VERDADE” NO PENSAMENTO DE JÜRGEN HABERMAS

Antes de nos referirmos à relação existente entre “discurso” e “verdade” no pensamento de Habermas e à relação que Foucault estabelece entre “discurso” e “poder”, considera-se importante fazer alguns breves apontamentos sobre a questão epistemológica do realismo. Isto porque na argumentação que pretendemos seguir, baseada nas teorias de Habermas e Foucault, não temos acesso à realidade, a não ser por meio do discurso, ou

---

<sup>1</sup> Professor da Universidade do Estado de Mato Grosso – Unemat; Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos – SP – UFSCar. E-mail: dan.persch@bol.com.br

<sup>2</sup> Professor no Ensino Médio da Rede Pública Estadual de Mato Grosso. Mestre em Filosofia Social pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas – SP – Pucamp. E-mail: mjrossetto@yahoo.com.br

seja, não existe um mundo real *a priori* ao discurso. Assim, a crença metafísica<sup>3</sup> da existência de uma *Realidade Primeira*, que antecede a todo e qualquer relato torna-se problemática. Acreditar que existe uma realidade que precede o discurso significa afirmar a existência de um sujeito todo poderoso, capaz de estabelecer a verdade sobre os fatos.

Em sua obra *Arbeit und Rechtfertigung* (1999), Habermas, já no segundo parágrafo da introdução, nesse sentido, escreve: “como conciliar a suposição de um mundo independente de nossas descrições, idêntico para todos os observadores, com a descoberta da filosofia da linguagem segundo a qual nos é negado um acesso direto, não mediatizado pela linguagem, à realidade ‘nua’”<sup>4</sup>. Mais adiante ao escrever que: “após a virada linguística, foi-nos vedado um acesso a uma realidade interna ou externa, que não fosse mediado pela linguagem”<sup>5</sup>, Habermas reforça o *status* conquistado pela filosofia da linguagem em relação a filosofia da consciência que “... privilegiara o interior em relação ao exterior, o privado em relação ao público, a imediação da vivência subjetiva em relação à mediação discursiva”<sup>6</sup>. Enfim, para Habermas, após a virada linguística, houve um nivelamento entre sujeito e objeto na produção do conhecimento. A partir desse momento “... a linguagem presta-se tanto à comunicação como à representação; e o proferimento linguístico é, ele mesmo, uma forma de agir que serve ao estabelecimento de relações interpessoais”<sup>7</sup>.

Por outro lado, Foucault, em sua analítica interpretativa da sociedade moderna, se afasta da tradição filosófica que utiliza a linguagem para representar a realidade. Seu trabalho caracteriza-se pelo esforço de pensar fora dos dualismos metafísicos que a filosofia ocidental herdou dos gregos: as oposições entre essência e acidente, aparência e realidade. A linguagem nos permite compreender a realidade somente a partir daquilo que as descrições linguísticas nos oferecem. Para o filósofo, a linguagem é fundamentalmente

---

<sup>3</sup> Na tradição filosófica a metafísica é definida como a ciência primeira, por ter como objeto o objeto de todas as outras ciências, e como princípio um princípio que condiciona a validade de todos os outros.

<sup>4</sup> HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação: ensaios filosóficos*. Tradução de Milton C. Mota. São Paulo: Loyola, 2004a, p. 8.

<sup>5</sup> HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação: ensaios filosóficos*. Tradução de Milton C. Mota. São Paulo: Loyola, 2004a, p. 19.

<sup>6</sup> HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação: ensaios filosóficos*. Tradução de Milton C. Mota. São Paulo: Loyola, 2004a, p. 9.

<sup>7</sup> HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação: ensaios filosóficos*. Tradução de Milton C. Mota. São Paulo: Loyola, 2004a, p. 9.

discurso, e a realidade é sempre realidade discursiva. E, com isso, ele procura questionar as pretensões de verdade inerentes à própria linguagem, para articular um entendimento da nossa situação que nos leve à ação. A linguagem não é apenas uma forma de se exercer o poder, é também a possibilidade de se questionar este poder, como se verá na segunda parte do nosso texto.

Voltando a Habermas, nota-se que um entendimento (*Verständigung*) entre duas ou mais pessoas apenas é possível se falante(s) e ouvinte(s) operam não apenas no nível da intersubjetividade em que falam um com o outro, mas também no nível dos objetos ou dos estados de coisas sobre os quais eles se comunicam um com o outro. De forma mais específica, pode-se dizer que, para Habermas, pessoas podem entender-se devido a dois fatores: a capacidade inata que as pessoas têm para o entendimento, ou seja, segundo ele: “Se não pudéssemos fazer uso do modelo de fala, não seríamos capazes de dar sequer um passo na análise do que significa que dois sujeitos se entendam entre si”<sup>8</sup>; e porque ideias como verdade, racionalidade ou justificação, desempenham a mesma função gramatical em qualquer comunidade linguística, “mesmo que venham a ser interpretadas diferentemente e aplicadas de acordo com critérios distintos”<sup>9</sup>. Isso significa que, por meio do uso da linguagem, as pessoas conseguem fazer a distinção entre o que é verdadeiro com aquilo que apenas parece ser verdadeiro. No entanto, para Habermas:

(...) a língua não é uma propriedade privada. Ninguém dispõe exclusivamente do meio comum de compreensão, o qual devemos compartilhar intersubjetivamente. Nenhum participante individual pode controlar a estrutura ou mesmo o desenrolar dos processos de compreensão e de autocompreensão. (...) No logos da língua, personifica-se um poder do intersubjetivo, que é anterior à subjetividade dos falantes e a sustenta.

(...) O logos da língua escapa ao nosso controle e, no entanto, somos nós, os sujeitos capacitados para a linguagem e para a ação, que, por esse meio, nos entendemos uns com os outros<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Band I, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981, p. 387.

<sup>9</sup> HABERMAS, Jürgen. A unidade da razão na multiplicidade de suas vozes. In: \_\_\_\_\_. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Trad. F. B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990, p. 175.

<sup>10</sup> Idem. Moderação justificada: existem respostas pós-metafísicas para a questão sobre a “vida correta”? in: *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?* Trad. Karina Jannini. São Paulo, Martins Fontes, 2004, p. 16.



Portanto, para Habermas, todos os sujeitos normais estão capacitados para a linguagem e para a ação, ou seja, os seres humanos não são determinados pela natureza e por isso a descrição sobre ações de pessoas não se igualam às descrições de objetos das ciências naturais, de tal forma que:

Quando descrevemos um processo como a ação de uma pessoa, sabemos, por exemplo, que estamos descrevendo algo que pode não apenas ser *explicado* como um processo natural, mas que também pode ser *justificado* como tal, se necessário. Em segundo plano encontra-se a imagem de pessoas que podem prestar contas umas às outras, pessoas que desde o início envolveram-se em interações normativamente reguladas e se encontram num universo de razões públicas<sup>11</sup>.

Dessas anotações e citações pode-se concluir que, para Habermas, existem regras constitutivas subjacentes aos atos de linguagem, que determinam o teor cognitivo de discursos, e é por meio desse uso cognitivo da linguagem, que damos uma forma proposicional às nossas crenças. Isso fica mais claro com a análise que Habermas faz da relação entre “discurso” e “verdade”. Nesse sentido o autor levanta a seguinte pergunta: “do que se pode dizer que é verdadeiro ou falso?”<sup>12</sup>. Em princípio, para Habermas, verdadeiro ou falso pode ser tanto uma oração, uma emissão ou um enunciado. No entanto, um enunciado sobre algum fato ou alguma coisa é verdadeiro “(...) só se reflete um estado de coisas real ou um fato – e não se limita a fingir um estado de coisas como um fato”<sup>13</sup>. Com isso, Habermas quer dizer que enunciados predicativos “falsos”, também têm um conteúdo proposicional, ou seja, a negação é um enunciado com o qual se afirma um estado de coisas ao invés de negar um estado de coisas, ou seja: “A não verdade de um enunciado não é a negação de um enunciado; não se pode negar um enunciado, senão seu

---

<sup>11</sup> HABERMAS, Jürgen. Fé e saber. In: \_\_\_\_\_. *O futuro da natureza humana*. Trad. Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 143.

<sup>12</sup> HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*. complementos y estudios previos. Tradução de Manuel Jiménez Redondo. Madri: Edições Cátedra, 2001, p. 113. Além dessa, que é a primeira questão que Habermas considera necessária para uma compreensão das *Teorias da verdade*, aparecem mais duas questões em seu texto que são: “teoria da verdade como redundância” e “teoria da verdade como correspondência”. Estas duas questões não serão trabalhadas separadamente, pois elas se encontram implícitas na primeira.

<sup>13</sup> HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*. complementos y estudios previos. Tradução de Manuel Jiménez Redondo. Madri: Edições Cátedra, 2001, p. 114.

valor de verdade. Porém, quando nego o valor de verdade de um enunciado faço uma afirmação discursiva: afirmo que o enunciado “p” é falso”<sup>14</sup>.

Nessas questões sobre o que pode ser (ou não ser) considerado “verdadeiro” num enunciado, e respectivamente num discurso, é importante ter presente a diferenciação que Habermas faz entre “fatos”, que, para ele, são afirmados e “objetos”, com os quais as pessoas fazem experiências. “Objetos”, por se enquadrarem na ordem da natureza, são, por isso, isentos de qualquer tipo de valoração. Coisas e acontecimentos, pessoas e suas manifestações, são “objetos da experiência”, que não podem ser considerados verdadeiros ou falsos. Em contrapartida, um “fato” sempre representa algo que pode ser afirmado e é o que por sua vez determina se um enunciado é verdadeiro ou falso. O que Habermas pretende com essa diferenciação é dizer que “fatos” têm um *status* distinto dos “objetos da experiência”. Enquanto com “objetos” as pessoas fazem experiências, “fatos” podem apenas ser afirmados.

Como exemplo do que caracteriza um fato, pode-se citar a ocorrência de um acidente de carro. Tais acontecimentos constituem fatos na medida em que podem ser afirmados por diferentes pessoas (jornalistas), e em tais casos são as afirmações sobre as ocorrências que mantêm o *status* de serem consideradas verdadeiras ou falsas. Não se trata de fundamentar discursivamente a ocorrência em si, pois seria muito difícil alguém duvidar que tenha ocorrido tal acidente. No entanto, é muito comum haver descrições diferentes sobre o mesmo fato ou acontecimento, e isso muitas vezes dificulta um consenso sobre sua veracidade. De tudo isso Habermas conclui que “não se pode experimentar fatos nem afirmar objetos (ou experiências com os objetos). E se os objetos da nossa experiência são algo no mundo, então não podemos dizer igualmente dos fatos que sejam ‘algo no mundo’”<sup>15</sup>.

Como se pode perceber há, para Habermas, uma interação entre o que é afirmado sobre um fato para com o fato em si. Para ele, isso significa que por meio da linguagem as pessoas interagem no mundo social, e nesse sentido os discursos têm uma tarefa reconstrutiva, pois é por meio deles que se estabelece a conciliação entre o paralelo que se dá a partir dos fatos em si para com as afirmações sobre tais fatos.

---

<sup>14</sup> HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Tradução de Manuel Jiménez Redondo. Madri: Edições Cátedra, 2001, p. 117.

<sup>15</sup> HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Tradução de Manuel Jiménez Redondo. Madri: Edições Cátedra, 2001, p. 117.

Habermas estabelece a diferenciação entre “fatos” e “objetos” unicamente para explicar porque enunciados podem ser considerados verdadeiros ou falsos. Mas, um enunciado sobre algo, para ser verdadeiro, necessita ser testado de forma comunicativa, isto é, por meio de argumentos, aos quais ele dá a seguinte definição: “Chamo *argumentação* ao tipo de fala em que os participantes tematizam as pretensões de validade duvidosas e tentam aprová-las ou recusá-las por meio de argumentos”<sup>16</sup>. Dessa forma, um enunciado que um sujeito faz sobre algum fato ganha força quando esse alguém consegue o convencimento por parte dos interlocutores de que o dito é realmente verdadeiro. É nesse sentido que Habermas define “verdade” como sendo “(...) uma pretensão de validade que vinculamos aos enunciados ao afirmá-los”<sup>17</sup>. O que são pretensões de validade, ele explica da seguinte forma:

No caso de processos de entendimento mútuo linguísticos, os atores erguem com seus atos de fala, ao se entenderem uns com os outros sobre algo, pretensões de validade, mais precisamente pretensões de verdade, pretensões de correção e pretensões de sinceridade, conforme se referam a algo no mundo objetivo (enquanto totalidade dos estados de coisas existentes), a algo no mundo social comum (enquanto totalidade das relações interpessoais legitimamente reguladas de um grupo social) ou a algo no mundo subjetivo próprio (enquanto totalidade das vivências a que têm acesso privilegiado)<sup>18</sup>.

Há, para Habermas, conforme se observa nessa citação, três pretensões de validade que são: “verdade”, “correção” e “sinceridade”. A transgressão de qualquer uma dessas pretensões invalida o consenso que alguém pode pleitear com sua fala, ao participar de um processo discursivo. Portanto, todos que participam de discursos devem estar cientes dessa normatização, e é devido a esse teor normativo que um discurso nunca pode ser comparado com uma conversa qualquer.

---

<sup>16</sup> HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa II: Crítica de la razón funcionalista*. Madrid: Taurus, 1988a, p. 37.

<sup>17</sup> HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Tradução de Manuel Jiménez Redondo. Madri: Edições Cátedra, 2001, p. 114.

<sup>18</sup> HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p. 79.

Além das pretensões de validade, um discurso também deve ser pautado em regras que em seu livro *Consciência moral e agir comunicativo* são descritas da seguinte forma:

- (1.1) A nenhum falante é lícito contradizer-se.
- (1.2) Todo falante que aplicar um predicado F a um objeto *a*, tem que estar disposto a aplicar F a qualquer outro objeto que se assemelhe a *a* sob todos os aspectos relevantes.
- (1.3) Não é lícito aos diferentes falantes usar a mesma expressão em sentidos diferentes.
- (2.1) A todo falante só é lícito afirmar aquilo em que ele mesmo acredita.
- (2.2) Quem atacar um enunciado ou norma que não for objeto da discussão tem que indicar uma razão para isso.
- (3.1) É lícito a todo sujeito capaz de falar e agir participar de Discursos.
- (3.2) a. É lícito a qualquer um problematizar qualquer asserção.  
b. É lícito a qualquer um introduzir qualquer asserção no Discurso.  
c. É lícito a qualquer um manifestar suas atitudes, desejos e necessidades.
- (3.3) Não é lícito impedir falante algum, por uma coerção exercida dentro ou fora do Discurso, de valer-se de seus direitos estabelecidos em (3.1) e (3.2)<sup>19</sup>.

Sobre essas regras discursivas pode-se dizer, resumidamente, que discursos acontecem quando todos os participantes têm a mesma chance para convalidar seus pontos de vista, ou seja, num discurso não há hierarquia e nem autoridade, de tal forma que o consenso nunca poderá resultar de uma convicção única, mas deve sempre incluir todos os atingidos. Nesse sentido, para Habermas:

Com o predicado de verdade referimo-nos ao jogo de linguagem da justificação (...). À medida que afirmamos “p” e que reivindicamos verdade para “p”, assumimos, embora conscientes da falibilidade – a obrigação de defender “p” contra todas as objeções possíveis<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p. 110 – 112.

<sup>20</sup> HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. Tradução de Gerige Sperber, Paulo Asthor Soethe e Milton C. Mota. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2004, p. 53.

Mas diferente das regras, por exemplo, do jogo de xadrez, que sempre determinam um jogo *factual*, “as regras do Discurso são apenas a representação de pressuposições pragmáticas, feitas tacitamente e sabidas intuitivamente, de uma prática discursiva privilegiada”<sup>21</sup>. Isso significa que as regras que devem reger um discurso estão sempre postas, ou seja, elas antecedem qualquer prática discursiva. São, portanto, *a priori* aos discursos, o que não significa que necessariamente determinam as ações comunicativas dos participantes. Não raramente as pretensões de “verdade”, “correção” e “sinceridade”, bem como as “regras” discursivas descritas acima são ignoradas pelas pessoas na prática comunicativa do cotidiano, e Habermas está muito ciente disso<sup>22</sup>. Mas por outro lado, ele defende a tese de que as “regras” discursivas podem ser observadas pelas pessoas, e na construção de discursos elas estariam relacionadas muito mais a aspectos regulativos do que propriamente constitutivos. Quando num discurso todas as regras são observadas, tem-se o que Habermas denomina de “situação ideal de fala”. Ela é entendida como parâmetro, ou melhor, como uma ideia reguladora, mas que não necessariamente implica um projeto concreto a ser realizado.

Cabe, nesse contexto, a seguinte pergunta: como Habermas chegou a essas regras que caracterizam uma “situação ideal de fala”? Uma vez que, para ele, tudo na sociedade está relacionado à linguagem, essas regras são derivadas da linguagem. Tanto os traços culturais, como o conhecimento, e inclusive as convicções morais das pessoas, estão inscritas na linguagem, de tal forma que é por meio dela que ocorre a interação social.

Em síntese pode-se dizer que, por discurso, Habermas compreende um processo argumentativo regulado por regras, por meio do qual é possível

---

<sup>21</sup> HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p. 114.

<sup>22</sup> Nessa questão das regras discursivas, que estão pressupostas, mas que não necessariamente são observadas pelos participantes de discursos, Habermas fala que tais regras podem ser caracterizadas, por um lado, como “elementos hipotéticos” e, por outro lado, como elementos “impossíveis de rejeição”. Com isso ele pretende achar um meio termo entre duas teorias éticas concorrentes, respectivamente, entre aqueles que, a exemplo de G. F. Gethmann, se “recusam a falar em argumentação” e aqueles que, a exemplo de Apel, defendem a possibilidade das regras constituírem uma base “absolutamente segura” na realização de Discursos, conforme: HABERMAS Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. p. 117 – 118.

analisar a verdade de enunciados, frases ou orações. O objetivo de um discurso é que as pessoas cheguem a um consenso intersubjetivo em torno da verdade inerente a fatos e normas, e nesse sentido as pressuposições de direito e de justiça de uma sociedade liberal são fundamentadas teoricamente via discursos. Enfim, discursos se realizam no âmbito da esfera pública e, para Habermas, são importante instrumento para a realização de ações políticas das cidadãs e dos cidadãos.

## DISCURSO E PODER EM MICHEL FOUCAULT

A filosofia de Foucault se caracteriza como uma problematização da modernidade<sup>23</sup>. Em sua investigação arqueológica, ele procura descrever as condições históricas que possibilitaram a construção dos discursos de saber, articulados aos jogos de verdade, responsáveis pela constituição do sujeito pelas ciências humanas. Em sua analítica da sociedade moderna, o discurso ocupa lugar de destaque. Entretanto, a presença do discurso compondo uma dimensão essencial da modernidade não é uma constatação somente do pensamento foucaultiano. Muitos críticos de nossa época, em seus mais variados matizes teóricos, veem no discurso uma das principais características do mundo contemporâneo. Estruturas discursivas estão presentes em vários níveis: na mídia, na ideologia, na publicidade, na política, nas ciências etc.

Em sua análise do discurso, Foucault procura descrever sua materialidade, isto é, mostrar que os discursos não existem no plano da abstração, mas que circulam, debatem e lutam, extrapolando o domínio das

---

<sup>23</sup> Foucault problematizou o presente do qual fazemos parte. Toda a diversidade de temas estudados como a loucura, a doença, o crime, a sexualidade, o discurso, o poder, o sujeito etc., tem por objetivo compreender a modernidade a qual somos herdeiros. Foucault situa a origem do pensamento moderno na virada do século XVIII para o século XIX. Filosoficamente ele identifica a modernidade como uma tendência autocrítica que começou com Kant. Para Foucault, a modernidade precisa ser compreendida como uma atitude em relação ao presente e não como um período histórico. Em uma entrevista de 1975, ele afirma: “No fundo, eu tenho apenas um objeto de estudo histórico, é o limiar da modernidade. Quem somos nós, que falamos esta linguagem de tal modo, que tem poderes que são impostos a nós mesmos em nossa sociedade? Qual é esta linguagem que pode ser voltada contra nós, e que nós podemos voltar contra nós mesmos? Qual é este formidável entusiasmo da passagem à universalidade do discurso ocidental? Eis meu problema histórico”. FOUCAULT, Michel. “Eu sou um pirotécnico”. In: POL-DROIT, Roger. *Michel Foucault – Entrevistas*. Tradução de Vera Porto Carrero e Gilda Gomes Carneiro. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2006, p. 94.

bibliotecas e dos canais em que são expressos, evidenciando uma “política do discurso” na modernidade. Nesse jogo político, o discurso não é a expressão de liberdade e criação, mas, ao contrário, está submetido às regras de produção e circulação definidas em cada momento histórico. Para o autor, portanto, o discurso forma sujeitos e objetos, que por sua vez estão inscritos em formas regulamentadas de poder e de coerção.

Para Foucault, as estruturas discursivas que atravessam a modernidade são hegemônicas e dominam o homem com uma normatividade despótica, impondo várias antinomias, sendo a mais fundamental a que opõe razão e loucura. Essa questão é abordada em *A ordem do discurso*, onde Foucault procura mostrar como o discurso do louco está condenado a não ter existência reconhecida no campo da razão<sup>24</sup>. Outra antinomia é a que contrapõe o discurso da ordem, concebida em termos econômicos, sociais, políticos e morais, com o discurso da desordem, entendida como todo e qualquer comportamento contrário ao que a razão instituiu como normal. Dessa forma, não é o sono da razão que produz monstros, como afirmava Goya, mas é a própria razão que necessita transformar em monstros tudo o que a ela se opõe.

Apesar de tratar dos discursos, Foucault não escreveu nenhum texto específico sobre a mídia. Referências a ela encontram-se em *Vigiar e punir* (1987) e em alguns textos dispersos da *Microfísica do poder* (1979). Entretanto, ao abordar a historicidade da razão enquanto determinada pelos interesses do presente, ou em sua analítica, onde o poder é tratado em sua articulação com as formas de saber, pode-se realizar uma reflexão sobre a mídia. A articulação entre poder e saber encontra-se, entre outros, em *L'ordre du discours*, 1971 (*A ordem do discurso*), conferência proferida por Foucault em sua aula inaugural quando tomou posse na cátedra de História dos sistemas de pensamento no Collège de France, em dezembro de 1970. Neste texto, o discurso é analisado em suas regras internas e externas de funcionamento e de controle. O autor parte da hipótese de que:

---

<sup>24</sup> Para uma análise mais detalhada de como a loucura é silenciada e excluída em nossa sociedade, a partir da separação vertical entre a razão e a desrazão, é importante a leitura da obra de Foucault, *História da loucura*, de 1961.

Em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que tem por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade<sup>25</sup>.

No texto *A ordem do discurso*, Foucault procura mostrar que o discurso é, em primeiro lugar, uma produção social. Para o filósofo, o discurso não se limita ao âmbito da fala. Em sua compreensão, o discurso difere da linguística, que reduz a linguagem a um sistema de comunicação de signos. Afirma também, que o discurso não se limita ao sujeito do enunciado. O discurso é uma prática<sup>26</sup> e como qualquer outra prática, está sujeita às condições sociais de sua produção. O discurso é compreendido em seu processo de construção social, pois além de descrever o mundo, a realidade, o discurso constrói a realidade e define o lugar possível para os sujeitos.

Por mais que o discurso seja aparentemente bem pouca coisa, as interdições que o atingem revelam logo, rapidamente, sua ligação com o desejo e com o poder. Nisto não há nada de espantoso, visto que o discurso – como a psicanálise nos mostrou – não é simplesmente aquilo que manifesta (ou oculta) o desejo; é, também, aquilo que é o objeto do desejo; e visto que – isto a história não cessa de nos ensinar – o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar<sup>27</sup>.

Tomar o discurso como acontecimento e como prática, implica também analisá-lo de outra perspectiva, e nisso Foucault difere de outros dois modos recorrentes de análise: a análise da língua (estruturalismo), ou de buscar o que está para além do discurso, seus significados ocultos (hermenêutica). Em relação ao primeiro modo de análise Foucault afirma

---

<sup>25</sup> FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 17ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2008, p. 8 – 9.

<sup>26</sup> É importante destacar as observações de Dominique Lecourt, para o qual “é preciso evitar mal-entendidos: por “prática” não se entende a atividade de um sujeito, e sim a existência objetiva e material de certas regras às quais o sujeito tem que obedecer quando participa do discurso” (LECOURT, 1996, p. 51).

<sup>27</sup> FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 17ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2008, p. 10.



que “o estruturalismo consiste em tomar conjuntos de discursos e tratá-los apenas como enunciados procurando as leis de passagem, de transformação, de isomorfismos entre esses conjuntos de enunciados; não é isso que me interessa”<sup>28</sup>. Em relação ao segundo modo, Foucault vai dizer que essa análise “tenta encontrar, além dos próprios enunciados, a intenção do sujeito falante, sua atividade consciente, o que ele quis dizer, ou ainda o jogo inconsciente que emergiu involuntariamente do que disse ou da quase imperceptível fratura de suas palavras manifestas”<sup>29</sup>. Ele nos diz que a descrição dos acontecimentos do discurso nos coloca numa questão bem diferente, e que por isso:

(...) trata-se de compreender o enunciado na estreiteza e singularidade de sua situação; de determinar as condições de sua existência, de fixar seus limites da forma mais justa, de estabelecer suas correlações com os outros enunciados a que pode estar ligado, de mostrar que outras formas de enunciação exclui<sup>30</sup>.

Na produção do discurso, segundo Foucault, existem procedimentos de controle que são de duas ordens: uma que se exerce do exterior e forma os procedimentos de exclusão, a outra ordem de procedimentos é interna, uma vez que são os discursos mesmos que exercem seu próprio controle. Quando Foucault se refere aos processos externos de exclusão aos quais os discursos são submetidos, ele afirma que o mais evidente é o *interdito*, que se desdobra em três variantes que se cruzam, se reforçam ou se compensam: o tabu do objeto, o ritual da circunstância, o direito privilegiado ou exclusivo do sujeito que fala. O *tabu do objeto* corresponde ao valor que se atribui a determinado objeto do discurso; o *ritual da circunstância* tem a ver com o onde e quando se fala sobre determinado assunto, define também a qualificação que devem ter os indivíduos que falam; e o *direito do sujeito* é a disputa pelo lugar da fala: quem está apto a falar. Nesse jogo aprende-se que não se pode falar tudo o que se quer e que a nossa fala está determinada pela circunstância e pelo lugar de sujeito que ocupamos nas relações sociais.

---

<sup>28</sup> FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Tradução de Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais. 3ª ed. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2008a, p. 146.

<sup>29</sup> FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 6ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 31.

<sup>30</sup> FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 6ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 31.

Em relação aos procedimentos internos que regulam o discurso, Foucault destaca três: o *autor*, o *comentário* e as *disciplinas*. Esses três procedimentos são perpassados por uma vontade de verdade. Em nossa cultura é comum atribuir ao *autor* como aquele que realiza a unidade do discurso, sendo responsável por sua coerência. O *comentário* é uma espécie de discurso segundo que tem por função conservar as coisas ditas, com a finalidade de explicar (aos demais) o que “verdadeiramente” lá estava escrito. Por fim, a *disciplina*, compreendida como domínio de objetos e proposições que se pretendem verdadeiras como, por exemplo, a medicina, a psicologia, a economia, a política etc., que se dirigem a um plano de objetos determinados, utilizam instrumentos bem definidos e inscrevem-se num certo horizonte teórico.

Foucault não trata da verdade, mas da vontade de verdade, isto é, das formas políticas de sua aparição. Nesse sentido, pode-se estabelecer um contraponto com Platão, para quem o poder para ser legítimo deve estar ligado à verdade, isto é, a um dizer verdadeiro. Na teoria platônica há, portanto, um poder próprio do verdadeiro<sup>31</sup>. Foucault, ao contrário, procura mostrar que em nossa sociedade ocorreu uma inversão, que é a seguinte: passamos do poder como efeito da verdade à verdade como efeito do poder. Em sua descrição arqueológica, ele procura traçar uma fronteira com o trabalho do epistemólogo, que procura as condições de cientificidade de uma determinada ciência. O que Foucault procura descrever, não é a oposição entre o verdadeiro e o falso, mas as condições historicamente variáveis em que um enunciado passa a ser aceito como verdadeiro ou falso.

Em nossa sociedade, instituições, grupos e indivíduos disputam o poder de enunciar, de dizer, cujo objetivo visa disciplinar e controlar corpos e mentes. E por estar articulado ao poder, o discurso constrói a realidade social fabricando os objetos, produzindo os acontecimentos e os sujeitos, por meio de um conjunto de dispositivos como as leis, os regulamentos morais, os enunciados científicos e filosóficos, entre outros, produzidos e veiculados pelas instituições sociais.

---

<sup>31</sup> Platão é colocado somente como um contraponto. Pois, muitos já afirmaram que a sua metafísica recai num problema de difícil resolução: é a verdade do discurso que diz o mundo real ou é o mundo real que determina o discurso verdadeiro? Se é o mundo real, como propõe Platão, quem então estaria habilitado para captar a verdade do mundo? Quem pode pretender exercer o papel de mestre da verdade?

Ao tratar o discurso como prática, Foucault quer destacar seu caráter histórico de surgimento e desaparecimento, submetido a um jogo de articulação que vai muito além das regras da semântica e da linguística. Nesse sentido, o enunciado se consubstancia em um conjunto de práticas institucionais. Para Foucault:

O regime de materialidade a que obedecem necessariamente os enunciados é, pois, mais da ordem da instituição do que da localização espaço-temporal; define antes possibilidades de reinscrição e de transcrição (mas também limiares e limites) do que individualidades limitadas e percíveis<sup>32</sup>.

O discurso não pode ser pensado fora das instituições que o instauram e o legitimam, sendo, de acordo com Lecourt, “necessário pensar a história dos acontecimentos discursivos como estruturada por relações materiais que se encarnam em instituições”<sup>33</sup>.

Tomar o discurso como acontecimento e como prática, torna-se mais adequado para compreender o discurso como um jogo estratégico, um jogo de forças, regulado pelas relações de verdade e poder. Falar é mais do que produzir enunciados, comunicar. “Falar é exercer um poder, falar é arriscar seu poder, falar é arriscar conseguir ou perder tudo”<sup>34</sup>. Enfim, longe de ser neutro, o discurso se desenvolve num campo de batalhas, gerando conflitos, como uma maneira de “vencer, de produzir acontecimentos, de produzir decisões, de produzir batalhas, de produzir vitórias”<sup>35</sup>.

A análise foucaultiana remete à linguagem a função de produção da realidade. A palavra e os signos, além da sua função de representação do mundo, criam o mundo, definindo-o de certa maneira e não de outra. Desse ponto de vista, os sujeitos e a verdade possuem sua existência ligada aos discursos que os instituem. Os efeitos de verdade dos discursos, mobilizam um conjunto variado

---

<sup>32</sup> FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 6ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 118 – 119.

<sup>33</sup> LECOURT, Dominique. A arqueologia e o saber. In: *O homem e o discurso: a arqueologia de Michel Foucault*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996, p. 50.

<sup>34</sup> FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Tradução de Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais. 3ª ed. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2008a, p. 140.

<sup>35</sup> FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Tradução de Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais. 3ª ed. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2008a, p. 142.

de instituições, agem sobre os corpos e as mentes, criam mercadorias, afetos, concepções, guerras, comportamentos, identidades, produzem a organização material e simbólica da sociedade. Essa produção, no entanto, não se dá por acaso. Em cada época e em cada sociedade há uma política de produção das verdades que definem o que pode ser dito, como e quem pode dizer. Foucault define essa regulação como decorrente dos regimes de verdade.

A verdade é deste mundo; ela é produzida nele graças a múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder. Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua “política geral” de verdade: isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro<sup>36</sup>.

Os discursos não são simplesmente textos, mas formas de poder. Para Foucault, as relações de poder não podem ser estabelecidas, mantidas, ampliadas, sem a mediação do discurso. O que é dito é estruturado pelas formações discursivas através de um conjunto de regras, tendo influência concreta na estruturação de práticas, nos relacionamentos pessoais e na constituição de subjetividades. No texto *O sujeito e o poder*, ele nos diz que “sem dúvida, comunicar é sempre uma certa forma de agir sobre o outro ou os outros”<sup>37</sup> e, continua Foucault, “governar, neste sentido, é estruturar o eventual campo de ação dos outros”<sup>38</sup>. Enfim, para Foucault:

É preciso admitir um jogo complexo e instável em que o discurso pode ser, ao mesmo tempo, instrumento e efeito de poder, e também

---

<sup>36</sup> FOUCAULT, Michel. Verdade e poder. In: \_\_\_\_\_. *Microfísica do poder*. Organização e tradução de Roberto Cabral de Melo Machado. 24ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2007, p. 12.

<sup>37</sup> FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Tradução de Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 240.

<sup>38</sup> FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Tradução de Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 244.

obstáculo, escora, ponto de resistência e ponto de partida de uma estratégia oposta. O discurso veicula e produz poder; reforça-o mas também o mina, expõe, debilita e permite barrá-lo<sup>39</sup>.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Percebe-se, a partir das reflexões feitas em torno da *ética do discurso* de Jürgen Habermas e da *analítica do discurso* de Michel Foucault, que há aspectos convergentes e divergentes nas teorias discursivas dos referidos filósofos. Foucault e Habermas, ao tratar do discurso e do agir comunicativo, realizam um diagnóstico da modernidade. Ambos são críticos da razão. Habermas em sua versão de razão monológica e instrumental e Foucault em seu viés de razão totalizadora. A ligação entre a verdade e a realidade, para esses dois filósofos, decorre das afirmações feitas acerca de algo cujo caráter não é lógico nem ontológico, mas pragmático.

Tanto Habermas como Foucault concebem o discurso além das relações que se estabelecem entre significante e significado, como também não se limitam ao exame lógico proposicional. Para ambos, o discurso constitui uma prática social, em meio a outras práticas. Isso atribui à linguagem uma conotação política. Comunicar, falar é criar uma situação, produzir um fato ou um acontecimento.

Em relação aos aspectos divergentes, esses apontam para a seguinte direção. Enquanto o conceito habermasiano de “discurso ideal” se apresenta como um método, a serviço da instauração de uma espécie de ordem social, Foucault, ao contrário, não parte de tal ordem universal. Além disso, o discurso, para Foucault, não serve a uma comunicação aberta e desinteressada. A linguagem está relacionada aos discursos produtores e alvo do poder. De forma diferente, para Habermas, o princípio discursivo contribui para a criação de vínculos sociais, em que a diversidade de opiniões políticas, morais e religiosas devem ser respeitadas.

Onde Habermas fala em “discursos regrados”, em que a intersubjetividade prevalece como soberana em relação à individualidade,

---

<sup>39</sup> FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Tradução de Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 96.

para Foucault, o discurso não é nada mais que um lugar de ação das relações de poder, que se conjecturam a partir de situações complexas e estratégicas, caracterizadas pela desigualdade. No entanto, é importante ressaltar que, para Foucault, o poder nunca parte de uma única instituição ou pessoa, não é, dessa forma, privilégio de soberanos, mas está presente em cada forma de prática discursiva. Para ele, o poder também não atua repressivamente, como no sentido clássico, em forma de poder unidimensional, mas como algo produtivo, ou seja, o poder produz e reproduz as relações sociais.

Outra característica diferenciadora da concepção de discurso foucaultiana para com a concepção de discurso habermasiana está relacionada à concepção de “verdade”. Para o filósofo francês, a verdade, por exemplo, está sempre ligada a algum tipo de poder, enquanto para o filósofo alemão, a verdade pode decorrer de um consenso e, portanto, pode libertar. Nesse sentido, para Foucault, não há uma “verdade” cuja validade seja geral, mas há “verdades” contextuais, que resultam das lutas pelo poder. Além disso, ele não projeta o discurso como uma figura ideal da comunicação entre as pessoas. No entanto, Habermas, em suas teorias, propõe a “situação ideal de fala” como critério para o alcance de um consenso geral sobre o que é “verdade”. Com isso o discurso passa a ser “normativo”, e é justamente devido a esse teor “normativo” que os discursos podem ser usados como método de procedimentos políticos. Enfim, sobre essas considerações se pode dizer, de forma simplificada, que enquanto para Habermas é a intersubjetividade que constitui o discurso, para Foucault a intersubjetividade histórico-específica é constituída por discursos.

## REFERÊNCIAS

FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Tradução de Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

\_\_\_\_\_. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 6ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

\_\_\_\_\_. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 15ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2003.

\_\_\_\_\_. Verdade e poder. In: *Microfísica do poder*. Organização e tradução de Roberto Cabral de Melo Machado. 24ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2007.

\_\_\_\_\_. *A ordem do discurso*. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 17ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

\_\_\_\_\_. *A verdade e as formas jurídicas*. Tradução de Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais. 3ª ed. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2008a.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria de la acción comunicativa I: Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus, 1988.

\_\_\_\_\_. *Teoria de la acción comunicativa II: Crítica de la razón funcionalista*. Madrid: Taurus, 1988a.

\_\_\_\_\_. *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

\_\_\_\_\_. *Teoria de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Tradução de Manuel Jiménez Redondo. Madri: Edições Cátedra, 2001.

\_\_\_\_\_. *O discurso filosófico da modernidade*. Tradução de Luiz Sérgio Repa & Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. Tradução de Gerige Sperber, Paulo Asthor Soethe e Milton C. Mota. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2004.

\_\_\_\_\_. *Verdade e justificação: ensaios filosóficos*. Tradução de Milton C. Mota. São Paulo: Loyola, 2004a.

LECOURT, Dominique. A arqueologia e o saber. In: *O homem e o discurso: a arqueologia de Michel Foucault*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.

PLATÃO. *Fedro*. Trad. Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2001.

POL-DROIT, Roger. *Michel Foucault – Entrevistas*. Tradução de Vera Porto Carrero e Gilda Gomes Carneiro. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2006.

# HABERMAS E A PERSPECTIVA METACRÍTICA DA RAZÃO INSTRUMENTAL

*Antonio Basilio Novaes Thomaz de Menezes<sup>1</sup>*

## INTRODUÇÃO

A perspectiva metacrítica encontra referência no conjunto da obra de Habermas, no capítulo 2 da 1ª parte de *Conhecimento e interesse* (1976), no qual ele aborda o caráter estrutural da crítica de Marx a Hegel: “Sua estratégia consiste em destacar a exposição do saber fenomenal do quadro da filosofia da identidade, para explicitar os elementos escondidos de uma crítica, que frequentemente já ultrapassa muito o ponto de vista hegeliano” (HABERMAS, 1976, p.57)

Nessa oportunidade, Habermas faz uso dessa perspectiva como uma delimitação da crítica do conhecimento, na contextualização do caráter específico da interpretação de Marx dos parágrafos 381 e 384 da *Enciclopédia* (HEGEL, 1988), na qual a própria formulação de Hegel já caracteriza a hipótese básica da crítica a Kant como um preâmbulo à Fenomenologia do Espírito.

Dentro desse quadro, o conceito de metacrítica ultrapassa o contexto do seu enunciado. Sua interpretação por Habermas como uma mudança de quadro referencial situada no plano estratégico da crítica constitui, no plano metodológico, o conceito como uma forma de abordagem. E como tal, esta o caracteriza como um eixo interpretativo, situando-o além do seu significado, como forma de crítica dos pressupostos, que traduz a ultrapassagem dos seus próprios parâmetros na apreensão da crítica, enquanto instrumento de explicitação dos fundamentos num outro plano de elaboração do problema que lhe circunscreve o objeto.

Deste modo, a partir da sua própria formulação originária, a perspectiva metacrítica não denomina apenas a crítica de Marx a Hegel,

---

<sup>1</sup> Departamento de Filosofia – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Professor doutor.  
E-mail: gpfe@ufrnet.br



mas também, no plano de um conceito metodológico, a própria crítica de Habermas à razão instrumental, ambas articuladas através da sua formulação nos pontos de conexão que as configuram sob um modelo, a partir do qual se pode estabelecer uma ligação entre as duas críticas.

A possibilidade de uma ligação entre as críticas de Marx a Hegel e de Habermas à crítica da noção de razão em Adorno e Horkheimer, se encontra nos planos estrutural e temático, na aproximação entre o aspecto do conteúdo do enunciado e o aspecto metodológico do sentido da análise, que este evidencia, respectivamente na forma de apropriação estrutural da crítica, no modelo de uma metacrítica; e na sua efetiva contextualização em torno da temática do problema. Tal aproximação se estabelece dentro de uma perspectiva de continuidade entre as duas grandes sistematizações de Habermas – em *Conhecimento e interesse* (1976), e na *Teoria da ação comunicativa* (1987a) – caracterizada pela “preocupação de um ‘projeto intelectual’ deste, em torno de uma teoria crítica da modernidade” (BERNSTEIN, 1988, p.13). Tal projeto, motivado pelo impacto do seu contato com a *Dialética do esclarecimento* (1985), configura-se como horizonte da sua abordagem da “realização deformante da razão na história” (HABERMAS, 1984, p.140), a qual aproxima e sintetiza as diferentes perspectivas críticas das sistematizações, contextualizadas nos planos da “reconstrução da pré-história do positivismo” (HABERMAS, 1976, p.334), e da análise da teoria da racionalização, como pressuposto de uma crítica da razão.

No plano estrutural da análise, a ligação que a perspectiva metacrítica estabelece entre a crítica de Marx ao idealismo e a crítica de Habermas à razão instrumental de Adorno e Horkheimer se articulam em torno do aspecto formal de apropriação e transformação do quadro referencial por estes autores, característico da esfera de entendimento da metacrítica como uma perspectiva metodológico-transcendental, da interpretação como forma de trespassar dos pressupostos, que se dá a partir da própria condição de possibilidade da crítica. A perspectiva metacrítica, originariamente identificada nos elementos estruturais da crítica de Marx que Habermas apresenta em *Conhecimento e interesse* (1976), configura-se, por um lado, pelo caráter formal da inversão feita por Marx sobre a passagem da filosofia da natureza para a filosofia do espírito de Hegel, em torno da precedência da natureza sobre o espírito a partir da

modificação do seu quadro de pressupostos, e por outro, configura-se pelo aspecto crítico do próprio entendimento da crítica, na esfera da proposta de um conceito materialista de síntese da natureza, mediante a categoria de trabalho, situada no processo de reprodução social.

De outro modo, no plano temático, a crítica de Marx a Hegel se aproxima da crítica de Habermas, na dimensão de estruturação da crítica da razão instrumental de Adorno e Horkheimer, em torno da concepção marxiana do homem como um ser objetivado. Tal concepção se caracteriza pelo entendimento do conceito de “atividade objetivada” em Marx, no sentido de constituição dos objetos que “compartilham como objetos naturais o momento do em si da natureza e através da atividade humana trazem consigo o momento da essência do objeto produzido” (HABERMAS, 1976, p.59).

Derivada dessa compreensão a crítica da razão instrumental salienta a perspectiva da coisificação na atividade humana, como um dos seus eixos básicos, no duplo sentido da definição da “atividade objetivada” em Marx. Primeiro, como “realização transcendental” da construção do mundo – realidade submetida às condições de objetividade dos objetos possíveis – referida à esfera intrínseca da racionalidade; e depois como “efetivação transcendental” de processos reais do trabalho, forma de reprodução da vida humana nas condições naturais da espécie concreta, referida à esfera da racionalização enquanto expressão da racionalidade na atividade humana. (HABERMAS, 1976, p. 59)

Estruturada sobre esses aspectos, a perspectiva da coisificação caracteriza um dos eixos centrais de compreensão crítica da metacrítica, no plano de formulação da crítica da razão instrumental, articulada em torno do sentido do conceito marxiano de “trabalho como mecanismo do desenvolvimento histórico da espécie humana” (HABERMAS, 1976, p.61) e aparece como ponto de conexão entre a interpretação lucaksiana da racionalização e a crítica instrumental, através do duplo aspecto da transformação da natureza pelo processo do trabalho, e da transformação da própria natureza do sujeito, através deste. De tal modo que, ainda em *Conhecimento e interesse* (1976), a crítica de Habermas a Marx – de circunscrição da relação da espécie humana com a natureza ao âmbito funcional do agir instrumental, a partir da compreensão da categoria de trabalho como síntese

revela uma nova perspectiva crítica, delimitada pela temática da racionalidade da ação e da racionalização social na *Teoria da ação comunicativa* (1987a), em que a perspectiva metacrítica reaparece como instrumento de explicitação da razão instrumental, no qual a perspectiva de coisificação – oriunda da crítica de Marx a Hegel, através da síntese do trabalho social – é retomada nos seus fundamentos, em torno do problema da emancipação na modernidade.

Assim, a ultrapassagem da perspectiva metacrítica do seu contexto referencial de origem, verificada nos planos estrutural e temático da sua formulação em *Conhecimento e interesse* (1976) assinala outra perspectiva de elucidação, além do caráter geral como possibilidade de crítica. Esta a de uma perspectiva que tenta aclarar os parâmetros de compreensão da própria constituição da crítica da razão, dentro do contexto interpretativo da *Teoria da ação comunicativa* (1987a).

## O CONCEITO DE CRÍTICA

Base de estruturação do conceito de metacrítica, o conceito de crítica constitui o núcleo de significação e sentido daquele, tanto no plano genealógico de formação do conceito, que compreende o primeiro com o seu significado derivado do segundo, quanto no campo de inter-relação dos conteúdos, no qual o quadro de interpretação do segundo revela-se como forma de delimitação do horizonte de sentido do primeiro, enquanto eixo estruturador da compreensão deste. De tal modo que o conceito de crítica em Habermas assume um caráter relevante na esfera da concepção da crítica como crítica retificadora, enquanto explicitação do sentido da metacrítica, frente à crítica instrumental como objeto de compreensão da razão no quadro da modernidade.

Assim, através do quadro de interpretação da crítica, a explicitação do sentido da metacrítica se coloca no plano geral da formação de um horizonte de sentido da crítica e das suas matrizes no pensamento habermasiano, como também, no plano específico da descrição da noção de crítica em Habermas, nos elementos centrais que se revelam como seus eixos de articulação.

No plano geral da sua constituição, o horizonte da crítica, como sentido orientador da metacrítica, se encontra articulado em torno dos núcleos

de tematização da razão e do Esclarecimento, que expressam no contexto filosófico de surgimento do conceito de crítica um sentido de ruptura com a tradição. Tal conceito espelha a emergência da modernidade como uma época crítica, no qual se traduz o espírito do Esclarecimento de estender a crítica e a guia da razão a todos os campos da experiência humana. E como tal, a aspiração do Esclarecimento, enquanto contexto de articulação do horizonte da crítica, marca os aspectos conexos da ruptura com a tradição, da autocertificação do conhecimento e do uso efetivo da razão, que delimitam o âmbito de tematização da razão como eixo motor da crítica. A crítica é aquilo que por si mesmo enuncia o direito e, em seguida, instaura a ordem em conformidade com esse direito, pelo qual afirma a autoridade e soberania da razão como juiz. A razão constitui o plano de fundamentação última nas esferas do conhecimento e da cultura que caracterizam a reflexividade da era moderna. De modo que, no seu contexto de formação histórica, a noção de crítica delimita um horizonte de sentido sobre o campo da fundamentação e autorreflexão da razão moderna, no qual se assentam as posições contrárias de Kant e Hegel, enquanto matrizes da construção do sentido da crítica em Habermas, que aparecem desenhadas em torno da problematização da razão a partir do Esclarecimento.

No seu contexto de referência, a noção da crítica em Kant representa uma radicalização do seu sentido implícito configurado pelo propósito do Esclarecimento, de submeter às diferentes esferas da cultura e do conhecimento à crítica da razão. Esta, enquanto tal se define no âmbito transcendental das condições de possibilidade da razão como instrumento da crítica, dentro de uma compreensão desta última que não se caracteriza “por uma crítica de livros e de sistemas, mas aquela do poder da razão em geral, por relação a todos os conhecimentos, os quais ela pode se elevar, independentemente de toda experiência” (KANT, 1985, p.5-6). A crítica, estendida ao domínio da fundamentação autorreflexiva da razão, compreende um processo de autocertificação, através do qual a razão empreende o conhecimento de si, e por meio deste se legitima sobre os seus eixos básicos de reflexividade e fundamentação crítica, situados na esfera de determinação dos seus próprios limites no âmbito da experiência humana em geral. Tal fato credita à crítica o caráter de um “tribunal que garanta a razão nas suas pretensões legítimas”

(KANT, 1985, p.5-6), no aspecto do exame livre e público das crenças últimas da razão, senão, inclusive do próprio fundamento racional de todos os seus pressupostos, que se colocam também sob exame, dentro de uma perspectiva de eliminação dos falsos problemas, na instância reflexiva da razão como fórum da crítica, que condensa no seu interior a validade das pretensões carentes de fundamento.

Assim, a noção de crítica em Kant, traduzida na forma de um poder da razão em geral, se estrutura no plano transcendental das dimensões teórica e prática, colocadas sob os aspectos da certificação – na esfera cognitiva, das condições de possibilidade do entendimento – e da garantia da atitude crítica, na esfera da razão, como algo que matiza os atos da vida humana, através do reconhecimento dos seus próprios limites nos diferentes campos do uso e da legitimação da razão. Deste modo, a distinção entre entendimento (*Verstand*) e razão (*Vernunft*) (KANT, 1985), estabelecida no horizonte de formação da crítica, caracteriza um duplo sentido desta, tanto no aspecto negativo da tarefa de restrição do uso da razão em geral, na demarcação dos limites concernentes as suas esferas de aplicação, quanto sob o aspecto positivo, da explicitação do que compreende esses limites como forma de garantia da legitimidade do uso da razão, a partir das diferentes esferas que delimitam a sua problematização. Tal sentido, delineado em torno da posição kantiana do caráter transcendental da razão na dimensão empírica, caracteriza não só o horizonte de compreensão da metacrítica, mas também revela o objeto da crítica em Hegel, enquanto contraponto do eixo estruturador do horizonte daquela, no seu próprio quadro de formação, a partir do sentido da crítica.

A noção de crítica em Hegel, contraponto no eixo estruturador da metacrítica, aparece no plano interno da crítica do Esclarecimento, sob a perspectiva de uma busca de superação dos seus pressupostos, estabelecida em torno da compreensão da razão. Esta tem como objeto crítico a distinção kantiana entre entendimento e razão, considerada sob a ótica de uma concepção parcial da mesma, empreendida no âmbito da filosofia da reflexão. Como tal, a crítica revela nesses termos um sentido negativo, expresso na forma da alteridade, que se caracteriza no plano da imanência daquilo que lhe é objeto, como meio de superação do mesmo, referido a um novo quadro de autocompreensão. De tal modo que, a estrutura da crítica hegeliana constitui

os seus elementos em torno de uma compreensão mais abrangente da razão, a qual se antepõe à perspectiva do Esclarecimento e traduz o sentido da crítica nos eixos básicos da sua articulação.

Configurando uma posição contrária ao Esclarecimento, ante as perspectivas de fundamentação e autorreflexão da razão moderna, os eixos da crítica hegeliana para Habermas se apresentam na forma tríplice da crítica, voltada para um modelo de razão excludente, para um estatuto restrito de ciência e para o caráter inconsistente da crítica na esfera do conhecimento. Estes eixos da crítica delineiam, respectivamente, nos dois primeiros aspectos: um sentido de unidade do pensar, no plano da compreensão geral da filosofia, através do caráter da reflexão e uma perspectiva de subjetividade abrangente no âmbito da relação e da diferença entre a ciência especulativa e as outras ciências, frente à compreensão unilateral da razão. Estes dois primeiros aspectos refletem sobre o terceiro aspecto, nos planos da crítica da fundamentação transcendental do conhecimento – de uma condição de possibilidade deste diante de sua perspectiva de imanência – e da parcialidade do exame dos conceitos do entendimento frente à perspectiva histórica da representação; e no plano da crítica ao idealismo, da censura do subjetivismo kantiano como uma expressão unilateral da subjetividade. Assim, sobre estes eixos, a crítica hegeliana constitui outra dimensão do horizonte de compreensão da metacrítica, sob o aspecto de um modelo de razão ampliada, que se coloca como uma perspectiva reunificadora entre *Verstand* e *Vernunft* no plano único de uma razão encarnada.

Sob o aspecto geral da sua formação, o horizonte da metacrítica aparece como resultante do confronto dos modelos da crítica em Kant e Hegel, tomados a partir de novo sentido da crítica. Este, de uma crítica retificadora, em que Habermas incorpora os aspectos básicos do Esclarecimento, de autocertificação e uso efetivo da razão, em torno de uma dimensão transcendental, das suas condições de possibilidade e do sentido de compreensão ampliada desta, dentro de uma perspectiva encarnada.

De modo mais específico, o sentido da crítica em Habermas descreve a compreensão prototípica dos eixos básicos de articulação da metacrítica, tematizados em torno da crítica de Habermas ao desvio de Hegel, na radicalização da “crítica do conhecimento” e suas consequências no

positivismo epistemológico, que analogamente reflete o problema da concepção instrumental no plano da compreensão da racionalidade. Afirmar Habermas:

A crítica do conhecimento refere-se ainda a um sistema de faculdades cognitivas no qual razão prática e julgamento reflexivo são tão naturalmente incluídos quanto a crítica ela mesma – isto é, uma razão teórica que pode se assegurar não apenas dos seus limites mas também da sua própria ideia. A racionalidade compreensiva de uma razão se fazendo transparente que não é ainda reduzida à quinta-essência da metodologia. (HABERMAS, 1976, p. 36)

Assim, os eixos básicos de articulação da metacrítica aparecem no quadro da interpretação da crítica, voltada para a controvérsia entre Hegel e Kant, na apropriação que Habermas faz dos elementos-chave, em torno do caráter geral da racionalidade, e para a consequente necessidade de retificação do sentido na forma do resgate da “experiência esquecida da reflexão” (HABERMAS, 1976, p.31). Tal contexto assinala o caráter geral da argumentação hegeliana em torno do problema da circularidade da teoria do conhecimento, tomado a partir dos eixos histórico-empírico e da imanência crítica que se colocam em termos da consciência e revelam o desvio hegeliano no aprofundamento de uma teoria do conhecimento reflexiva, na esfera de entendimento da tarefa crítica, a partir da pressuposição de um saber absoluto enquanto cerne da objeção.

Articulada em torno da defesa da *Teoria do Conhecimento*, o conceito de crítica em Habermas delimita seu sentido, a partir do propósito sistemático de “analisar a conexão entre Conhecimento e interesse”, tomado sob a perspectiva de “reconstruir a pré-história do positivismo moderno” (HABERMAS, 1976, p.31) como forma de abordagem do problema da racionalidade. A crítica retificadora apresenta o fórum da radicalização da crítica do conhecimento, enquanto uma perspectiva de abordagem levada a cabo por Hegel de modo pouco consequente, à medida que se encontra atravessada pelos modelos prévios de filosofia da identidade, na tentativa de substituição da tarefa crítica transcendental pela autorreflexão fenomenológica do espírito.

Para Habermas (1976, p.46-51), a articulação da crítica hegeliana ressalta os eixos básicos da metacrítica, sob o aspecto central do processo

formativo da consciência crítica, que orienta o exame das três pressuposições da teoria do conhecimento. Estas, inerentes à dimensão exclusiva da dúvida radical, se explicitam respectivamente em torno de um conceito normativo de ciência, como forma prototípica do conhecimento; de um sujeito cognoscente, referido ao conceito normativo do eu; e da distinção entre razão teórica e razão prática, no plano de estruturação da teoria do conhecimento. Dessa maneira, os eixos da metacrítica, presentes na crítica de Hegel, caracterizam -se no âmbito das objeções da experiência no plano das formações do mundo-da-vida cotidiano; no âmbito da processualidade do sujeito cognoscente, situado na dimensão nós; e no âmbito da reflexão como surgir histórico da consciência. Estas refletem, na ordem da racionalidade, a amplitude do seu horizonte de estruturação no plano do mundo da vida, o caráter processual no âmbito intersubjetivo do conhecimento, e sua dimensão encarnada na perspectiva de articulação histórica.

O desvio que Habermas ressalta no interior da crítica de Hegel, de eliminação da possibilidade de esquemas transcendentais-históricos no plano da unidade sujeito-objeto, condensados no nível do “saber absoluto” (HABERMAS, 1987a, p.52-53), compreende na dimensão da crítica do conhecimento aquilo que na sua radicalização corresponde ao sentido da crítica na metacrítica. Isto é, a renúncia de um plano da racionalidade, na compreensão da razão histórica, circunscrita ao problema da crítica instrumental. Esta é interpretada por Adorno e Horkheimer, em torno da exclusão da perspectiva transcendental, obscurecida pela identificação entre razão e poder, enquanto condição de possibilidade de uma razão emancipadora que se revela no nível de compreensão da sua própria estrutura, colocado sob uma nova ótica, que, do plano transcendental-empírico da linguagem caracteriza a estrutura reflexiva da racionalidade para além do aspecto cognitivo da relação sujeito-objeto.

Assim, o sentido de crítica retificadora que aparece delineada em torno do problema do conhecimento transpõe-se para a questão da racionalidade, nos eixos básicos da análise desta, a partir da perspectiva de ampliação do domínio da crítica, em torno do aspecto de reconstrução do núcleo das condições transcendentais, verificadas tanto na esfera do conhecimento, quanto no plano da racionalidade. De modo que, no plano geral do entrelaçamento temático das críticas do conhecimento e da



racionalidade, o sentido da crítica articula um horizonte orientador, que se reflete na constituição dos parâmetros da metacrítica, sob os aspectos do sentido geral da crítica e do conteúdo implícito desta, relativo à compreensão da razão, nos âmbitos correlatos da sua análise em torno da modernidade e do processo de racionalização.

## A PERSPECTIVA METACRÍTICA

A perspectiva metacrítica delimita no plano da compreensão histórica da análise de Habermas, o que esta revela de essencial à caracterização da crítica da razão em Adorno e Horkheimer, a partir da teoria da racionalização de Weber. Primeiro, sob o aspecto central da racionalidade, que configura o entendimento do processo de racionalização e seu diagnóstico na perspectiva crítica da modernidade. E posteriormente, sob o aspecto característico do pressuposto da racionalidade instrumental, que emerge das sombras da abordagem weberiana e reflete sobre a crítica de Adorno e Horkheimer a fundamentação de uma concepção de razão instrumental como conteúdo crítico.

Tais eixos de compreensão, remetidos ao núcleo comum do problema da racionalidade moderna articulam o sentido metacrítico, como uma combinação de elementos que refletem o quadro referencial de exame da razão instrumental. O que, no plano metodológico, caracteriza uma reconstrução dos eixos da racionalidade e da racionalização, sob a perspectiva metacrítica tomada a partir dos elementos que já aparecem na análise de Habermas sobre a teoria da racionalização de Weber como: o horizonte da noção de razão instrumental, o entendimento da racionalidade da ação, do processo de racionalização e suas consequências na compreensão crítica da modernidade, refletidos na crítica de Adorno e Horkheimer, da dominação e coisificação.

O estreitamento do conceito de racionalidade aparece no âmbito das inconsistências que Habermas apresenta na análise do conjunto da obra de Weber, tomada a partir do “fio condutor da sua teoria da racionalização” (HABERMAS, 1987a, p.197), a qual posteriormente retoma, sob a perspectiva de reconstrução de uma teoria crítica da modernidade, à luz de um conceito mais amplo de racionalidade. Partindo do eixo de intercompreensão da racionalidade da ação com a perspectiva da racionalização social, caracterizadora

da modernidade, Habermas examina, nessas duas oportunidades, o problema central da razão moderna, que motiva a metacrítica no quadro estruturador do processo de racionalização, do qual resulta a interpretação do “diagnóstico do nosso tempo” (HABERMAS, 1987a, p.198) em termos da concepção de razão instrumental.

Analisando o cerne da teoria da racionalização weberiana, a partir do estreitamento do conceito de racionalidade, Habermas explicita no primeiro volume da *Teoria da ação comunicativa* (1987a), o problema da racionalidade da ação, que permite uma noção de razão instrumental como o eixo de interpretação do processo histórico de surgimento da modernidade, verificada no plano da institucionalização de um modelo racional da ação. Condição para diagnóstico da atualidade que se encontra no centro da crítica da razão instrumental de Adorno e Horkheimer, o modelo racional da ação, constitui-se no parâmetro de sustentação a partir do qual Habermas reconstrói no segundo volume da *Teoria da ação comunicativa* (1987b), a perspectiva de racionalização de Weber, reinterpretando o núcleo crítico do seu diagnóstico, agora sob o novo pressuposto de um conceito mais amplo de racionalidade, no modelo de entendimento da ação que preconiza sua própria teoria da sociedade.

Habermas assinala o estreitamento do conceito de racionalidade, no quadro de exame do conjunto da obra de Weber que marca as passagens da análise do “processo universal de desencantamento” e da análise da “racionalização social” (WEBER, 1986), na relação que ambos estabelecem, em torno da compreensão da racionalidade, expressa respectivamente, no âmbito de um “conceito complexo de racionalidade prática” reduzida a um conceito de “racionalidade com relação à fins”, a partir do modelo de entendimento da ação, nos diferentes planos da teoria da racionalização. De modo que Habermas distingue no seu quadro de exame “duas grandes jornadas de racionalização” em Weber, que caracteriza o seu interesse nos diferentes aspectos da “racionalização das imagens do mundo” e da “transformação da racionalização cultural em racionalização social” (HABERMAS, 1987a, p.227).

A análise do estreitamento da racionalidade segue em Habermas uma orientação transcendental, na caracterização complexa da racionalidade prática em Weber, a partir da interpretação deste, através do seu próprio quadro de

análise, dos fenômenos tomados como indícios da racionalização social e dos diferentes conceitos de racionalidade implícitos nas suas investigações sob a rubrica da racionalidade prática. Tal análise reporta-se às diferentes perspectivas do estreitamento, nos planos de entendimento da racionalidade, no contexto de interpretação da racionalização no Ocidente, e no âmbito intrínseco daquela, relacionada ao modelo da ação.

Habermas parte daquilo que este acredita ser o problema central em Weber, isto é, a pergunta pelas “vias de racionalização que resultaram próprias do Ocidente”. Tal questão articula o eixo da análise dos fenômenos, acerca da “índole específica do racionalismo ocidental”, que se estrutura nos planos da “modernização da sociedade e da racionalização cultural” (HABERMAS, 1987a, p.213, p.216) e se encontra no núcleo do que Habermas caracteriza como superposição das perspectivas da evolução da sociedade e da cultura na teoria da racionalização.

Weber identifica a “modernização da sociedade como o processo pelo qual emergem a empresa capitalista e o Estado moderno” (HABERMAS, 1987a, p.216), a partir dos respectivos núcleos organizativos da economia capitalista e da instituição – *Anstalt* – do Estado, cujas relações mútuas constituem o Direito formal, fundado no princípio de positividade. A modernização da sociedade aparece como uma expressão do racionalismo ocidental que revela três elementos como fenômenos centrais da investigação weberiana, sobretudo em *Economia e Sociedade* (WEBER, 1977), os quais resultam fundamentais para a explicação da racionalização da sociedade e constituem fenômenos distintos de outras manifestações do racionalismo ocidental. Estes, os fenômenos de racionalização nas dimensões da cultura e da personalidade, que não ocupam o lugar daquilo que deve constituir o verdadeiro objeto da investigação no âmbito da sua teoria.

A designação da racionalização como “ampliação do saber empírico, da capacidade de predição e do domínio instrumental e organizativo sobre os processos empíricos” (HABERMAS, 1987a, p.216) assinala no interior da teoria weberiana a perspectiva que permite a superposição dos diferentes planos nos motes que condicionam a sua análise da racionalização cultural, a qual é caracterizada como processo de diferenciação das esferas da cultura, nos fenômenos da ciência e técnica moderna, da arte autônoma e da ética

regida por princípios, os quais assumem um papel secundário na explicitação do nascimento da sociedade moderna.

A racionalização cultural corresponde ao surgimento das estruturas de consciência típicas da sociedade moderna, na diferenciação das esferas da cultura, tomada no âmbito da “institucionalização do modo metódico de vida” (HABERMAS, 1987a, p.222) como o fator mais importante do nascimento do capitalismo. Deste modo, Weber superpõe às condições da modernização societária à emergência das estruturas da consciência, na descrição das diferentes esferas da cultura que caracteriza a parcialidade da análise da racionalização cultural nos seus aspectos específicos.

Weber reduz a compreensão da ciência e da técnica moderna como uma “recepção metódica da ciência a serviço da economia”, no âmbito de desenvolvimento da “metodização da vida” (WEBER, 1986, p.325) que identifica os fenômenos. Weber distingue na sua análise uma dupla dimensão que caracteriza nessa esfera a orientação da superposição dos planos de desenvolvimento societário e da cultura, partindo das diferentes perspectivas que estabelece entre a história da ciência moderna e as relações práticas que essa ciência estabelece com a economia, de um lado, e a forma moderna de conduzir-se na vida com a significação prática que esse modo de vida tem para economia, de outro, das quais apenas interessa-lhe a segunda. Embora, saliente Habermas, o contraste que tal opção apresenta, à medida que, sob o aspecto da história da ciência, a estrutura do pensamento científico desempenha “papel-chave na sua análise das formas de racionalidade”, no modelo de compreensão científica do mundo, como ponto de referência do processo histórico-universal que “acaba numa aristocracia fraternal da posse racional da cultura” (HABERMAS, 1987a, p.217), tal como Weber caracteriza no seu diagnóstico da modernidade.

Na esfera da arte autônoma, Weber considera a legalidade própria da arte, sob o aspecto da “autointerpretação metódico-expressiva de uma subjetividade emancipada das convenções cognoscitivas e práticas da vida cotidiana” (HABERMAS, 1987a, p.219), no âmbito da relação de complementaridade da arte tornada autônoma e da apresentação expressiva com a racionalização da vida cotidiana. Para Habermas, Weber nega o aspecto principal que torna possível uma racionalização da arte, ao desconsiderar

o estabelecimento de valores estéticos autônomos, reservados à esfera da arte, concentrando-se apenas nos efeitos que estes têm para os técnicos de produção artística, sob a ótica das técnicas de realização dos valores.

Do mesmo modo, na esfera das ideias jurídicas e morais, Weber caracteriza as éticas universalistas, regidas por princípios, sob o aspecto do desengajamento das ideias prático-morais, dos contextos relativos às “imagens do mundo os quais inicialmente estavam incertas” (HABERMAS, 1987a, p.219-220). Este assinala a autonomização do direito e da moral, no interior dos sistemas de interpretação religiosa, a partir das orientações valorativas e disposições para ação do “modo metódico de vida” (HABERMAS, 1987a, p.222). Para Habermas, a ênfase weberiana do racionalismo ético e jurídico, como fatores centrais para o nascimento da sociedade moderna, sublinha o aspecto da positivação do direito, que caracteriza sob a perspectiva da dominação legal a partir da ótica de ajuizamento das normas, através do qual o estatuto formalmente sancionado é base para qualquer direito.

Assim, a superposição das perspectivas da racionalização cultural e da modernização societária se estabelece a partir da conexão empírica que Weber estrutura entre os fenômenos distintos do racionalismo ocidental, nos diferentes planos das “esferas culturais”, dos “sistemas culturais de ação”, dos “sistemas centrais de ação que fixam a estrutura da sociedade” e do “sistema da personalidade” (HABERMAS, 1987a, p.226), dos quais emerge a modernidade. Este articula o processo de diferenciação das esferas de valor à elaboração sistemática das tradições, sob os diferentes aspectos de validade. E traduz nos núcleos organizativos da economia capitalista, do estado moderno e da família nuclear, as disposições e orientações valorativas que subjazem ao comportamento metódico da vida, como condição de racionalização. Com isto, Weber fixa os fenômenos da economia e da instituição estatal moderna como objetos de uma teoria da racionalização social, a partir da perspectiva da emergência desses subsistemas que guardam uma relação de complementaridade entre si, cuja modernização pode desligar-se das suas condições iniciais e prosseguir de forma autorreguladora.

A descrição da modernização como racionalização, caracterizada pela superposição dos planos da cultura e da sociedade, assinala o entrelaçamento da ação racional econômica, com a ação administrativa racional, na esfera da

ação racional com relação a fins, que salienta em Weber o aspecto metodológico da circunscrição do contexto do estreitamento da racionalidade no âmbito da sua pretensão de “explicar a institucionalização da ação racional com relação a fins em termos de um processo de racionalização”. (HABERMAS, 1987a, p.226)

De outro modo, no plano específico da racionalidade, o estreitamento que se coloca a partir do modelo intrínseco da ação, articula a perspectiva da racionalidade tomada no contexto da teoria da racionalização. Objeto de investigação de Habermas na obra de Weber, tal estreitamento da racionalidade aparece na conformação da perspectiva metacrítica, na forma de uma noção não-instrumental de racionalidade que Habermas busca identificar no “conceito complexo de racionalidade prática”, na esfera de compreensão da ação e no seu posterior “estreitamento como racionalidade com relação a fins” (HABERMAS, 1987a, p.228) que marca a evolução da abordagem weberiana, acerca da sua análise e diagnóstico da modernidade.

Tal conceito de racionalidade prática aparece nos primeiros estudos de Weber, no ponto de conexão das diferentes perspectivas de racionalização, que a sua teoria posteriormente desenvolve nos planos estruturais da cultura e da sociedade, articulada em torno do problema central do caráter específico do racionalismo ocidental. Assim, a reconstrução do conceito de racionalidade prática que Habermas procede nesse âmbito revela, no interior do mesmo, as condições do seu posterior estreitamento, na parcialidade que o conceito apresenta no exame da racionalização cultural, estando referido à perspectiva das estruturas da consciência.

Partindo do duplo sentido do “racionalismo” em Weber – entendido no domínio teórico, do “tipo de racionalização da imagem do mundo”, como crescente compreensão da realidade, e no domínio prático, da racionalização tomada no sentido da “consecução metódica de fim prático por meio de cálculo” – Habermas circunscreve o conceito de racionalidade prática no núcleo de sentido que este apresenta, de “critérios conforme os quais os sujeitos aprendem a controlar seu entorno” (HABERMAS, 1987a, p.227-228). Contudo, acrescenta Habermas, acerca da redução do conceito de racionalidade prática à racionalidade com relação a fins:

O conceito de ação racional com relação a fins é a chave do conceito complexo de racionalidade que Weber tem em vista (...) Mas esta racionalidade compreensiva, que está à base ‘do tipo de racionalização burguesa da vida, que desde os séculos XVI e XVII, se torna familiar no Ocidente’, não deve considerar-se de modo algum racionalidade com relação à fins. (HABERMAS, 1987a, p.228)

Habermas reconstrói a forma com que Weber compõe o conceito complexo de racionalidade prática, tomando o pressuposto de um conceito amplo de técnica neste, voltada para o aspecto do “emprego regulado dos meios”, relevante para a racionalidade do comportamento. Weber equivale à perspectiva técnico-racional o emprego de meios “que se guia de forma consciente e planificada por experiência e pela reflexão sobre elas” (HABERMAS, 1987a, p.228), não especificando as técnicas, os âmbitos de aplicação nem a base experiencial. À técnica, credits Habermas, o sentido geral de “regra ou sistema de regras que permita a reprodução confiável de uma ação, seja ela planificável ou produto de costume”, cujo único critério de racionalidade “é a regularidade de um comportamento reproduzível frente ao que os outros podem tomar uma atitude baseada na previsibilidade e no cálculo” (HABERMAS, 1987a, p.229). Para este, a especificação dos meios, através da qual Weber restringe o conceito amplo de técnica e racionalização dos meios, considera apenas o aspecto da intervenção no mundo objetivo, que permite o critério de valoração da eficácia, na dimensão da realização do fim proposto pelo sujeito capaz de ação, e diferencia no âmbito desta as ações subjetivamente racionais com relação a fins e as ações objetivamente corretas. De modo que, com isto, utilizando-se de Weber, Habermas procura evidenciar a compreensão das regras, no conceito amplo de técnica, não só no sentido instrumental do domínio da natureza, “mas também como ‘regras do domínio material no terreno das artes como, por exemplo, as técnicas de manipulação política, social, educativa ou propagandística dos homens’” (HABERMAS, 1987a, p.230), que inclui a esfera de valores na ação.

A racionalidade prática, no campo da sua definição, conjuga os aspectos da racionalidade dos meios e da sua utilização com a racionalidade dos fins mesmos, nos âmbitos da “eficácia em relação a um fim dado” e da “eleição dos supostos de valores, meios e condições de contorno” (HABERMAS,

1987a, p.230-231). Isto caracteriza no núcleo das condições da ação racional com relação a fins, tanto a dimensão da racionalidade instrumental dos meios, na qual o ator supõe subjetivamente ou comprova empiricamente o fim, quanto a dimensão da racionalidade na eleição, na qual o fim selecionado se coloca em relação a valores.

Habermas ainda destaca a distinção que Weber estabelece entre a “racionalidade formal” e a “racionalidade material” ao enfatizar o caráter emancipado da racionalidade referida à esfera dos valores no quadro de compreensão da racionalização. A racionalidade formal corresponde ao aspecto universal da racionalidade emancipada com relação aos valores à medida que “se refere às decisões dos sujeitos que atuam racionalmente na sua eleição”, contrapartida à racionalidade material que se refere às exigências contextuais da eleição – “exigências de tipo ético, político, utilitarista ou de qualquer outra classe” – que revela o aspecto da racionalidade condicionada a padrões extrarracionais. Para Weber, a “racionalidade formal reúne a racionalidade instrumental e a racionalidade eletiva em contraposição ao ajuizamento material do sistema de valores que subjazem às preferências” (HABERMAS, 1987a, p.231).

Sobre este ponto Habermas sustenta, na esfera da racionalidade, uma posição universalista de Weber, à medida que a racionalidade dos valores subjacentes às preferências não é medida pelo conteúdo material, senão pelas propriedades formais. Para Habermas a defesa de uma posição universalista em Weber não nega o pluralismo das “plasmações históricas”, mas apenas restringe tal diversidade dos conteúdos da cultura às “propriedades formais da compreensão moderna do mundo, referidas a algumas características estruturais dos mundos da vida modernos” (HABERMAS, 1987a, p.243). Nessa medida, a expressão da racionalidade no “modo metódico-racional de vida” que Weber identifica nas primeiras seitas puritanas representa a “materialização simultânea dos três aspectos universais da racionalidade prática”, uma forma de vida que, portanto “não expressa apenas uma peculiaridade cultural” (HABERMAS, 1987a, p.248-249).

A distinção da racionalidade prática sob os aspectos da “utilização dos meios, da eleição de fins e da orientação dos valores” (HABERMAS, 1988, p.233) delimita a complexidade do conceito em Weber, no plano da análise



empírica da ação, medida nas respectivas esferas, pela eficácia planificadora dos meios para os fins dados, pela correção do cálculo dos fins para valores precisos, meios e condições de contorno e pela força sistematizadora unificante, da capacidade de penetração de padrões e princípios que subjazem à ação. Assim, a partir das condições de racionalidade das ações, a racionalidade prática articula o tipo de “ação racional com relação a fins”, no emprego dos meios e da racionalidade eletiva, e o tipo de “ação racional com relação a valores” (HABERMAS, 1987a, p.233), no cumprimento das condições da racionalidade normativa.

Com isto, o estreitamento do conceito complexo de racionalidade prática, que Habermas identifica, se encontra na parcialidade que o mesmo apresenta no quadro de exame da racionalização cultural, à medida que, compreendendo os âmbitos teórico e prático, Weber toma-o na forma típico-ideal – “a partir de estruturas da consciência que não têm uma tradução direta nas ações e nas normas de vida” (HABERMAS, 1987a,p.235), mas que se encontram nos sistemas de símbolos das tradições culturais – investigando a racionalização cultural, não nos termos da teoria da ação, senão em torno das rubricas da sistematização das imagens do mundo e da lógica interna das esferas de valor, presos a uma teoria da cultura, referidos a ulteriores conceitos de racionalidade.

Assim, a análise de Habermas do estreitamento do conceito de racionalidade descreve o contraste entre os planos da racionalidade da ação e da racionalização, no contexto estrutural da teoria weberiana, da problemática da racionalidade centrada no plano das estruturas da consciência. Para Habermas, Weber confronta o conceito de racionalidade prática – obtido através da análise de um tipo de ação, que reúne as diferentes instâncias da racionalidade no âmbito das suas orientações, e que “historicamente se apresenta na figura do modo de vida induzido pela ética protestante” – com a racionalidade das orientações das “perspectivas de apreensão do mundo” e das “esferas de valor” (HABERMAS, 1987a, p.233), no quadro de referências da racionalização cultural, quando pelo contrário, os fenômenos que ele pretende explicar pertencem ao plano da sociedade num modo e sentido específico.

## CONCLUSÃO

A perspectiva metacrítica constitui um elemento determinante da concepção de modernidade, à proporção que se encontra na estrutura do quadro de reformulação dos pressupostos da crítica da razão instrumental, no plano da concepção orientadora que motiva a análise crítica de Habermas da teoria de racionalização de Weber. Tal concepção explicita-se na conferência “A modernidade: um projeto inacabado?” (HABERMAS, 1987c) proferida por ocasião da entrega do Prêmio Adorno. Esta condensa o sentido programático da *Teoria da modernidade*, que se encontra na *Teoria da ação comunicativa* (HABERMAS, 1987a), referida à relação intrínseca que se estabelece entre os temas da racionalidade e da racionalização, dentro da formulação metacrítica da compreensão do processo histórico da modernidade.

A metacrítica como uma perspectiva transcendental referida à concepção da modernidade histórica, através do problema de compreensão da racionalização, se define no campo de abordagem da razão instrumental como o exame da crítica da modernidade que se encontra articulada no interior da sua concepção. Ela busca analisar os pressupostos da concepção de razão instrumental, como condições de possibilidade da crítica da modernidade, que se encontram nos elementos básicos da sua formulação. De tal modo que, a própria metacrítica, como forma de análise, toma o núcleo interpretativo da racionalização a partir do problema da crítica da razão.

Assim, a perspectiva da metacrítica descreve o quadro da modernidade histórica, através do problema da razão que lhe é implícito, delineado na sua gênese de compreensão no interior da crítica da razão instrumental. Seus parâmetros definem o campo de abordagem da crítica, na qual ela se caracteriza como uma forma de análise, articulada sob a dupla perspectiva: da concepção da racionalização, que motiva a descrição da modernidade, no âmbito da razão instrumental; e da leitura da modernidade histórica, que se encontra no eixo de análise da razão instrumental pela metacrítica. Qual sejam as condições de possibilidade de uma razão emancipadora que se encontram latentes na reconstrução histórica do conceito de razão, projeto que Habermas desenvolve no *Discurso filosófico da modernidade* (1989).

## REFERÊNCIAS

ADORNO, Th. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

BERNSTEIN, Richard J. (Org.). *Habermas y la Modernidad*. Madrid: Cátedra, 1988.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria de la Acción Comunicativa I*. Racionalidad de la acción y racionalización social. trad. ????. Madrid: Taurus, 1987a.

\_\_\_\_\_. *Teoria de la Acción Comunicativa II: Crítica de la razón funcionalista*. Madrid: Taurus, 1987b.

\_\_\_\_\_. *Connaissance et Intérêt*. Paris: Gallimard, 1976.

\_\_\_\_\_. *El Discurso Filosófico de la Modernidad*. Madrid: Taurus, 1989.

\_\_\_\_\_. A modernidade: um projeto inacabado? *Crítica: Revista do Pensamento Contemporâneo*, Lisboa, n. 2, p. 5-23, nov. 1987c.

\_\_\_\_\_. *Perfiles Filosófico-políticos*. Madrid: Taurus, 1984.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em Epítome*. Lisboa: Edições 70, 1988. 3 vols.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbeankian, 1985.

WEBER, Max. *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1977.

\_\_\_\_\_. *Ensayos sobre sociología de la religión*. Madrid: Taurus, 1986. Vol. 1.

# IDEOLOGIA E CRÍTICA NA TEORIA DA AÇÃO COMUNICATIVA

Alessandra Genú Pacheco<sup>1</sup>

No volume I da obra *Teoria da ação comunicativa*<sup>2</sup>, Habermas se propõe, antes de qualquer coisa, a dar um conceito de racionalidade. Começa dizendo que existe estreito vínculo entre racionalidade e saber, sendo racionais as ações e manifestações que podem ser fundadas em um saber. Assim, da reconstrução racional que o autor faz dos discursos, resulta que, primeiramente, duas coisas podem ser racionais: (1) uma manifestação linguística constativa sobre estados de coisas, em que um ator faz uma afirmação ou negação sobre o mundo objetivo a outros atores, fundado em um saber cognitivo<sup>3</sup> e cuja pretensão de validade é a verdade; ou (2) uma ação interventiva no mundo, em que um ator, caso seja questionado sobre sua ação, pode oferecer um saber teleológico<sup>4</sup>, visando a um fim e cuja pretensão de validade é a eficácia.

Habermas defende que a racionalidade dessas duas formas de ação (uma linguística e outra não-linguística) se afora pelas relações internas que entre si guardam o conteúdo semântico, as condições de validade e as razões que se podem alegar em favor da validade da manifestação ou da ação, ou seja, é racional se puderem ser fundamentadas suas pretensões de validade: a verdade e a possibilidade de êxito, respectivamente.

A objetivação da racionalidade só é possível porque tanto o saber cognitivo quanto o saber teleológico podem assumir uma forma proposicional e, portanto, serem expressos linguisticamente. No caso da ação, isso se torna explícito quando o agente precisa justificar porque agiu de determinada forma e não de outra para atingir o fim almejado, transformando o seu *know how* em *know that*, podendo assim ser questionado.

---

<sup>1</sup> Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Doutoranda em Serviço Social. E-mail: genule@hotmail.com

<sup>2</sup> HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*, I. trad. de Manoel Jiménez Redondo. 4ª ed. Madrid: Taurus, 2003, p. 24.

<sup>3</sup> Fundado em um *know that* (saber que), em conhecimento, conforme diz o autor.

<sup>4</sup> Fundado em um *know how* (saber como), em uma competência.

No entanto, existem outras formas de manifestações verbais e de ações, que não estas que pretendem verdade ou eficácia. Um sujeito pode agir de determinada forma não porque aquela ação seja necessária para alcançar a um fim, mas sim porque há uma norma que regula sua ação. Por exemplo: uma pessoa se encontra com pressa para chegar ao seu local de trabalho; a ação necessária para que essa pessoa alcance o seu fim é dirigir seu veículo com velocidade de 80 km/h; no entanto, esta pessoa age diversamente, dirigindo a 60 km/h, pois há uma norma que regula a máxima velocidade permitida no trajeto que precisa ser percorrido por esta pessoa. Dirigir a 60 km/h, pois, não é, neste caso, uma ação teleológica, mas sim uma (3) ação regulada por norma, fundada em um saber normativo, cuja pretensão de validade é a correção.

Supondo-se que nesse trajeto haja um trecho sem transversais, sem escolas, que disponha de passarelas etc., ou seja, um trecho que não apresenta características que impedissem de ele ser percorrido a uma velocidade de 80 km/h; um motorista que frequentemente transcorra aquele percurso poderia se manifestar questionando a norma do limite de velocidade naquele trecho. Esta manifestação, formulada proposicionalmente, é uma (4) manifestação normativa, pois se refere a uma norma, no entanto, funda-se não em um saber normativo, mas sim em um saber moral. Sua pretensão de validade, portanto, é também a correção, pois o questionamento da norma não almeja sua ausência, mas sim o seu aperfeiçoamento.

Existem ainda (5) manifestações expressivas, que se referem a estados subjetivos. Por exemplo, quando se expressa que se está com calor. Esta manifestação se funda no saber subjetivo, e sua pretensão de validade é a veracidade, que pode ser verificada de acordo com os comportamentos subsequentes do sujeito emissor: é indício de veracidade, no caso da afirmação de que se está com calor, que logo em seguida se ligue um ventilador, ou troque a roupa por outra mais fresca; contudo, a afirmação torna-se problemática se logo em seguida coloca-se outro agasalho, ou se desliga o ventilador.

Um sexto tipo de manifestação racional é a (6) manifestação ‘valorativa’, como quando se considera bela uma determinada escultura ou quando se diz que é agradável determinada música. Tais manifestações se fundam em padrões de valoração, e sua pretensão de validade é a originalidade.

As manifestações constataivas e as intervenções no mundo constituem aquilo que Habermas denomina discurso teórico, pois se referem mais diretamente ao mundo objetivo; as ações reguladas por normas e as manifestações normativas constituem o discurso prático, pois se referem ao mundo social; e as manifestações expressivas e valorativas constituem o discurso estético-expressivo, pois se referem eminentemente ao mundo subjetivo.

## GUINADA LINGUÍSTICA E GUINADA PRAGMÁTICA

A teoria do conhecimento passou por profundas mudanças no século XX, pois viu surgir um novo paradigma que pôde direcioná-la.

Por toda a Antiguidade Clássica e Idade Média, a teoria do conhecimento foi guiada pelo modelo ontológico de conhecimento, em que se partia da crença de que existe um mundo em si mesmo, independente de um sujeito que o perceba ou não.

O ceticismo antigo teve o mérito de levantar a questão da dicotomia entre o mundo em si que se busca conhecer, e o mundo tal como percebido pelos homens, ou seja, entre a esfera da realidade e a esfera da fenomenalidade. Esta discussão cética foi responsável, juntamente com outros fatores, pela ruína do paradigma ontológico<sup>5</sup> e necessidade de um novo paradigma. René Descartes representa um marco para o início da Idade Moderna e também para o surgimento de um novo paradigma da teoria do conhecimento, no qual ele reconhece as duas esferas dicotômicas, mas defende que o homem, sujeito do conhecimento, se guiado por regras de conhecimento corretas – o que tenta sistematizar no discurso do método –, pode ter uma percepção que coincida com a realidade. Esta é a base do chamado paradigma da filosofia da consciência, no qual todas as atenções do processo do conhecimento se voltam para o sujeito, na certeza de que, se a consciência deste sujeito for metodicamente direcionada, ela é capaz de conhecer os objetos do mundo tal como são.

---

<sup>5</sup> Paradigma da filosofia da consciência. Ver *Introdução*, p. 12.

Portanto, o ‘âmbito da filosofia da consciência’ deve ser entendido aqui como certa tendência da filosofia – e especialmente da epistemologia – de, ao se voltar para as possibilidades de conhecimento, enfatizar as relações entre sujeito e objeto, tendência essa que carrega consigo uma ‘introspecção de difícil controle’. Em *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*<sup>6</sup>, Habermas descreve uma mudança de paradigma nesse sentido:

As relações entre linguagem e mundo, entre proposição e estado de coisas, substituem as relações sujeito-objeto. O trabalho reconstrutivo dos linguistas entra no lugar de uma introspecção de difícil controle. Pois, as regras, segundo as quais os signos, são encadeados, as frases formadas e os enunciados produzidos, podem ser deduzidos de formações linguísticas que se apresentam como algo já existente.

No paradigma da filosofia da consciência, marcado pela relação de conhecimento como uma relação entre sujeito e objeto, a condição de verdade do conhecimento é correspondência entre a representação gerada no sujeito e o objeto da realidade. Entretanto, a questão sobre como se dá essa correspondência — ou mesmo se ela é possível — ocasionou diversas aporias na epistemologia subjetivista.

A certeza que um sujeito da experiência pode ler de que sua representação corresponde ao objeto em si é uma certeza privada, pois o processo de conhecimento, nesse caso, é subjetivo, motivo pelo qual seja chamado de introspecção [subjetiva] de difícil controle [por outrem]. Assim, como outro sujeito pode ter certeza da certeza de correspondência que um sujeito diz ter?

A resposta mais lógica que a razão acusa é a de que seja através do fato que o segundo sujeito concorde com o primeiro sobre a representação que eles têm, e sobre o objeto da experiência deles. Mas como eles podem saber que concordam sobre isso? Precisamente através da linguagem, e é essa resposta que direciona a chamada guinada linguística, conduzindo ao novo paradigma da filosofia da linguagem.

---

<sup>6</sup> HABERMAS, J. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990. p. 15.

Esse novo paradigma aponta a verdade não mais como correspondência com algo no mundo objetivo, mas sim como resultante de uma práxis pública de justificação em uma comunidade de comunicação. Trata-se de uma práxis de justificação porque os enunciados não se legitimam como válidos por si próprios, mas apenas se os sujeitos da comunidade de comunicação conseguirem fundamentá-los para um público específico, ou seja, se conseguirem mostrar que se trata de um enunciado racionalmente aceitável em determinado contexto de justificação<sup>7</sup>.

Considerando o paradigma linguístico tal como exposto até aqui, ter-se-ia uma concepção de verdade altamente contextualista e relativista, o que seria uma inferência imprópria sobre este conceito de verdade.

Habermas supera este relativismo constituindo um conceito discursivo de verdade, como “aquilo que seria aceito como justificado numa situação ideal de fala”. A situação ideal de fala, por sua vez, é a idealização de propriedades formais e processuais da argumentação, quais sejam: “A inclusão completa, assim como uma participação de todos os envolvidos, participação que comportasse direitos iguais para todos, fosse isenta de coação e orientada ao entendimento mútuo.”<sup>8</sup>

É extremamente importante atentar para o fato de que essas propriedades da argumentação não são uma exigência material, mas sim idealizada. Isso significa que não é necessário esperar realmente que se tenham essas condições em cada argumentação que se empreenda, mas é necessário que elas sejam idealizadas imaginadas, que se considere como se elas existissem, para que a argumentação seja válida. Sendo assim, não é uma exigência de uma argumentação válida que todos os envolvidos efetivamente participem da argumentação, mas sim que os sujeitos de fala que efetivamente participem de uma argumentação deem seus argumentos como se (idealizando, imaginando) aquelas condições existissem.

Aos leitores que compreendiam como algo muito difícil e utópico esperar que todos os envolvidos em determinada questão estivessem presentes na argumentação da qual se pretenda retirar um consenso, ou, que

---

<sup>7</sup> HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004.

<sup>8</sup> Op. Cit., p. 284.



consideravam que numa argumentação real a possibilidade de manipulação é muito grande. Deve ficar claro que essas dificuldades são próprias do processo argumentativo factual, e a partir do momento em que se diz que as propriedades da argumentação precisam ser idealizadas, então não se está falando que os consensos precisam ser factuais – resultantes de uma argumentação factual – até porque eles realmente poderiam ser distorcidos, mas sim de consensos contrafactuais, os quais seriam muito mais válidos se resultassem de uma argumentação que levasse em consideração àquelas condições.

É por isso que se pode dizer que o procedimentalismo argumentativo habermasiano é um método objetivo de avaliação da validade dos consensos, visto que pode ser reconstruído por qualquer pessoa, ainda que ela não tenha participado do consenso fático original, bastando para isso que a pessoa se pergunte: “se todas as pessoas envolvidas na matéria deste consenso estivessem participando do processo de sua formação, de modo igualitário e sem coação de uns sobre os outros, elas realmente teriam decidido dessa forma?”. E se, a partir da idealização da situação ideal de fala, a resposta for negativa, é porque existem grandes chances de se tratar de um consenso inválido.

É importantíssimo marcar que Habermas não se limita à virada linguística, e realiza também, em sua teoria, a virada pragmática, sem que isso resulte em um novo relativismo.

Ele observa que o conceito discursivo de verdade ainda é insuficiente, pois embora se universalize com a idealização da situação ideal de fala, ainda precisa lidar com a (1) aceitabilidade racional do momento atual (provincialismo existencial) e com a (2) ausência de explicação sobre o que permitiria aceitar como verdadeiro um enunciado idealmente justificado.

A guinada pragmática tornou-se necessária na teoria habermasiana porque o autor considera inviável uma busca da verdade desconectada do mundo prático em que se vive. Ainda que se pretenda uma separação entre a verdade teórica e a eficácia em um contexto objetivo, é inevitável que as noções de verdadeiro ou falso estejam pressupostas em todas as ações humanas. Sendo assim, em vez de ingenuamente negar essa relação, Habermas prefere admiti-la e lidar com uma concepção de *consciência falibilista*, ou seja,

a concepção de que as verdades a que chegamos são, por um lado, cada vez mais universalizadas pelos processos de justificação e de autocritica, mas, por outro lado, a aceitabilidade racional que se utiliza nesses processos evolui não só pelo procedimento argumentativo (linguístico), mas também pelas ações que empreendemos no mundo objetivo.

Afirmar que existe uma aceitabilidade racional do momento em que se encontram os participantes de uma argumentação resulta da concepção de que não existe uma verdade absoluta para todas as épocas. A humanidade passa por um processo evolutivo constante e gradual que faz que os argumentos aceitos hoje possam não ser aceitos num período posterior. Mas como negar o caráter relativista presente nesta concepção de evolução.

O esclarecimento vem a seguir. Na concepção anterior de verdade como correspondência, existem seres ontológicos os quais a “verdade” se refere e, em comparação com os quais a “verdade” pode ser confirmada ou negada. Quando se lida com o conceito discursivo de verdade, as proposições lançadas no processo argumentativo definitivamente não possuem esse caráter ontológico de algo que existe. O que pode, portanto, confirmar ou negar a verdade discursiva de um modo tão “objetivo” e indubitável quanto se poderia na concepção de verdade como correspondência?

É nesse momento que a guinada linguística exige a guinada pragmática, pois quem exerce o papel desse critério “objetivo” e indubitável é justamente a execução de ações *bem-sucedidas vivenciadas na práxis*. A eficácia de uma ação pode ser identificada por todas as pessoas e não está disponível a alterações por quem quer que seja: dada uma ação com vistas a um objetivo, sua eficácia ocorre ou não, independente de que se deseje essa eficácia ou de que se queira reconhecê-la. Considerando que o que caracteriza o mundo objetivo é a identificação por todos e a indisponibilidade para todos dos objetos da realidade, pode-se dizer que o critério pragmático fornece a mesma conotação ontológica do suposto ‘mundo objetivo’ deixado na filosofia da consciência. Assim, pode-se entender porque a concepção de verdade discursiva, com o recurso à guinada pragmática, não deixa espaço para relativismos<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004. p. 285-289.

A teoria habermasiana, portanto, aponta para uma razão humana que não mais é vista como o poder de o sujeito representar o mundo tal como ele é (filosofia da consciência), mas sim como a possibilidade de justificação intersubjetiva de afirmações e ações (filosofia da linguagem), analisando e avaliando a linguagem na qual se apresentam os discursos. É por isso que o conceito de racionalidade de Habermas não se refere a uma atividade da consciência, pois esta seria subjetiva e, portanto, inacessível, mas sim à dimensão argumentativa a da razão, uma vez que a racionalidade que a manifesta é justamente esta, que pode fundamentar ou criticar afirmações e ações.

## CRÍTICA DA RAZÃO FUNCIONALISTA

Além da guinada linguística e da guinada pragmática, faz parte do marco teórico habermasiano a crítica à razão funcionalista, que consiste na negação da tese de que a sociedade esteja evoluindo para uma racionalização exclusivamente funcional.

Essa crítica, Habermas a desenvolve no contexto da construção de sua teoria sobre a evolução social, a qual se origina de uma mudança radical do elemento de síntese entre homem e mundo, e, por conseguinte, do elemento central da evolução social tal como proposta por Marx.

Na teoria de evolução social marxista, há uma centralidade no paradigma da produção e do trabalho, caracterizado por uma polarização entre classes que, no entender de Habermas, impossibilita o desenvolvimento da ideia de emancipação prática de uma forma geral, ou seja, da emancipação da ação de todos os integrantes de uma sociedade, e não apenas de uma classe ou grupo. Assim, a filosofia da práxis desenvolvida sob a centralidade da produção e do trabalho, em Habermas se desenvolve segundo outro paradigma: o da comunicação.

Na teoria da evolução social weberiana, por sua vez, toda ação tem um sentido subjetivo, ou seja, todo sujeito de uma ação representa para si mesmo um fim a ser alcançado pela sua ação, e esta, por sua vez, é o meio ou parte dos meios necessários para alcançar esse fim. Quando a realização desse fim envolve outros atores, configurasse o que Weber classificaria como ação social.

Essa capacidade de fixar certos fins e de selecionar os meios adequados para alcançá-los é o que Weber chama de racionalidade, desenvolvendo a tese de que a transição das sociedades tradicionais para as sociedades modernas nada mais foi do que um processo de racionalização, e as características das sociedades modernas que ele estudava a sua época nada mais eram do que consequências do processo de racionalização. Esta tese é a do “racionalismo ocidental”, assim adjetivado porque os estudos de Weber se concentraram nas sociedades ocidentais, que para ele apresentavam as seguintes características resultantes da racionalização: uma visão de mundo laica e desencantada, religião privada, ciências e artes autônomas, moral universalista, direito positivo, economia de mercado e Estado burocrático.

Nessas sociedades, é possível identificar quatro tipos ideais de ação social: as ações teológicas, que têm meios e fins racionais; as axiológicas, que têm apenas meios racionais, uma vez que seus fins são valores; as ações [sociais] afetivas, que se estruturam com meios e fins, mas nenhum deles racionais, pois são determinados pelos estados emocionais dos atores; e as ações [sociais] tradicionais, que não possuem meios nem fins, pois são meramente ações repetidas por hábito.

Percebe-se na teorização de Weber que seu conceito de racionalidade remete a uma racionalidade instrumental, estruturada em meios e fins. Inspirados em Weber, muitos filósofos frankfurtianos desenvolveram a crítica à razão instrumental, considerando preocupante o rápido avanço dessa forma de razão para todos os aspectos da vida, chegando a cogitarem esse avanço como um processo “irreversível”. No plano econômico, dominava a lógica do mercado, do mais lucrativo, a forma de produção mais eficaz etc., em detrimento de preocupações com qual seria o preço justo, o salário justo, ou sobre as consequências sociais da aplicação de planos econômicos eficazes. No plano político, cada vez mais as decisões eram tomadas segundo critérios técnicos, em detrimento do que seria correto ou não realizar em termos políticos, ou em detrimento do que seria a vontade geral consensuada.

No entanto, para chegar a sua teoria da evolução social com centralidade na ação comunicativa, Habermas utiliza de seu método reconstrutivo, desmontando, sobretudo, duas teorias evolutivas – a de George Mead e a

de Émile Durkheim<sup>10</sup> – e reconstruindo-as no sentido de explicar melhor a evolução social. Não serão explicitadas aqui todas as críticas realizadas por Habermas a essas duas teorias principais de que ele parte, pois não é este o objetivo deste trabalho, mas apenas apontar os elementos mais relevantes para um entendimento mais completo de sua teoria da evolução social, o que, por sua vez, permitirá a compreensão de sua concepção de ideologia.

Habermas partiu da teoria da evolução de Mead, a qual, entretanto, se fundamentava no desenvolvimento do indivíduo, ou seja, tinha um fundamento ontogenético. Esta era, no ver do filósofo alemão, a principal deficiência da teoria evolutiva de Mead, corrigida na teoria evolutiva de Durkheim, cujo fundamento já poderia ser identificado como de caráter filogenético, ou seja, baseado no desenvolvimento da espécie como um todo, e não dos indivíduos.

Na perspectiva filogenética, o que melhor permite compreender a teoria da evolução de Durkheim é a sua teoria da solidariedade social, elemento que mantém a integração da sociedade como tal.

Para Durkheim, as sociedades primitivas são dotadas de consciência coletiva, resultante de um consenso normativo pré-linguístico, mediado simbolicamente. A prática ritual religiosa tem importante papel neste processo, pois é basicamente ela que oferta os símbolos utilizados na mediação e que reproduz a consciência coletiva através de suas práticas.

Dessa forma, pode-se dizer que a consciência coletiva é representação compartilhada que tem autoridade social – traduzida em normatividade – conferida pela religião. A religião, por sua vez, só consegue se traduzir em norma, porque tem relativa unidade simbólica expressa nos ritos, os quais conseguem, a partir dessa unidade simbólica, estruturar a visão de mundo coletiva, a partir do que é possível um padrão de comportamento coletivo, que posteriormente se transforma em norma.

Para Habermas, Durkheim analisa o processo de evolução social de um modo mais correto do que Mead, situando a formação da norma, a integração social e a identidade coletiva no plano filogenético, corrigindo a explicação de Mead, que tinha situado tais processos no plano ontogenético.

---

<sup>10</sup> HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*, II. Tradução de Manoel Jiménes Redondo. 4ª ed. Madrid: Taurus, 2003. p. 9-111.

No entanto, Habermas considera que Durkheim deixou uma lacuna em sua teoria da evolução social ao subestimar o papel da linguagem, bem como do desenvolvimento da competência comunicativa, na formação dos consensos sociais, na avaliação da validade das normas, e conseqüentemente, na integração social.

Apesar dessa lacuna, Habermas considera a evolução social durkheimiana mais completa do que a de Mead, como já se disse, e mais completa que a de Weber<sup>11</sup>.

Habermas observou também que a razão humana não tinha como único horizonte a instrumentalidade, e reconstruiu a teoria da evolução social de Durkheim a fim de distinguir a racionalidade instrumental de uma racionalidade voltada para o entendimento.

Na teoria da evolução social de Durkheim, coloca-se que as sociedades simples se mantêm integradas socialmente através de uma solidariedade mecânica, ou seja, as pessoas se integravam pelas semelhanças que se apresentavam umas pelas outras. Essa similitude era simbolicamente representada por aquilo que Durkheim chamou de consciência coletiva. No entanto, quando as sociedades simples têm o seu volume e sua densidade aumentados, elas se tornam complexas e a solidariedade mecânica (por similitude) não é mais capaz de manter a integração social, pois quanto maior o volume e a densidade da sociedade, maiores serão suas diferenças internas sua diversidade de grupos. Nesse momento, desenvolve-se a solidariedade orgânica, em que, tal como num organismo, a integração se dá não mais pela semelhança ou pela identificação com uma mesma forma de consciência, mas sim pela coordenação dos diferentes, em que a integração social se realiza na medida em que cada diferente grupo assuma uma função na sociedade e a cumpra harmoniosamente com os demais.

A funcionalidade social descrita por Durkheim nada tem de intencional ou consciente; trata-se de uma funcionalidade que se constrói mecanicamente a partir da mudança das estruturas sociais. Esclarecendo essa característica da funcionalidade, pode-se observar que ela em nada se confunde com a instrumentalidade, ou melhor, com uma racionalidade instrumental, a qual se

---

<sup>11</sup> HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*, I. Tradução de Manoel Jiménes Redondo. 4ª ed. Madrid: Taurus, 2003. p. 359-378.

caracterizaria pela seleção consciente dos meios mais adequados para os fins selecionados.

A questão problemática na teoria da evolução social de Durkheim, que foi apontada por Habermas, é que, quando ele faz a transição das sociedades primitivas para as das sociedades modernas, ele desassocia integração social e integração sistêmica: nas sociedades primitivas, a integração da sociedade se dava simbolicamente e pré-linguisticamente por meio de uma identificação com a consciência coletiva, cuja manutenção se dava através de um direito repressivo; já nas sociedades modernas, sendo a diversidade maior e a identificação geral com a consciência coletiva cada vez mais inviável para explicar a integração, esta passa a ser explicada *apenas* pela integração sistêmica, pela integração funcional, desprovida de consciência ou intencionalidade.

## SISTEMA E MUNDO DA VIDA

Sistema e mundo da vida são os dois conceitos centrais na teoria social de Habermas. Conforme explicado anteriormente, na passagem das sociedades tradicionais para as sociedades modernas, com o seu crescimento e aumentos da complexidade, separaram-se as esferas de reprodução simbólica e de reprodução material, sendo a primeira responsável pela integração social, e a segunda pela sobrevivência físico-objetiva da sociedade.

O conceito de sistema em Habermas pode ser entendido como âmbito da sociedade em que predomina uma racionalidade sistêmica, ou seja, em que as decisões não são tomadas comunicativamente a partir de consensos entre os envolvidos e sim, segundo uma lógica interna e fechada, que não passa pela consciência dos homens, e que é regida pelas necessidades de reprodução material da sociedade. São dois os âmbitos que funcionam sistemicamente: o econômico, constituído pela gama de relações de produção e de troca; e o político, constituído por toda a administração burocrático-estatal. Ambos se tornaram autônomos justamente para poderem atender e acompanhar as já mencionadas necessidades de reprodução material.

Os demais âmbitos da sociedade constituem o chamado ‘mundo da vida’, onde predomina uma racionalidade comunicativa, ou seja, nele as decisões e mudanças passam pela consciência dos sujeitos, garantindo a

reprodução simbólica da sociedade. Entretanto, pode ocorrer – e efetivamente tem ocorrido – de os sistemas econômico e político invadirem âmbitos que não lhes são próprios, influenciando segundo os seus próprios critérios a questões morais, religiosas e científicas, entre outras. Esse fenômeno pode ser chamado de ‘colonização do mundo da vida pela esfera sistêmica’. Quando, por exemplo, uma seleção de projetos de pesquisa científica privilegia a probabilidade de sucesso técnico – e, conseqüentemente, de retorno econômico – em detrimento da busca de respostas para questões científicas abertas, independente de seu potencial técnico, se está diante de uma das manifestações da colonização.

Outro exemplo de colonização do mundo da vida – neste caso, do mundo ‘científico’ – caracteriza-se quando há uma ênfase na necessidade de determinadas decisões serem tomadas segundo critérios objetivos da ciência, convocando-se para tanto uma equipe de especialistas, ao passo que essas mesmas decisões influenciarão diversos aspectos da reprodução simbólica e seus sujeitos, indicando, portanto, que se trata de uma questão que requer, sobretudo, a racionalidade comunicativa. Assim, a busca de objetividade, a suposta suspensão de interesses políticos, na verdade os esconde, uma vez que a ausência de discussão pública da questão permitirá a arbitrariedade na decisão.

## DISCURSO IDEOLÓGICO EM HABERMAS

Habermas, por sua vez, compreende que é ideológico o discurso que pretende fundamentar uma ação ou afirmação com razões cuja pretensão de validade não lhe corresponde. Isso ocorre, por exemplo, (1) quando se justificam ações no sistema social com razões próprias da lógica do progresso técnico-científico (mundo objetivo); (2) quando há deslocamentos de punções políticas de dentro do sistema social, justificados pela preocupação em evitar disfuncionalidades e riscos no sistema econômico (mundo objetivo); (3) ou ainda, quando se observa a despolíticação das massas (mundo social), ‘compensadas’ com bem-estar, segurança social ou simplesmente promessas de melhorias materiais (mundo objetivo)<sup>12</sup>. Posteriormente, Habermas

---

<sup>12</sup> MARDONES, J. M.. Ideologia. In: VILLA, Mariano Moreno. *Dicionário de pensamento contemporâneo*. Tradução e coordenação de Honório Dalbosco. São Paulo: Paulus, 2000. p. 407.



aprofunda sua reflexão especialmente no discurso prático, o qual fundamenta as ações da esfera social.

Discurso ideológico em Habermas, portanto, não se distancia muito da ideia de ideologia em Marx. Entretanto, conhecer a dimensão argumentativa da razão é bastante relevante quando se considera a possibilidade de emancipação de discursos infundados, sobretudo os discursos ético-políticos que regem as ações no âmbito social, afetando, portanto, a coletividade em geral<sup>13</sup>.

## No âmbito político

Depois da *Teoria da ação comunicativa* (1981), Habermas publica (1983) uma coletânea de artigos organizados em torno da relação entre a ação comunicativa e o desenvolvimento de uma consciência moral. A partir das críticas dirigidas a esta obra, o autor reelabora e amplia aquela relação em um livro chamado *Comentários à ética do discurso*<sup>14</sup>.

Ele próprio diz, no prefácio desta obra, que seria mais apropriado chamar a “Ética do Discurso” de “Teoria do Discurso da Moral”, mas que continuou adotando a primeira expressão por ter sido aquela que melhor se estabeleceu no alemão. Esta observação é importante porque no corpo de sua teoria há uma clara distinção entre Ética e Moral, a qual será explicitada abaixo. Antes de desenvolver a sua “Teoria do Discurso da Moral” – ou “Ética do Discurso” –, Habermas explicita três dimensões presentes na Razão Prática por ele concebida, quais sejam:

Dimensão Pragmática: na qual a razão prática se volta para a escolha racional de meios com vistas a alcançar um fim determinado.

Dimensão Ética: na qual a razão prática se volta para a avaliação racional de fins, de acordo com as preferências existentes.

Dimensão Moral: na qual a razão prática se volta para a verificação dos deveres intersubjetivamente dados e *universalmente válidos*, independente de qualquer finalismo ou preferência<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> HABERMAS, J. *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução de Guido A. de Almeida. 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p. 48-49.

<sup>14</sup> HABERMAS, Jürgen. *Comentários à ética do discurso*. Trad. Gilda Lopes Encarnação. Lisboa: Instituto Piaget, 1991.

<sup>15</sup> Idem, p. 102-108.

É necessário retomar aqui a razão prática de Kant, a fim de diferenciá-la corretamente da razão prática de Habermas. Os imperativos técnicos em Kant se relacionariam melhor à dimensão pragmática de Habermas; os imperativos pragmáticos de Kant, à dimensão ética de Habermas; e, por fim, os imperativos morais kantianos, estes se relacionariam de fato e de termo, à dimensão moral habermasiana.

Os discursos políticos são discursos que se localizam em duas das dimensões analisadas por Habermas – a ética e a moral –, afastando-se da dimensão pragmática. Não se referem à dimensão pragmática porque a política não se limita à escolha racional de meios, mas também discute os fins que precisam ser alcançados pelas ações políticas.

Por isso, afirma-se o caráter ético da política. É do âmbito político a discussão de quais são os fins almejados pelos cidadãos. A “avaliação racional de fins, de acordo com preferências existentes” não se restringe à esfera pessoal, podendo ser avaliação de fins coletivos, de acordo com preferências *coletivas* existentes. É exatamente pelo fato de a avaliação dos fins de uma sociedade ser feita de acordo com preferências sociais que a política de cada uma das nações ou cidades difere umas das outras.

No entanto, independente dos diversos fins possíveis, existem deveres políticos intersubjetivamente dados e universalmente válidos que precisam ser identificados e defendidos. Eis o caráter moral da política, cuja manifestação pode ser encontrada nos Direitos Fundamentais, presentes na Constituição Brasileira.

## PROPOSTA HABERMASIANA: ÉTICA DO DISCURSO

A Teoria da Ética do Discurso tem como objeto de estudo o Discurso Prático Moral, concebendo-o com uma dimensão cognitiva (pois se funda no *saber* normativo), uma dimensão deontológica (pois as normas precisam ser legítimas), e uma dimensão argumentativa (pois elas são fundamentáveis ou criticáveis).

Em sua obra *Consciência moral e agir comunicativo*<sup>16</sup>, Habermas explicita o princípio da Teoria da Ética do Discurso, denominado princípio ‘D’, ou seja,

---

<sup>16</sup> HABERMAS, J. *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução de Guido A. de Almeida. 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

“toda norma válida encontraria o assentimento de todos os concernidos, se eles pudessem participar de um discurso prático”<sup>17</sup>.

Esse discurso prático-moral é concebido como sendo cognitivista, universalista, formalista, deontológico e argumentativo.

A consideração de que se trata de um discurso cognitivista decorre do fato de que as convicções morais são apreendidas tal como as convicções descritivas. Considerando, no entanto, que as convicções descritivas supostamente correspondem a fatos objetivos, seria necessário explicar, portanto, a que tipo de fatos correspondem as convicções morais.

Para responder a essa questão, Habermas explica que o desenvolvimento moral não é um mero reflexo do desenvolvimento cognitivo. De acordo com Kohlberg<sup>18</sup>, o segundo é a condição para o primeiro, mas o primeiro tem o seu próprio processo sequencial. Entretanto, referindo-se a percepção de Piaget<sup>19</sup> de que são convenções prontas e acabadas o que se aprende como entorno social, uma vez que isso envolve categorias e perspectivas necessárias para uma apreciação moral adequada, deve-se compreender que, embora o desenvolvimento moral seja autônomo, o mundo social – ao qual o saber moral se referiria como critério de verdade – não é tão independente como se imagina que o mundo objetivo seja. Então, como pode ele ser critério de correção?

O mundo social pode ser critério de correção para o saber moral, considerando-se que ele goza de uma objetividade diversa da objetividade material. A objetividade do saber moral se deve à aceitação difundida, visto que este saber está internamente relacionado à solução de problemas de aplicação, sendo um conhecimento falível e incompleto, devido à grande variedade de ações e de contextos históricos nos quais podem ocorrer tais ações<sup>20</sup>.

Este desenvolvimento teórico conduz a um contextualismo relativista, em que se busca critérios ‘relativos’ de verdade na cultura, negando a verdade ou a correção absoluta.

---

<sup>17</sup> Op. cit., p. 148.

<sup>18</sup> Apud HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004, p. 279.

<sup>19</sup> PIAGET, Jean. *O estruturalismo*. Tradução de Moacyr Renato de Amorim. Rio de Janeiro: DIFEL, 2003.

<sup>20</sup> HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004. p. 275ss.

Quanto maior for o sentido ontológico dado à verdade e quanto maior for a crença em um mundo objetivo independente de nós, mais difícil fica a analogia entre correção e verdade. O fato é que os dois se estabelecem pela argumentação e são mediados por razões. Não existe acesso direto nem às condições de verdade nem às condições de correção. O acesso é sempre intersubjetivamente discursivo<sup>21</sup>.

A concepção epistêmica de verdade (verdade discursiva) é insuficiente porque descola as pretensões de verdade dos seus contextos funcionais cotidianos. A concepção pragmática de verdade considera as pretensões de verdade no mundo da vida.

No pragmatismo, agimos com base em convicções intersubjetivamente compartilhadas. Quando passamos da ação para o discurso, descobrimos que essas convicções não eram tão verdadeiras quanto imaginávamos.

Enquanto participante de uma argumentação, a busca da verdade pode ser uma “conversa infinita”. Mas os mesmos participantes da argumentação são atores no mundo, e precisam finalizar essa busca para continuar agindo. Requer-se o desenvolvimento de um pensamento hipotético mais constante<sup>22</sup>.

O pragmatismo também explica as conotações ontológicas que queremos dar às proposições, dotando-as de uma referência a algo disponível e identificável por todos, tal como no suposto mundo objetivo. As convicções pragmáticas são provadas quando relacionadas com outra “coisa” que não tenha a ver com elas. Essa outra “coisa” é a execução bem-sucedida vivenciada na práxis, que constituiria um “mundo” pragmático disponível e idêntico para todos.

No discurso, essa certificação é suspensa, podendo vir à tona vários mundos, conforme as interpretações. Mas, indiretamente, conservam o mundo “objetivo” por causa da meta de alcançar pretensões incondicionais de verdade.

A analogia entre as oposições certo-errado e verdadeiro-falso só é possível na argumentação, pois as convicções morais só fracassam diante de uma dissensão normativa insolúvel (o que exigirá o procedimento argumentativo) entre adversários de um mundo social comum (ao qual podem

---

<sup>21</sup> Op. Cit., p. 278ss.

<sup>22</sup> HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004. p. 285ss.

fazer referência). No nível pré-reflexivo de referência solitária ao mundo “objetivo” não é possível julgar se algo é certo ou errado universalmente.

As convicções morais resistem à prova através de processos de aprendizado moral em que as partes ampliam o seu mundo social e se incluem reciprocamente num mundo construído em comum, solucionando consensualmente conflitos de ação<sup>23</sup>.

Mas como essa tese de ‘inclusão do outro’ pode compensar a falta de referência ao mundo? Como critério de validade explicar-se-á a seguir.

Enquanto nos enunciados descritivos os sucessos de aprendizagem podem ter como consequência um acordo, nos enunciados morais, os sucessos de aprendizagem moral dependem de um acordo (inclusivo e racionalmente consensuado).

A regulamentação em relação a uma matéria, quanto ao modo de agir, precisa ser consensuada discursivamente por todos os envolvidos, e é esse consenso que fundamentará a norma que dali por diante regerá a práxis comum. Essa norma será desmentida por comportamentos que não lhe correspondam. Não há outra instância de justificação que transcenda a autodeterminação inteligente da vontade dos indivíduos.

A correção é um conceito epistêmico porque consiste no fato de que a norma em questão seria reconhecida como válida sob condições ideais de justificação.

O mundo moral e o mundo objetivo compartilham apenas a característica da identidade, que no mundo moral resulta de os envolvidos produzirem perspectiva do ‘nós’ inclusiva, mediante a adoção recíproca de suas perspectivas.

A concepção construtivista de mundo explica porque as pretensões morais de validade são incondicionais: porque os enunciados morais são avaliados a partir de um ponto de vista inclusivo e universalista, questionando-se se eles poderiam ser aceitos por boas razões por todos os envolvidos.

Esse ponto de vista universalista remete a um mundo social idealizado em que as relações interpessoais são legitimamente reguladas e em que os conflitos morais são racionalmente solucionados.

---

<sup>23</sup> Op. Cit., p. 286ss.

Na passagem das sociedades tradicionais para as modernas, o bem coletivo é problematizado, porque a visão de mundo e a forma de vida tradicional se fragmentam devido à maior mobilização de recursos.

O critério anterior de imparcialidade era a neutralidade na aplicação da norma, enquanto agora é a participação e/ou inclusão na fundamentação da norma.

Reforçando, mesmo no direito natural moderno, imaginou-se que já se estava no nível da fundamentação, porém, as normas que “fundamentavam” a aplicação eram apenas outra aplicação de uma concepção abrangente de bem. Essa concepção começa a ser questionada quando surgem os atritos entre diferentes formas de vida cultural, as quais exigem regulamentação.

Quanto maior a erosão das concepções naturais/substancialistas de justiça, mais esta se toma um conceito procedimental, que garanta a consideração igual de todos os interesses afetados.

Nos discursos práticos, como já foi dito, é necessário um resgate discursivo das pretensões de validade criticáveis e, é exatamente isso que é necessário fazer no procedimento que constitui a justiça: imparcialidade de formação da opinião e da vontade numa comunidade de justificação inclusiva.

A aprendizagem moral se dá pela contradição de oponentes sociais com orientações axiológicas diferentes. Da mesma forma, a prova de validade de uma norma moral se dá pela inclusão de pessoas estranhas umas às outras e pela igual consideração de seus interesses. Isso é necessário para a perspectiva do cognitivismo moral.

Referindo Lafont<sup>24</sup>, Habermas explica que para esse autor a pressuposição da existência de um campo de interesses generalizáveis é inevitável no discurso prático, pois do contrário a discussão sobre a correção moral das normas sociais se tornaria sem sentido. Esse “mundo de interesses” cumpriria o mesmo papel referencial do mundo objetivo.

Para Habermas, os interesses partilhados são um fato do mundo objetivo, por isso eles não podem ser ao mesmo tempo análogo e segmento

---

<sup>24</sup> LAFONT, C.. “Pluralism and Universalism in Discourse Ethics”. In: NASCIMENTO, Amós (Editor). *A matter of discourse: community and communication*. Hampshire: Avebury, 1997. *Apud* HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004. p. 300.

do mundo objetivo. E mesmo no caso da analogia, os dois “mundos” não podem prestar o mesmo serviço de explicar as pretensões de validade.

Na proposta de Lafont, parte-se dos interesses gerais para fundamentar a norma. Para Habermas, primeiro explicamos porque ela é digna de reconhecimento de todos para depois concluir que se trata de interesse generalizável.

Habermas também objeta que não se pode ontologizar os interesses gerais, sob pena de eles serem tratados como objeto e realizados na perspectiva de um observador. Para as normas serem dignas de reconhecimento, elas dependem da interpretação e da avaliação na perspectiva dos participantes, construída pela troca reversível das perspectivas de todos os envolvidos. Existem interesses evidentes em todas as culturas; aqueles que oferecem dúvida devem passar pelo processo de avaliação se quiserem ser considerados morais.

Universalizar o mundo moral não permite certeza sobre juízos morais, pois se afasta da perspectiva construtivista de que os discursos racionais exercem uma função de sensibilização recíproca nos participantes para a compreensão que o outro tem do mundo e de si mesmo nas questões práticas. Essa sensibilização se dá por causa das condições comunicacionais que devem ser atendidas na argumentação, a saber: inclusão dos envolvidos, distribuição igualitária dos direitos e deveres da argumentação, não-coerção da situação comunicacionais, e atitude orientada para o entendimento (em vez de convencimento, manipulação etc.). Nessas condições, os participantes devem examinar sincera e imparcialmente as contribuições relevantes, decidindo pelo melhor argumento.

A sinceridade exige distanciar-se de si mesmo e criticar autoenganos; e a imparcialidade, pôr-se na situação de todos os outros e levar a compreensão.

Essas condições comunicacionais formam um arranjo libertador, porque criam uma margem de manobra – livre flutuar de razões – e de liberdade – evitando determinações heterônomas, o que é condição para se chegar a discernimentos morais.

A validade da correção como aceitabilidade idealmente justificada é incondicional, porque ela tem como ponto de referência um mundo de relações interpessoais bem-ordenadas, o qual não está mais à nossa disposição quando se entra no jogo argumentativo.

Partindo do pressuposto de que a moral é cognitiva, o ponto de vista moral não está a nossa disposição.

Cognitivismo moral é a possibilidade de saber como se deve regular legitimamente a vida em comum, extraindo as *questões de justiça* das várias concepções de bem, referindo-as a um mundo social “objetivo”. Habermas se contrapõe a isso: não há ponto de referência moral objetivo, e, por isso, as razões prevalecem nos discursos práticos, e elas são melhores ou piores, mas nunca oferecem uma única resposta correta, porque o bem é um *continuum* de valores e não algo que é por natureza.

Ocorre atualmente de se entender o justo como o bom, mas nesse caso, esse justo não pode ser exigido de todas as pessoas.

Com a queda do saber tradicional nas sociedades modernas, emerge o pluralismo, e com esse a necessidade de reconstruir um conteúdo moral essencial que permita a integração social, e isso agora precisa ser feito pelo discernimento dos próprios homens. Diante de possíveis conjuntos de regras universalmente obrigatórias, e sem poder impô-los por sanções, atualmente só resta o caminho do acordo discursivamente realizado, pois agir comunicativamente por meio de discursos é nossa forma de vida atual.

A estrutura perspectivista do mundo da vida leva a crer num realismo moral, porque as orientações axiológicas não problematizadas são facilmente confundidas com orientações deontológicas. Mas, no pensamento pós-metafísico, tem havido a necessidade de encontrar princípios fundamentados até mesmo para as convicções axiológicas concretas, e não cabe a ninguém impor uma identificação entre correção e verdade, pois significaria ignorar o jogo de linguagem próprio de nossa época.

O discurso é considerado universalista, pois se parte do pressuposto de que todas as argumentações, desde que respeitem as condições ideais de fala, onde quer que se deem, podem chegar aos mesmos juízos sobre as normas de ação. Com esta concepção, afasta-se do relativismo ético, em que só seria possível alcançar consensos morais em uma mesma cultura.

O discurso prático-moral apresenta também uma dimensão formalista, no sentido de que ele renuncia a conteúdos axiológicos contextuais, a uma ética material que se cria segundo o mundo da vida particular (seja individual, seja comunitário) e que, portanto, só pode ser fundamentado ou criticado



conforme a autocompreensão do indivíduo ou da comunidade. O discurso prático-moral não precisa necessariamente se referir a cada uma das normas de cada uma das culturas, mas sim a um princípio formal que permita julgar a validade das diversas normas.

O discurso prático-moral é também deontológico, pois suas assertivas, uma vez bem fundadas, têm caráter obrigatório para qualquer indivíduo, em qualquer cultura.

Até este ponto a ética habermasiana não difere muito de outras éticas de herança kantiana. A diferença só pode ser percebida em como se delimita o caráter formal da ética: para Kant, o princípio formal a partir do qual se pode verificar a moralidade de qualquer ação é um imperativo categórico; para Habermas, esse princípio formal é o princípio da argumentação, sendo universalmente moral e obrigatória toda norma que puder ser sustentada em um discurso prático moral argumentativo.

Não se deve pensar, no entanto, que esse discurso argumentativo sobre as normas precise conduzir ao consenso de um auditório universal, quer dizer, a um consenso fático. Desde que se adote o ‘ponto de vista moral’, o consenso ao qual se chega será válido.

O ‘ponto de vista moral’ é aquele que permite uma avaliação imparcial das questões morais. Nesse ponto de vista, pressupõe-se que todos os indivíduos entrem no discurso como agentes livres e iguais, em uma busca cooperante da verdade, na qual interessa apenas a força do melhor argumento.

Obviamente que não se compartilha da concepção ingênua de que tais condições se materializam completamente. O valor do procedimento proposto está em servir de parâmetro de avaliação para os procedimentos discursivos de que se participa.

# CONTROLE SOCIAL: UMA LEITURA A PARTIR DA AÇÃO COMUNICATIVA DE JÜRGEN HABERMAS

Nádia Maria do Socorro Chrarhar de Oliveira Lima<sup>1</sup>

## APROXIMAÇÃO ENTRE TEORIA DA AÇÃO COMUNICATIVA, ASSISTÊNCIA SOCIAL E CONTROLE SOCIAL

Sendo controle social o objeto de estudo deste trabalho e, tendo sido adotado como norteador destas reflexões a Teoria da ação comunicativa de Jürgen Habermas foi necessário buscar suporte em sua compreensão de esfera pública para poder estabelecer as conexões pretendidas. O autor defende a existência de uma esfera pública, onde os indivíduos acham-se livres do domínio político, sendo capazes de expor e discutir suas ideias. Portanto, a partir desta compreensão foi possível estabelecer nexos de sentido entre o referido objeto e o suporte teórico adotado.

## ASSISTÊNCIA SOCIAL: UMA LEITURA A PARTIR DA TEORIA DA EVOLUÇÃO SOCIAL DE HABERMAS

No Brasil, a assistência social só se caracteriza como política social pública a partir da promulgação da Constituição Federal de 1988, sendo regulamentada pela Lei Orgânica da Assistência Social – LOAS, em 1993, que dispõe sobre sua organização, adotando a noção de direito social e vislumbrando a superação da lógica da caridade e do favor (que historicamente marcou e, ainda marca, a atenção para aqueles cuja a dignidade é desconsiderada). Coloca a assistência no tripé da Seguridade Social, juntamente com a Previdência e Saúde, assegurando-lhe, assim, o *status* de política social pública.

Enquanto política pública, a assistência social coloca-se como dever do Estado e direito do cidadão, é não contributiva e prevê a garantia de mínimos sociais, que devem ser assegurados pelo Estado e pela sociedade para

---

<sup>1</sup> Faculdade Ipiranga. Mestra em Serviço Social. E-mail: ncharchar@oi.com.br

atendimento da população. Preconiza a universalização dos direitos sociais, o respeito à dignidade do cidadão, à publicização dos serviços e garante equivalência no atendimento das populações urbanas e rurais<sup>2</sup>, desta maneira a LOAS visa o enfrentamento da pobreza com o provimento de condições para atender as contingências sociais, que vulnerabilizam as camadas mais empobrecidas do país<sup>3</sup>. Conforme já dito, esta visão rompe com a noção de assistencialismo reconhecido, até então, que se caracterizava por ações emergenciais, focalistas, fragmentadas e seletivas. Esta noção de cidadania se fundamenta na lógica do direito social moderno que reconhece perante a lei a igualdade de todos como cidadãos, que deve traduzir-se na acessibilidade aos bens e serviços produzidos pela sociedade, assim sendo, cidadão é aquele que tem e exerce um conjunto de direitos fundamentais: civis, políticos e sociais.

Diante disso, é instituído para esta área de política pública um conjunto de medidas para dar concretude ao que está estabelecido normativamente (é a validação), desencadeando o reordenamento institucional em face desta nova realidade (é a facticidade). Amplia-se o espaço de participação da sociedade civil, fortalecendo-a na perspectiva deliberativa e de controle social das políticas públicas. Aqui se destaca a criação dos conselhos: órgãos colegiados, constituídos em regime de paridade, com representação do poder público e da sociedade civil, os quais assumem importante papel no novo paradigma de gestão e controle social, expresso no Capítulo III da LOAS, que trata da Organização e Gestão da Assistência Social.

A Constituição vigente dá novo sentido à prática social, em que cabem ações tanto do Estado como da sociedade. Reconhecendo e legitimando o papel da sociedade civil no universo de atores sociais que realizam a política social, o espaço institucional precisa e deve ser ocupado, sendo principalmente em seu interior que essas políticas se realizam. Neste contexto, cabe aos segmentos sociais representativos a realização do controle social sobre as ações do Estado.

---

<sup>2</sup> Política Nacional de Assistência Social, Ministério de Desenvolvimento Social e Combate à Fome, 2005.

<sup>3</sup> Adota como diretrizes: a *descentralização político-administrativa* para os três entes federados; a *participação popular* através de sua organização na formulação e controle das políticas e, a *primazia* da responsabilidade do Estado em sua execução.

Esta nova institucionalidade de assistência social pode ser analisada como contingente a duas dimensões: de um lado a dimensão material, correspondendo a preponderância de fatores econômicos para sua estruturação, na qual as políticas sociais se formatam de maneira correspondente a estruturação do Estado. É assim que para cada modelo de estruturação estatal, apresentados no item anterior, verifica-se um paradigma de política social. Portanto, é uma ação e como tal tem sua dimensão política podendo caracterizar-se como uma ação instrumental, vinculando meios a fins e, neste caso, os fins são compatíveis com os interesses previamente estabelecidos – equilíbrio da estrutura econômica do Estado. Tomadas por este prisma, a vocação das políticas sociais, entre elas a assistência social, é instrumental, independente do modelo de organização estatal (quer liberal, quer bem-estar, quer neoliberal).

Por outro lado, percebe-se também a dimensão cultural ou simbólica, que corresponde a maneira como os cidadãos interagem no mundo, a partir dos conhecimentos intersubjetivamente compartilhados e que lhe asseguram a individuação e a socialização. Nesta condição, mediante processos de validação (eficazes, verdadeiros, normativos, verazes) experiências, conhecimentos vão sendo expressos, debatidos, discutidos, forma-se um pano de fundo comum capaz de permitir consensos coletivos ou entendimentos através da comunicação. Caracterizam procedimentos, ou seja, a forma de agir, cujas ações não ficam limitadas a relação meio-fim, pois respondem a outros critérios de validação, portanto estas se caracterizam como ação comunicativa.

Parece ser evidente que, destas duas dimensões, a primeira ressalta de forma mais contundente, posto que sua sustentação material tende a torná-la mais visível. Entretanto, a assistência em sua ontologia caracteriza-se como uma ação humana e como tal está presente nas diferentes formações sociais, faz parte da representação cultural da sociedade, de sua integração.

Fazendo-se um recorte histórico pode-se identificar a presença desta ação na vida social, a qual mostra as seguintes formas: assistencialismo privado (ação da Igreja e de leigos caracterizadas respectivamente pela caridade e pela filantropia), assistencialismo público (primeira ação do Estado no atendimento à pobreza), política pública monológica, cuja ação é centralizada na figura do Estado e a política pública dialógica (ação do

Estado e da sociedade). Esta evolução não se atém aos condicionamentos estruturais/materiais, trazem também a percepção reflexiva dos sujeitos que vivem e interagem em sociedade.

Apesar de uma ação fortemente institucionalizada a assistência tem sua gênese nas ocorrências presente no mundo da vida e nelas se nutrem, ou seja processam-se na evolução da capacidade reflexiva do conjunto dos indivíduos na vida social. Esse mecanismo bidimensional que dinamiza a assistência social não ignora, pelo contrário, absorve a ação do sistema político, ou seja, a ação estatal e a ação da sociedade, do mundo da vida.

A partir da compreensão da dimensão simbólica da assistência social, torna-se possível compreender também um espaço de atuação liberto da intervenção estatal, em que as questões sociais são reconhecidas, debatidas e remetidas para serem legitimadas como políticas sociais. Este espaço constitui o que Habermas denomina de esfera pública, que será abordado em seguida.

Por hora é importante observar que a assistência social, nesta nova institucionalidade, depende também, conforme já exposto, da atuação da sociedade, sendo assim depende do agir dos outros atores sociais e não apenas da ação do Estado, que além de compartilhar com ela sua função executiva, lhe confere a atribuição de controle social.

## CONTROLE SOCIAL: DUAS POSSIBILIDADES

Do mesmo modo como ocorre com a assistência, controle social também é uma prática remota da dinâmica societária, que vai sendo processada de acordo com as condições contextuais que vivencia, podendo ser alinhada em duas vertentes: a primeira, como aquela ação na qual o Estado exerce o controle sobre a sociedade e, a segunda vertente, que aponta ação de controle exercida pela sociedade sobre as ações do Estado. Nas palavras de Correia, “controle social é usado para designar tanto o controle do Estado sobre a sociedade, quanto para designar o controle da sociedade sobre o Estado (2004, p. 77).

Em sua definição a autora adota uma perspectiva de controle social das classes subalternas, a qual “seria no sentido dessas ocuparem, cada vez mais, espaços na sociedade civil na busca de conquistar mais poder e

formar consensos em torno de um projeto de classe contra-hegemônico” (2004, p. 165). Como se pode apreender a autora concebe a sociedade civil como um campo de luta de classes tendo em vista a imposição de um dos projetos societários apresentados. É um *locus* político onde “surgem espaços para a fração da sociedade que representa as classes subalternas impor seus interesses e suas demandas ao Estado e este, a depender da correlação de forças existentes, incorpora-las ou não” (*Idem*). Em suma, controle social para Correia deve ser entendido:

[...] dentro da articulação dialética entre o Estado ampliado e a sociedade civil composta por interesses de classes diferentes, e deverá se dar na perspectiva da defesa dos direitos das classes subalternas e de construção de resistência às tendências do uso do fundo público para o financiamento da reprodução do capital em detrimento do financiamento do trabalho (serviços públicos que não buscam o lucro). Controle social norteado por um projeto societário das classes subalternas e pela busca da construção de uma cultura política da contra-hegemonia (2004, p. 173).

Campos, outro autor que discute a temática do controle social, o compreende como “um instrumento da gestão democrática e somente nesta tem lugar” (2003, p. 1), sendo os conselhos espaços privilegiados para a prática do controle social, na medida em que foram concebidos (constitucionalmente) com a finalidade de assegurar que os interesses coletivos prevaleçam sobre o privado. Assumem maior magnitude quando esta finalidade é associada ao objetivo de monitoramento, fiscalização e avaliação sobre as condições em que as políticas estão sendo constituídas e desenvolvidas no âmbito da jurisdição em que opera o conselho.

A aceção de controle social de Campos é extensiva à capacidade da sociedade civil de “influenciar na formação da agenda governamental da área de política em destaque” (2003), a qual se sustenta nos preceitos constitucionais que determinam a organização das políticas públicas de saúde, educação e assistência social. As referidas políticas serão executadas de acordo com as diretrizes da descentralização político-administrativa e da participação da população na formulação e controle das ações em todos os níveis de governo, conforme rezam os artigos 193 e 204 da Constituição Federal

brasileira de 1988. Na política de assistência social estas determinações são regulamentadas pelo art. 5º da LOAS, incisos I e II. Este é um dos avanços mais significativos para a cultura política de um povo que secularmente vem sendo expropriado de processos participativos da gestão pública. Interferir na agenda pública é uma prerrogativa constitucional, a qual reconhece que o sistema descentralizado proporciona a participação da sociedade no processo de elaboração, de planejamento e de execução das políticas públicas.

Essa diretriz consubstancia um ensejo da população brasileira e também dos administradores das unidades municipais da federação, na medida em que se reconhece o município como unidade federativa, imbuindo-o de autonomia no processo de gestão. Esta ideia de participação está relacionada ao protagonismo da sociedade civil em definir prioridades; de elaborar políticas; de normatizar critérios de acesso e de fiscalizar as ações do governo (CAMPOS, 2004, p. 2).

Outra autora que contribui para o debate da questão é Teixeira (2003), para quem controle social constitui-se numa questão crucial da relação Estado e sociedade. Considera-o como fundamento da democracia, em que os cidadãos têm a possibilidade de exercerem seu protagonismo nas decisões da sociedade. Todavia Teixeira alerta para as dimensões globais e locais que perpassam o controle social, pois os acordos internacionais têm repercussões nas políticas públicas e sociais das três esferas de poder do Estado nação. Por isto sinaliza para a importância da capacidade dos atores influírem na agenda de governo, bem como influir em parâmetros públicos e éticos de licitude, legalidade, eficiência e efetividade.

Elemento interessante na análise da autora são os nexos analíticos que estabelece com fenômenos globais/internacionais, que interferem na gestão das políticas públicas no Estado nação e que, por sua vez, exige dos atores sociais acuidade/perspicácia no exercício do controle social, do planejamento das políticas públicas. Isto significa dizer que o controle social está para além dos espaços institucionalizados que abarcam a participação, significa também que este precisa irromper a esfera pública local e nacional e ampliar-se a nível global, pois conforme Osselmann (2003), “hoje a polis é o mundo” (*Apud* TEIXEIRA, 2003).

Teixeira compreende que os mecanismos, instrumentos e procedimentos localizados no âmbito do Estado nação são importantes, entretanto os atores sociais necessitam inseri-los analiticamente ao cenário da aldeia global. A relação entre o global e o local precisa emergir como uma das dimensões do controle social, caso contrário os atores que influirão nas agendas do governo serão os agentes dos sistemas político e econômico. Em suma, a autora aponta para horizontes mais amplos e densos, na medida em que alerta para a exigência de controle social sobre relações internacionais.

Destaca-se ainda a posição de E. Teixeira (2002), para quem controle social e político é uma possibilidade dos cidadãos definirem critérios e parâmetros para orientar a ação pública, de maneira que a ação dos gestores públicos encontre-se balizada por mecanismos de prestação de contas e de responsabilização.

A partir da compreensão de participação cidadã definida pelo autor como: “processo complexo e contraditório entre sociedade civil, Estado e mercado em que os papéis se redefinem pelo fortalecimento dessa sociedade civil, mediante a atuação organizada dos indivíduos, grupos e associações” (2002, p. 30), o autor remete o controle social para além da ação institucionalizada, referindo-se a espaços públicos, em que são definidos e negociados parâmetros deste controle.

As definições apresentadas de controle social chamam a atenção para alguns aspectos que neste estudo consideram-se relevantes. O primeiro deles refere-se à sua concepção, que pode compreender controle social tanto como um instrumento quanto um procedimento. Numa visão geral as definições de Campos e Correia, caracterizam controle social como um instrumento capaz de dar voz à sociedade para que possa intervir na agenda governamental, na perspectiva da garantia de direitos sociais para os cidadãos. Correia vai mais além e o justifica como um instrumento através do qual as classes subalternas podem atuar na perspectiva da transformação social, estas acepções revestem-se de uma teleologia que pode ser alcançada na medida em que controle social constitua-se numa prática cujos resultados sejam eficazes. Para tanto são elencadas condições que podem, se cumpridas, assegurar tal eficácia. Campos enumera as seguintes:



Existência de um conselho, organizado, mobilizado e representativo.  
Existência de *fundos, unidades orçamentárias e de captação* e gestão de recursos.  
Existência do Plano de Políticas Setoriais (saúde, educação e assistência social). Ele é o instrumento que estabelece a política no âmbito de sua jurisdição. (define programas, metas, recursos e prever resultados).  
Existência de estrutura física e de pessoal qualificado (técnicos habilitados para o assessoramento).  
Acesso a informações, sobretudo dos recurso. O conselho deve evitar deliberar sobre matérias que provocam reuniões urgentíssimas.  
O processo de capacitação dos conselheiros deve ser sistemático e permanente (2004, p. 6).

Nesta perspectiva, controle social reveste-se de racionalidade instrumental, pois é esta que responde ao critério de eficácia. Na medida em que tal condição não se cumpre, não é possível o exercício do controle social, estabelecendo-se um hiato entre validade e facticidade do pressuposto constitucional, que assegura (garante a possibilidade de) o controle da sociedade sobre as ações do Estado. A compreensão procedimental libera-o da obrigatoriedade da eficiência porque não se limita a este critério de validade. Volta-se a processos comunicativos que vão sendo construídos na medida em que as relações intersubjetivas se desenham, tornando possível uma racionalidade com base no entendimento. O procedimento é uma ocorrência pertinente as estruturas do mundo da vida, ou seja, é formatado ao nível da cultura (reprodução simbólica) da sociedade (interação social) e da expressão da personalidade (ação reflexiva). Tal construção remete-se à esfera pública, onde ecoam as reivindicações da sociedade civil, sendo tais reivindicações levadas para o sistema político, onde se legitimam e transformam-se em políticas sociais.

Neste ponto destaca-se outro aspecto percebido nas definições de controle social apresentadas, qual seja, o referente a sua operacionalidade (aqui entendida como forma de realizá-lo), que tanto pode ser como uma ação institucionalizada quanto não institucionalizada. As primeiras são aquelas mediadas pelo sistema político (Estado) e sistema econômico (mercado), só tendo existência no âmbito destes sistemas. Destacam-se aqui as ações do parlamento (as câmaras municipais, as assembleias legislativas, o Congresso Nacional), o Poder Judiciário e os conselhos setoriais e de direito.

No entanto, mesmo fora da estrutura estatal verificam-se formas de exercício de controle social, notadamente aquelas que são desencadeadas na esfera pública, representadas pelos fóruns, pelas conferências, pelas entidades locais, nacionais e transnacionais, que publicizam o debate em torno de questões universais, como os problemas sociais da fome e da pobreza, bem como questões ambientais que ameaçam a vida saudável no planeta, estas preocupações estão presentes nas definições de Teixeira (2003) e de E. Teixeira (2002).

## FORMAÇÃO DA OPINIÃO E DA VONTADE

A produção habermasiana não aborda diretamente controle social, tal como as definições apresentadas neste trabalho, para estabelecer os nexos entre o objeto discutido e a Teoria da ação comunicativa, buscou-se fundamentação na discussão sobre democracia que o autor desenvolve. Neste sentido, tomou-se como aporte teórico elementos das obras *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (2003) e *A inclusão do outro: estudos de teoria política* (2004), em que o autor apresenta seu entendimento sobre democracia, esfera pública, sociedade civil e o processo de formação da opinião e da vontade. É precisamente neste ponto, que se pretende conectar esta temática (controle social) com o seu referencial teórico.

A produção habermasiana se desenvolve através da reconstrução teórica, com base no procedimento hermenêutico que analisa as teorias a partir de seus próprios conteúdos, mantendo aqueles capazes de se sustentar mediante o critério de validação aos quais são submetidos, constituindo-se assim, numa metateoria. No tocante ao estudo e à análise da democracia, este é também o caminho percorrido pelo autor, que a compreende através de três modelos normativos que são: o modelo liberal, o modelo republicano e o modelo de democracia deliberativa, sendo este último, a proposição do autor. A cada um destes corresponde um procedimento de formação da opinião e da vontade.

Em breve esboço pode-se dizer que no modelo liberal o processo democrático canaliza-se para preparar o Estado para atender o interesse da sociedade. Neste o Estado constitui-se num mecanismo de administração

pública e a sociedade é vista como um conjunto de indivíduos particulares, cujas relações são reguladas por leis de mercado. Portanto, o Estado exerce a função de mediação, defendendo os direitos individuais, não interferindo na autonomia privada do cidadão, não regulando as leis de mercado, de maneira a assegurar uma estrutura social cujos fundamentos são econômicos.

Neste modelo a formação da opinião e da vontade ocorre de fora para dentro da sociedade, é uma ação hierarquizada que se verticaliza da mais alta expressão do poder, para as instâncias com menos ou sem nenhum “empoderamento” (Habermas, 2004). Os indivíduos abdicam de certos direitos (políticos) em nome do Estado para que este os proteja na defesa de seus direitos individuais (de propriedade, liberdade, vida). Portanto, ao Estado cabe a defesa dos direitos do cidadão e a estes cabe obedecerem uma lógica de funcionamento dependente, cujo sistema de poder os faz cumprir processos sistemicamente determinados. O processo democrático, portanto, tem como função programar o Estado, para que possa absorver os interesses da sociedade, nas palavras do autor: “imagina-se o Estado como aparato da administração pública e a sociedade como sistema de circulação de pessoas em particular e do trabalho social destas pessoas, estruturado segundo leis de mercado” (HABERMAS, p. 278, 2004). Quanto a formação da opinião e da vontade, esta é uma função que cabe ao Estado congrega e impor interesses sociais em particular, articulando administrativamente o poder político com fins coletivos (HABERMAS, 2004).

Desta forma, a participação democrática se expressa através do voto, sendo restringida aos atores sociais a participação em processos decisórios, trata-se de uma democracia representativa, em que o cidadão delega a deliberação a seus representantes, legalmente constituídos. Pode-se conectar este processo político de formação da opinião e da vontade com aquele tipo de controle social exercido pelo Estado (sistema político) sobre a sociedade, ou seja, uma ação monológica que não reclama nenhuma participação em processos decisórios. Neste tipo de democracia ocorre o embaçamento da esfera pública e o superdimensionamento do Estado.

Na realidade brasileira esta prática vigorou de forma oficial até a promulgação da Constituição de 1988. Os movimentos sociais das décadas de 70 e 80, por mais significativos que tenham sido (e foram, na medida em

que provocaram tensão social e pressão política, produzindo respostas por parte do Estado às questões que levantavam), não tiveram participação direta, ou ainda não atuaram diretamente nos processos decisórios.

No modelo republicano, a função política do Estado não é apenas de mediação, “constituí-se numa forma de reflexão sobre um contexto de vida ético” (HABERMAS, 2004, p. 278). Esta reflexividade sustenta a relação de interdependência que existe entre as organizações da sociedade, que se integram, voluntária e conscientemente, numa solidariedade que reconhece a liberdade e a igualdade não apenas para a dimensão individual, mas também, para a dimensão coletiva. Portanto, tem como parâmetro, além dos direitos individuais, aqueles considerados como direitos sociais, sendo a participação uma de suas expressões mais significativas. Aqui a formação da opinião e da vontade se estabelece não só a partir de fora da sociedade (Estado/mercado), mas, principalmente de dentro dela, emergida desta solidariedade, que se constitui em terceira fonte de integração social. Caracteriza-se como uma ação horizontal, em que os indivíduos reconhecem a necessidade de vida comunitária, partilhando valores comuns balizados pelo autoentendimento ético.

A tradição republicana reconhece como legítimo o campo normativo que acolhe a ação coletiva dos indivíduos na formulação de leis que lhes protegem e subordinam. Neste sentido, estabelece-se um processo de diálogo entre Estado e sociedade, e o direito fundamenta-se no direito positivo, o direito social. Obedece uma ordem jurídica objetiva, buscando garantir a convivência equitativa, autônoma e mutuamente respeitada (HABERMAS, 2004). A esfera pública é fortalecida e em seu âmbito os indivíduos, em suas organizações, debatem sobre as demandas sociais, para definir coletivamente sobre o bem comum. O modelo republicano enseja a participação de outros atores sociais, que passam a controlar o Estado. Assim, a formação da opinião e da vontade mobiliza o segmento público e privado para a conquista da cidadania.

No Brasil, a Constituição de 1988 incorporou alguns elementos desta institucionalidade. Analisando os movimentos sociais a partir da década de 90, verifica-se a adoção de outro referencial, em que se abdica da necessidade de transformação estrutural da sociedade que caracterizou os movimentos das décadas de 70 e 80, e enfatiza valores éticos e morais, expressos no combate

a corrupção, a exploração predatória dos recursos naturais, a violência, as desigualdades sociais, entre outras, são questões menos populares, mais plurais e mais universais.

É importante ressaltar que essa nova noção de cidadania encontra suporte na representação simbólica da sociedade, passa por uma compreensão de sentido reelaborado, que não se limita às leis de mercado, ao contrário, tem fundamento na solidariedade, na eticidade do povo. Também para o controle social este reordenamento é marcante sendo legítimo do ponto de vista normativo, o seu exercício sobre as ações do Estado, destacando-se a atuação dos conselhos de políticas públicas, cuja composição (que em alguns é paritária) agrega representação do Estado e da sociedade civil.

Os dois modelos de democracia anteriormente apresentados tornam possível perceber o processo evolutivo da sociedade brasileira no tocante à sua organização política: da forma mais estreita de democracia vivenciada outrora, às formas mais participativas e deliberativas vivenciadas hoje, as quais coexistem no âmbito das relações presente na sociedade. É assim que a economia de mercado neoliberal reforça o primado dos direitos individuais, o que fica contrabalançado pela afirmação dos direitos sociais, uma vez que pelo processo evolutivo da sociedade, não há como, em relações democráticas já amadurecidas, manter-se o direito exclusivamente no âmbito dos interesses individuais. Da mesma forma, não se pode afirmar que a noção de moral e eticidade do povo é de tal forma coletivizada no entendimento mútuo que é capaz de por si só fundamentar o processo de formação política da opinião e da vontade.

Estas duas limitações da ação política afetam, cada uma a seu modo, a participação, a representação e a deliberação, conflitam aí validade (norma) e facticidade (ação), mobilizando as dimensões sistêmica (política e economia) e cultural (mundo da vida) da sociedade. A todos dois é atribuído uma condição pré-existente (o reconhecimento dos direitos individuais, de um lado e, dos direitos sociais, coletivos, de outro).

No terceiro modelo, o deliberativo, que é apresentado por Habermas, a democracia é entendida como um procedimento que vai sendo construído na dinâmica da vida social, através de processos comunicativos, em que emerge a deliberação, nas palavras do autor: “está baseado em condições

de comunicação das quais o processo político supõe-se capaz de alcançar resultados racionais, justamente por cumprir-se em todo seu alcance de modo deliberativo” (HABERMAS, 2004, p. 286).

Na proposição habermasiana, o procedimento é fundamentado na teoria do discurso, uma vez que sua produção teórica apresenta como categoria central para evolução social, primeiramente, a integração. Neste sentido a teoria do discurso fornece substrato para que as relações intersubjetivas aconteçam e os processos argumentativos se instalem de maneira a produzir entendimentos coletivizados e comunicativos. É através da linguagem (fala) que se torna possível a percepção do outro, a ação intersubjetiva, a ação conjunta.

Por tratar-se de uma metateoria, a prática discursiva apontada por Habermas acolhe elementos tanto da concepção liberal quanto republicana de democracia, e estende-se para além destas, criando uma espécie de coesão interna, em que o interesse não está focado somente nos interesses individuais, nem tão pouco na eticidade concreta, sendo as regras discursivas e argumentativas os balizadores ou parâmetros do procedimento democrático.

Esta forma de pensar redesenha as estruturas deliberativas tradicionais, na medida em que não são os atores sociais que realizam a democracia, e sim a própria ação, ou seja, o procedimento que vai dando condução aos movimentos e seus desdobramentos. Trata-se de uma ocorrência do mundo da vida, aquele pano de fundo comum, através do qual os indivíduos se orientam, se expressam, se posicionam e se tornam capazes de decidir. No mundo da vida as manifestações são tanto de individuação quanto de socialização, a ação socializada possibilita que os membros de uma comunidade aceitem determinado curso de ação, que se traduz num exercício de poder (STIELTJES, 2000), numa dimensão deliberativa, com isso o procedimento vai abrindo espaço para a inclusão da sociedade na vida política (na decisão), institucionalizando-se por meio do sistema político e incorporando-se também ao “sistema” de representações do mundo da vida, nesse movimento tem-se a formação da opinião e da vontade.

Com esta compreensão Habermas fortalece a ideia de existência de uma esfera pública, em que os cidadãos, livres do domínio político podem expor e debater suas ideias, mesmo reconhecendo que existem mecanismos capazes de restringir esses espaços (mídia, ideologia), mesmo existe restrito

ou ampliado, de acordo com o procedimento vivenciado pela dinâmica societária.

Habermas compreende esfera pública como uma rede adequada para a comunicação de conteúdos e para a tomada de posição e opinião. É um espaço comunicativo, constituído de relações intersubjetivas, ou seja, entre um ou mais sujeitos. Na esfera pública são tematizadas as demandas que emergem da sociedade civil (HABERMAS, 2003c). O autor tem a compreensão de sociedade civil, como as formas organizadas da sociedade, constituí-se de organizações livres (não-estatais, não-econômicas), que fazem parte da sociedade, portanto que forma o público. Na medida em que este público se organiza nos diversos segmentos de interesse, estas diferentes organizações compõem a esfera pública. Pode-se dizer, então, que a sociedade civil é particularizada em seu foco de interesse e, a esfera pública ao tematizar as demandas da sociedade civil, desloca o interesse do foco particular (direito positivo) para o âmbito público. O debate da esfera pública ecoa para as estruturas dos sistemas, nelas se legitimam e se institucionalizam como direitos universais.

Ao analisar, por exemplo, o debate travado sobre a questão da fome no país, encontra-se elementos para a compreensão do procedimento. A discussão tem origem na sociedade civil, com a “Campanha do Natal sem Fome”<sup>4</sup>, desde então a discussão da fome passou a ter visibilidade, forneceu elementos para a construção do cenário nacional a cerca desta problemática, o que levou o debate para a dimensão da esfera pública, tanto a restrita – aquela da relação presencial, como a da dimensão virtual, atingida pela difusão da informação para além dos que vivenciam o problema a nível local, é a desterritorialização da problemática. Este debate, a construção de cenários, os impactos sociais, econômicos, culturais, afetam de tal maneira a vida coletiva no país que se legitima na esfera institucionalizada no programa de governo de combate a fome (Fome Zero), que se acha na pauta vigente da política social deste então.

No modelo deliberativo de democracia é possível verificar as duas dimensões de controle social, a forma institucionalizada, aquela mediada pelo

---

<sup>4</sup> Criada pelo sociólogo Herbert de Souza (Betinho), no ano de 1993, cujo objetivo era chamar a atenção dos governos para o problema da fome no país.

Estado que tem expressão nos sistemas legislativo e judiciário, bem como nos conselhos controladores de políticas públicas, como também as formas não institucionalizadas, ou seja, aquelas que tem origem na esfera pública (a partir de dentro dela), do procedimento, não ficando restrita a dinâmica instrumental (relação meio-fim) característica das ações teleológicas. Na ação procedimental não existe uma teleologia posta, um *a priori*; o procedimento vai sendo desencadeado mediante uma ordem social que se funda na discursividade, na argumentação, na comunicação.

Certamente todo este procedimento decorre de ações racionais, como nos outros dois modelos de democracia apresentados, ou seja, a formação da opinião e da vontade, ou o exercício do controle social (para estabelecer nexos com o objeto de estudo) constitui-se fundamentalmente de racionalidade, mas principalmente, apresentam a possibilidade de ação racional com vista ao entendimento. Neste sentido, a tese habermasiana da racionalidade emancipatória tem lugar no debate contemporâneo das práticas sociais. Destacando que esta racionalidade advém justamente da característica inacabada, contínua, da ação procedimental, cuja dinâmica é dialógica, comunicativa, ou seja, se dá através de ações intersubjetivas, que atuam na construção de uma situação ideal de fala (comunicação sem constrangimentos sistêmicos), em que é possível o entendimento. Sendo assim, o controle social pode ser compreendido como um procedimento que vem sendo construído na dinâmica social e não simplesmente estabelecido por ela.

## CONSIDERAÇÕES SOBRE CONTROLE SOCIAL COMO AÇÃO PROCEDIMENTAL

Após ter percorrido o caminho teórico e referencial apresentado nos itens anteriores deste trabalho, a primeira compreensão que se coloca é a de que controle social não pode ser entendido somente como uma ação instrumental, sendo fundamental compreendê-lo como uma ação procedimental, que tem como fundamento a participação e a deliberação com base no direito coletivo. Como ação instrumental, controle social se efetiva a partir de condições que são estabelecidas, disponibilizadas, mobilizadas como meios para consecução do fim pretendido. Como



ação procedimental trata-se de uma construção intersubjetiva processada na dinâmica da sociedade, que tem validade através dos consensos, dos entendimentos coletivos, tendo como recurso a argumentação. Ao contrário da ação instrumental, não tem uma teleologia pré-estabelecida, nem mesmo a emancipação pode ser percebida teleologicamente, uma vez que o próprio procedimento constitui-se na emancipação, enquanto decorrente dos processos de evolução social e não de imposições do sistema.

Conforme verificado nas demarcações sobre a organização do Estado, pode-se perceber que ao longo da história, a sociedade foi marcada por constantes reivindicações para a conquista de direitos legítimos, especialmente em relação àqueles que têm sua dignidade desconsiderada (a massa da população) pelas instâncias de poder. Assim as formulações de organização estatal carregam em seu interior noções próprias sobre direito, sobre ação (pública e privada) e sobre controle social. Em cada um dos modelos apresentados no tópico anterior, o processo decisório, a participação, a democracia, aqui entendida como aquele conjunto de condições simbólicas e materiais que estão a ocorrer no mundo, e que dão o direcionamento da vida societária, assume uma tipificação própria.

Em que pese as diferenciações do processo democrático entre sociedades com maior ou menor grau de desenvolvimento vê-se que este movimento ou esta evolução ocorre. A América Latina e principalmente o Brasil não fogem a esta condição, onde a partir da década de 80, principalmente nos anos 90, instala-se nesta região um grande debate sobre política social e os rumos que esta deveria seguir. Está em discussão principalmente se o gasto social tem resultado na melhoria das condições de vida dos segmentos da população cuja dignidade não tem sido considerada; se há impactos decorrentes das mudanças econômicas, políticas, sociais e, finalmente, se tais ações remetem a construção de uma sociedade ancorada na noção de direitos coletivos.

O Estado brasileiro, desde 1988, entrou para o rol das nações que têm, constitucionalmente, uma definição de política social. Trata-se de uma normatização que parte da concepção do direito do cidadão e dever do Estado, o que torna necessário sua reorganização para que possa operar a facticidade do que está normatizado. Este debate se dá, também, na esfera pública desdobrando-se, conforme já mencionado, nas políticas sociais.

Destaca-se aqui o papel que o controle social passa a assumir nesta nova ordem constitucional, com a implantação dos conselhos de políticas públicas, componentes importantes da democracia deliberativa do país.

Assim, o exercício do controle social instituído no âmbito das políticas públicas assume uma feição diferente daquele que marcou o período que antecedeu a Constituição de 1988, em que se caracterizava como um mecanismo de regulação dos direitos individuais, no qual o Estado assumia uma atitude monológica de intervenção para manter sob controle os distúrbios sociais, notadamente aqueles que se referiam às condições adversas vividas pelas massas populares.

O entendimento de controle social que vem se formando o coloca no âmbito de uma ação dialógica, em que Estado e sociedade civil o estão exercendo, dando significação para a democracia deliberativa, articulando direitos individuais e coletivos. Percebe-se os espaços participativos também de forma ampliada e pública, cuja deliberação é o elemento fundamental deste modelo de democracia. Nem sempre o controle social se sustenta da maneira como o movimento democrático o compreende, mas esta ação não pode mais ser unilateral, os atores e as relações sociais se encontram em tal ponto de evolução que não podem retroceder, a menos que um agente externo deflagre uma ação de total autoritarismo como, por exemplo, ocorre com as ditaduras.

Apesar da tradição autoritária, centralizadora e patrimonialista que marcou a formação do Estado brasileiro e ainda se manifesta com práticas oligárquicas e clientelistas que tendem a manter separada a ação do Estado da ação da sociedade civil, repercutindo na conduta da vida social (provocando o que Habermas chama de colonização do mundo da vida, quando o sistema extrapola seus limites de ação, passando a gerir os processos de integração social no nível de sua reprodução simbólica, ou seja, no mundo da vida) é possível a atuação dos atores sociais na esfera pública, ainda que restrita, uma vez que esta é livre das coerções dos sistemas.

Estes atores têm sua participação nos espaços deliberativos, o que demonstra uma mudança substantiva no exercício do controle social, caracterizada por uma situação de fala que se estabelece na relação Estado e sociedade civil. Estas mudanças são realizadas no mundo da vida que

através de processos comunicativos se desdobram no reconhecimento do entendimento coletivo. É no âmbito do mundo da vida que a formação da opinião e da vontade é construída, como realidade primordial este produz o programa, o tecido social, a base cultural, a representação simbólica na qual os atores sociais estão interagindo.

Além de produzir o programa, o mundo da vida também reelabora o sistema de referências simbólicas que o sustentam, portanto não reconhecer a dimensão cultural de sua reprodução é fadar a sociedade a condições rudes de demérito social. Esta condição propicia sua colonização, onde a ação do sistema se sobrepõe, passando este a fornecer o programa, além de executar as ações é o sistema que passa a definir quais são as ações. Como a ação sistêmica é instrumental, a racionalidade é pelo critério da eficiência (pela relação meio-fim/sujeito-objeto), o que subtrai das práticas sociais a possibilidade de emancipação.

Em decorrência disso, conforme se pode observar, a facticidade tem ficado longe dos critérios de validade. Dados oficiais (IPEA, 2001) informam que parte considerável dos 21% do Produto Interno Bruto (PIB) nacional destinado a políticas sociais ainda financiam pensões e serviços sociais de alta complexidade para as camadas relativamente abastadas da população; observa-se também que a qualidade dos serviços básicos promovidos pelo Estado não tem alcançado melhores patamares de execução; registra-se ainda que 25 milhões de brasileiros, 37,5% da população, vivem em condições indignas.

Esses fatos remetem à ideia de que controle social ainda encontra-se sob uma lógica hierarquizada que privilegia a ação do sistema, tendo em vista que não pode prescindir da existência de uma sociedade organizada, capaz de demandar a participação e garantir a realização de novas formas de gestão das políticas. Conta-se com a fragilidade das organizações da sociedade civil que, ou não, se encontram suficientemente organizadas, ou tão pouco mobilizadas, ou não reúnem elementos capazes de materializar suas ações por uma compreensão incipiente dos processos culturais que estão sendo produzidos.

De acordo com Habermas, “o não reconhecimento cultural coincide com condições rudes de demérito social, de modo que as duas coisas se fortalecem de maneira cumulativa” (2004, p. 240). A compreensão de

controle social como uma ação teleológica, mantém os processos sociais no domínio da racionalidade instrumental, sem perspectiva emancipatória. No entanto, a compreensão baseada no procedimento reflete o movimento de construção no qual a formação da opinião e da vontade é estabelecida de forma horizontal, a partir das estruturas do mundo da vida. Com isso, para além da esfera institucional as possibilidades de facticidade de controle social precisam ser visualizadas nas esferas informais, ou seja, nas redes de opinião pública, em relação contextualizada por um universo de vida cooperativo e racionalizado. A ação procedimental habermasiana atua no centro desse universo vital, ou seja, na formação da cultura política, neste caso emancipadora, na socialização política esclarecida e, principalmente, nas iniciativas de formação da opinião (HABERMAS, 2004).

Descolonizar a sociedade dos domínios da ação sistêmica é deixar fluir seu próprio movimento, sua reprodução cultural, é compreender que a própria sociedade encontra e administra suas soluções, dotando-lhes de sentido, construída na ação intersubjetiva que mediante critérios de validade sustentam posições que vão sendo coletivamente consensuadas pelas ações comunicativas capazes de emancipação. De acordo com Habermas “na medida em que tradições culturais e processos de socialização tornam-se reflexivos toma-se consciência da lógica de questões éticas e morais embutidas nas estruturas do agir orientado pelo entendimento” (2003b, p. 131-132). Essas posições são referências que ficam disponíveis para fundamentar a formação da opinião e da vontade que orientam as práticas sociais e as ações racionais emancipatórias.

O controle social de políticas públicas se constitui em grande desafio, posto que se trata de uma ação que requer demarcações normativas, políticas e instrumentais, em especial, no caso da política de assistência social que apresenta ampla caracterização, muita mais definida por aquilo que a compõe e menos exata sob o ponto de vista do que é, (diferentemente das políticas de educação e de saúde, que por si só se definem), neste sentido gera programas sociais segmentados (erradicação do trabalho infantil, enfrentamento à exploração sexual infanto-juvenil, proteção ao idoso, à mulher, entre outros). Esta forma de organização de política social tende a ficar no âmbito das representações da sociedade civil, cujo debate nem sempre se espria para

a esfera pública e mesmo quando isso ocorre, muitas vezes vem codificado no interesse do segmento que representa, nestes casos o controle social fica institucionalizado, os conselhos de política públicas explicitam bem esta condição. Neste sentido a atuação tem como base ações instrumentais, em que prevalece interesse de um só ou de alguns e não de todos; desenhasse uma lógica com base na acessibilidade do usuário e este é o critério de validação que adota.

Já em processos em que o interesse é coletivizado, as ações são desenvolvidas sob bases normativas nas quais tende a prevalecer aquilo que é justo, portanto universal. Neste sentido, pode-se tomar como exemplo as experiências, ainda que incipientes e não isentas de críticas, do orçamento participativo, vivenciado em algumas cidades brasileiras. Constituindo-se como forma de controle social, o orçamento participativo potencializa de forma direta a discussão de um componente fundamental das políticas públicas, que é o financiamento.

### **PTP, audiências públicas**

No caso da assistência social isso representa um grande passo no fortalecimento da ação democrática, por duas razões: a primeira por propiciar a discussão, fato que só pode ser realizado depois da Constituição de 1988; a segunda razão e não menos importante, refere-se ao fato de que, mesmo sendo uma política pública, a assistência social não possui a definição de um percentual vinculado no orçamento público para seu financiamento<sup>5</sup>. No entanto, União, estados e municípios, devem prever em suas respectivas leis orçamentárias recursos próprios e transferidos (de um ente a outro), para a execução desta política e isso, sem dúvida, coloca a assistência social no patamar de política de direito reclamável.

É certo que esta não é ainda a situação ideal (para conectar com a Teoria da ação comunicativa, no que diz respeito a situação ideal de fala), porém, somente neste contexto de evolução social é que isso é possível, ou seja, não é simplesmente porque o Estado quer, porque lhe é interessante que

---

<sup>5</sup> Diferente do que ocorre com as políticas de saúde e educação, que por força de lei vinculam 15% e 25% do Orçamento Público para as políticas de saúde e educação, respectivamente.

seja assim, mas fundamentalmente, porque a sociedade evoluiu, a capacidade reflexiva de seus atores ampliou-se, produzindo novas formas de integração, participação e deliberação; novas maneiras de situação de fala – ação entre sujeitos que dialogam, que debatem, que sustentam ou não suas proposições, mediante critérios de validade que vão sendo estabelecidos na construção do procedimento.

A ação procedimental fortalece a percepção da esfera pública como a ampla arena de debates, que de fato ela é, na qual o processo deliberativo também é exercido. Ela dá voz às aspirações da sociedade, desterritorializando a capacidade de visão do povo que se pode perceber não só no seu espaço geográfico, mas para além dele, visualizando a dinâmica social em outros territórios, conectando-se em procedimentos capazes de, verdadeiramente, alterar as condições adversas presentes na sociedade como um todo. Desta forma, controle social assume ampla dimensão, contra-hegemônica, de maneira à reagir á colonização imposta pelo sistema, democratizada na vivência social do conjunto de atores presentes na sociedade e que, por isso, podem ser capazes de atuar verdadeiramente nos processos deliberativos que ela (a sociedade) suporta. Assim, a relação de controle social e a ação comunicativa guardam nexos de sentido, tornando esta prática social capaz de exprimir condições de racionalidade emancipatória, conforme a tese defendida na compreensão habermasiana.

## PRESSUPOSTOS DA TEORIA SOCIAL HABERMASIANA: TRABALHO E INTERAÇÃO<sup>1</sup>

Clodomiro José Bannwart Júnior<sup>2</sup>

A fixação da distinção entre *Trabalho* e *interação* é expandida ao longo da reflexão habermasiana e permeia os seus escritos, principalmente em se tratando da teoria crítica da sociedade, na qual fixa o diagnóstico das sociedades contemporâneas. Um dos grandes feitos teóricos de Habermas foi ter diagnosticado o colapso da interação subsumida na categoria trabalho, categoria esta responsável por fazer as ciências naturais e igualmente as ciências sociais assumir a exploração instrumental ou técnica como característica essencial do conhecimento. A fixação do elemento fundamental da crítica de Habermas é direcionada ao pressuposto defendido pelo positivismo: a premente ideia de que a razão técnica engloba as capacidades da razão humana como um todo. Autores como Adorno, Horkheimer e Weber foram, de certo modo, os responsáveis por fazer chegar a Habermas a ideia de que a razão instrumental exerce um controle cada vez maior sobre o conjunto da natureza, das forças produtivas e do espaço social. Recuperar a discussão que vincula *Trabalho* e *interação* em Hegel e Marx não é senão indicar um possível caminho para lutar contra a universalização da razão técnica e instrumental em sua pretensão de ser a única forma possível de racionalidade.<sup>3</sup>

No pequeno texto de 1967, com o título de *Trabalho e interação*: observações sobre a filosofia do espírito de Hegel em Iena, Habermas, baseando-se no jovem Hegel, analisou a distinção entre linguagem, Trabalho e interação. Os três conceitos vinculam-se à tríplice identidade da consciência

---

<sup>1</sup> Trabalho preparado para o VI Colóquio Habermas, promovido pelo Centro de Altos Estudos em Ciência da Informação e Inovação (Cenacin), vinculado à Coordenação de Ensino e Pesquisa, Ciência e Tecnologia da Informação do Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia (Ibict), em parceria com o Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina, realizado no Rio de Janeiro/RJ, no período de 10 a 14 de maio de 2010.

<sup>2</sup> Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas e professor do Departamento de Filosofia e dos Programas de Mestrado em Filosofia e Mestrado em Direito Negocial da Universidade Estadual de Londrina.

<sup>3</sup> GIDDENS, Anthony. *Politics, Sociology and Social Theory*. Encounters with Classical and Contemporary Social Thought. California: Stanford University Press, 1995. p. 249.

que, dispostos na ordem apresentada, referem-se respectivamente: à consciência que dá nomes; à consciência astuta; e à consciência reconhecida. Os três tipos de consciência assim apresentados constituem-se na dialética da representação, do trabalho e da luta pelo reconhecimento.<sup>4</sup>

A dialética da representação e do trabalho é alicerçada na relação entre sujeito e objeto e mediada por símbolos linguísticos e instrumentos de trabalho, os quais colocam o sujeito diante do objeto em posição de exterioridade e de apropriação. Em contrapartida, a dialética da luta pelo reconhecimento é resultado da interação em que a autoconsciência se fixa na base de um reconhecimento recíproco, significando que a identidade do “eu” depende necessariamente da identidade do “outro” e vice-versa.

Habermas percebe, na dialética da luta pelo reconhecimento, a revelação da dialética da relação ética que “reconstrói a opressão e o restabelecimento da situação dialógica como uma relação ética”.<sup>5</sup> Neste aspecto, entende que os três tipos de relação dialética desenvolvidos por Hegel certificam, de certo modo, uma oposição em relação à identidade do ‘eu’ kantiano compreendido como unidade originária da consciência transcendental. Hegel renuncia ao sujeito do conhecimento já pronto de Kant, optando, por um ‘eu’ que se comunica com outro ‘eu’ e, “como de uma mediação absoluta, se constituem ambos reciprocamente como sujeitos”.<sup>6</sup> A consciência para o sujeito hegeliano depende da interação e do reconhecimento recíproco, já que “[...] a identidade do Eu só é possível através da identidade do outro que me reconhece, identidade que, por seu turno, depende do meu reconhecimento”.<sup>7</sup> Mesmo que *Trabalho e interação* se mantenham numa relação dialética – e isso é importante para sinalizar os passos que Habermas dará em sua concepção linguística de teoria crítica – não significa dizer que em Hegel ambos sejam

---

<sup>4</sup> HABERMAS, Jürgen. *Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser ‘Philosophie des Geistes’*. In: *Technik und Wissenschaft als ‘Ideologie’*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1968. p. 30. Seguimos a tradução em língua portuguesa em: HABERMAS, Jürgen. *Trabalho e interação*. In: *Técnica e ciência como ‘Ideologia’*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1997. Doravante a referência seguirá com a sigla AI para a edição alemã e TI para a tradução portuguesa.

<sup>5</sup> AI, p. 17; TI, p. 18.

<sup>6</sup> AI, p. 13; TI, p. 12.

<sup>7</sup> AI, p. 19; TI, p. 19-20.



redutíveis um ao outro, mas apenas complementares e de igual importância na constituição do espírito.<sup>8</sup>

Hegel associa trabalho e a interação sob o ponto de vista da emancipação relativamente ao poder tanto da natureza externa como da natureza interna. Nem reduz a interação ao trabalho, nem elimina este na interação; mas tem em vista uma conexão de ambos, na medida em que a dialética do amor e da luta não se pode dissociar dos êxitos da ação instrumental e da constituição da consciência astuta.<sup>9</sup>

A preocupação de Habermas, neste escrito, consiste em retomar de maneira detalhada a reflexão filosófica sobre os conceitos de *Trabalho e interação*, demonstrando insistentemente que as duas categorias conceituais não são redutíveis uma à outra.

Mas, mais interessante e de nenhum modo tão manifesta como relação da utilização dos símbolos com a interação e o trabalho é a relação das outras duas determinações do espírito abstrato: *a relação recíproca entre Trabalho e interação*. Por um lado, as normas sob as quais se institucionaliza e adquire continuidade a ação complementar no marco da tradição cultural são independentes da ação instrumental. Certamente, as técnicas só se formam sob as condições da comunicação linguística, mas nada têm em comum com as regras comunicativas da interação. Nos imperativos condicionados, a que segue a ação instrumental e que, por seu lado, resultam do domínio experiencial da ação instrumental, só entra a causalidade da natureza, e não a causalidade do destino. Não é possível uma redução da interação ao trabalho ou uma derivação do trabalho a partir da interação.<sup>10</sup>

A análise dessa dimensão dialética entre linguagem, Trabalho e interação permite a Habermas distinguir diferentes paradigmas, pois, se a relação dialética entre representação e trabalho configura uma relação paradigmática entre sujeito e objeto, a dialética no âmbito da interação configura outro modelo de paradigma: o da intersubjetividade.

---

<sup>8</sup> HANSEN, Gilvan Luiz. *Modernidade, utopia e trabalho*. Londrina: Edições Cefil, 1999. p. 120.

<sup>9</sup> AI, p. 35; TI, p. 33.

<sup>10</sup> AI, p. 33; TI, p. 31.

A dialética da representação e do trabalho desdobra-se como uma relação entre sujeito cognoscente e agente, por um lado, e o objeto como totalidade do que não pertence ao sujeito, por outro. A mediação entre os dois momentos por meio de símbolos ou instrumentos é pensada como um processo de exteriorização do sujeito – como processo de exteriorização (objetivação) e apropriação. Em contrapartida, a dialética do amor e da luta é um movimento na esfera da intersubjetividade.<sup>11</sup>

Mesmo assegurando a distinção entre *Trabalho* e *interação* com base nos escritos do jovem Hegel, Habermas não deixa de salientar – e essa é a sua tese defendida em *Trabalho e interação* – que o processo de formação do espírito, conforme sistematizado nas lições de Iena, foi gradualmente sendo abandonado. Comparativamente “[...] já na *Fenomenologia*, a peculiar dialética de Trabalho e interação tinha perdido o valor posicional, que ainda lhe era atribuído sistematicamente nas lições de Iena”.<sup>12</sup> Habermas ainda tece críticas a Hegel por este não ter conseguido deslocar o processo de mediação entre linguagem, Trabalho e interação para o plano da razão comunicativa, ficando preso a um “modelo de autorreferência de um sujeito cognoscente, com seu conceito absoluto”.<sup>13</sup> Revela-se, desse modo, que Hegel prendeu sua reflexão filosófica ao plano da consciência monológica.

A posição de Marx em relação à dialética ‘*Trabalho e interação*’ também é registrada nesse escrito de 1967. Marx teria seguido, segundo Habermas, o mesmo caminho delineado por Hegel, no entanto, revendo a conexão entre *Trabalho e interação* através da dialética entre forças produtivas e relações de produção. Em princípio, Marx teria assimilado a categoria de trabalho na mesma perspectiva hegeliana, visualizando-a como componente de emancipação, a partir do momento em que a criação do produto possibilitaria a geração de autoconhecimento no sujeito. Porém, Habermas direciona a Marx semelhante crítica endereçada a Hegel, dizendo que o equívoco cometido por Marx foi o de não ter explicado suficientemente a conexão entre *Trabalho e interação*, mas antes ter reduzido a ação comunicativa (interação) à instrumental (trabalho).

---

<sup>11</sup> AI, p. 39; TI, p. 36.

<sup>12</sup> AI, p. 36; TI, p. 34.

<sup>13</sup> ARAÚJO (1996), p. 27.

[...] como revela uma análise mais pormenorizada da primeira parte da Ideologia alemã, Marx não explicita efetivamente a conexão entre interação e trabalho, mas, sob o título nada específico da práxis social, reduz um ao outro, a saber, a ação comunicativa à instrumental.<sup>14</sup>

Marx não teve acesso aos escritos de Iena, mas desenvolveu, de forma similar às categorias de *Trabalho* e *interação*, a relação dialética entre forças produtivas e relações de produção. Diferentemente de Hegel, que explicava a autoformação da humanidade num plano idealista, Marx passou a compreender que a autoformação estava enraizada nas próprias condições materiais da existência humana. O conceito de trabalho é, portanto, assumido por Marx como categoria epistemológica, porém, segundo Habermas, o mesmo não foi capaz de sustentar, dentro da mesma base epistemológica, uma explicação satisfatória da irreduzibilidade que há entre Trabalho e interação. O papel dominante que a categoria trabalho ocupou na reflexão de Marx não só desalojou, como deixou sem importância as estruturas comunicativas da interação.

As obras de Marx constituíram-se, assim, em obras fundamentalmente sem equilíbrio, fato que produziu consequências importantes para a história posterior do marxismo. [...] Desse modo, a concentração de Marx na práxis material se tornou vulnerável a uma ênfase equivocada: ela abriu, no âmbito da epistemologia, o caminho para o colapso da interação no interior do trabalho.<sup>15</sup>

Na visão de Habermas o que se projetava em Marx era uma dialética entre sujeito e objeto como condição universal (praticamente ontológica) que, representada fundamentalmente pela categoria de *trabalho*, mantinha-se subjacente à reprodução material da espécie. Portanto, a suposição de emancipação para Marx vinha atrelada ao desenvolvimento das forças produtivas, com ênfase no aumento e no controle que os homens poderiam exercer sobre a natureza, implicando um crescente processo de racionalização.<sup>16</sup> É aqui que Habermas registra sua crítica, ao demonstrar

---

<sup>14</sup> AI, p. 45; TI, p. 41-42.

<sup>15</sup> GIDDENS (1995), p. 248.

<sup>16</sup> DOMINGUES, José Maurício. *Teorias sociológicas no século XX*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004. p. 76-78.

que essa racionalização não é outra coisa que a adequação de meios a fins, portanto, uma racionalidade de índole instrumental. O pressuposto de Habermas é que o paradigma da produção de Marx não mais se sustenta, seja de um ponto de vista teórico, seja ainda da experiência histórica. Nem o proletário nem a tecnologia envolvida na base da produção sinalizam interesses emancipatórios. Pelo contrário, o aumento da tecnologia produziu a instrumentalização das atividades humanas e serviu ainda, sob a rubrica da ciência, de fonte de legitimação do sistema de dominação.<sup>17</sup>

A distinção entre *Trabalho* e *interação* tem o mérito de elucidar, por um lado, as ações baseadas em regras técnicas e, por outro, as ações que são dispostas segundo normas válidas. A separação destes dois conceitos presta-se, não obstante, para que Habermas reconstrua o desenvolvimento da espécie humana, como processo histórico do desenvolvimento tecnológico, que é, ao mesmo tempo, interdependente do desenvolvimento institucional e cultural.<sup>18</sup> Com a distinção entre Trabalho e interação Habermas não está reivindicando a ampliação do controle sobre os objetos manipuláveis e/ou intensificação do dinamismo técnico do trabalho sobre a natureza externa, mas exigindo que a distinção conceitual por ele proposta permita, de um ponto de vista analítico, a ampliação de nossa autonomia social diante da natureza interior. Para Heller “[...] a identificação de produção e trabalho dá a entender que o trabalho transforma a natureza exterior sem transformar a interior”.<sup>19</sup>

Há, sem dúvida, em vários planos da obra habermasiana, consequências teóricas dessa distinção conceitual. Podem-se considerar as reflexões advindas da obra de 1967 em quatro planos: no plano por assim dizer ‘quase transcendental’; no plano metodológico; no plano sociológico; e no plano da evolução social. Citando-se a esse respeito Mc Carthy, percebe-se uma melhor visualização do quadro que ora se configura. Assim temos:

En un plano ‘cuasi-transcendental’ la teoría de los intereses del conocimiento distingue el interés técnico por la predicción y control

---

<sup>17</sup> HELLER (1997), p. 302.

<sup>18</sup> MC CARTHY (1992), p. 42.

<sup>19</sup> HELLER (1997), p. 304.

de procesos objetivados del interés práctico por el mantenimiento de una comunicación exenta de distorsiones. En el plano metodológico, Habermas distingue entre investigación empírico-analítica e investigación hermenéutica o crítica. En el plano sociológico distingue entre los subsistemas de acción racional con respecto a fines y el marco institucional en que esos subsistemas están insertos. Y en el plano de la evolución social distingue entre el crecimiento de las fuerzas productivas y del potencial tecnológico y la extensión de la interacción libre de dominio.<sup>20</sup>

Na perspectiva do marxismo – e aqui restringimos o último plano da nota supracitada – o objetivo de Habermas não é outro senão o de investigar se a dimensão das relações de produção pode ser, de fato, reduzida às forças de produção. Na pena do autor de *O Capital*, a espécie humana tem primeiramente a sua reprodução avaliada sob as condições materiais da vida, pois parte da consideração inicial de que toda a ‘atividade humana’, ou ‘*práxis*’ propriamente dita, identifica-se com a categoria ‘trabalho’, fazendo da mesma um paradigma básico de análise da ação humana.

Nesta linha de raciocínio se percebe que a categoria ‘trabalho’ fundiu a produção material e a interação social em um único e mesmo paradigma. Habermas, a esse respeito, não desconsidera o papel relevante de Marx no estabelecimento de um modo adequado de crítica, porém, o que avalia como falho nesse pressuposto crítico é o deslocamento que Marx faz na sua reflexão, ao deixar de lado as pretensões da filosofia e optar pelo caráter científico do positivismo, acreditando encontrar neste um método mais eficaz para desenvolver uma crítica menos abstrata e mais compatível com o real. Para Habermas “[...] se dá na obra de Marx uma tensão básica, nunca resolvida, entre reduativismo e cientificismo de sua autocompreensão teórica e o caráter dialético de sua investigação social concreta”.<sup>21</sup>

É manifesto que Habermas reconhece o papel de crítica do qual o pensamento de Marx é portador, no entanto, não admite que seja possível para uma teoria que pretende ser crítica, eleger como base paradigmática de análise *o status* científico proveniente das ciências naturais, restringindo, dessa

---

<sup>20</sup> MC CARTHY (1992) p. 42.

<sup>21</sup> MC CARTHY (1992), p. 37.

forma, o alcance de sua reflexão tão somente à síntese do homem com a natureza pela categoria ‘trabalho’.

Não tivesse Marx embaralhado interação e trabalho sob o denominador comum da práxis social, houvesse ele aplicado, em vez disso, o conceito materialista da síntese às realizações instrumentais e às inter-relações do agir comunicativo da mesma forma, então a ideia de uma ciência do homem não teria ficado obscurecida pela identificação com uma ciência da natureza.<sup>22</sup>

Para Habermas, a filosofia deve preservar-se enquanto crítica e toda teoria da sociedade que reivindica ser autorreflexão da história da espécie não pode simplesmente negar a filosofia.<sup>23</sup> Sem desconsiderar a síntese técnica – produto da mediação entre homem e natureza –, Habermas almeja levar também em consideração, no plano da interação, a síntese prática – resultado da mediação entre os sujeitos no plano institucional e cultural.

Tendo Marx, portanto, reduzido sua reflexão à dimensão do trabalho, restringiu inevitavelmente o escopo do seu pensamento teórico ao nível do agir instrumental. “[...] Marx interpreta, porém, aquilo que ele mesmo faz usando o modelo bem mais limitado de uma autoconstituição da espécie a realizar-se única e exclusivamente pelo trabalho. [...] Marx reduz o curso da reflexão ao nível do agir instrumental”.<sup>24</sup> Não se espera daí – sinaliza Habermas – que seja possível brotar do paradigma da produção e do trabalho um processo de emancipação prático para o homem. “A *emancipação relativamente à fome e à miséria* não converge necessariamente para a *libertação a respeito da servidão e da humilhação*, pois não existe uma conexão evolutiva automática entre Trabalho e interação”.<sup>25</sup> Esta ideia de Habermas permanece sedimentada ao longo de seus escritos, podendo ser lida, por exemplo, em o *Discurso filosófico da modernidade*:

---

<sup>22</sup> HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e interesse*. Introdução e Tradução de José N. Heck. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982. p. 77. Usaremos para as demais referências a essa obra a sigla CI.

<sup>23</sup> CI, p. 77.

<sup>24</sup> CI, p. 59-60.

<sup>25</sup> AI, p. 46; TI, p. 42.

[...] a perspectiva da emancipação não se origina precisamente do paradigma da produção, mas do paradigma da ação orientada para o entendimento recíproco. É a forma dos processos de interação que tem de ser alterada, se se quer descobrir praticamente o que os membros de uma sociedade poderiam querer em cada situação e o que deveriam fazer no interesse comum. Torna-se mais clara a seguinte posição: ‘Quando os homens, conscientes das pressões e limitações da sua situação de vida, determinam socialmente os objetivos e valores coletivos das suas ações por meio de uma articulação assim como de uma confrontação dialógica das suas necessidades, (só) então sua vida torna-se racional’. No entanto, uma teoria comprometida com o paradigma da produção nada poderá dizer a respeito da fundamentação dessa ideia de razão como uma ideia contida factualmente nas relações de comunicação e que se apreende de modo prático.<sup>26</sup>

No intuito de ser enfático no diagnóstico do marxismo e igualmente do capitalismo, Habermas se propõe a reinstalar a dimensão da interação – associando, para esse intento, a hermenêutica e a reflexão crítica – como esferas autônomas em relação à esfera da produção técnica.<sup>27</sup> Em suas palavras temos a seguinte consideração: “Hoje, visto que se tenta reorganizar os contextos comunicativos da interação, embora se trate de uma interação consolidada de forma natural, segundo o modelo dos sistemas tecnicamente progressivos da ação racional relativamente a fins, temos razões suficientes para manter estritamente separados os dois momentos”.<sup>28</sup>

A insistência de Habermas em manter as esferas de *Trabalho* e *interação* separadas, apontando a heterogeneidade e a irreduzibilidade de uma a outra é precisamente para evadir-se da possível junção de progresso técnico e comportamento racional da vida. Mantendo a postura, segundo a qual o progresso técnico por si não é portador de emancipação, Habermas sinaliza para as consequências que podem ser originadas da confluência entre *Trabalho* e *interação*, destacando, como principal, a consolidação da ideologia tecnocrática.

À medida que conseguia desenvolver a produção de novas tecnologias, o conhecimento científico buscava imprimir os traços de uma possível identificação entre conhecimento e ciência. Esta ideia veiculada

---

<sup>26</sup> DFM, p. 119.

<sup>27</sup> GABÁS, Raúl. J. Habermas: *Dominio Técnico y Comunidad Lingüística*. Prólogo de Javier Muñerza. Barcelona: Editorial Ariel, 1980. p. 138.

<sup>28</sup> AI, p. 46; TI, p. 42.

pelo positivismo veio comprometer o projeto de emancipação da razão, uma vez que a ciência, no seu procedimento de investigação do factual, deixou-se compreender na perspectiva da teoria do conhecimento como um saber absoluto. Habermas manifesta-se no prefácio de *Conhecimento e interesse*, registrando a sua posição da seguinte forma: “[...] Quem busca examinar o processo de dissolução da teoria do conhecimento, o qual deixa como substituta a teoria da ciência atrás de si, galga os degraus abandonados da reflexão. [...] Recusar a reflexão, isto é o positivismo”.<sup>29</sup>

A identificação entre conhecimento e ciência comprometeu o estatuto epistemológico daquilo que é possível de ser conhecido, pois somente alça a um *status* de cientificidade aquilo que venha atender aos reclames impostos pelo próprio paradigma da ciência. Denominada por Habermas de cientificismo, esta ideia significa “[...] a fé da ciência nela mesma, a saber, a convicção de que não mais podemos entender ciência como uma forma possível de conhecimento, mas que esta deva identificar-se com aquela”.<sup>30</sup>

O condicionamento do conhecimento a mero instrumento a serviço da ciência tornou o potencial crítico da razão banalizado e submetido aos ditames da técnica, surgindo daí a crença de que o avanço tecnológico sanaria todos os problemas da vida humana. Porém, o procedimento metodológico da ciência fez que a mesma se distanciasse de uma reflexão crítica, passando a operar em bases de um pensamento calculador. Nesse sentido, o caminho do positivismo não foi outro senão o evidenciado por Habermas: a recusa à reflexão.

Ao refazer o caminho de sucesso do positivismo, a reflexão presentifica, em base de sua própria estrutura bipolar, o fracasso histórico de um saber que invoca o real a-histórico, seja como regra, seja como estofo para blindar seu método científico contra todo e qualquer questionamento epistêmico. Com isto, o interesse emancipatório tornou-se voluntarista, artefato ideacional, uma espécie de simulacro ideológico: o conhecimento autonomizou-se por sobre interesses societários que, na verdade, o sustentam.<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> CI, Prefácio, p. 23.

<sup>30</sup> CI, p. 27.

<sup>31</sup> HECK, José N. Introdução à *Conhecimento e interesse* de Jürgen Habermas. In: HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e interesse*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982. p. 16.



Deve-se ter em mente que a modernidade, em seu projeto inicial, havia determinado como meta principal a realização de uma civilização instaurada na razão que se disponibilizasse na efetiva “conquista do sentido da vida histórica dos homens”.<sup>32</sup> O domínio da natureza externa, que a princípio constituiu a expressão teórica da ciência moderna, engendrou-se como forma de conhecimento que visava contribuir para a concretização de uma sociedade emancipada, delegando ao homem a posição de senhor da natureza e dono de seu rumo. O conhecimento científico e a apropriação da técnica por meio do positivismo suprimiram a aspiração ao conhecimento teórico do mundo, em benefício, quase que exclusivo, de sua utilização técnica.<sup>33</sup>

[...] A ciência moderna assume, neste contexto, uma função peculiar. Diferentemente das ciências filosóficas de tipo antigo, as modernas ciências experimentais desenvolvem-se desde a era de Galileu, num marco metodológico de referência que reflete o ponto de vista transcendental da possível disposição técnica. As ciências modernas geram por isso um saber que pela sua *forma* (não pela sua intenção subjetiva), é um saber tecnicamente utilizável, embora as oportunidades de aplicação, em geral, só tenham surgido posteriormente.<sup>34</sup>

A objetivação metódica da natureza foi alcançada graças à combinação da matemática com a atitude instrumental que, por meio da experimentação de seus objetos disponíveis, passou a dispor da natureza para fins de exploração e de manipulação. Desse modo, a ciência moderna, guardiã do estatuto epistemológico, acabou por conceder o *status* de conhecimento somente àquilo que se enquadra nos requisitos científicos. Esta fase caracteriza-se pelo cinismo da razão à medida que a modernidade abandona a intenção crítica que movia seus propósitos iniciais, em benefício de um projeto oculto de dominação. A racionalidade torna-se cínica quando abandona o seu projeto inicial – o qual tinha surgido para combater o mito e promover o esclarecimento e a liberdade – a favor da sua instrumentalização, transformando-se num potencial de caráter repressivo e atrofiado, ao condicionar o conhecimento a

---

<sup>32</sup> OLIVEIRA, M. Araújo. A crise da racionalidade moderna: uma crise de esperança. In: *Síntese nova fase*. Belo Horizonte: n° 45, p. 13-33, 1989. p. 16.

<sup>33</sup> OLIVEIRA (1989), p. 21.

<sup>34</sup> TWI, p. 72-73; TCI, p. 66-67.

um mero instrumento a serviço da ciência. Não obstante tenha concretizado, na sociedade moderna, sua índole instrumental, a razão consolidou também o exercício da dominação da natureza e, por extensão, a dominação do próprio homem. O seu potencial crítico, banalizado e submetido aos ditames da técnica, veio revestido da crença, oriunda dos ideais da *Ilustração*, de que o avanço tecnológico sanaria todas as mazelas da existência humana em seus aspectos materiais e espirituais. O progresso da tecnologia e o crescimento econômico orientado pelo saber técnico instrumental condicionaram as formas de ação à lógica desenvolvida pelo aparato sistêmico, reduzindo as decisões dos indivíduos e a organização da vida social ao componente técnico científico. Na perspectiva desta racionalidade, a regulação da sociedade passa a mover-se numa órbita tecnocrática, “fazendo com que os indivíduos percam a possibilidade de crítica, submetendo-se às decisões exigidas pelo progresso técnico”.<sup>35</sup>

A noção de progresso proveniente do iluminismo pauta-se na concepção hegeliana de história que busca assegurar a cada acontecimento “um momento da marcha da humanidade em direção à liberdade”.<sup>36</sup> Essa concepção é identificada pelos frankfurtianos, principalmente Adorno, como ideológica, já que os acontecimentos históricos que marcaram o decurso da primeira metade do século XX diminuíram e, quando não, desmentiram a importância da filosofia de Hegel nesse quesito. Porém, os próprios frankfurtianos tiveram de aplainar, por um lado, as implicações que eles carregavam em relação ao projeto marxista de emancipação social e, por outro, as críticas que começavam a ser movidas em relação à dimensão cultural do progresso.<sup>37</sup> No fundo está a recusa em confundir o progresso proveniente da técnica e da ciência com o progresso da humanidade.<sup>38</sup>

Adorno interceptou a noção de progresso como envolvida numa concepção dialética, a dialética do progresso nutrida na própria Dialética do esclarecimento, o que fez pesar, desde Weber, a suspeita de que o progresso, implicado no racionalismo ocidental, despertaria características negativas e céticas quanto à emancipação, pois o progresso não é senão *dominação*

<sup>35</sup> PIZZI, Jovino. *Ética do discurso: A racionalidade ético-discursiva*. Porto Alegre: Edipucrs, 1994. p. 20.

<sup>36</sup> LÖWY, Michael; VARIKAS, Eleni. A crítica do progresso em Adorno. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, n. 27, 1992, p. 201.

<sup>37</sup> LÖWY; VARIKAS (1992), p. 203.

<sup>38</sup> LÖWY; VARIKAS (1992), p. 206.

*progressiva*.<sup>39</sup> O ápice desta reflexão encontra-se na *Dialética do esclarecimento*<sup>40</sup>, escrita com a colaboração de Horkheimer. Nessa obra, Adorno e Horkheimer expressam que o próprio esclarecimento transformou-se em mito.

O mito converte-se em esclarecimento e a natureza em mera objetividade. O preço que os homens pagam pelo aumento de seu poder é a alienação daquilo sobre o que exercem o poder. O esclarecimento comporta-se com as coisas como o ditador se comporta com os homens. Este conhece-os na medida em que pode manipulá-los. O homem de ciência conhece as coisas na medida em que pode fazê-las. É assim que seu *em-si torna para ele*. Nessa metamorfose, a essência das coisas revela-se como sempre a mesma, como substrato da dominação.<sup>41</sup>

A razão em sua plataforma calculadora e instrumental possibilitou que “desmistificando as superstições do mundo animista, que havia atribuído uma alma às coisas, o progresso acabasse por submeter-se a uma mistificação bem mais terrível: a de um mundo que transforma a alma do homem em coisa”.<sup>42</sup> A razão, enfim, desviou-se de sua finalidade que é a emancipação e, por esse motivo, não se espera mais do progresso tecnológico, que é alimentado pela racionalidade calculadora, a realização em plenitude do potencial progressivo do *Aufklärung*. À medida que a razão abandona os fins que devia perseguir, também o progresso tecnológico se vê autonomizado e livre para privilegiar os meios sistêmicos a que passa a servir, transformando a noção de progresso em sinônimo de poder.<sup>43</sup>

Assim que a ciência e a técnica passaram a exercer a manipulação instrumental da natureza ocorreu também a transferência dessa mesma manipulação para o âmbito das relações humanas, produzindo um processo de reificação. Contra a reificação e/ou dominação não cabe mais a pretensão de conciliação completa com a natureza, como se fosse possível e desejável submeter novamente o homem às forças naturais, mas trata-se de preservar

---

<sup>39</sup> LÖWY; VARIKAS (1992), p. 207.

<sup>40</sup> ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Tradução: Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

<sup>41</sup> ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. (1985), p. 24.

<sup>42</sup> LÖWY; VARIKAS (1992), p. 210.

<sup>43</sup> LÖWY; VARIKAS (1992), p. 209.

“[...] a memória viva da sua unidade original com a natureza como antídoto contra a reificação. É a lembrança da natureza, mais que a própria natureza, o inimigo da dominação”.<sup>44</sup>

Mesmo que não haja possibilidade, no curso real da história, admitir uma filosofia positiva da história apontando para uma finalidade linear temporalmente e com leis preestabelecidas que conduzam à sua consecução final, as perspectivas de realização do progresso humano permanecem em aberto, ora como potencialidade, ora como promessa. Habermas compartilha com Adorno dessa visão, o que não o impede de continuar apostando no potencial da emancipação. Sem leis previamente estabelecidas e sem teleologia que oriente o curso histórico e/ou o progresso humano, a certeza que resta ao desenvolvimento da temporalidade é a possibilidade de rupturas que interrompam o curso anterior e abram novas perspectivas até então desconhecidas. A diferença que se planta entre Adorno e Habermas é que o primeiro vê as novas possibilidades do desdobramento histórico a partir das catástrofes e mazelas produzidas na primeira metade do século XX; Habermas, ao contrário, sem desconsiderar os fatos reais históricos, aponta para a possibilidade de o desdobramento histórico ser contemplado como processo de reflexão e de aprendizagem no caminho que conduz à emancipação. Da mesma forma que o pessimismo de Adorno diante do fascismo e da civilização americana não lhe permite forjar ontologicamente o progresso tecnológico como declínio e dominação total, também Habermas não pode, em seu otimismo pela emancipação, ontologizar a evolução social.

A modernização e a racionalização calculadora, correlativos do progresso técnico, tiveram como resultado uma perda, um declínio, uma degradação em relação às sociedades pré-modernas. A tecnificação priva os gestos humanos de ‘toda hesitação, de toda circunspeção e de todo refinamento’, ela lega ao ‘periclitamento da experiência adquirida’ e à ‘decadência do dom’. Numa palavra: com o progresso, ‘o que os homens perderam foi o componente humano de cultura.’<sup>45</sup>

---

<sup>44</sup> LÖVY; VARIKAS (1992), p. 212.

<sup>45</sup> LÖVY; VARIKAS (1992), p. 209.

A decorrente tecnificação do mundo moderno impôs, também no campo da moral e do direito, uma racionalidade de índole instrumentalizada que converteu as questões prático-morais ao âmbito das decisões de ordem técnica. Com esse procedimento, não foi possível a razão fundar uma orientação normativa orientada pela autonomia do sujeito, mas, antes, fez a conversão do homem a objeto da ciência, como se o mesmo fosse um elemento entre outro da natureza, passível de domínio e de manipulação. A razão instrumentalizada passou a preocupar-se, tão somente, com a definição de fins condicionados às circunstâncias dadas. Em lugar de fins últimos se devem buscar fins adequados a meios disponíveis. Na carência de um fim último, o sujeito moderno passou a flexibilizar sua ação por uma lógica meio-fim, em que o fim, não sendo determinado, senão circunstancialmente, possibilita a transformação do homem em objeto, cuja ação torna-se passível de manipulação e de instrumentalização.

Se hoje o diagnóstico da razão, para muitos teóricos, não aponta para uma dimensão emancipatória, mas antes para uma dimensão dominadora que exerce sobre a vida humana uma repressão cada vez mais sofisticada, não significa, para Habermas, que o projeto da modernidade tenha-se constituído um equívoco ou que não tenha havido no horizonte outra alternativa senão anunciar a falência da razão. Não obstante o descrédito da razão em face de alguns pensadores que procuram cavar sua sepultura, Habermas ainda acredita na possibilidade de que esta não chegou ao seu fim, mas encontra-se envolvida por uma crise interna que é decorrência da adoção do modelo de racionalidade instrumental em detrimento do modelo de razão comunicativa.

[...] No la racionalidad científica como tal, pero sí su ‘hipostatización’, parece pertenecer a los rasgos indiosincráticos de la cultura occidental y apuntar a un patrón de racionalización cultural y social que procura a la racionalidad cognitivo-instrumental un predominio unilateral no sólo en la relación con la naturaleza, sino también en la comprensión del mundo y en la práctica comunicativa cotidiana en su totalidad.<sup>46</sup>

---

<sup>46</sup> Tkh I, p. 168.

O predomínio da racionalidade instrumental instaurou, de certo modo, uma crise no interior da modernidade em dois aspectos. No primeiro, o modelo instrumental da razão não conseguiu responder satisfatoriamente aos problemas que emergiram do âmbito prático, isto é, da esfera individual e social dos seres humanos, mas acabou reduzindo-os à mesma lógica instaurada na dominação da natureza. No segundo, esta racionalidade atrofiou o desenvolvimento da racionalidade comunicativa, que também foi gerada no seio da modernidade e veio à tona porque o projeto moderno proclamou a autonomia dos sujeitos em relação aos componentes tradicionais da religião e dos valores culturais, de forma a liberar o potencial discursivo e a tematização das pretensões de validade que, no modelo das sociedades tradicionais, estavam inevitavelmente impedidas de questionamentos críticos.<sup>47</sup>

A reflexão de Habermas aponta para a possibilidade de repensar os componentes emancipatórios do projeto moderno presentes na racionalidade comunicativa, objetivando superar a perspectiva técnico-científica e assumir uma postura diferente em relação aos pensadores críticos da razão que encampam a chamada postura pós-moderna. O abandono da modernidade assumida por estes pensadores opõe-se à proposta habermasiana de ampliar a racionalidade por intermédio de uma guinada linguística e pragmática. É nesta ampliação que Habermas visualiza as condições de possibilidade para a fundamentação de juízos prático-morais no contexto da modernidade secularizada. O reflexo da sociedade moderna estruturada em um *agir-com-respeito-a-fins* que não se orienta por normas sociais nem legitima seus procedimentos na sanção autorizada de todos os concernidos, deve ser revista por uma perspectiva de racionalidade mais ampla. A essa constatação, vê-se claramente que a modernidade, ao supervalorizar os ditames da racionalização social, atrelou o seu projeto a uma reduzida autocompreensão cognitivista. Cabe, no entanto, “reclamar a importância das esferas da racionalidade prática e expressiva, que, junto com a da ciência e técnica, resultaram do longo processo de desencantamento do mundo”.<sup>48</sup>

A tarefa a que se propõe, qual seja, de recuperar as esferas de racionalidade prática e expressiva, passa pela distinção dos conceitos

---

<sup>47</sup> OLIVEIRA (1989), p. 32.

<sup>48</sup> REPA (2000), p. 07.

analisados de *Trabalho e interação*. A percepção dos escritos de Hegel, no período de Jena, deixa transparecer em Habermas uma convicção, a qual é levada adiante, principalmente na crítica crucial que dirige a Marx: a ideia de que *Trabalho e interação* são apresentados como irreduzíveis entre si.

Na dialética marxista entre forças de produção e relações de produção, Habermas começa por sinalizar, já na separação entre *Trabalho e interação*, uma importante reflexão acerca da reconstrução do materialismo histórico. Ele acredita que uma forma de produção somente se torna estável e equilibrada, quando ocorre a compatibilidade estrutural entre as forças produtivas e as relações de produção, como também é certo que o desenvolvimento de novas forças produtivas pode acarretar mudanças significativas e até revolucionárias na correspondência entre as forças produtivas e as relações de produção. Habermas não estaria, nesse sentido, desconsiderando o impulso potencial existente nas forças produtivas que é capaz de provocar mudanças nas relações de produção. O que não estaria de acordo com Marx é a ideia de que tão somente o desenvolvimento das forças produtivas seja capaz de configurar uma nova forma de organização social. A ideia que defende, ao propor a reconstrução do materialismo histórico, é a de que os novos impulsos cognitivos somente se traduzem em um autêntico desenvolvimento das forças produtivas quando surge um novo marco institucional.<sup>49</sup>

[...] El crecimiento de las fuerzas productivas y de la eficiencia administrativa no conduce de por sí a la sustitución de las instituciones basadas en la fuerza por una organización de las relaciones sociales ligada a una comunicación libre de dominación. Una cosa son los ideales de dominación técnica de la historia y otra muy distinta la aspiración a emanciparse de las fuerzas cuasi-naturales de la dominación política y social, y también difieren radicalmente los medios para realizar ambas cosas. Por eso es de decisiva importancia para una teoría crítica de la sociedad el que las diferentes dimensiones de la práctica social se hagan explícitas; sólo así podremos comprender su interdependencia”.<sup>50</sup>

---

<sup>49</sup> GABAS (1980), p. 142.

<sup>50</sup> MC CARTHY (1992), p. 57.

Habermas conseguiu fazer que se extraísse de seus escritos uma compreensão de sociedade diferente daquela ilustrada na ótica de Adorno, Horkheimer e Weber. O ponto fundamental de sua análise sedimenta-se na projeção da intersubjetividade linguística no âmbito da ação social. Em análises suscitadas pelos estudos linguísticos de Wittgenstein e da filosofia hermenêutica, notou que os sujeitos estão desde sempre unidos em decorrência da intersubjetividade enraizada nas estruturas da língua. É por esse motivo que acredita ser a reprodução da vida social caracterizada pela linguagem como pressuposto fundamental indispensável. Tendo em consideração que a vida humana carrega consigo a singular distinção de compreensão pela língua, não menos viável será a formulação de uma teoria crítica que privilegie a linguagem – esfera da reprodução simbólica – como componente distinto da noção de trabalho – esfera da reprodução material – associando-se para cada um dos dois componentes, categorias diferentes de racionalidade. Os conceitos de *Trabalho e interação* apresentam-se como categorias distintas, porém, igualmente fundamentais para a reconstrução do desenvolvimento histórico.

Habermas concebe os dois tipos de ação definidos em sua crítica a Marx não apenas como um esquema de formas específicas de atividade, mas também como o marco para realizações cognitivas especiais; nesse sentido, ambas as dimensões fundamentais da reprodução social, o ‘trabalho’ e a ‘interação’, devem distinguir-se ainda por uma forma independente de produção de conhecimento e uma forma independente de ‘racionalidade’.<sup>51</sup>

Três aspectos nessa leitura de Habermas são importantes destacar: a distinção entre os dois modelos de ação e de racionalidade; a prioridade concedida à pragmática universal, como forma de esclarecer a infraestrutura linguística da ação comunicativa; e a teoria da evolução como forma de explicitar a lógica do desenvolvimento na ordem do conhecimento social, distinto em seu posicionamento na dupla estrutura de racionalização presente nas categorias ‘trabalho’ e ‘interação’.<sup>52</sup>

---

<sup>51</sup> HONNETH, Axel. Teoria crítica. In: GIDDENS, Anthony; TURNER, Jonathan. *Teoria social hoje*. Tradução de Gilson Cardoso de Sousa. São Paulo: Editora Unesp, 2000. p. 540.

<sup>52</sup> HONNETH (2000), p. 540-541.



Como vimos, Habermas recupera do jovem Hegel de Jena – preocupado com o processo de formação do espírito (*Geist*) – a importância da linguagem no modo como a comunicação opera entre os seres humanos e sua significação como condição fundamental na explicação do *Geist*. A linguagem detém em si as condições para a intersubjetividade ou interação, diferentemente da categoria ‘trabalho’ que determina o modo específico de o ser humano se relacionar com a natureza. Portanto, o processo de autoformação dos seres humanos em sociedade ou do desenvolvimento da cultura humana passa necessariamente por estes dois conceitos chaves.<sup>53</sup>

A ideia de que a espécie humana se enquadra em um processo de preservação e de reprodução leva Habermas a entender que a mesma se integra a um decurso evolutivo que se efetua continuamente pelas duas condições essenciais da existência: o *trabalho* e a *interação*. Nesse sentido, deve-se considerar que a realidade social – e daí a teoria social habermasiana – seja constituída existencialmente por estas duas categorias ou condições. *Trabalho* e *interação* integram quase que condições transcendentais, ao especificarem os meios de reprodução do gênero humano. A categoria *trabalho* é integrada ao sistema de ação instrumental e busca satisfazer a tudo aquilo que é passível de controle e de produção de conhecimentos tecnicamente utilizáveis. O trabalho, nesse sentido, coloca-se como fundamento do interesse técnico na ordem do conhecimento que se pretende racional, visando a organização dos meios para alcançar possíveis metas ou objetivos previamente estabelecidos. A sistematização dos conhecimentos adquiridos no processo acumulativo de aprendizagem “[...] conduz a constituição das ciências empírico-analíticas, que caracteristicamente apontam a explicação causal e a predição condicional”.<sup>54</sup> Nesse contexto, Habermas não considera, como Marcuse, que o conhecimento técnico ou científico seja, na sua própria formulação, um conhecimento ideológico, mas equaciona o trabalho como ‘ação racional orientada por fins’ (*Zweckrationalität*) e, desse modo, restringe o alcance do conhecimento técnico científico à esfera da racionalidade instrumental.<sup>55</sup> Habermas, levado

---

<sup>53</sup> GIDDENS (1995), p. 246-247.

<sup>54</sup> OLIVÉ, Leon. *Estado, Legitimación y Crisis*. Crítica de tres teorías del Estado capitalista y de sus presupuestos epistemológicos. México: Siglo Veintiuno Editores, 1985. p. 145.

<sup>55</sup> GIDDENS (1995), p. 249.

por suas intuições, teria ignorado completamente o significado antropológico de trabalho tal como proposto por Marx. Reduzir o trabalho ou torná-lo idêntico à reprodução material significa defini-lo exclusivamente como “metabolismo da sociedade com a natureza”.<sup>56</sup>

A *interação*, ao contrário, visa à geração de compreensão mútua entre os membros integrantes de determinadas formas de vida que, fazendo uso da linguagem ordinária, podem interpretar o sistema simbólico que prevalece no cotidiano em que interagem, propiciando o acordo e o consenso sobre os valores praticados. Aqui, a linguagem adquire conotações transcendentais, como condição de possibilidade do entendimento mútuo, e as ciências hermenêuticas destacam-se nesse contexto, aspirando à interpretação e à compreensão dos complexos de significação simbólica.<sup>57</sup> Habermas relaciona a dimensão da interação à ação comunicativa, exigindo outro parâmetro de racionalidade que leve em consideração as expectativas recíprocas de comportamento e as normas consensuais.

Esses dois tipos de ação – instrumental e comunicativo – servem como base para Habermas ‘distinguir setores institucionais diferentes da sociedade’, como também para ‘iluminar a totalidade dos padrões no desenvolvimento das sociedades’.<sup>58</sup> Não é nosso objetivo discutir tais critérios de seleção aqui, mas cabe destacar que Habermas se esforça na “tentativa de usar a distinção entre *Trabalho* e *interação* para analisar a evolução das sociedades”.<sup>59</sup>

O que Habermas reivindica é uma análise mais detalhada da ‘interação’ e ao fazer isso direciona um arsenal crítico a Marx, por este não ter conseguido apreender de modo satisfatório, no desenvolvimento das sociedades, o potencial da ação comunicativa. Marx teria localizado os processos de aprendizagem, inerentes à evolução social, na esfera das forças produtivas sem levar em consideração a importância das ‘visões de mundo’, das ‘representações morais’ e das considerações culturais no processo de ‘formação de identidade’ – componentes igualmente significativos para serem debitados na conta da evolução social. Para

---

<sup>56</sup> HELLER (1997), p. 304.

<sup>57</sup> OLIVÉ (1985), p. 145.

<sup>58</sup> GIDDENS (1985), p. 250.

<sup>59</sup> GIDDENS (1985), p. 251.

Habermas, a leitura reducionista de Marx, que aloca a evolução social apenas no desenvolvimento das forças produtivas, deve ser ampliada para levar em conta uma melhor compreensão dos componentes mencionados, principalmente, das estruturas normativas.<sup>60</sup>

Não obstante, o alicerce filosófico de tal materialismo revela-se insuficiente para estabelecer uma autorreflexão fenomenológica do conhecimento que possa ser praticada sem reservas e sirva, assim, de medida preventiva contra a atrofia positivista da teoria do conhecimento. A razão disto se vê, em perspectiva imanente, na redução do ato autogerador da espécie ao trabalho.<sup>61</sup>

A distinção entre *Trabalho* e *interação* é projetada em *Técnica e ciência como Ideologia*, levando-se em consideração, nessa obra, a substituição de Marx por Max Weber e a apresentação de um novo quadro categorial de análise pautado na noção de ‘racionalização’. A interpretação da configuração entre as forças produtivas e as relações de produção, ainda que permeando uma reflexão que gira mais na órbita da sociologia, não deixa de refletir na reinterpretação que Habermas faz do conceito de racionalização weberiano.<sup>62</sup> A importância de Weber está no fato de conceber a modernização ocidental como resultado de um processo histórico-universal da racionalização, buscando, além do mais, vincular a racionalidade da ação à racionalização da cultura. Habermas tem a intenção de forjar uma conexão de seu projeto teórico com as análises de Weber, sobretudo no que se refere à formação das diferentes concepções de mundo, à diferenciação das esferas culturais e às manifestações da institucionalização da ação racional com respeito a fins. É certo que Weber designou o processo histórico da racionalização da cultura ocidental como expansão da racionalidade com respeito a fins, desconsiderando outros aspectos da racionalidade passível de aquisição em processos de aprendizagem. No entanto, Weber não deixa de apresentar categorias importantes para o propósito almejado por Habermas.

---

<sup>60</sup> GIDDENS (1995), p. 251.

<sup>61</sup> CI, p. 59.

<sup>62</sup> MC CARTHY (1992), p. 57-58.

Com isso queremos demonstrar que a distinção entre Trabalho e interação permitiu a Habermas iniciar um novo ciclo de trabalho a partir de 1968, com *Técnica e ciência como “Ideologia”*.<sup>63</sup> A partir dessa data Habermas irá trilhar duas perspectivas teóricas que caminharão paralelas. Em primeiro lugar, trata-se do contato com a tradição do pensamento psicológico e social. Do ponto de vista histórico, esse marco pode ser datado no ano de 1973, com o início da investigação da psicologia evolutiva baseada na metodologia reconstrutiva, em que Piaget e Kohlberg se destacarão como importantes fontes de pesquisa, substituindo as contribuições da psicanálise bastante utilizadas em *Conhecimento e interesse*. Essa nova etapa de reflexão contempla os vários textos de Habermas escritos entre 1973 e 1976, dos quais vários foram reunidos em *Para a reconstrução do materialismo histórico*.

Em segundo lugar, não devemos desconsiderar que Habermas inicia uma segunda perspectiva de investigação, simultânea à primeira, na qual a aproximação com a filosofia analítica é marco de importante realização, sobretudo com a edição, em 1976, de *Que significa “pragmática universal”?*.<sup>64</sup>

---

<sup>63</sup> REDONDO, Manuel Jimenez. La Trayectoria Intelectual de Jürgen Habermas. In: HABERMAS, Jürgen. *Sobre Nietzsche y otros ensayos*. Madrid: Editorial Tecnos, 1982. p. 11 e 27. Sobre a divisão esquemática da obra de Habermas, considera Anthony Giddens que a mesma (tendo como referência apenas os escritos até o início da década de 1980) pode ser dividida em duas fases distintas. A primeira culmina com a publicação de *Conhecimento e interesse (Erkenntnis und Interesse)*, em 1968, na qual há explicita tentativa de levar adiante a teoria crítica com base na constituição do conhecimento através da tripartição de interesses. Trata-se de três tipos específicos de interesses: Interesse de Controle que, no âmbito das ciências monológicas, visa estabelecer leis e regularidades para a intervenção instrumental sobre a natureza e a sociedade; Interesse de Compreensão, que procura satisfazer, por intermédio da hermenêutica, a elaboração do conhecimento acerca do conjunto simbólico disponível na cultura; e Interesse Emancipatório que busca apontar o caminho de libertação e emancipação da espécie humana. Nessa fase prospera a ideia de que somente é possível tratar a epistemologia como teoria social. A segunda fase, após a consideração de que a epistemologia constituiu-se num desvio da fundamentação da teoria crítica, Habermas parte para a incorporação da razão na linguagem e na comunicação. Esta fase alcança sua elaboração sistematizada com a publicação de *Teoria da ação comunicativa*, em 1981. A esse respeito conferir: GIDDENS, Anthony. Razón sin revolución? La Theorie des Kommunikativen Handelns de Habermas. In: GIDDENS, Anthony, et al. *Habermas y la Modernidad*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1991(a). p. 154-155. Conferir também: “Jürgen Habermas fala à Tempo Brasileiro: Entrevista por Barbara Freitag?”. In: *Revista Tempo Brasileiro. Jürgen Habermas: 60 anos*. Rio de Janeiro: n° 98. 5/21. jul-set/1989. p. 17. Outra referência sobre esse ponto, conferir: REPA, Luiz. Os modelos críticos de técnica e ciência como ideologia e Conhecimento e interesse – a crítica de Honneth a Habermas. In: *Crítica*. Revista de filosofia. Londrina: Universidade Estadual de Londrina/CEFIL, 1995. p. 199-212.

<sup>64</sup> A versão em espanhol desse escrito encontra-se em: HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la Acción Comunicativa: complementos y estudios previos*. Tradução de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Cátedra Teorema. 1997. p: 299-368. A versão inglesa pode ser encontrada em: COOKE, Maeve (ed) *On the Pragmatics of Communication*. Cambridge, Massachussets. The mit press. 1998. p: 21-103.

Entendemos que esses dois ciclos se interpenetram ao longo da década de 1970 alcançando a devida integração somente com a *Teoria da ação comunicativa*. No intervalo dos dois ciclos temáticos – psicologia do desenvolvimento e pragmática universal – Habermas esboça sua teoria da evolução social visando à reconstrução do materialismo histórico e à colocação do projeto da modernidade ‘*Aufklärung*’ em novos trilhos. O fôlego que se busca assegurar à teoria da evolução social está, entre outras coisas, alocado na tentativa de dar seqüência a uma teoria social crítica capaz de recuperar o otimismo no futuro de uma sociedade emancipada.

## REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Tradução: Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. *Religião e modernidade em Habermas*. São Paulo: Editora Loyola; Coleção Filosofia, 1996.

DOMINGUES, José Maurício. *Teorias sociológicas no século XX*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

GABÀS, Raúl. J. Habermas: *Domínio Técnico y Comunidad Lingüística*. Prólogo de Javier Muguerza. Barcelona: Editorial Ariel, 1980.

GIDDENS, Anthony. *Politics, Sociology and Social Theory*. Encounters with Classical and Contemporary Social Thought. California: Stanford University Press, 1995.

\_\_\_\_\_. Razón sin revolución? La Théorie des Kommunikativen Handelns de Habermas. In: \_\_\_\_\_, et al. *Habermas y la Modernidad*. Tradução de Francisco Rodríguez Martín. Madrid: Ediciones Cátedra, 1991a. p: 153-192.

HABERMAS, Jürgen. Arbeit und Interaktion. In: *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968.

\_\_\_\_\_. Trabalho e interação. In: \_\_\_\_\_. *Técnica e ciência como 'Ideologia'*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1997.

\_\_\_\_\_. *Conhecimento e interesse*. Introdução e tradução de José N. Heck. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

\_\_\_\_\_. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. 2ª edição. São Paulo: Brasiliense, 1990.

\_\_\_\_\_. *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1968.

\_\_\_\_\_. *Técnica e ciência como 'Ideologia'*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1997.

\_\_\_\_\_. *Teoría de la Acción Comunicativa*. Racionalidad de la acción y racionalización social. Tomo I. Madrid: Taurus Humanidades, 1999.

\_\_\_\_\_. *Teoria de la Acción Comunicativa*. Crítica de la razón funcionalista. Versión castellana de Manuel Jiménez Redondo. 4ª edición. Tomo II. Madrid: Taurus Humanidades, 2003.

\_\_\_\_\_. *Teoria de la Acción Comunicativa: complementos y estudios previos*. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Catedra, 1989.

\_\_\_\_\_. *Theorie des Kommunikativen Handelns: Handlungsrationality und gesellschaftliche Rationalisierung*. Band 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.

\_\_\_\_\_. *Theorie des Kommunikativen Handelns: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Band 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.

\_\_\_\_\_. *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1976.

HANSEN, Gilvan Luiz. *Modernidade, utopia e trabalho*. Londrina: Edições Cefil, 1999.

HELLER, Agnes. Habermas y el marxismo. In: \_\_\_\_\_. *Crítica de la Ilustración: Las Antinomias Morales de la Razón*. Traducción de Gustau Muñoz y José Ignacio López Soria: Ediciones Península, 1997.

HONNETH, Axel. Teoría crítica. In: GIDDENS, Anthony; TURNER, Jonathan. *Teoria social hoje*. Tradução de Gilson Cardoso de Sousa. São Paulo: Editora Unesp, 2000.

LÖWY, Michael; VARIKAS, Eleni. A crítica do progresso em Adorno. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, n. 27, 1992, p. 201-215.

MC CARTHY, Thomas. *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Tradução Manuel Jiménez Redondo. 2ª edición. Madrid: Editorial Tecnos, 1992.

OLIVÉ, Leon. *Estado, Legitimación y Crisis*. Crítica de tres teorías del Estado capitalista y de sus presupuestos epistemológicos. México: Siglo Veintiuno Editores, 1985.

OLIVEIRA, M. Araújo. "A crise da racionalidade moderna: uma crise de esperança". *Síntese nova fase*, Belo Horizonte, n° 45, p. 13-33, 1989.

PIZZI, Jovino. *Ética do discurso: A racionalidade ético-discursiva*. Porto Alegre: Edipucrs, 1994.

REPA, Luiz. *Habermas e a reconstrução do conceito hegeliano de modernidade*. São Paulo: Dissertação de Mestrado/USP, 2000 (in mimeo)

REPA, Luiz. Os modelos críticos de técnica e ciência como ideologia e Conhecimento e interesse – a crítica de Honneth a Habermas. In: *Crítica: Revista de Filosofia*. Londrina: Universidade Estadual de Londrina/Cefil, 1995. p. 199-212.



# NOTAS PARA UMA AGENDA DE PESQUISA DO TRABALHO IMATERIAL A PARTIR DA TEORIA DO AGIR COMUNICATIVO

*Clóvis R. Montenegro de Lima<sup>1</sup>*

A definição de uma agenda de pesquisa do trabalho imaterial na sociedade contemporânea pode seguir caminho semelhante ao realizado pelo próprio Habermas na conclusão da sua TAC, quando indica um programa de investigações interdisciplinares usando as mesmas categorias da primeira teoria crítica desenvolvida no Instituto de Investigação Social:

Decidi fazer estas notas ilustrativas porque quero sublinhar o caráter plenamente aberto e a capacidade de conexão que ter uma teoria de sociedade, pretensão cuja fecundidade só se poder acreditar no contato com as ramificadas investigações de tipo sociológico e filosófico. O que a teoria da sociedade pode proporcionar por si mesma se assemelha a capacidade focalizadora de uma lente. Só quando as ciências sociais deixarem de ser capazes de inspirar novas ideias haverá terminado a época da teoria da sociedade (HABERMAS, v. 2, p. 542, tradução nossa).

A primeira teoria crítica havia se proposto como tarefa investigar as patologias da modernidade. Até os anos 1940 o trabalho do Instituto de Investigação Social está dominado por seis temas: 1. as formas de integração das sociedades pós-liberais; 2. a socialização na família e o desenvolvimento do Eu; 3. os meios de comunicação de massa e a cultura de massas; 4. a psicologia social do protesto paralizado e silencioso; 5. a teoria da arte; e 6. a crítica ao positivismo e à ciência. Este espectro de temas reflete a noção programática de Horkheimer de uma ciência social interdisciplinar. Nesta fase o propósito dos membros do Instituto é investigar como questão central a racionalização como coisificação, valendo-se para isto dos diferentes meios oferecidos pelas distintas disciplinas sociológicas (HABERMAS, 1987, v. 2, p. 534).

---

<sup>1</sup> Doutor em Ciência da Informação pelo convênio Ibict/UFRJ. Pesquisador adjunto do Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia. Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia. Rua Lauro Muller, n. 455 – 5 andar. Urca. CEP: 22290-160 – Rio de Janeiro, RJ – Brasil. Email: clovis.mlima@uol.com.br

## AS FORMAS DE INTEGRAÇÃO SOCIAL NAS SOCIEDADES CONTEMPORÂNEAS

Uma das questões pertinentes para esta agenda de investigações é apresentada por Gorz nas suas digressões das “misérias do presente”, em que discute o sujeito da crítica social e confronta Habermas e Alain Touraine. Ele argumenta que a comparação é particularmente instrutiva,

Pois ambos rejeitam as teorias estruturalistas ou pós-estruturalistas, pós-modernas ou antimodernas. Ambos compreendem a modernidade como um movimento de emancipação; e ambos constataam o crescente divórcio entre os atores e o sistema, entre os sentidos, subjetivo e objetivo. Convergindo ambos sobre questões políticas importantes, divergem, porém, no que toca a questões teóricas fundamentais (GORZ, 2004, p. 142).

Gorz (2004, p. 142) afirma que Habermas e Touraine partem da teoria da modernidade de Max Weber: ambos compreendem a modernidade como uma diferenciação das esferas da atividade e da vida sociais. Tais esferas tornam-se cada vez mais independentes umas das outras, cada qual desenvolvendo sua própria lógica, sua própria abordagem racional de seus fins específicos. O mundo torna-se cada vez mais complexo e tal complexidade requer aparelhos de coordenação e de administração que exigem uma formalização cada vez mais cerrada das relações e dos procedimentos. O mundo cultural desintegra-se.

Gorz procura ressaltar as semelhanças entre os diagnósticos de Habermas e Touraine. Após isto, quer evidenciar o que denomina profundas divergências filosóficas:

Habermas jamais se refere aos atores sociais como sujeitos, ao passo que, para Touraine, o ator e o sujeito pessoal não podem existir um sem o outro. Habermas substitui a ideia de sujeito por aquela de “mundo da vida” e este último fundará a legitimidade tanto teórica como prática de sua crítica social. Habermas preocupa-se essencialmente com os efeitos destrutivos que têm sobre o mundo da vida a complexidade crescente do ambiente social e a extensão das esferas de atividades formalizadas e autonomizadas em detrimento dos recursos culturais que tornam os indivíduos capazes de se orientarem intuitivamente

no mundo, de se entenderem e de interagirem comunicacionalmente (GORZ, 2004, p. 144).

Gorz (2004, p. 146) adverte que enquanto a crítica social depender da integridade e da vitalidade o mundo da vida, corre o risco de permanecer ou abstratamente teórica ou praticamente conservadora. A própria definição que Habermas dá ao mundo da vida, segundo Gorz, implica que sua resistência é uma resistência à mudança e à inovação. À medida que aumenta a complexidade do sistema, o mundo da vida não consegue mais interpretar os acontecimentos e fazer-lhes frente. Torna-se cada vez mais provinciano. Deve-se esperar que o mundo da vida resista à pressão crescente das coerções sistêmicas não por obra de uma crítica e de ações racionais, mas defendendo as evidências intuitivas, os modos de pensar familiares, as tradições. Gorz elogia a maneira como Axel Honneth reinterpreta a teoria de Habermas. Honneth concede importância crucial àquilo que Adorno chama de “não-idêntico”, isto é, as atividades e as relações nas quais o sujeito se recusa a identificar-se a um papel, a uma função ou a uma utilidade social. Honneth considera que o não-idêntico não é simplesmente uma dimensão residual, mas sim é uma dimensão da experiência individual que pode tornar-se central e lançar as bases, ao mesmo tempo, de uma crítica da sociedade e uma oposição à racionalidade instrumental. O não idêntico compreende tanto a experiência estética como as relações comunicacionais, como o amor e a amizade, e a ternura, que repudiam o uso que se pode fazer deles como meios tendo em vista outros fins.

Honneth foca assim no que denomina “as patologias do reconhecimento social”. Tais patologias aparecem quando os indivíduos não podem ser reconhecidos por aquilo que são, fazem, sentem ou desejam, quando existe um conflito ou uma contradição entre sua experiência da realidade e as normas sociais em virtude das quais pode ser reconhecido e apreciado. Exatamente porque estas normas não correspondem mais à situação real, os indivíduos não podem mais corresponder àquilo que se espera deles e aquilo pelo que a sociedade está pronta a reconhecê-los, o sistema põe fora do seu alcance ou mesmo torna contraditória com aquilo pelo que eles estimam ter o direito de serem reconhecidos. Trata-se de um passo importante de Honneth em direção à noção de sujeito:

Quando as evidências incontestáveis, as convicções inquebrantáveis, os papéis sociais e as identidades são varridas por um processo de desintegração e de mudanças profundas e contínuas do tecido social, o sujeito torna-se o único fundamento possível de uma crítica social ao mesmo tempo efetiva e legítima. Os indivíduos, então, não podem mais ser explicados nem compreendidos a partir do seu lugar na sociedade, nem por aquilo que a sociedade deles espera ou por aquilo que estão acostumados a dela esperar.... Ao contrário, pede-se aos indivíduos que estejam prontos a mudança, a mudar de emprego, de qualificação, de consumos, de modo de vida, de domicílio etc. Sua vida e suas atividades não são mais modeladas pelas exigências normativas da utilidade social. A sociedade não tem mais emprego para uma proporção crescente de seus membros. De uma maneira ou de outra, vida e trabalho estão dissociados, da mesma forma que o tempo de trabalho está dissociado do tempo consagrado pelo indivíduo a produção de si e a produção de sentido (GORZ, 2004, p. 147-148).

Nas sociedades atuais a vida dos indivíduos encontra-se assim cada vez menos dominada pela racionalidade instrumental. Quando diminui a quantidade de trabalho exigida para a produção e a reprodução, espaços virtualmente ilimitados ficam disponíveis para as atividades autodeterminadas sem finalidade pré-determinada: atividades de preservação, relacionais, de ajuda mútua, educativas, artísticas, redes auto-organizadas de cooperação e de troca não monetária. Quando a produção material deixa de crescer, o industrialismo declina e o tempo disponível tende a prevalecer sobre o tempo de trabalho, o poder econômico e político deslocam-se a novos terrenos.

O capital busca controlar o tempo disponível, as atividades não produtivas, não materiais por meio das quais os indivíduos produzem a si mesmos. Tenta impedir que se apossessem do tempo liberado pelas economias do tempo de trabalho e empreguem este tempo na apropriação de sua existência. O capital para perpetuar seu poder precisa controlar as atividades nas quais se funda a capacidade dos indivíduos e das comunidades de se responsabilizarem por si mesmos: sua capacidade de autonomia. O afrouxamento das coerções socializadoras e as possibilidades de maior autonomia são apresentados como vazios ameaçadores, contra os quais as identidades de reciclagem oferecidas no mercado pelas indústrias da moda, da cultura e da saúde prometem protegê-los (GORZ, 2004, p. 149).

Quando busca um sentido para as metamorfoses do trabalho, Gorz (2007, p. 82) diz que todo trabalho se desenvolve em três dimensões e que não basta restituir-lhe autonomia em uma só ou outra delas para que se torne, de fato, uma atividade autônoma, isenta de alienação ou de heteronomia. Estas três dimensões são: a. a organização do processo de trabalho; b. a relação com o produto que o trabalho tem por fim realizar; c. os conteúdos do trabalho, isto é, a natureza das atividades que ele requer e as faculdades humanas que demanda. O trabalho só se torna uma atividade autônoma se é: a. auto-organizado em seu processo; b. busca livre da finalidade a que se propõe; c. humanamente satisfatório para a pessoa que a ele se dedica.

Gorz (2007, p. 89) observa que atualmente as correspondências entre formação profissional e cultura do cotidiano e as passarelas que levam de uma a outra são irremediavelmente destruídas pela tecnicidade presente de tarefas cada vez mais especializadas. A espessura do mundo é abolida. Resta apenas uma atividade puramente intelectual. É o triunfo do que Husserl definia como “a matematização da natureza”. Gorz diz que o “mundo vivido” em Husserl é antes de tudo o mundo em sua espessura sensível tal como o temos em relação ao corpo, com uma certeza tão evidente quanto nosso próprio corpo. O mundo nos pertence pelo corpo nós lhe pertencemos – estamos no mundo – através dele. O sentido dessa relação de inerência recíproca é sempre informado, remanejado segundo uma matriz cultural que se aprende ao mesmo tempo em que se aprende a falar, a existir o corpo como relação a outros e ao mundo humanizado da cultura em que se nasce. A espessura do mundo vivido pela inerência corporal pode ser o solo das certezas vividas, a matéria que é posta em forma, modelizada pela cultura ou negada pela barbárie.

A cultura do trabalho fragmentado em mil estilhaços de saber especializado vê-se assim isolada da cultura do cotidiano. O saber profissional não pode fornecer nem as balizas nem os critérios que permitem aos indivíduos imprimir um sentido, orientado o curso do mundo, nele orientar-se. Descentrados de si mesmo pelo caráter unidimensional de suas tarefas e de seus saberes, violentados em sua existência corporal, devem viver em um ambiente em vias de dispersão e de fragmentação contínuas, entregues a agressão das tecnologias. A vida cotidiana estilhaçou-se em paragens de tempos e espaços isolados uns dos outros, uma sucessão de solicitações

agressivas e excessivas, tempos mortos e atividades rotineiras. A esta fragmentação renitente à integração do mundo vivido corresponde uma cultura do cotidiano feita de sensações fortes, modas efêmeras, divertimentos espetaculares e informações também fragmentárias.

A cultura técnica é a incultura de tudo o que não é técnico. Aprender a trabalhar é desaprender a encontrar, e mesmo a buscar um sentido às relações não instrumentais com os outros e o meio ambiente. A violência é, fundamentalmente, em relação corpo. A violência é o negativo: é o negativo da ternura. A ternura é uma relação com o corpo de outrem tratado como corpo sensível para exaltar a sensibilidade e o gozo que tem de si próprio. Esta relação ao corpo do outro implica na exaltação da própria sensibilidade. A racionalidade instrumental está inscrita na funcionalidade das ferramentas cotidianas e dos suportes concebidos para nossos corpos. Tudo resulta de tratar o meio de vida de maneira instrumental, violentar a natureza e fazer violência ao corpo e ao corpo do outro. A cultura do cotidiano é uma cultura da violência ou, em sua forma extrema, uma cultura da barbárie, tematizada, refletida, sublimada, exacerbada, negando-se por sua própria afirmação ou exibindo uma antiestética da insensibilidade, da crueza, da feiúra (GORZ, 2007, p. 91).

Assim se vê melhor o que se pode e o que não se pode pedir da técnica. Pode-se pedir a ela para aumentar a eficácia do trabalho e a reduzir sua duração e o esforço. É preciso saber que a potência crescente da técnica tem um preço: ela cinde o trabalho e a vida, e a formação profissional e a cultura do cotidiano. Ela exige a dominação despótica de si em troca da dominação crescente da natureza, e retrai o campo da experiência sensível e da autonomia existenciais. Ela separa o produtor do produto, a tal ponto que não conhece mais a finalidade daquilo que faz. Um trabalho que tem por efeito e por finalidade fazer economizar trabalho não pode ao mesmo tempo glorificar o trabalho como fonte essencial da identidade e do desenvolvimento pessoais:

O sentido da atual revolução técnica não pode ser o de reabilitar a ética do trabalho e a identificação ao trabalho. Só adquire sentido caso alargue o campo das atividades não profissionais na qual cada um, cada uma, e inclusive os trabalhadores de novo tipo, podem desenvolver a parte de humanidade que, no trabalho tecnicizado, não encontra emprego (GORZ, 2007, p. 93).

As sociedades industrializadas produzem quantidades crescentes de riquezas com quantidades decrescentes de trabalho. Contudo, essas sociedades não produzem uma cultura de trabalho que, desenvolvendo plenamente as capacidades individuais, permite aos indivíduos desenvolverem-se livremente, durante seu tempo disponível, pela cooperação voluntária, as atividades científicas, artísticas, políticas etc. Não há “sujeito social” capaz, cultural e politicamente, de impor uma redistribuição do trabalho de tal modo que todos possam ganhar sua vida trabalhando, mas trabalhando cada vez menos e recebendo, sob a forma de rendimentos crescentes, sua parte da riqueza crescente socialmente produzida.

À medida que se estendem os horizontes de tempo disponível, o tempo de não-trabalho pode deixar de ser o avesso do tempo de trabalho: pode deixar de ser o tempo de repouso, de descanso, de recuperação de forças, tempo de atividades acessórias, complementares da vida de trabalho; de preguiça, o outro lado da constrição ao trabalho forçado, heterodeterminado; de divertimento, o avesso do trabalho anestesiante e esgotante em sua monotonia. Aumentam a possibilidade e a necessidade de estruturá-lo por meio de outras atividades e outras relações nas quais os indivíduos desenvolvem suas faculdades de outra maneira, adquiram outras capacidades, conduzam uma outra vida:

Novas relações de cooperação, de comunicação, de troca, podem ser tecidas no tempo disponível e inaugurar um novo espaço social e cultural, feito de atividades autônomas, de fins livremente escolhidos. Uma nova relação, invertida, entre o tempo de trabalho e o tempo disponível tende, então, a se estabelecer: as atividades autônomas podem tornar-se preponderantes com relação a vida de trabalho, a esfera da liberdade com relação à esfera da necessidade. O tempo da vida não precisa mais ser gerido em função do tempo do trabalho. É o trabalho que deve encontrar seu lugar subordinado em um projeto de vida (GORZ, 2007, p. 95).

Gorz (2007, p. 96) pensa que os indivíduos serão então mais exigentes quando a natureza, o conteúdo, as finalidades e a organização do trabalho. Não aceitarão o “trabalho idiota” nem a submissão a uma vigilância e a uma hierarquia opressivas. A liberação do trabalho será conduzida à liberação no trabalho, sem por isso transformá-lo em livre atividade pessoal que coloca a

si mesmo seus próprios objetivos. A heteronomia não pode numa sociedade complexa ser completamente suprimida em benefício da autonomia. No interior da esfera da heteronomia, as tarefas podem ser requalificadas, recompostas, diversificadas, de modo a oferecer maior autonomia no interior da heteronomia, em particular graças à autogestão do tempo de trabalho. A sociedade do tempo liberado é uma sociedade da cultura.

## COMUNICAÇÃO E CULTURA EM REDE

Outra questão pertinente para uma agenda de pesquisas do trabalho na sociedade contemporânea aparece quando Hardt e Negri (2003, p. 51), ao indagar como podem ser constituídos os elementos políticos da máquina imperial, afirmam que as grandes potências industriais e financeiras produzem não apenas mercadorias, mas também subjetividades. Produzem subjetividades agenciais dentro de um contexto biopolítico: produzem necessidades, relações sociais, corpos e mentes – ou seja, produzem produtores. Na esfera biopolítica a vida é levada a trabalhar para a produção e a produção é levada a trabalhar para a vida.

Um dos lugares onde se deve localizar a produção biopolítica da ordem é nos nexos imateriais da produção da linguagem, da comunicação e do simbólico que são desenvolvidos pelas indústrias de comunicação. O desenvolvimento de redes que se comunicam tem uma relação orgânica com a emergência da nova ordem mundial – é causa e efeito, produtor e produto. Organiza o movimento multiplicando e estruturando interconexões por intermédios de redes. Expressa o movimento e controla o sentido de direção do imaginário que percorre essas conexões comunicativas. Em outras palavras, o imaginário é guiado e canalizado dentro da máquina de comunicação. A mediação é absorvida dentro da máquina produtiva. A síntese política do espaço social é fixada no espaço da comunicação. É por isto que as indústrias de comunicação assumem posição tão central: elas apenas organizam a produção em nova escala e impõem nova estrutura global, mas também tornam imanente sua justificação. O poder enquanto produz organiza, e enquanto organiza, fala e se expressa como autoridade. A linguagem em uso na comunicação produz mercadorias e cria subjetividades,



põe umas em relação às outras e ordena-as. As indústrias de comunicações integram o imaginário e o simbólico dentro do tecido biopolítico, não simplesmente colocando-os a serviço do poder, mas integrando-os em seu próprio funcionamento (HARDT; NEGRI, 2003, p. 52).

A estrutura e a administração das redes de comunicação são condições essenciais para a produção na economia da informação. Essas redes globais precisam ser construídas e policiadas para garantir ordem e lucros. Não deve ser surpresa que as redes de comunicação tenham se tornado o mais ativo terreno de fusões e competição para as corporações transnacionais mais poderosas. A novidade da infraestrutura da informação é o fato de que está embutida nos novos processos de produção e lhes é totalmente imanente. No auge da produção contemporânea, a informação e a comunicação são as verdadeiras mercadorias produzidas. A rede em si é tanto o lugar da produção quanto da circulação (HARDT; NEGRI, 2003, p. 318).

Em termos políticos, a infraestrutura global de informações pode ser caracterizada como a combinação de um mecanismo democrático com um mecanismo oligopolista, que opera segundo diferentes modelos de sistemas de rede. A rede democrática é um modelo horizontal e desterritorializado. A internet é o principal exemplo dessa estrutura de rede democrática:

Um número potencialmente ilimitado de nós, interconectados, comunica-se sem ponto central de controle; cada nó, independentemente de localização territorial, se conecta a todos os demais através de uma imensidade quantidade de rotas e relés... Como não tem centro e praticamente qualquer pedaço pode continuar a funcionar mesmo com parte dela destruída. O elemento de desenho que assegura a sobrevivência, a descentralização, é o mesmo que torna tão difícil controlar a rede. Como nenhum ponto da rede é necessário para que os outros pontos se comuniquem, é difícil para a internet regulamentar ou proibir a comunicação entre eles. Este modelo democrático é o que Deleuze e Guattari chamam de rizoma, uma estrutura de rede não hierárquica e não centralizada (HARDT; NEGRI, 2003, p. 230).

Hardt e Negri (2003, p. 321) observam que as diversas corporações de telecomunicações, e de fabricante de *hardware* e *software*, e corporações de informação e entretenimento estão se fundindo e ampliando suas operações,

esforçando-se para dividir e controlar os novos continentes de redes produtivas. Haverá pedaços e aspectos dessa rede consolidada que resistirão ao controle, graças à estrutura interativa e descentralizada da rede, mas está em marcha uma maciça centralização do controle por meio da unificação dos elementos principais das estruturas de poder da informação e da comunicação. As novas tecnologias de informação e comunicação que oferecem a promessa de democracia e igualdade social, de fato criam novas linhas de desigualdade e exclusão.

Quando Hardt e Negri (2005, p. 326) falam da grande marcha da democracia, dizem que a opinião pública torna-se sob muitos aspectos a forma primordial de representação nas sociedades contemporâneas. A noção de opinião pública está desde o início intimamente ligada a noções de representação democrática, tanto como veículo que completa a representação, quanto como suplemento que compensa suas limitações. Entre suas visões extremas, a opinião pública é concebida como uma forma de mediação entre as muitas expressões individuais ou de grupo e a unidade social. A noção de sociedade civil em Hegel é fundamental para a concepção da opinião pública como mediação. A sociedade civil é o terreno de todas as organizações e instituições sociais, econômicas e políticas que não fazem parte do Estado. A noção hegeliana de sociedade civil constitui um modelo que permite conduzir a pluralidade da expressão individual na opinião pública para a unidade racional compatível com a soberania.

A partir de meados do século XX, a opinião pública tem sido transformada pela gigantesca expansão dos meios de comunicação – jornais, rádio, televisão, internet. A velocidade da informação, a exasperadora sobreposição de símbolos, a permanente circulação de imagens e a evanescência dos significados parecem minar a noção de opinião pública tanto como expressões individuais múltiplas quanto como uma voz racional unificada. Hardt e Negri (2005, p. 329) afirmam que entre os teóricos contemporâneos da opinião pública, Habermas é o que mais claramente reata com a noção hegeliana de mediação, ligando-a a visão utópica da expressão individual racional. Eles dizem que existe uma ressonância racionalista e moralista ao longo do esforço para distinguir o mundo da comunicação livre e a ética do sistema de instrumentalidade e dominação, e certa indignação contra a colonização capitalista do mundo da vida. É

neste ponto que, para eles, a concepção da comunicação ética numa esfera pública democrática parece completamente utópica e irrealizável. Eles observam que se vier a manifestar-se alguma forma de redenção ética, tem de ser construída dentro do sistema.

Hardt e Negri (2005, 330) afirmam que o campo dos estudos culturais fornece importante análise do novo papel dos meios de comunicação e das pesquisas de opinião, que constituem os fatores essenciais na construção e na expressão da opinião pública contemporânea. Eles destacam que uma das percepções fundamentais dos estudos culturais é que a comunicação é paradoxal. Embora seja constantemente bombardeado pelas mensagens e significados da cultura e dos meios de comunicação, não se é apenas receptor ou consumidor passivo. Constantemente se está extraindo novos significados do mundo cultural, resistindo às mensagens dominantes e descobrindo novos modos de expressão social. Não se está isolado no mundo social da cultura dominante, mas tampouco simplesmente concordando com seus poderes. O que se faz é criar no interior da cultura dominante não apenas subculturas alternativas, e também novas redes coletivas de expressão.

A comunicação nas sociedades contemporâneas é produtiva, não apenas de valores econômicos, mas também de subjetividade. Assim, opinião pública não é uma expressão adequada para as redes alternativas de expressão nascidas na resistência, pois nas concepções tradicionais a opinião pública tende a apresentar ou um espaço neutro de expressão individual ou um todo social unificado – ou uma combinação mediada desses dois pólos. As formas de expressão social são redes da multidão que resistem ao poder dominante, e que a partir do seu interior consegue produzir expressões alternativas. Hardt e Negri (2005, p. 333) dizem que a opinião pública não é uma voz unificada ou um ponto médio de equilíbrio social. Em vez de sujeito democrático, a opinião pública é um campo de conflito definido por relações de poder nas quais se pode e deve intervir politicamente, através da comunicação, da produção cultural e de todas as outras formas de produção biopolítica. Esse campo é não equânime e radicalmente assimétrico. O reconhecimento de que a opinião pública é um campo de conflitos não fornece respostas, mas esclarece o problema.

## A PERSPECTIVA DO AGIR COMUNICATIVO

Habermas enuncia assim a tarefa de uma teoria crítica da sociedade ao concluir a sua teoria do agir comunicativo:

O propósito da presente investigação é introduzir a Teoria da ação comunicativa que dê razões aos fundamentos normativos de uma teoria crítica da sociedade. A Teoria da ação comunicativa representa uma alternativa a filosofia da história... A Teoria da ação comunicativa constitui um marco dentro do qual se pode retomar aquele projeto de estudos interdisciplinares sobre o tipo seletivo de racionalização que representa a modernização capitalista. (1987, v. 2, p. 562-563).

Habermas (1990, p. 15) comenta que a passagem do paradigma da filosofia da consciência para a filosofia da linguagem constitui um corte profundo: a partir deste momento os sinais linguísticos, que serviam apenas como instrumento e equipamento de representações, adquirem como reino intermediário dos significados linguísticos uma dignidade própria. As relações entre linguagem e mundo, entre proposição e estados de coisas, substituem as relações sujeito-objeto. O trabalho de constituição do mundo deixa de ser tarefa da subjetividade transcendental para se transformar em estruturas gramaticais.

A nova compreensão da linguagem obtém relevância paradigmática graças, principalmente, às vantagens metódicas que exhibe frente à filosofia do sujeito, cujo acesso às realidades da consciência é inevitavelmente introspectivo. É possível alguém se certificar da validade intersubjetiva de observações através da prática experimental, portanto, através da transformação regulada de percepções de dados. Uma objetivação semelhante ocorre quando empreendemos a análise de representações e pensamentos seguindo as formações gramaticais, graças às quais eles são expressos (HABERMAS, 1990, p. 55).

Através da passagem para a pragmática formal a análise da linguagem consegue reaver a amplitude e os questionamentos da filosofia do sujeito, que tinham sido dados como perdidos. O próximo passo consiste na análise dos pressupostos gerais que devem ser preenchidos para que os participantes da

comunicação possam entrar em entendimento sobre algo no mundo. Estes pressupostos pragmáticos do entendimento apresentam como peculiaridade grande dose de idealização.

A guinada pragmática oferece a saída para aquilo que Habermas (1990, p. 57) chama de recuperação da abstração estruturalista. As realizações transcendentais não se retiram para os sistemas de regras gramaticais como tais: a síntese linguística é muito mais o resultado da obra construtiva do entendimento, a qual se efetua através das formas de intersubjetividade rompida. As regras gramaticais garantem a identidade de significado das expressões linguísticas, mas têm de deixar espaço para um uso individualmente nuançado e inovador destas expressões, cujo significado possui uma identidade apenas suposta.

Os tipos de interação distinguem-se de acordo com o mecanismo de coordenação da ação. É preciso saber se a linguagem natural é usada apenas como meio para a transmissão de informações ou também como fonte da integração social. O primeiro caso é um agir estratégico; e o segundo, um agir comunicativo. No segundo caso, a força consensual do entendimento linguístico, isto é, as energias de ligação da própria linguagem, tornam-se efetivas para a coordenação das ações, ao passo que no primeiro caso o efeito de coordenação depende da influência dos atores uns sobre os outros e sobre a situação da ação a qual é veiculada através de atividades não linguísticas. Cabe mencionar que aquilo que se obtém visivelmente através da gratificação ou da ameaça, sugestão ou engano, não pode valer intersubjetivamente como acordo:

Visto na perspectiva dos participantes, os dois mecanismos, o do entendimento motivador da convicção e o da influenciação que induz o comportamento, excluem-se mutuamente. Ações de fala não podem ser realizadas com a dupla intenção de chegar a um acordo com um destinatário sobre algo e, ao mesmo tempo, produzir algo nele, de modo casual. Na perspectiva de falantes e ouvintes, um acordo não pode ser imposto a partir de fora e nem forçado por uma das partes – seja através da intervenção direta na situação da ação, seja indiretamente, através de uma influência calculada sobre os enfoques proposicionais de um oponente (HABERMAS, 1990, p. 71).

Uma vez que o agir comunicativo depende do uso da linguagem dirigida ao entendimento, ele deve preencher condições rigorosas. Os atores participantes tentam definir cooperativamente os seus planos de ação, levando em conta uns aos outros, no horizonte de um mundo da vida compartilhado e na base de interpretações comuns da situação. O agir comunicativo distingue-se, pois, do estratégico, uma vez que a coordenação bem-sucedida da ação não está apoiada na racionalidade teleológica dos planos individuais de ação, mas na força racionalmente motivadora de atos de entendimento, portanto, numa racionalidade que se manifesta nas condições requeridas para um acordo obtido comunicativamente.

No agir comunicativo os atores têm de abandonar o enfoque objetivador de um agente orientado pelo sucesso, que deseja produzir algo no mundo, e assumir o enfoque performativo de um falante, o qual procura entender-se com uma segunda pessoa sobre algo no mundo. Sem essa reorientação, que leva em conta as condições do uso da linguagem voltada ao entendimento, eles não têm acesso ao potencial das energias de ligação existentes na linguagem. No agir estratégico a constelação do agir e do falar modifica-se: as forças ilocucionárias de ligação enfraquecem; a linguagem se encolhe, transformando-se em meio de informação (HABERMAS, 1990, p. 74).

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

O agir comunicativo pode ser compreendido como um processo circular no qual o ator é duas coisas ao mesmo tempo: ele é o iniciador, que domina as situações por meio de ações imputáveis e, ao mesmo tempo, é também o produto das tradições nas quais se encontra, dos grupos solidários aos quais pertence e dos processos de socialização nos quais se cria. Na medida em que os participantes da comunicação compreendem aquilo sobre

o que se entendem como algo em um mundo, como algo que se desprende do pano de fundo do mundo da vida para se ressaltar em face dele, o que é explicitamente sabido separa-se das certezas que permanecem implícitas, os conteúdos comunicados assumem o caráter de um saber que se vincula a um potencial de razões, pretende validade e pode ser criticado, isto é, contestado com base em razões. (HABERMAS, 1989, p. 169).

Podem-se imaginar os componentes do mundo da vida (modelos culturais, ordens legítimas e estruturas de personalidade) como se fossem condensações e sedimentações dos processos de entendimento, de coordenação da ação e de socialização, os quais passam através do agir comunicativo. Aquilo que brota das fontes do mundo da vida e desemboca no agir comunicativo, que corre através das comportas da tematização e que torna possível o domínio de situações, constitui o estoque de um saber comprovado na prática cotidiana. A rede da prática comunicativa cotidiana espalha-se sobre o campo semântico de conteúdos simbólicos, sobre as dimensões do espaço social e sobre o tempo histórico, constituindo o meio através do qual se forma e se reproduz a cultura, a sociedade e as estruturas de personalidade (HABERMAS, 1990, p. 96).

## REFERÊNCIAS

GORZ, A. *Metamorfoses do trabalho: crítica da razão econômica*. 2ª ed. São Paulo: Annablume, 2007.

\_\_\_\_\_. *Misérias do presente, riqueza do possível*. São Paulo: Annablume, 2004.

\_\_\_\_\_. *O imaterial: conhecimento, valor e capital*. São Paulo: Annablume, 2005.

HABERMAS, J. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

\_\_\_\_\_. *O pensamento pós-metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

\_\_\_\_\_. *Técnica e ciência como ideologia*. Lisboa: Edições 70, 2009.

\_\_\_\_\_. *Teoría de la acción comunicativa I – Racionalidad de la acción y racionalidad social*. Madrid: Taurus, 1987.

\_\_\_\_\_. *Teoría de la acción comunicativa II – Crítica de la razón funcionalista*. Madrid: Taurus, 1987.

\_\_\_\_\_. *Verdade e justificação: ensaios filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2004b.

HARDT, M.; NEGRI, T. *Império*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2003.

\_\_\_\_\_. *Multidão: guerra e democracia na era do Império*. Rio de Janeiro: Record, 2005.

NEGRI, T. *Cinco lições sobre Império*. Rio de Janeiro: DPA, 2003.



# DIREITO ENQUANTO COMPENSAÇÃO DA MORAL: RESPONSABILIDADE HABERMASIANA E EXCEÇÕES ROUSSEAUNIANAS

José N. Heck<sup>1</sup>

## INTRODUÇÃO

No prefácio à *Facticidade e validade* (1992), J. Habermas (1929–) curva-se com respeito frente ao direito, intitula o primeiro capítulo do livro com o tópico “Direito como categoria da mediação societária entre facticidade e validade” e é lapidar, ao esclarecer: “Tenho por isso seguido com a Teoria da ação comunicativa outro caminho: no lugar da razão prática toma lugar a comunicativa” e, não deixa dúvidas sobre o alcance da afirmação, quando apostrofa: “isto é mais do que uma troca de etiquetas”.<sup>2</sup>

Uma vez descartada a razão prática kantiana, a racionalidade comunicativa zela pela modéstia de informes e prestigia a autocompreensão formal da ética discursiva, ou seja, arranca da tábula rasa, passa da ignorância normativa ao cognitivismo ético e converte a vontade, o livre-arbítrio e a decisão em armações universalizáveis.

Como o progresso do conhecimento não é, para Habermas, fruto de uma operação lógica senão resultado de um processo real de comunicação intersubjetiva, rigorosamente mantida sob controle de regras racionais, um saber definitivo só será viável se o fluxo do discurso for conclusivo, isto é, se houver um discurso derradeiro por definição. O presente trabalho destaca a relevância que a ideia de espaço público adquire no pensamento de Habermas ao longo de sua privilegiada, instigante e sofisticada trajetória intelectual para

---

<sup>1</sup> UFG. Professor Titular/DE. Membro permanente do Curso e Mestrado em Filosofia, bem como do Doutorado em Ciências Ambientais- bolsista de Produtividade em Pesquisa CNPq – 1C – Processo n.º. 302091/2009-2. heck@pesquisador.cnpq.br

<sup>2</sup> HABERMAS, Jürgen. Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. 3. Aufl. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1993, S. 17. “Ich habe deshalb mit der Theorie des kommunikativen Handelns einen anderen Weg eingeschlagen: an die Stelle der praktischen Vernunft tritt die kommunikative. Das ist mehr als ein Etikettenwechsel”.

rastrear a conversão antiliberal do conceito de publicidade na esfera jurídico-habermasiana de aceção rousseauiana.

## A VONTADE GERAL E O SENSO POLÍTICO

Habermas entende que um liberalismo democrático esclarecido deve honrar as posições de J.-J. Rousseau (1712-1778), com o argumento de que o problema que o genebrino quis resolver com a ajuda da autolegislação é filosoficamente incontornável. Na medida em que existe tal alegado automatismo, o processo legislativo democrático ostenta *per se* uma garantia intrínseca de verdade, de modo que Rousseau poderia razoavelmente ter descartado o legislador político, dispensadas as virtudes republicanas e preterida a educação humanista. À luz do § 46 da *Doctrina do direito* (1797), em que I. Kant (1724-1804) assume que “o poder legislativo só pode pertencer à vontade unida do povo”,<sup>3</sup> Habermas chancela a conjunção entre razão prática e vontade soberana, bem como entre direitos humanos e democracia.<sup>4</sup>

Habermas delimita os domínios do cognitivismo ético à esfera conflituosa das condutas interpessoais e centraliza o enfoque da ética discursiva exclusivamente sobre uma concepção de justiça de talhe jurídico. Tal enquadramento do universo moral está, para o filósofo alemão, não apenas justificado, mas constitui também um passo necessário. Enquanto perguntas que tratam de conceituações do bem, irrompidas em horizontes históricos e sociais determinados, somente podem ser discutidas de maneira racionalmente satisfatória no horizonte da época a que pertencem, questões que concernem à validade de normas da justiça precisam, em contrapartida, romper os limites circunstanciais de cada geração para poder desenvolver toda a sua virtualidade normativa. A ética do discurso é articulada por Habermas sob a etiqueta de uma *moral pós-convencional*, centrada sobre problemas de justiça, comprometida com o fato do pluralismo que cerca as diversas noções

<sup>3</sup> KANT. *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* 313 (§ 46). Hrsg. B. Ludwig. Hamburg: F. Meiner, 1986, p. 130. “Die *gesetzgebende* Gewalt kann nur dem vereinigten Willen des Volkes zukommen”.

<sup>4</sup> HABERMAS. *Faktizität und Geltung*. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. 3. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993, p. 611. “Die Pointe dieser Überlegung [§ 46] ist die Vereinigung von praktischer Vernunft und souveränem Willen, von Menschenrechten und Demokratie”.

de bem e atenta, de resto, à diferenciação que afeta o amplo leque de atuações humanas características da modernidade. De acordo com Habermas, “[a] transformação de perguntas do bem e reto viver em questões de justiça revoga a validade tradicional do respectivo contexto de convivência”.<sup>5</sup>

O caráter puramente formal da ética do discurso não constitui simples consequência teórico-pragmática da estrutura de fundamentação do respectivo princípio, mas reflete igualmente a renúncia discursiva a todas as posições prenas de conteúdo e/ou apreciação valorativa, uma posição que Habermas transporta dos estágios de desenvolvimento moral kohlbergianos para a ética, com o argumento de que se trata de uma forma explícita de progresso moral. Embora seja correto afirmar que a modernidade constitui-se graças à diferenciação irreversível de esferas morais diversas, a autocompreensão habermasiana da ética do discurso surpreende pelo apelo fundamentalista de um senso normativo autossustentável, à luz do qual direitos humanos, soberania popular, democracia e moral pós-convencional são co-originários sob um ponto de vista teórico-fundamental. Enquanto é possível defender, com boas razões, a tese de que um procedimento de fundamentação, orientado em estruturas democráticas, sustenta-se ele próprio sobre um fundamento normativo, uma vez que já pressupõe o reconhecimento da igualdade, da liberdade e da inviolabilidade da pessoa humana – núcleo liberal da declaração dos direitos do homem – Habermas parece ser da opinião que tal concepção jurídica tão só se instaura ao longo de um processo de razão comunicativa.

Habermas substitui a ratificação constitucional dos direitos humanos pela gênese lógica dos mesmos. Com isso, o plano normativo de direitos morais *qua* direitos fundamentais fica indistinto do respectivo processo de conversão legal. O filósofo expõe, por um lado, os direitos humanos fundamentais como racionalmente carentes de amparo normativo, mas aptos a serem fundamentados discursivamente e, por outro lado, procura assegurar a independência do procedimento que resgata as pretensões normativas dos direitos fundamentais por meio de entendimento que habilita os respectivos

---

<sup>5</sup> Idem. Was macht eine Lebensform <rational>? *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, p. 33. “Die Transformation von Fragen des guten und richtigen Lebens in Fragen der Gerechtigkeit setzt die Traditionsgeltung des jeweiligen lebensweltlichen Kontextes ausser Kraft”.

participantes a examinar, numa atitude hipotética, as pretensões de validade que lhes afigurem cada vez problemáticas.

De acordo com o filósofo alemão, “a ideia da autolegislação de cidadãos não deve ser reconduzida à autolegislação *moral* de pessoas individuais”<sup>6</sup>. Tal compreensão de autonomia não é, para Habermas, suficientemente ampla e não assegura a exigida neutralidade política. “Por isso”, diz ele, “introduzi um princípio discursivo que, à primeira mão, é indiferente em face da moral e do direito”.<sup>7</sup> Concebido como ferramenta do entendimento político, o princípio do discurso serve tanto ao processo de institucionalização do *establishment* jurídico quanto ao processo de sua eficácia legitimadora. Habermas propõe, assim, um entrelaçamento entre princípio discursivo e formalismo jurídico. “Esse enlace”, explicita o autor, “eu o entendo como uma *gênese lógica de direitos*, passível de ser reconstruída passo a passo”.<sup>8</sup>

À luz do exposto, o caráter pós-convencional da ética discursiva não ostenta traços de modéstia teórica. Pelo contrário, Habermas alega ter condições de lançar um fundamento puro, de caráter formal-racional – para a moral – tecido com premissas lógico-argumentativas do agir comunicativo e cuja operacionalidade tem, contínua e exclusivamente, um caráter processual. Ainda que estranha, a chamada “gênese lógica” sugere que o entrelaçamento da autonomia pessoal com a autonomia política repita a relação constitutiva de normatividade, entre subjetividade e intersubjetividade, e que a ética do discurso busque copiar, no plano da fundamentação teórica, um longo e interminável processo de constituição coletiva. Habermas escreve:

Autonomia tem que ser entendida de maneira mais geral e neutra. Por isso introduzi um princípio de discurso que permanece indiferente perante moral e direito. O princípio do discurso somente deve assumir no caminho da institucionalização jurídica a figura de um princípio da democracia que, por sua vez, empresta ao processo do direito uma força

---

<sup>6</sup> Idem. Zur Rekonstruktion des Rechts (I): Das System der Rechte. *Faktizität und Geltung*. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. 3. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993, p. 154. “Die Idee der Selbstgesetzgebung von Bürgern darf also nicht auf die *moralische* Selbstgesetzgebung *einzelner* Personen zurückgeführt werden”.

<sup>7</sup> Ibidem. “Deshalb habe ich ein Diskursprinzip eingeführt, das gegenüber Moral und Recht zunächst indifferent ist”.

<sup>8</sup> Ibidem, p. 154-155. “Diese Verschränkung verstehe ich als eine *logische Genese von Rechten*, die sich schrittweise rekonstruieren lässt”.

legitimadora. O pensamento decisivo é que o princípio da democracia constitui-se do princípio do discurso e da norma jurídica.”<sup>9</sup>

O designativo processual remete a entendimentos mútuos, obtidos com formas de interação livres de pressão e calcados na competência, sinceridade e espírito de cooperação, de modo que dispensa procedimentos cujo andamento, além de estar regulado por leis positivas, é presidido por magistrados que decidem se a conduta das partes envolvidas está, em cada instante, de acordo com as normas processuais em vigor. Em suma, o neologismo “prozedural” não tem direta ou especificamente a ver com o designativo habitual dos códigos jurídicos.

A qualidade intersubjetiva ou coletiva que resulta da aplicação do princípio-discursivo (D) e do princípio de universalização (U) distingue o cognitivismo ético habermasiano de outras tentativas de reconstrução da razão prática kantiana.<sup>10</sup> Como (U) induz, à revelia de interesses e vantagens individuais, a obtenção de um interesse geral ou comum, (D) viabiliza a formação de uma vontade geral e concretiza um resultado que equivale a uma re-rousseauinização do legado normativo kantiano, quer dizer, a moral pós-convencional postula uma reformulação do imperativo categórico de Kant. Nesta perspectiva, observa Habermas, também o imperativo categórico precisa de reformulação no sentido proposto: “ao invés de prescrever a todos os outros como válida uma máxima que eu quero que seja uma lei universal, tenho que apresentar minha máxima a todos os demais para exame discursivo de sua pretensão de universalidade”.<sup>11</sup> O que, no imperativo categórico cada

---

<sup>9</sup> Ibidem, p. 154. “Autonomie muss allgemeiner und neutraler begriffen werden, Deshalb habe ich ein Diskursprinzip eingeführt, das gegenüber Moral und Recht zunächst indifferent ist. Das Diskursprinzip soll erst auf dem Wege der rechtsförmigen Institutionalisierung die Gestalt eines Demokratieprinzips annehmen, welches dann seinerseits dem Prozess der Rechtssetzung legitimitätserzeugende Kraft verleiht. Der entscheidende Gedanke ist, dass sich das Demokratieprinzip der Verschränkung von Diskursprinzip und Rechtsform verdankt”.

<sup>10</sup> Cf. DALL’AGNOL. Darlei. Poderia Hare ter sido um Kantiano? *Studia Kantiana*, São Paulo, n. 5, p. 105-127, 2003.

<sup>11</sup> HABERMAS. *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 1983, p. 77. “Aus dieser Perspektive bedarf auch der Kategorische Imperativ einer Umformulierung in dem vorgeschlagenen Sinne: ‘Statt allen anderen eine Maxime, von der ich will, dass sie ein allgemeines Gesetz sei, als gültig vorzuschreiben, muss ich meine Maxime zum Zweck der diskursiven Prüfung ihres Universalisierungsanspruchs allen anderen vorlegen [...]’”.

indivíduo pode querer, sem contradição *qua* lei universal, desloca-se na vontade comum dos princípios (U)/(D) para “aquilo que todos querem de comum acordo reconhecer como norma universal”.<sup>12</sup>

A cláusula pétrea habermasiana, que prescreve a ocorrência de discursos reais práticos como se fossem veículos constitutivos da opinião pública deliberativa, iguala, à moda da república do genebrino, as condições de legitimação à respectiva constituição.

O republicanismo de Rousseau distingue-se do kantiano pela socialização da legislação política. Tão somente a rigorosa uniformização da consciência dos cidadãos pela *aliénation totale*, abre a possibilidade de uma legislação única e abrangente. Kant, em contrapartida, concebe o poder legiferante como autonomia atribuída não a indivíduos, mas a princípios e instâncias legisladoras, e apenas na medida em que são aceitáveis para todos. A ideia kantiana de autodeterminação política toma por referência uma racionalidade jurídica e não processos societários. Trata-se, para Kant, de agir de acordo com princípios que possam ser aceitos por todos, e não que se aja com base em princípios cuja aceitabilidade esteja certificada por todos. Habermas administra unilateralmente o legado kantiano da razão prática com procedimentos democráticos. O clássico elenco dos direitos subjetivos é ora articulado como pressuposto, ora como resultado da soberania popular, jamais como elemento limitador de autonomia democrática.

Com isso Habermas perde contato com a figura do cético cujos argumentos ele honra por mais de uma década. O cético não-cognitivista não duvida que acreditemos poder fundamentar normas, mas duvida que disponhamos de um procedimento confiável para decidir se nossas orientações são corretas ou não. Na medida em que Habermas antecipa pela soberania popular o que cabe à razão comunicativa fundar, a ética discursiva encontra-se *tout court* secundada por armações democráticas.

Com base nesse enfoque, Habermas parte da premissa de que, em Rousseau, a autonomia da práxis legisladora contém, já por si, uma estrutura racional própria, diferentemente do que ocorre em J. Locke (1632-1704), em que a razão legitimadora se antecipa à soberana vontade do povo e,

---

<sup>12</sup> Ibidem. “[...] das, was alle in Übereinstimmung als universale Norm anerkennen wollen”.

concomitantemente, fixa os direitos do homem em um estado natural fictício de caráter pré-político. De modo diferente ocorre em Rousseau, quando a vontade *congregada* dos cidadãos, ao poder manifestar-se tão só na forma de leis universais e abstratas, é levada por si mesma a uma operação que exclui todos e quaisquer interesses não generalizáveis e admite apenas aquelas determinações que concedem a todos os cidadãos as mesmas liberdades; ou seja, o exercício da soberania popular assegura aos contratantes, simultaneamente, os direitos humanos.

Tal posição corresponde à doutrina kantiana do direito e é de toda avessa ao genebrino. Na base da inversão há um mal-entendido em relação ao modo de proceder com a vontade geral. Existisse o legado do automatismo procedimental, como admitido por Habermas, o procedimento democrático-legislativo teria *per se* de antemão a marca da retidão para suas atividades e Rousseau poderia ter-se poupado o discurso sobre o legislador, a virtude e a educação dos cidadãos. Nesse caso, teria bastado ao autor do *Contrat social* fixar apenas os critérios de concordância para a atuação legisladora e estabelecer o consenso como epifania da verdade – o que não é o caso.

Pelo contrário, o que o proponente da ética discursiva postula como resultado de um discurso ideal, efetivado pela convergência das opiniões de todos os contraentes com o que é universal e correto, o genebrino pretende assegurar por meio do pressuposto ético. Por conseguinte, não é o discurso que forma os humanos, antes o contrário: os homens devem já ter sido formados *qua* cidadãos para lidar satisfatoriamente com a dinâmica social. Enquanto para os proponentes da ética do discurso o procedimento zela pela educação dos humanos, de modo que não sobra demanda para a educação da cidadania, em Rousseau os homens já constituídos cidadãos cuidam do procedimento, de modo que traga resultados compatíveis para a coletividade.

O homem rousseauiano não carece de um patrimônio jurídico anterior à coletividade – o que identifica o cidadão do liberalismo lockiano – assim como não usufrui da reserva de consciência perante o Estado, tópos que caracteriza o cidadão no liberalismo hobbesiano. Criticados pelo genebrino, ambos os filósofos ingleses dão ao indivíduo uma primazia axiológica, antes e depois da criação do Estado, respectivamente. Isto vale, sobretudo, para Locke, mas também o mecanicista Th. Hobbes (1588-1670)

não se furta a reconhecê-lo, quando trata de salvaguardar a sobrevivência física dos súditos. “Ninguém está obrigado, por qualquer contrato que seja”, escreve o materialista inglês, “a não resistir a quem vier matá-lo, ou ferir ou de qualquer outro modo machucar seu corpo”.<sup>13</sup>

Uma vez constituídas por meio da coerência ética, como é o caso em Rousseau, as diferenças ficam politizadas e a oportunidade de inclusão torna-se limitada pela ausência de diferenciações. A articulação rousseauiana entre homem e cidadão rompe com o modelo jusnaturalista de um estado de natureza provisório. O pacífico lado a lado de indivíduos livres não faz medrar nenhum argumento a favor de uma constituição normativa do contrato social, pois a natural convivência dos homens sob os carvalhos está assegurada – em Rousseau – pelos informes empíricos da ciência, pela pesquisa etnológica e a introspecção subjetiva.

O genebrino mantém duas posições originárias, de modo que é supérfluo perguntar se o estado de natureza apenas representa nossas intuições morais ou se os princípios da justiça social têm sua origem em uma *original position*. Para o autor de *Emílio*, quem procura conservar na vida civil a primazia dos sentimentos de natureza não sabe o que quer. Em constante contradição, oscilando entre inclinações e deveres, ele não será nem homem nem cidadão e não será bom para si e tampouco aos semelhantes.

Para sustentar a posição de crítico cultural, Rousseau é obrigado a abrir mão da primazia ontológica do homem à frente do *état civil* e fazer do indivíduo, como contraente, um *resultado* e não uma premissa do contrato.<sup>14</sup> Tal desqualificação do *homme naturel*, na questão fundamental do contratualismo, marca a cesura aporética entre os estágios civilizatórios de desnaturalização da espécie e o processo das vinculações jurídicas na socialização humana. Enquanto dádiva da natureza, a liberdade do homem natural é fato e carece de justificação. Mas, igualmente configura um fato, para Rousseau, que os homens não mais se encontram no estado de natureza. A clivagem factual de o homem haver nascido livre e estar por toda parte agrilhado fica como

---

<sup>13</sup> HOBBS, Thomas. *De Cive* I, 2,18. “Mortem, vel vulnera, vel aliud damnum corporis inferenti, nemo *pactis* suis quibuscunque obligatur non resistere”.

<sup>14</sup> HERB, Karlfriedrich. *Rousseaus Theorie legitimer Herrschaft*. Voraussetzungen und Begründungen. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1989. p. 157.



está, quer dizer, a temática do II Discurso é abortada e substituída pela problemática de saber como legitimar o estado *dans les fers* e permitir, assim, alternância argumentativa entre liberdade concedida pela natureza e liberdade regida pelo contrato.

Em termos técnicos, a ignorância da *quaestio facti* possibilita colocar a *quaestio iures*. “Como adveio tal mudança?”, pergunta Rousseau, reportando-se ao fato de que o “homem nasce livre, e por toda parte encontra-se a ferros”. Ele constata: “Eu o ignoro.” A seguir, a questão-chave da liberdade convencional é posta: “Quem poderá legitimá-la?” O filósofo político acredita “poder resolver esta questão”.<sup>15</sup>

Em várias passagens de *Facticidade e validade* Habermas sustenta que tão só pela resolução ético-discursiva da ideia de autolegislação a origem comum única da autonomia privada e pública é capaz de ser registrada. À luz dessa posição, o ex-frankfurtiano insiste que Kant, em sua doutrina do direito privado e público, não esclarece satisfatoriamente a relação entre ambos, razão pela qual não fora capaz de expor adequadamente o verdadeiro significado do *contractus originarius*. Na verdade, Kant não apenas registra a origem recíproca da autonomia privada e pública, mas põe no centro de seu direito metafísico as relações originárias comuns. Habermas insiste, sorratamente, acerca de uma suposta preeminência do direito privado na doutrina jurídica kantiana.

O contrato rousseauiano conecta sua legitimidade na existência do domínio democrático. A concepção de soberania popular por parte da doutrina política do genebrino está ligada à existência empírica de forma indissolúvel. A república da *volonté générale* configura um Estado da virtude, não do direito. A legislação da vontade geral rousseauiana zela pelo bem comum, não visa a determinação legal da liberdade individual. A justiça é precedida pelo bem, vale dizer, a filosofia política do genebrino não se caracteriza pela democracia procedimental, mas por um republicanismo expressionista. No momento em que os cidadãos se põem a escolher os melhores argumentos, comparam interesses, procuram pelas melhores ideias e pesam pontos de vista, o bem

---

<sup>15</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du contrat social; ou principes du droit politique. Oeuvres complètes* III. Paris: Galimard, 1964, p. 351. “L’homme est né libre, et partout il est dans les fers [...]. Comment ce changement s’est-il fait? Je l’ignore. Qu’est-ce qui peut le rendre légitime? Je crois pouvoir résoudre cette question.”

coletivo em acepção rousseauiana já se esvaneceu. Em suma, a razão que move o bem comum na república do genebrino é alimentada, exclusivamente, pelo padrão de virtude dos cidadãos.

## A FIGURA DO LEGISLADOR E O LUGAR DA EXCEÇÃO

A solução que a alienação total impõe ao *homme* toma corpo pela renúncia incondicional ao *état de nature*, prescrita por Rousseau aos contratantes. O estado de natureza não libera nenhuma norma positiva que sancione o *status civilis* como decorrente da unidade natural ou possa evitar a alienação dos indivíduos como agentes de uma segunda natureza ou não-natureza. Pelo contrário, o ato contratual se faz em nome de um déficit político do *homme naturel*. O fato de o problema básico do contrato social ser resolvido de maneira que o indivíduo fique sendo tão livre quanto antes o era<sup>16</sup> significa que a *aliénation totale* torna impossível qualquer objeção do homem natural ao cidadão.

Para Rousseau, o ser humano tão só torna-se ser humano quando convertido em cidadão; enquanto não-cidadão, o ser humano como tal não passa de uma porção de natureza carente de domesticação. Direitos humanos, imperativo categórico e regras formais de coordenação não são suficientes para gerar senso de comunidade, transformar uma multidão de pessoas em coletividade, pois o universal é abstrato, não caseiro, inabitável. Como crítico mordaz do cosmopolitismo, Rousseau aprecia o ser humano feito cidadão, de modo que ignora direitos humanos e desconhece os princípios do direito dos povos. Para o genebrino, somente a humanidade unida por vontade comum e articulada por uma unidade política integradora configura objeto moral e político relevante; em contraste, o conceito de cidadão do mundo é considerado por Rousseau uma *contradictio in adjecto*.

Ao cidadão não faz falta o senso antropológico, eis que para Rousseau a cidadania não é produto da educação, mas deve sua existência, única e

---

<sup>16</sup> Ibidem, p. 360. “Trouver une forme d’association qui défend et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s’unissant à tous n’obéisse pourtant qu’à lui même et reste aussi libre qu’auparavant? Tel est le problème fondamental dont le contract social donne la solution”.

exclusivamente, ao contrato social. Querer, em contrapartida, educar o homem para a cidadania da *société civile* não apenas neutraliza os princípios que regem a educação no *Emile* – a favor da existência natural contra o homem civilizado – mas anestesia também a crítica cultural do genebrino que vê na edificação de qualquer corporação política um passo a mais em direção à deformação generalizada da espécie humana.

Questão neural do contrato social são os dilemas do indivíduo. Ante a existência espontânea como ser natural, por um lado, e ante a existência convencional como sujeito contratual, por outro, o indivíduo não tem por que se decidir por uma ou por outra. Caso a natureza do homem venha a lhe servir de modelo, ele não participará do contrato; único meio capaz de fazer dele um agente social soberano é convertê-lo em *homme civilisé*. O indivíduo só pode evitar o xeque-mate de não ser nem homem nem cidadão, caso fizer da passagem do *pur état de nature* ao *état civil* uma metamorfose, de modo que a alternativa de ser algum outro não mais existe, dada a total alienação do que se é graças à autotransformação do ser que se havia sido. Caracterizar, em contrapartida, a teoria do estado natural como propedêutica do estado civil ou conceber os dois estados como complementares, negligencia a crítica de Rousseau ao jusnaturalismo e subestima as aporias contratualistas na proposta constitucional do genebrino.<sup>17</sup>

A doutrina do genebrino tem duas referências políticas: a soberania, configurada pelo povo, e o legislador que a efetiva. Determinante é a referência ao princípio ativo do legislador, simultaneamente ao evento contratual do povo. Assim registra o *Contrato Social* (1762): “Pelo pacto social conferimos existência e vida ao corpo político: trata-se agora de conceder-lhe movimento e vontade da parte do legislador”,<sup>18</sup> vale dizer, para que haja condições adequadas de lançar um novo corpo político, há que haver um princípio ativo, apto a converter uma plêiade de vontades particulares em uma unidade política.

---

<sup>17</sup> Opinião dominante. Cf. DERATHÉ, Robert. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. 2<sup>a</sup> ed. Paris: Vrin, 1979, p. 131: “Le premier livre du *Contrat social* reste indéchiffrable pour quiconque qui n’a pas présent à l’esprit la première partie du Discours sur l’inégalité et le tableau du véritable état de nature”.

<sup>18</sup> ROUSSEAU. *Du contrat social; ou principes du droit politique. Oeuvres complètes* III. Paris: Gallimard, 1964, v. III, p.378. “Par le pacte social nous avons donné l’existence et la vie au corps politique: il s’agit maintenant de lui donner le mouvement et la volonté par la législation”.

Com o princípio ativo do *Legislateur*, um mestre da coletividade apto a configurar unidade política com base em uma multiplicidade de vontades particulares, com a tarefa sobre-humana de persuadir sem convencer, Rousseau converte o contratualismo em apologia política. Sem o concurso do herói fundador, o contratualismo gera, segundo Rousseau, apenas sujeitos incompetentes, “uma multidão cega, que amiúde não sabe o que quer porque raramente sabe o que lhe convém”.<sup>19</sup> De fato, não são os indivíduos que se unem de acordo com os princípios do direito político, por força própria e livremente. Este papel, Rousseau o confia a um personagem que vindo de fora, lá também permanece. O genebrino admite a quadratura do círculo, ao constatar que, para o seu legislador ter sucesso, “[...] necessário seria que o efeito pudesse tornar-se a causa, que o espírito social, que deve ser a obra da instituição, presidisse à própria instituição e que os homens fossem antes das leis o que deveriam tornar-se através delas”.<sup>20</sup>

A discrepância entre o educador de um discípulo e o legislador de um povo, sob qualquer aspecto um homem extraordinário no Estado, não pode ser maior. Enquanto o primeiro opta decididamente pela educação do homem, ao segundo cabe desnaturar esse mesmo homem no seio da própria sociedade civil. “Aquele que ousa empreender a instituição de um povo”, doutrina Rousseau, “deve sentir-se em condição de mudar, por assim dizer, a natureza humana, de transformar cada indivíduo, que por si mesmo é um todo perfeito e solitário, em parte de um todo maior, do qual de certo modo esse indivíduo recebe sua vida e seu ser”.<sup>21</sup>

Por mais que Habermas tenha em alta estima o contratualismo rousseauiano, considere exemplar a interação entre Direito e democracia e veja na institucionalização popular do contrato social uma antecipação da ética discursiva, Rousseau não tem em alto apreço discussões políticas e tampouco se revela um precursor da democracia deliberativa. Iguais aos conservadores

---

<sup>19</sup> Ibidem, p. 380. “[...] une multitude aveugle qui souvent ne sait ce qu’elle veut, parce qu’elle sait rarement ce qui lui est bon”.

<sup>20</sup> Ibidem, p. 383. “[...] il faudrait que l’effet put devenir la cause, que l’esprit social qui doit être l’ouvrage de l’institution présidât à l’institution même, et que les hommes fussent avant les lois ce qu’ils doivent devenir par elles”.

<sup>21</sup> Ibidem, p. 381. “Celui qui ose entreprendre d’instituer un peuple doit se sentir en état de changer, pour ainsi dire, la nature humaine; de transformer chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, en partie d’un plus grand tout dont cet individu reçoit en quelque sorte sa vie et son être”.

de boa cepa, lhe são suspeitas discussões sem fim; Rousseau toma as controvérsias filosóficas como pauta de veleidades, palco de ostentação e arena de vaidades. No momento em que os cidadãos começam a concorrer na busca dos melhores argumentos, na ponderação de interesses, pontos de vista e peculiaridades, o bem comum saiu já de foco para o genebrino.

Com as concepções ético-discursivas rousseunianas, articuladas por Habermas, o republicanismo de Rousseau nada tem a ver. A *volonté générale* é evento e não resultado de discurso. Como evento ela se mostra, se revela em sua intimidade social. Tudo o que ampara o bem comum encontra sem muita conversa e, com um mínimo de ponderação, a anuência, o apoio e a simpatia dos cidadãos e patriotas.

A figura do legislador rousseuniano deve “ter uma inteligência superior, viver todas as paixões humanas e não experimentar nenhuma”.<sup>22</sup> Segundo N. Bignotto, o genebrino “formula com exatidão as características que regem o lugar de atuação daquele que é o personagem mais destacado na cena da criação de novas leis”,<sup>23</sup> e apostrofa: “Não há dificuldade em identificar esse lugar ocupado pelo legislador com o lugar da exceção em Schmitt”.<sup>24</sup> Em suma, a figura do legislador rousseuniano equipara-se ao estado de exceção, definido por C. Schmitt (1888-1985) em sua *Teologia política* (1922).<sup>25</sup>

## O DESTINO DA MORAL NA ERA DO DIREITO

Rousseau é visto como fundador de um metódico procedimento de justificação, por ser o único contratualista que faz do contrato, enquanto tal, o princípio da organização política, da legislação e da justiça; avaliado à luz de um exame mais acurado, a qualificação ética da unificação contratual

---

<sup>22</sup> Ibidem, p. 381. “[...] il faudrait une intelligence supérieure, qui vit toutes les passions des hommes et qui n’en éprouvât aucune [...]”.

<sup>23</sup> BIGNOTTO, Newton. Soberania e exceção no pensamento de Carl Schmitt. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 118, Dez. 2008. p. 409.

<sup>24</sup> Ibidem.

<sup>25</sup> SCHMITT, Carl. *Politische Theologie*. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. 5. Aufl. Berlin: Duncker & Humblot, 1990, p. 12. “Der Ausnahmefall der in der geltenden Rechtsordnung nicht umschriebene Fall, kann höchstens als Fall äusserster Not, Gefährdung der Existenz des Staates oder dergleichen bezeichnet, nicht aber tatbestandsmässig umschrieben werden”.

do genebrino denega o caráter procedimental que Habermas propõe como substituto ao saber ético intuitivo da tradição. À luz do procedimento contratual rousseauiano, comprometido com estruturas éticas de longa duração, o encaminhamento da questão dada pelo genebrino é incompatível com o traçado cognitivo habermasiano. Em suma, *o cognitivismo* procedimental da ética do discurso não justifica um lugar na república cidadã do genebrino.

A tese da remoralização, via genebrino, acaba em um *black-box* ético. Habermas tem clareza, por um lado, que “a procurada relação interna entre soberania popular e direitos humanos encontra-se no conteúdo normativo de uma *modalidade do exercício de autonomia política* [...]”,<sup>26</sup> mas não sem antes estar assegurado graças à forma de comunicação e à formação discursiva de opinião e vontade.

Habermas remete “a solução a um genuíno ponto de vista moral”, com o argumento de que “na configuração ética da concepção da soberania popular, o sentido universalista do princípio do direito há que se perder”<sup>27</sup>; ou seja, a remoralização em tela por meio do equivocado contratualismo rousseauiano é inviável. Como Habermas não recorre ao gesto político-existencial de verter homens em cidadãos – conhecido por *aliénation totale* – e a revitalização habermasiana da moral não tem por que recorrer à razão prática kantiana – centrada no *factum* da razão – a proposta habermasiana da remoralização jurídica, dos direitos fundamentais ao direito ordinário, consiste à moda negativa no fato de que “a moral [...] imigra no direito positivo sem nele se dissipar”.<sup>28</sup>

Ao fim e a cabo, a configuração dialética (*aufzulegen*) da proposição limita-se a refazer, em sentido contrário, o caminho da premissa segundo a qual somente o contrato social rousseauiano presta contas à “conexão

---

<sup>26</sup> HABERMAS. *Faktizität und Geltung*. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. 3. Aufl. Frankfurt /Main: Suhrkamp, 1993, p. 133. “Der gesuchte interne Zusammenhang zwischen Volkssouveränität und Menschenrechten liegt im normativen Gehalt eines *Modus der Ausübung politischer Autonomie*, der nicht schon durch die Form allgemeiner Gesetze, sondern erst durch die Kommunikationsform diskursiver Meinungs- und Willensbildung gesichert wird”.

<sup>27</sup> Ibidem. “Dazu bedürfte es eines genuin moralischen Standpunktes [...]”. In der ethischen Fassung des Konzepts der Volkssouveränität muss am Ende der universalistische Sinn des Rechtsprinzips verlorengehen”.

<sup>28</sup> Ibidem, p. 568. “Die Moral [...] wandert ins positive Recht ein, ohne darin aufzugehen”.

*interna* da soberania popular com os direitos humanos”,<sup>29</sup> vale dizer, dada em Rousseau a ausência de um genuíno ponto de vista moral, Habermas dá mãos à palmatória e reconhece que “na versão ética da concepção de soberania popular é inevitável que, ao final, o sentido universalista do princípio do direito se perca<sup>30</sup>, ou seja, a república da *volonté générale* configura um estado virtuoso e não um estado de direito.

A república de Rousseau não é conhecida como universo da comunicação, não constitui arena repleta de opiniões, controvérsias, disputas teóricas, opções práticas; tampouco nela se costura compromissos e, muito menos, se prestigia a maioria. Quando há discussão, a unanimidade é festejada no mais tardar com bocejos coletivos. Embora também o aristotelismo político girasse em torno do bem comum, a democracia ateniense era inconcebível sem muita discussão, troca de argumentos e comércio de ideias. A rigor, por mais ambígua e leviana que fosse com a verdade política dos homens livres, retórica era um patrimônio da *pólis*. Em contrapartida, a democracia do genebrino ostenta a autenticidade como logomarca; como tal, ela é tudo menos um autêntico republicanismo, composta que é de pequeno-burgueses bem comportados, que brincam de republicanos. Avaliado à distância, o cenário espartano da cidadania rousseauiana não passa de um desencanto com os tempos modernos, seus marcos civilizatórios e seu senhorio político.

Por sua vez, na esfera habermasiana a ética discursiva não responde adequadamente ao interesse prático do indivíduo. Ao registrar que, apenas tardiamente,<sup>31</sup> lhe ficou claro o fato de “U” operacionalizar primeiro um princípio discursivo abrangente, tendo em vista a problemática da moral, Habermas incorre num dilema: ou todas as razões pessoais devem ser enunciadas de tal modo que, mesmo formuladas em termos gerais, estejam

---

<sup>29</sup> Ibidem, p. 131. “Dann müsste aber die politische Autonomie aus einem *inneren* Zusammenhang der Volkssouveränität mit den Menschenrechten erklärt werden. Genau das soll die Konstruktion des Gesellschaftsvertrages leisten”.

<sup>30</sup> Ibidem, p. 133. “In der ethischen Fassung des Konzepts der Volkssouveränität muss am Ende der universalistische Sinn des Rechtsprinzips verlorengehen”.

<sup>31</sup> HABERMAS. Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral. *Die Einbeziehung des Anderen*. Studien zur politischen Theorie. 2. Aufl. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1997, p. 64. “Zudem ist mir rückblickend klargeworden, dass “U” ein umfassenderes Diskursprinzip zunächst im Hinblick auf eine spezielle, nämlich moralische Fragestellung operationalisiert hat”. Em nota de rodapé, o autor registra: comparar também Habermas (1992), p. 135ss, bem como o posfácio da quarta edição, p. 674ss.

endereçadas tão só a uma única pessoa, ou somos obrigados a rejeitar peremptoriamente a admissão de opções plurais valorativas, bem como qualquer forma de indeterminismo normativo que se refira a uma situação ou preferência qualquer – posição teórica insustentável.

Por um lado, o que o filósofo da ética do discurso espera como resultado de um discurso ideal é a convergência de todos e cada um por meio de uma argumentação honesta à luz do que é universal e correto. Por outro lado, Habermas também tem clareza que a moralidade ampara o livre-arbítrio de maneira diferente do que ocorre com argumentos de caráter ético. Em suma, em vários textos dos anos noventa, o ex-frankfurtiano remete a textos kantianos anteriores a segunda *Crítica*,<sup>32</sup> mas em nenhum momento revida sua posição excludente em relação ao *factum* da razão,<sup>33</sup> muito embora tivesse concedido, no posfácio (1973) a *Conhecimento e interesse*, que “talvez se deixe reatualizar [nesta forma] a doutrina kantiana do fato-da-razão”.<sup>34</sup>

Na medida em que posterga *A crítica da razão prática* (1788) e se limita à *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785), Habermas desiste *ab ovo* de enfocar passagens clássicas que integram textos kantianos, não esclarece em que consiste a moral e silencia acerca da liberdade como propriedade efetiva da vontade; Habermas não toma posição se existe ou não uma lei prática que ordene, pura e simplesmente, e faça com que o ser humano aja livremente às custas da razão, quer dizer, tem condição de agir à revelia de qualquer motivação empírica, simplesmente por querer.

O abandono habermasiano da razão pura prática, enquanto exercício de autolegislação na figura do *factum* da razão, equivale a um traslado semântico da moral, com base no qual a razão prática se converte em ética discursiva e ação comunicativa. Em consequência, Habermas pode passar mais ou menos ao largo das tardias doutrinas kantianas do direito e da virtude, respectivamente. No que toca ao direito, o ex-frankfurtiano entende que somente o genebrino assume de fato e de verdade o contratualismo,

---

<sup>32</sup> KANT, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Hamburg: F. Meiner, 1965, p. 32. “Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, nach der Vorstellung der Gesetze, d.i. nach Prinzipien zu handeln, oder einen Willen”; “[...] so ist der Wille nichts anderes als praktische Vernunft”.

<sup>33</sup> HABERMAS. *Erkenntnis und Interesse*. 6. Aufl. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1973, p. 234-262.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 417: “[...] vielleicht lässt sich in dieser Form die Kantische Lehre vom Faktum der Vernunft erneuern” .



honra a moral e o direito à luz da soberania popular, ou seja, “o exercício da autonomia política não mais se encontra sob restrição dos direitos inatos”<sup>35</sup>.

À luz dos estudos acerca da doutrina do genebrino, a moral serve a Habermas como aura da razão, cujos exercícios de soberania popular asseguram concomitantemente os direitos humanos,<sup>36</sup> ou seja, na versão apenas ética “da concepção de soberania popular é imperioso que, no fim e a cabo, o sentido universalista do princípio do direito se perca”.<sup>37</sup>

O recurso que Habermas faz aos textos-chave da obra rousseauiana, nos anos pós-queda do muro de Berlim, atesta um senso refinado de maturação político-filosófica e acaba por consolidar sua longa e original trajetória intelectual. O ex-frankfurtiano se debruça sobre a fulminante crítica de Rousseau à modernidade, assume seu pensamento como modelo de avaliação apropriada aos tempos modernos e faz do reconhecimento da obra do genebrino a testemunha de sua própria verdade.

Habermas tem por objeto, ao final da bem-sucedida carreira intelectual, o pólo metafísico, a referência elementar, o miolo originário do pensamento ocidental à luz da obra absolutamente crítica do filósofo francês, quando Rousseau escreve: “A natureza humana não caminha para trás, e jamais se retorna aos tempos da inocência e da igualdade, tão logo delas nos temos afastado”<sup>38</sup>, vale dizer, não há trilha de volta à suposta natureza intocável e tampouco há como libertar-se do presente e voltar aos anos dourados da inocência.

Enquanto educador, Rousseau considera a grande ciência da política inútil e, enquanto filósofo político, ele enaltece o contrato social como instante feliz em que o homem adquire estatura moral, tornando-se senhor de si mesmo. Visto a partir do *status naturae purae*, o homem é definido como unidade numérica, o absoluto total (*l’entier absolu*), que não se relaciona senão

---

<sup>35</sup> HABERMAS. *Faktizität und Geltung*. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. 3. Aufl. Frankfurt /Main: Suhrkamp, 1993, p. 131. “Deshalb steht bei Rousseau die Ausübung der politischen Autonomie nicht mehr unter dem Vorbehalt angeborener Rechte”.

<sup>36</sup> Ibidem, p. 611. “Die Ausübung der Volkssouveränität sichert zugleich die Menschenrechten”.

<sup>37</sup> Ibidem, p. 133. “In der ethischen Fassung des Konzepts der Volkssouveränität muss am Ende der universalistische Sinn des Rechtsprinzips verlorengehen”.

<sup>38</sup> ROUSSEAU. *Schriften*. Hrsg. V. Henning Ritter. München: 1978, Bd. 2, S. 570. “Die menschliche Natur geht nicht rückwärts, und nie kommt man in die Zeiten der Unschuld und der Gleichheit zurück, wenn man sich einmal von ihnen entfernt hat”.

consigo mesmo ou com quem é igual a si. Do ponto de vista do *status civilis*, o mesmo homem é uma unidade fracionada, denominador comum de um todo político, o corpo social (*le corps social*).

A opção pela educação de homens individuais resulta do diagnóstico da educação pública como forma de perversão, ao fazer dos humanos cidadãos, homens de seu tempo, franceses ou ingleses, burgueses que nada serão como homens. A exigência do contrato, por sua vez, legitimando a coerção férrea da moderna convivência política, não tolera nenhum resíduo de naturalidade, por exigir a *aliénation totale* do idílio natural da espécie. A república rousseauiana se parece com um amontoado de sectários, pequeno-burgueses, fugitivos de toda sorte da civilização, que veem com angústia e desconfiança cada novidade cultural, cada refinamento dos sentidos, cada avanço na personalidade, cada expressão bem-sucedida de individualidade.

## CONSIDERAÇÕES CONCLUSIVAS

No mais tardar com a publicação de *Facticidade e validade*, o ex-frankfurtiano sustenta que a moral há que ser repassada ao universo do direito. Dado o crescente conflito e dissenso entre os atores dos sistemas societários mundo afora – a ponto de a atuação da ação comunicativa não mais dar conta sozinha à esperada integração social – Habermas propõe que a comunicação deva ser complementada por meio da “regulação normativa de interações estratégicas em relação às quais os atores se entendam a si próprios”.<sup>39</sup>

Ainda que normas morais e jurídicas estejam sujeitas ao princípio discursivo da fundamentação imparcial, as mesmas são identificadas por meio de diferenças essenciais. Enquanto as primeiras têm por referência maior a humanidade em seu conjunto, as referências jurídicas reportam-se à maneira democrática de cada comunidade política. O princípio democrático viabiliza as possibilidades de ação à luz do princípio moral, mas assegura apenas os procedimentos de opinião com base em determinado sistema jurídico com vistas à compensação da moral.

---

<sup>39</sup> HABERMAS. *Faktizität und Geltung*. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 1993, p. 44. “Einen Ausweg bietet nun die normativen Regelung strategischer Interaktionen, auf die sich die Aktoren selbst verständigen”.

Os indivíduos não precisam formular, sempre de novo, um juízo moral, mas podem recorrer a um código de regras e prescrições que o sistema jurídico põe à disposição, segundo Habermas, “enquanto uma ordem que, reflexivamente, se tornou legítima para componentes sociais do mundo da vida”.<sup>40</sup> A complementaridade da moral racional, efetuada por meio do direito positivo, é de todo justificada moralmente dessa maneira. Habermas vai mais longe ao constatar que “[...] importantes caracteres do direito positivo tornam-se compreensíveis, quando entendemos o direito sob esse ângulo como compensação das fraquezas da moral autônoma”.<sup>41</sup> O direito e a moral, ambas referências normativas, encontram-se em uma situação de trocas interativas, quando o direito compensa déficits cognitivos, motivacionais e organizacionais da moral e onde esta, por sua vez, chancela a legitimidade do sistema jurídico enquanto método de fundamentação argumentativa.

O sistema jurídico assume aquelas tarefas normativas de coordenação, as quais não há como gerenciar por vias morais, uma vez que cabe exclusivamente à moral a avaliação das normas, tendo em vista a perspectiva dos envolvidos à luz de eventuais constelações futuras; por outro lado, tal não é o caso, ao se tratar de avaliação acerca da perspectiva de pessoas indiferentes ou não-envolvidas no respectivo contexto dos mundos pluralistas de vida. Trata-se da diversidade entre a inacabada racionalidade de método por parte da moral e a plena racionalidade do método que identifica o direito. Em consequência, os Estados nacionais não podem ficar presos a homogeneidades éticas e tampouco devem submeter-se aos bens culturais, de modo que não se trata de convertê-los em biotérios étnico-populares, mas, em contrário, zelar pela necessária participação dos cidadãos na comunidade política à luz da respectiva lei maior.

O sucesso do conceito de responsabilidade é, ao mesmo tempo, o problema histórico do princípio de responsabilidade. Habermas registra, em *Facticidade e validade*,<sup>42</sup> uma passagem decisiva que contém o cerne da posição de K.O. Apel (1922–), formulada primeiramente nos idos dos anos 70, ao final do segundo volume de *Transformação da Filosofia* (1973), onde se lê:

---

<sup>40</sup> Ibidem, p. 108. “[...] als eine reflexiv gewordene legitime Ordnung zur Gesellschaftskomponente der Lebenswelt.

<sup>41</sup> Ibidem, p. 567. “Wichtige Merkmale des positiven Rechts, werden verständlich, wenn wir das Recht aus diesem Blickwinkel einer Kompensation der Schwächen autonomer Moral begreifen”.

<sup>42</sup> Ibidem, p. 391-392.

Quem, a rigor, argumenta, ele presume sempre já de antemão duas coisas simultaneamente: primeiramente, uma *comunidade ideal de comunicação* cujo membro ele próprio se tornou mediante um processo de socialização e, em segundo lugar, uma *comunidade ideal de comunicação*, a qual em princípio estaria em condição de entender adequadamente o sentido de seus argumentos e julgar definitivamente sua verdade.<sup>43</sup>

Onde Apel entende que o princípio da moral envolve também a práxis sócio-histórica e, dessa maneira, torna-se eficaz como padrão utópico de relações comunicativas, Habermas predica ao princípio da moral tão só a tarefa de emitir juízos imparciais. Na contramão de Habermas, o qual parte das modernas formas racionais de vida, Apel flagra a irracionalidade moral no âmago da vida societária. Tal diferença entre ambos constitui – no que tange ao conceito de responsabilidade – uma nódoa indelével no universo social. Diferentemente do ex-frankfurtiano, que desacopla do princípio moral discursivo a responsabilidade ética de solucionar conflitos sociais relativos a valores e interesses, Apel mantém a responsabilidade ética conectada ao discurso da moral e lhe predica o *status* de princípio elementar que, a longo prazo, compromete reforma das relações humanas. Enquanto Habermas assume o princípio de que a integração de sociedades modernas é possível e viável por meio de mecanismos jurídicos bem ordenados e enraizados no mundo da vida, Apel permanece cético quanto à possível condução de sistemas societários via compreensão coletiva e sustenta o princípio da ordenação moral para uma sociedade bem-sucedida.

As diferenças entre Habermas e Apel são fundamentais e, ao mesmo tempo, exemplares na medida em que os limites de cada posição são respectivamente trazidos à tona. Onde Apel, em atenção ao ceticismo, subordina a auto-organização de sociedades altamente modernas ao primado de um princípio contrafático de responsabilidade, a reflexão de responsabilidade constitui para Habermas um componente integral da

---

<sup>43</sup> APEL, Carl-Otto. *Transformation der Philosophie*. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft. Band II. Frankfurt a/Main, Suhrkamp, 1973, p. 429. “Wer nämlich argumentiert, der setzt immer schon zwei Dinge gleichzeitig voraus: Erstens eine *ideale Kommunikationsgemeinschaft*, deren Mitglied er selbst durch einen Sozialisationsprozess geworden ist, und zweitens eine ideale Kommunikationsgemeinschaft, die prinzipiell imstande sein würde, den Sinn seiner Argumente adäquat zu verstehen und ihre Wahrheit definitiv zu beurteilen”.

democracia deliberativa cujos membros acordam entre si, por meio de processos públicos de opinião, posições conflitantes. Onde Apel espera demais da ética de responsabilidade e não confia suficientemente nos processos de autorregulação deliberativa, Habermas sobre-estima a capacidade de condução da publicidade comunicativa e confia demasiado pouco na ética da responsabilidade no que se refere ao domínio das operações complexas.

Na medida em que a moral não mais tem a ver com liberdade e vontade, mas zela exclusivamente por racionalidade, cabe ao direito a responsabilidade de executar a vontade paradoxal do legislador rousseauiano *qua* exceção racional.

## REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. A Decade of Debate; Discourse Theory *versus* Political Liberalism. In: José RUBIO CARRECEDO (Org.). *Political Philosophy: New Proposals for New Questions*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2007. p. 87-96.

APEL, Carl-Otto. *Transformation der Philosophie*. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft. Band II, Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 1973.

BERNARDO FERREIRA. *O risco do político*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

BAYNES, Kenneth. Democracy and the *Rechtsstaat*: Habermas's *Faktizität und Geltung*. In: WHITE S.-K. [ed.]. *The Cambridge Companion to Habermas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. p. 201-232.

\_\_\_\_\_ & VON SCHOMBERG, Richard (eds.): *Discourse and Democracy: Essays on Habermas's between facts and norms*. Albany: State University of New York Press, 2002.

BENHABIB, Seyla. (Ed.). *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton: Princeton University Press, 2002.

BIGNOTTO, Newton. Soberania e exceção no pensamento de Carl Schmitt. *Kriterion*. Belo Horizonte, n. 118, p. 401-416, dez. 2008.

DERATHÉ, Robert. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. 2ª ed. Paris: Vrin, 1979.

HERB, Karlfriedrich. *Rousseaus Theorie legitimer Herrschaft*. Voraussetzungen und Begründungen. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1989.

HABERMAS, Jürgen. *Faktizität und Geltung*. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. 3. Aufl. Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 1993.

\_\_\_\_\_. *Die Einbeziehung des Anderen*. Studien zur politischen Theorie. 2. Aufl. Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 1997.

\_\_\_\_\_. *Erkenntnis und Interesse*. 6. Aufl. Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 1973.

\_\_\_\_\_. *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 1983.

\_\_\_\_\_. *Die postnationale Konstellation*. Politische Essays. Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 1998.

\_\_\_\_\_. *Wahrheit und Rechtfertigung*. Philosophische Aufsätze. Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 1999.

\_\_\_\_\_. *Die Zukunft der menschlichen Natur*. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 2001.

\_\_\_\_\_. *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*. Stuttgart: Reclam Verlag, 2001.

\_\_\_\_\_. *Zeit der Übergänge*. Kleine politische Schriften IX. Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 2001.

\_\_\_\_\_. *Glauben und Wissen*. Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 2002.

\_\_\_\_\_. *Zeitdiagnosen*. Zwölf Essays. Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 2003.

\_\_\_\_\_. *Der gespaltene Westen*. Kleine politische Schriften X. Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 2004.

\_\_\_\_\_ & Joseph Ratzinger. *Dialektik der Säkularisierung*. Über Vernunft und Religion. Viena: Herder Verlag, 2005.

\_\_\_\_\_. *Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze. Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 2005.

HECK, José N. *Da razão prática ao Kant tardio*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007.

\_\_\_\_\_. *Ensaio de filosofia política e do direito*. Habermas, Rousseau e Kant. Goiânia: Editora PUC-Goiás, 2009.

HEIDBRINK, Ludger. *Kritik der Verantwortung*. Zu den Grenzen verantwortlichen Handelns in komplexen Kontexten. Weilerswist: Verbrück Wissenschaft, 2003.

HOBBS, Thomas. *De Cive*. The latin version entitled in the first edition "Elementorum philosophiae sectio tertia de cive". Oxford: Clarendon Press, 1983.

KANT, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Hamburg: F. Meiner, 1965.

\_\_\_\_\_. *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*. Hrsg. B. Ludwig. Hamburg: F. Meiner, 1986.

KERSTING, Wolfgang. *Jean-Jacques Rousseaus 'Gesellschaftsvertrag'*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002.

\_\_\_\_\_. *Kant über Recht*. Paderborn: Mentis Verlag, 2004.

\_\_\_\_\_. Der Hüter der Moderne – Jürgen Habermas über die Vergangenheit des Nationalstaats und die Zukunft der Natur. In: *Gerechtigkeit und Lebenskunst*. Philosophische Nebensachen. Paderborn: Mentis, 2005. p. 80-98.

NIESEN, Peter. Volk-von-Teufeln-Republikanismus. Zur Frage nach den moralischen Ressourcen der liberalen Demokratie. Ludwig WINGERT/Klaus

GÜNTHER (Hrsg.). *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit*. Festschrift für Jürgen Habermas. Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 2001. p. 568-604.

NOBRE, Marcos. Habermas e a teoria crítica da sociedade: sobre o sentido da introdução da categoria do direito no quadro da Teoria da ação comunicativa. In: SOUZA, Draiton Gonzaga; DE OLIVEIRA, Nythamar Fernandes. *Justiça e Política: homenagem a Otfried Höffe*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. p. 373-392.

NOUR, Soraya. O filósofo, o político e o público. *Cadernos de Filosofia Alemã*, São Paulo, v. 6, p. 23-32, 2000.

PINZANI, Alessandro. *Diskurs und Menschenrechte: Habermas' Theorie der Rechte im Vergleich*. Hamburg: Kovac, 2000.

\_\_\_\_\_. A teoria jurídica de Jürgen Habermas: entre funcionalismo e normativismo. *Veritas*, Porto Alegre, v. 46, p. 19-28, mar. 2001.

\_\_\_\_\_. Democratização e globalização. É possível uma gestão democrática dos processos de globalização econômica, social e política? *Veritas*, Porto Alegre, v. 46, p. 503-515, dez. 2001,.

\_\_\_\_\_. Fé e saber? Sobre alguns mal-entendidos relativos a Habermas e à religião. In: COLÓQUIO HABERMAS, 5, 2008, Florianópolis. *Anais...* Florianópolis: NEFIPO, 2009. p. 211-227.

ROUSSEAU. *Oeuvres complètes* III. Paris: Gallimard, 1964.

SCHMITT, Carl. *Politische Theologie*. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. 5. Aufl. Berlin: Duncker & Humblot, 1990.

\_\_\_\_\_. *Verfassungslehre*. Neunte Auflage. Berlin: Duncker & Humbolt, 1993.

DUTRA, Delamar J. Volpato. Da revisão do conceito discursivo de verdade em “Verdade e justificação”. *Ethic@*, Florianópolis, v. 2, n. 2, p. 219-231, 2003. Disponível em: <<http://www.cfh.ufsc.br/ethic@>>.

\_\_\_\_\_. Dos fundamentos da ética discursiva: a questão dos argumentos transcendentais em Habermas. Belo Horizonte. *Kriterion*, Belo Horizonte, V. XL, n. 99, p. 80-131, 1999.

\_\_\_\_\_. *Kant e Habermas: a reformulação discursiva da moral kantiana*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

\_\_\_\_\_. *Razão e consenso em Habermas: a teoria discursiva da verdade, da moral, do direito e da biotecnologia*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2005.



# RELAÇÕES INTERNACIONAIS, COSMOPOLITISMO E DIREITOS HUMANOS NO PENSAMENTO DE JÜRGEN HABERMAS

*Davi José de Souza da Silva<sup>1</sup>*

## INTRODUÇÃO

O tema da paz e da ideia de uma ordem global constitui uma das principais agendas do nosso mundo contemporâneo. Eventos recentes como a questão do aquecimento global, proliferação de armas nucleares, desenvolvimento social, reforma da Organização das Nações Unidas, chamam a atenção de uma sociedade cada vez mais interligada pelos canais de comunicação de massa, sobretudo através da rede mundial de computadores. Um dos questionamentos que surge dessas novas demandas é a possibilidade de desenvolver-se uma ordem mundial que pacifique os inúmeros conflitos que assistimos atônitos e perplexos. Na esteira dessa realidade multifacetada o pensamento político de Jürgen Habermas representa uma contribuição importante para a problematização de temas como a constitucionalização do direito internacional, política de implementação dos direitos humanos e regulação dos conflitos armados.

Nesse sentido, o presente texto pretende explicitar os principais aspectos do projeto cosmopolita revisto por Habermas, investigando qual proposta Habermas apresenta para que o projeto kantiano da paz perpétua possa manter-se vivo após 200 anos de sua edição. Em seguida, demonstra-se qual é o papel que Habermas atribui aos direitos humanos, bem como de que forma estão interligados à formação de um estado cosmopolita. Por último, sob o eixo da utilização da força no direito internacional, expõe-se a visão de Habermas acerca da legitimidade ou não de intervenções armadas, sobretudo para combater as violações massivas dos direitos humanos.

---

<sup>1</sup> Professor Msc. em Direito: área de concentração em Direitos Humanos pela Universidade Federal do Pará – UFPA, Linha de Pesquisa Filosofia Política. Professor de Direito das Faculdades Integradas de Castanhal – Fcat, 40 h. E-mail: davisilva.adv@gmail.com

## O COSMOPOLITISMO DE JÜRGEN HABERMAS

Voltando-se para as relações internacionais, principalmente para responder aos desafios desencadeados pela globalização<sup>2</sup> e pelo multiculturalismo<sup>3</sup>, Habermas retoma o cosmopolitismo desenvolvido por Kant, inicialmente no opúsculo intitulado *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (1784) e retomado, alguns anos mais tarde, em *A paz perpétua* (1796). É inegável que o desenvolvimento do *ponto de vista cosmopolita*<sup>4</sup> e sua arquitetura jurídica-política, desenhada sobretudo nos três artigos definitivos de *A paz perpétua*, representam o principal referencial teórico para que Habermas na análise de temas como governança global, cidadania e direito intermacional<sup>5</sup>.

Tal reelaboração do projeto kantiano está disposta em diversos textos que vão desde obras, passando por coletâneas de artigos, artigos e até mesmo entrevistas acadêmicas concedidas por Habermas. Entre elas destacam-se: *A Constelação pós-nacional: ensaios políticos* (2001), *A inclusão do outro* (2002), *Era de Transições* (2003), *Ocidente dividido* (2006).

Habermas começa a delinear sua proposta cosmopolita a partir da revisão de alguns dos fundamentos propostos por Kant em seu opúsculo

---

<sup>2</sup> Podemos definir globalização como um processo em “escala expansiva, crescente em magnitude, de velocidade e impacto profundo dos fluxos interregionais e padrões de interação social. Refere-se a uma mudança ou transformação na escala da organização social humana que liga distantes comunidades e amplia o alcance das relações de poder entre as regiões e continentes mais importantes do mundo”. HELD, David e MCGREW, Anthony. *The Great Globalization Debate*. In: *The Global Transformation Reader: An Introduction to the Globalization Debate*. Polity Press and Blackwell Publishing, 2<sup>o</sup> edition, revised, 2003, p. 4.

<sup>3</sup> Multiculturalismo aqui é compreendido como a situação em que são postas em convivências a pluralidade de visões de mundo decorrentes da diversidade de origem, língua, religiões, orientações políticas ou até mesmo escolha pessoais de projetos de vida. Na sociedade globalizada, em que as fronteiras se dissolvem diante dos meios de comunicação de massa, da imigração e da economia mundializada, não há mais como pretender que os povos mantenham a pretensa homogeneidade que por um determinado tempo o nacionalismo propagou no âmbito dos Estados nacionais.

<sup>4</sup> Na filosofia da história e no projeto de paz perpétua de Kant, o *ponto de vista cosmopolita* corresponde ao momento em que as relações humanas, em todos os seus âmbitos, estarão submetidas às leis públicas capazes de administrar os conflitos, acordos extorquidos, decorrentes da natureza egoísta dos sujeitos. Dessa feita, desponta através da história, com o progresso suficiente do direito que, ao fim, conduza “(...) à realização de uma comunidade universal, de tal modo que a cidadania cosmopolita corresponderá a um ultrapassamento da cidadania nacional, em direção à união do gênero humano na unidade de sua destinação moral”. RENAULT, A. *Kant aujourd'hui*. Paris: Flammarion, 1997, p. 463.

<sup>5</sup> PINZANI, A. *Habermas*: introdução. Artmed: Porto Alegre, 2009, p. 157.

*À paz perpétua*. No também pequenino livro *A paz perpétua: o bicentenário de uma ideia kantiana à luz de duzentos anos*<sup>6</sup>, Habermas demonstra que a história não confirmou alguns dos principais argumentos kantianos, a saber: (a) pacifismo das repúblicas, (b) a defesa kantiana da força socializante do comércio e (c) a ideia de um espaço público político<sup>7</sup>.

A concepção de que as repúblicas são inevitavelmente pacifistas, segundo Habermas, não se sustentou face os nacionalismo<sup>8</sup> e a clássica distinção entre soberania interna e soberania externa, embora Habermas, como também Rawls, entenda que regimes democráticos usualmente não tendem a guerrear entres si<sup>9</sup>. Quanto à força socializante do comércio, Habermas contrapõe que Kant não poderia prever que “o desenvolvimento capitalista conduziria a uma oposição entre classes sociais que ameaçaria duplamente tanto a paz e a característica supostamente pacífica das sociedades liberais”<sup>10</sup>. Por último, a concepção de espaço público desde Kant fora completamente reformulada, sobretudo pela manipulação das mídias de massa, atomização dos indivíduos, “degenerada ao nível semântico” e “ocupada por imagens e realidades virtuais”<sup>11</sup>.

Além dos argumentos anteriores, que foram ultrapassados pela história, Habermas aponta outra deficiência que é ainda mais marcante no projeto kantiano da paz: a definição da aliança federativa de povos. Nesse ponto, Habermas entende que Kant não teria apenas sido ultrapassado pela história, mas que a sua defesa da aliança federativa é, num primeiro momento, uma concessão ao realismo do sistema de potências<sup>12</sup>. Nesse sentido, para Kant seria muito mais exequível uma aliança federativa de povos em que os Estados cientes de suas obrigações morais abandonariam o equilíbrio de forças<sup>13</sup>. Habermas entende que essa concessão pragmática do projeto cosmopolita de Kant revela grande contradição, uma vez que

---

<sup>6</sup> No Brasil publicado na obra *A inclusão do outro*.

<sup>7</sup> HABERMAS, J. *La Paix Perpétuelle: le bicentenaire d'une idée kantienne*. Les Éditions du Cerf: Paris, 1996, p. 27.

<sup>8</sup> *Ibid ibidem*, p. 29.

<sup>9</sup> *Ibid ibidem*, p. 30.

<sup>10</sup> *Ibid ibidem*, p. 33.

<sup>11</sup> *Ibid ibidem*, p. 41.

<sup>12</sup> *Ibid Ibidem*, p. 22.

<sup>13</sup> *Ibid ibidem*, p. 22.

Kant não estabeleceu a devida forma jurídica capaz de obrigar os Estados a permanecer na proposta aliança federativa. Ao confiar no voluntarismo de seus integrantes, Kant manteve a clássica divisão entre soberania interna e externa, fragilizando, assim, qualquer possibilidade de um direito público verdadeiramente internacional.

Além disso, segundo Habermas, além da concessão de cunho pragmático feita por Kant na formação de aliança federativa, há uma dificuldade conceitual mais forte ainda. Segundo Habermas, “Kant não concebeu a ideia bem fundada do desenvolvimento centrando nos estados do direito internacional em direção ao direito cosmopolita de forma suficientemente abstrata”<sup>14</sup>.

Para Habermas, tanto a aproximação de Kant com a ideia de uma república mundial, quanto o sucedâneo negativo da aliança federativa decorrem de dois aspectos: (i) o primeiro é ligado ao temor que teria Kant face uma homogeneização dos povos que, para viver na república mundial, teriam de abrir mão de sua vida substancial, suas crenças, cultura etc<sup>15</sup>; (ii) o segundo é ligado ao fato de Kant ter apenas como modelo a república francesa centralista, conduzindo-no ao “dogma da indivisibilidade da soberania estatal”<sup>16</sup>.

Tanto o temor da “normalização”, quanto a indivisibilidade do exercício da soberania popular, conduziriam Kant a refutar veementemente a ideia de um único Estado mundial que para governar teria de necessariamente ser despótico. Todavia, Habermas expõe que tanto o problema da superação do voluntarismo dos Estados na ordem internacional<sup>17</sup>, quanto o temor da normalização, podem ser resolvidos mediante o desenvolvimento de uma concepção de constitucionalismo que leve em conta o equilíbrio federativo e a disseminação do poder em mecanismos procedimentalizados de participação cívica.

---

<sup>14</sup> HABERMAS, J. *O Ocidente dividido*. Tradução de Luciana Villas Boas. Tempo Brasileiro: Rio de Janeiro, 2006. p. 129.

<sup>15</sup> *Ibid ibidem*, p.130.

<sup>16</sup> *Ibid ibidem*, p. 130.

<sup>17</sup> HABERMAS, J. *La Paix Perpétuelle*. le bicentenaire d'une idée kantienne. Les Éditions du Cerf: Paris, 1996. p. 23.

Na história, o modelo norte-americano seria o exemplo concreto da possibilidade de umas “soberania popular dividida”, bem como da possibilidade dos “ ‘povos’ de Estados independentes que restringem sua soberania em prol de um governo federal (...) sem perder a sua identidade e singularidade cultural”<sup>18</sup>. Por não ter vislumbrado a possibilidade acima, Kant, segundo Habermas, teria recorrido ao sucedâneo da Liga dos Povos.

Entretanto, diferentemente de outros autores intérpretes de Kant<sup>19</sup>, Habermas posiciona-se contra a formação de um Estado mundial federalizado que, em sua constituição, de modo algum poderia ser desenvolvido como os Estados Constitucionais o foram. Segundo Habermas, não há como se transportar para o nível das relações internacionais o mesmo raciocínio contratualista que pode ser desenvolvido no âmbito interno dos Estados Constitucionais<sup>20</sup>.

Assim, a “constitucionalização do direito internacional não pode ser entendida como a continuação lógica da domesticação de um poder estatal que surgiu naturalmente”<sup>21</sup>, visto que, diferentemente do que ocorreu no âmbito interno dos Estados, “o ponto de partida para a juridificação pacificadora das relações internacionais é constituído de um direito internacional que, do ponto de vista da sua forma clássica, inverte a relação entre Estado e constituição”<sup>22</sup>.

Tal inversão reside na ausência de uma constituição dada a assimetria de poder entre os Estados que, embora formalmente reconheçam a soberania externa uns dos outros, não se relacionam como sujeitos livres e iguais na mesma forma dos cidadãos no âmbito interno. Acrescente-se ainda a ausência de um poder supranacional capaz de impor aos Estados soberanos a realização das possíveis regras constitucionais a serem criadas<sup>23</sup>.

---

<sup>18</sup> HABERMAS, J. *O Ocidente dividido*. Tradução de Luciana Villas Boas. Tempo Brasileiro: Rio de Janeiro, 2006. p. 130.

<sup>19</sup> Conferir: AXINN, S. Kant on world government. *Sixth International Kant Congress*. Washington: University Press of America, 1985. p. 243-251; HÖFFE, O. *A democracia no mundo de hoje*. Martins Fontes: São Paulo, 2005.

<sup>20</sup> HABERMAS, J. *O Ocidente dividido*. Tradução de Luciana Villas Boas. Tempo Brasileiro: Rio de Janeiro, 2006. p. 131-134.

<sup>21</sup> *Ibid ibidem*, p. 135.

<sup>22</sup> *Ibid ibidem*, p. 135.

<sup>23</sup> HABERMAS, J. *O Ocidente dividido*. Tradução de Luciana Villas Boas. Tempo Brasileiro: Rio de Janeiro, 2006. p. 135.

Assim, a inviabilidade de um Estado mundial federalizado não decorre de uma concessão pragmática pautada na inviabilidade da construção de tal organização no plano fático. O Estado mundial federalizado é inviável, para Habermas, a partir do estudo do constitucionalismo e da análise das diferenciações que existem entre a domesticação do poder no âmbito interno dos Estados nacionais e nas relações entre si, bem como nas relações entre os Estados e os cidadãos. Habermas de maneira clara expõe:

O direito internacional clássico já é uma espécie de constituição na medida em que produz uma comunidade jurídica entre as partes que formalmente têm direitos iguais. Traços essenciais desta proto-constituição do direito internacional a distinguem da constituição republicana. Não é composta por sócios jurídicos individuais, mas por atores coletivos; também não tem a função de constituir governos, mas sim formar poderes. Além disso, para ser uma constituição, em sentido estrito, falta à comunidade dos sujeitos do direito internacional a força do compromisso das obrigações jurídicas recíprocas(...)<sup>24</sup>

A partir das devidas distinções que o constitucionalismo tem de resguardar quando se trata do âmbito interno dos Estados Constitucionais e das relações internacionais, considerando que a construção de uma juridificação capaz de impor limites ao exercício do poder, conduzem Habermas a analisar a concepção clássica de soberania, sobretudo a partir da renúncia do direito à guerra. Se o direito deve regular as ações da comunidade cosmopolita, os Estados devem abandonar o exercício irrestrito de sua soberania para submeterem-se as leis públicas elaboradas em uma comunidade politicamente constituída. Segundo Habermas:

[...] com a declaração voluntária da proscrição das guerras de agressão, os membros de uma liga de povos já satisfazem uma auto-obrigação que, mesmo sem um poder coercitivo supraestatal, gera um compromisso mais forte do que o de costumes jurídicos ou acordos interestatais.<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> *Ibid ibidem*, p. 135.

<sup>25</sup> *Ibid ibidem*, p. 138.

Tanto a liga dos povos como a exigência de abolição das guerras de agressão constituem em Habermas a gênese do estado cosmopolita. A comunidade de Estados, “fracamente constituída”, necessita de uma complementaridade jurídica num plano transnacional, entenda-se, não apenas internacional. Transnacional porque demanda a criação de órgãos de estabelecimento e criação e aplicação do direito, bem como da possibilidade de impor sanções aos membros da comunidade. Nesse ponto, Habermas não confia apenas no voluntarismo dos Estados-membros da Aliança Federativa.

Portanto, Habermas aprofunda o pensamento kantiano com a ideia de um constitucionalismo no plano global que, em seu desenvolvimento jurídico-político, é completamente diferente da “genealogia do Estado constitucional”. Habermas explica que o movimento de constitucionalização do direito internacional não ocorre no vetor que vai dos cidadãos livres e iguais para o Estado, mas, sim, dos sujeitos coletivos de ação para organizações internacionais capazes de ação em uma ordem cosmopolita<sup>26</sup>.

Essa compreensão da juridificação corresponde muito mais à realidade dos sistemas jurídicos implementados ao longo da história dos povos, apresentando-se muito mais coerentemente com o projeto de Kant do que o de um Estado mundial federalizado. Para exemplificar sua tese, Habermas aponta três instituições que demonstram o desenvolvimento de uma ordem global sem Estado mundial: a. Organização das Nações Unidas (ONU); b. a Organização Mundial do Comércio (OMC); c. a União Europeia (UE). Estas instituições são exemplares para a proposta de Habermas de um “sistema multidimensional”<sup>27</sup> que preserve a “descentralização” e a “ausência de um poder estatal” constituído nos moldes de um vasto Estado federal.

Reconhecendo as experiências institucionais acima e as diferenciações que um processo de constitucionalização no âmbito global possuem, Habermas propõe a formação de uma *política interna mundial sem governo mundial*. Em sua proposta, há um desenho institucional complexo que demanda uma coordenação orquestrada entre diversos atores e sujeitos diferenciados em três níveis:

---

<sup>26</sup> *Ibid ibidem*, p. 136.

<sup>27</sup> *Ibid ibidem*, p. 138.

- No plano supranacional: Habermas propõe uma Organização das Nações Unidas reformada e não seletiva, que se democratize e não represente única e exclusivamente as correlações de poder do final da 2ª Guerra Mundial. Uma ONU reformada teria por tarefa fundamental a garantia da paz e da política de direitos humanos.
- No plano transnacional (intermediário): a constituição de atores globais que conduziriam a formação de processos de regulação a nível mundial de temas comuns à sociedade globalizada tais como: economia, ecologia, imigração, desenvolvimento etc. Para atuar nesse plano, os *global players* adviriam sobretudo da formação de organizações continentais sendo a União Europeia é o maior exemplo. Nesse aspecto também não pode deixar de ser mencionado os EUA, cujo papel é fundamental para o fomento dos processos deliberativos a nível internacional, desde que seja recuperada a sua vocação internacionalista no lugar do projeto liberal-hegemônico do governo Bush.
- Plano dos Estados constitucionais: embora não diga diretamente, destacando, para Habermas os Estados constitucionais ainda compreendem uma parte fundamental do projeto de uma *política interna mundial sem Estado mundial*. Evidentemente que alguns pontos neste plano devem ser claramente reformulados. Entre eles destaca-se principalmente a superação da dicotomia soberania interna/externa, da adequação da tomada de suas decisões no âmbito interno aos compromissos internacionais, bem como no reconhecimento de que suas decisões podem afetar os demais Estados e cidadãos do mundo

Complementando o projeto, não é suficiente apenas a reformulação das instituições acima de um ponto de vista meramente formal/jurídico. Para Habermas a constitucionalização do direito internacional, a formação dos cosmopolitismo, deve estar atrelada a necessária legitimação democrática. Nesse aspecto também entra em cena a distinção entre formação da legitimidade democrática no âmbito interno dos Estados e no âmbito de uma



sociedade global. Habermas então compreende que, assim como não se pode simplesmente transpor o republicanismo no âmbito interno para o âmbito externo, a legitimação democrática no plano cosmopolita deve atender a uma evolução diferenciada daquela que é possível no âmbito interno dos Estados nacionais, pois:

(...) procedimentos democráticos de legitimação razoavelmente confiáveis foram, até agora, institucionalizados apenas na esfera dos Estados nacionais; exigem um tipo de solidariedade entre os cidadãos que não pode ser ampliada de qualquer modo para além das fronteiras nacionais<sup>28</sup>.

Assim, a proposta de Habermas para a legitimação democrática a um nível global também é multidimensionada e passa também pelos três níveis institucionais que foram tratados acima:

- No plano supranacional: a legitimidade democrática outorgada à uma ONU reformada, além da política de potências, sobretudo mediante a Reforma do Conselho de Segurança e da ampliação das competências de suas Cortes, que mantenha a paz e uma política de direitos humanos pautada em uma solidariedade cosmopolita que reaja negativamente às guerras de agressão e violações massivas de direitos humanos<sup>29</sup>.
- No plano transnacional: a legitimidade dos acordos regulatórios os Estados constitucionais para as temáticas residuais como meio-ambiente, economia e justiça social, deverá decorrer primeiramente de uma política interna mundial de cada um dos seus membros que aplique nos acordos internacionais decisões que sejam tomadas no âmbito interno de suas fronteiras, levando em consideração que tais decisões não se restringem a espaços nacionais. Trata-se da implementação de uma *global governance*.<sup>30</sup>

---

<sup>28</sup> HABERMAS, J. *O Ocidente dividido*. Tradução de Luciana Villas Boas. Tempo Brasileiro: Rio de Janeiro, 2006. p. 142.

<sup>29</sup> HABERMAS J. *Après l'État-nation: une nouvelle constellation politique*. Arthème Fayard: Paris. Traduit de l'allemand par Rainer Rochlitz. Paris: Librairie Arthème Fayard, 2000, p. 118.

<sup>30</sup> *Ibid ibidem*, p.123.

- No plano dos Estados constitucionais: a legitimidade democrática do projeto cosmopolita decorrerá da capacidade dos Estados constitucionais interligarem os canais de legitimação que já possuem, por força do entrelaçamento entre soberania popular e direitos humanos<sup>31</sup>, às decisões tanto na esfera das Nações Unidas reformadas quanto dos acordos regulatórios transnacionais dos organismos multilaterais<sup>32</sup>.

Destaque-se que, no projeto multidimensional da política interna mundial, de um constitucionalismo global sem Estado mundial, os Estados constitucionais são fundamentais. Para Habermas, tanto a Carta das Nações Unidas quanto as constituições supranacionais estão fundamentadas nos direitos fundamentais, princípios jurídicos e tipos legais que derivam do Estado democrático de direito formado no âmbito dos Estados nacionais<sup>33</sup>. Dessa feita, a constitucionalização do direito internacional, nas condições contemporâneas, “tem um *status* derivativo, dependente, por assim dizer da legitimação alcançada previamente pelos Estados constitucionais de direito democrático”<sup>34</sup>. Assim:

A constitucionalização do direito internacional, que restringe a dominação, mas é destituída de Estado, só poderá satisfazer as condições de legitimação de um ‘estado cosmopolita’ quando, seja no plano da ONU, ou no dos sistemas de negociação transnacional, tiver algum “respaldo” de processos democráticos de formação da vontade e opinião. Processos estes que – independentemente da complexidade destes Estados federativamente construídos e de dimensão continental – só poderão ser plenamente institucionalizados em Estados constitucionais de direito. A constitucionalização fraca, desprovida de Estado não pode prescindir da legitimação concedida pelas ordens constitucionais centradas em Estados.<sup>35</sup>

---

<sup>31</sup> Sob esta temática em Habermas, conferir *L'Etat de droit démocratique: La réunion paradoxale de principes contradictoires?*. In: HABERMAS, J. *Une époque de transitions: écrits politiques (1998-2003)*. Traduit de l'allemand et de l'anglais par Cristian Bouchindhomme. Paris: Librairie Arthème Fayard, 2005, p. 167-194.

<sup>32</sup> HABERMAS, J. *O Ocidente dividido*. Tradução de Luciana Villas Boas. Tempo Brasileiro: Rio de Janeiro, 2006. p. 143.

<sup>33</sup> *Ibid Ibidem*, p. 144.

<sup>34</sup> *Ibid ibidem*, p. 144.

<sup>35</sup> *Ibid ibidem*, p. 145.

Por último, não se pode deixar de mencionar a formação de uma esfera pública mundial que teria a função de suplementar a esfera pública no âmbito dos Estados constitucionais. Habermas é bem direto quando afirma que a formação de uma esfera pública mundial, “produzida pelas mídias, organizações não governamentais e mobilizadas por movimentos políticos e sociais”, não é apenas uma questão empírica, mas também teórica. Habermas levanta então a questão acerca da possibilidade de uma esfera pública informal e supletiva, que não possua canais institucionalizados e que seja capaz de transportar a sua influência produzida comunicativamente para o poder político.

De maneira bastante otimista, Habermas entende que a construção de uma esfera pública mundial não é uma tarefa irrealizável. Para o nosso autor, é possível construir uma esfera pública mundial se esta centrar-se na defesa da paz e proteção dos direitos humanos. A partir desses dois eixos, a sociedade cosmopolita não precisará das exigências de valorações éticas fortes, pautadas em traços pré-políticos, que contingencialmente foram necessárias nos Estados nacionais. A mobilização em torno de princípios de justiça universalista, suspensão das guerras de agressão e de perseguição contra lesões massivas de direitos humanos, conforme compreende Habermas, constituem os passos que podem ser dados para agregar uma sociedade globalizada<sup>36</sup>.

## O PAPEL DOS DIREITOS HUMANOS

Conforme verificado anteriormente, os direitos humanos ocupam papel de destaque na reformulação de Habermas do projeto da paz perpétua. Em conjunto com a proscricção das guerras de agressão, uma política de implementação dos direitos humanos constitui o núcleo fundamental de uma ONU reformada e verdadeiramente supranacional capaz de gerenciar, nesse plano, os conflitos entre Estados e Estados e indivíduos. O *locus* dos direitos humanos no cosmopolitismo de Habermas pode ser verificado a partir dos seguintes eixos:

---

<sup>36</sup> HABERMAS, J. *O Ocidente dividido*. Tradução de Luciana Villas Boas. Tempo Brasileiro: Rio de Janeiro, 2006. p. 147.

- (a) Os direitos humanos constituem a própria base de uma solidariedade universal, que não seja pautado em traços pré-políticos de uma comunidade que divide a mesma origem, história e línguas comuns.
- (b) Os direitos humanos impõem restrição e limitam o conceito clássico de soberania.
- (c) Os direitos humanos permitem consolidar o processo de constitucionalização do direito internacional na medida em que os Estados nacionais ao aderirem às Nações Unidas também pactuam, ainda que factualmente com reservas, o compromisso de sua defesa e implementação.

Antes de adentrar na argumentação anterior, há de se fazer uma observação fundamental para explicitar o entendimento de Habermas acerca dos direitos humanos em escala global. Trata-se da diferenciação que Habermas faz entre direitos fundamentais no âmbito dos Estados nacionais e direitos humanos no âmbito global. Embora a maioria dos estudiosos do direito faça uma observação meramente formal entre direitos fundamentais e direitos humanos, direitos fundamentais são os direitos humanos positivados nas cartas constitucionais. O que importa no presente momento é a distinção que Habermas faz entre o processo de formação/constituição entre as duas categorias que merece ser destacado.

Em *Direito e democracia* (1992) Habermas compreende os direitos fundamentais como aqueles em que os cidadãos de determinada comunidade jurídica são obrigados a atribuir-se para que haja a necessária regulação de sua convivência<sup>37</sup>. Tal direito, para ser considerado como legítimo deve ser elaborado mediante processos comunicativos que, uma vez procedimentalizados, garantam a ampla e cooperativa participação de todos e qualquer um. Dessa feita, o *paradigma procedimental* garante que os sujeitos livres e iguais possam outorgar para si direitos fundamentais capazes de regular sua convivência<sup>38</sup>.

---

<sup>37</sup> PINZANI, A. *Habermas*: introdução. Artmed: Porto Alegre, 2009. p. 144-149.

<sup>38</sup> *Ibid ibidem*, p. 144-149.

No entanto, quando Habermas trata de direitos humanos na esfera de uma ordem cosmopolita, quando resolve abordar o tema a partir das relações internacionais, conforme explica Alessandro Pinzani, ele não parte da mesma reconstrução teórica feita em *Direito e democracia*. Tal estratégia argumentativa conduz inclusive à interpretação de que Habermas teria realizado certa revisão de seu posicionamento. Neste sentido, Alessandro Pinzani entende que:

A reconstrução da gênese lógica do sistema de direitos de Habermas vale, expressamente, só para grupos de direitos fundamentais que os membros de uma determinada comunidade jurídica devem atribuir-se reciprocamente, mas não para os direitos subjetivos dos homens enquanto homens, isto é, para os direitos humanos. Habermas reviu em parte essa posição nos anos sucessivos à publicação de *Direito e democracia*.<sup>39</sup>

Com efeito, o texto em que restaria mais evidente a diferenciação entre a gênese dos direitos humanos no âmbito das comunidades jurídicas democráticas e sua defesa no plano de uma ordem cosmopolita é o ensaio *La paix perpétuelle: le bicentenaire d'une idée kantienne*. Neste texto, Habermas defende uma política mundial de direitos humanos como núcleo de um atual projeto cosmopolita capaz de ser implementado no seio do sistema multidimensional anteriormente mencionado.

Habermas entende que os direitos humanos não representam uma concepção moral da sociedade ocidental que, a pretexto de impor seu “universalismo igualitário”, acabaria por destruir a política internacional e impor sua vontade indiscriminadamente aos Estados nacionais na ordem internacional. Para combater essa crítica, feita principalmente por Carl Schmitt, Habermas demonstra que os direitos humanos têm sua gênese nas comunidades históricas, são positivados pelas cartas constitucionais e pelo ordenamento jurídico internacional. Portanto, não representam um discurso retórico do Ocidente.

Por serem normas jurídicas, positivadas amplamente, e isto não se pode negar, pois basta ler a Carta das Nações Unidas e a variada gama de tratados internacionais de direitos humanos que constituem amplo *normative*

---

<sup>39</sup> *Ibid ibidem*, p. 154.

*framework* <sup>40</sup>, os direitos humanos estão sujeitos às mesmas regras do direito positivo moderno. Em defesa da ideia de que os direitos humanos não representam normas morais, mas, sim, normas positivadas nos ordenamentos jurídicos, nacionais e internacionais, Habermas quer demonstrar que a sua aplicabilidade em âmbito global não se dá por conta de uma concepção moral, pré-política ou até mesmo metafísica, mas, sim, por dar execução e cumprimento ao próprio ordenamento jurídico positivado.

Em sua argumentação, Habermas demonstra que os direitos humanos são direitos subjetivos que em sua estrutura preservam todas as características do direito positivo moderno<sup>41</sup>. No entanto, por conta de seu conteúdo universalizável, fundado exclusivamente no ponto de vista moral<sup>42</sup>, os direitos humanos, exigíveis subjetivamente, têm validade universal que ultrapassa claramente a fronteira nacional. Por reforçar esse posicionamento, de que os direitos humanos são direitos dos indivíduos, exigíveis inclusive para além do Estado nacional, parece haver certa duplicidade de posições acerca dos direitos fundamentais/humanos entre o Habermas de *Direito e democracia* e o Habermas recente.

Para nós parece que tal diferenciação de abordagem não representa uma revisão de posicionamento. Se verificarmos a posição de Habermas acerca dos direitos fundamentais/direitos humanos à luz da revisão do projeto cosmopolita da paz perpétua, verificaremos que há na verdade uma posição coerente de Habermas acerca da teorização dos direitos fundamentais/humanos.

Conforme visto anteriormente, a constitucionalização no âmbito dos Estados modernos e no âmbito das relações internacionais não pode ser compreendida de maneira simétrica. No âmbito dos Estados, os sujeitos resolvem entrar em consenso acerca das normas mínimas capazes de regular sua convivência. Neste momento, a constituição é ápice da domesticação do poder, capaz de administrar a vida dos cidadãos livres e iguais que ao contrário do Estado:

---

<sup>40</sup> FARER, Tom. J.; GAER, Felice. *The UN and Human Rights: at the End of the Beginning*. In: ROBERTS, Adam; KINGSBURY, Benedict (eds). *United Nations, divided world: the UN's roles in international relations*. 2nd. ed. New York: Oxford University Press, 2000, p. 240-296

<sup>41</sup> HABERMAS, Jürgen. *La Paix Perpétuelle: le bicentenaire d'une idée kantienne*. Les Éditions du Cerf: Paris, 1996, p. 90.

<sup>42</sup> *Ibid Ibidem*, p. 92.

(...)normatiza com meios do direito positivo um processo horizontal de formação da sociedade, na medida em que fixa os direitos fundamentais, que se conferem reciprocamente os membros de uma associação de sócios livres e iguais que se administra a si mesma. Neste sentido, a juridicização republicana da substância da dominação estatal volta-se para o tólos de uma “constituição”.<sup>43</sup>

Porém, quando se parte para analisar as possibilidades de domesticação do poder na esfera das relações internacionais não é possível pensar que há uma simetria entre o processo de constitucionalização no âmbito das sociedades nacionais e da sociedade global. Isto porque existem sistemas e atores jurídicos diferenciados. Conforme já dito, não há um poder supraestatal capaz de impor as devidas sanções aos membros. Ainda, os Estados não estão em posição simétrica, não são sujeitos iguais, preservam e possuem diferenças políticas, econômicas e culturais. Por outro lado, o direito internacional desde Westphalia (1648) tem por princípio fundamental a defesa de uma concepção de soberania compreendida como o direito de um Estado de se autoafirmar e levar a cabo seus interesses sem restrição alguma que ele mesmo não reconheça voluntariamente.

A fim de propor a domesticação do poder no plano das relações interestatais, para que qualquer proposta de constitucionalização possa ser exequível, tais dificuldades empíricas e conceituais têm de ser enfrentadas de maneira imanente. Somente uma concepção de constitucionalização que consiga compreender que há um sentido de complementaridade entre ordem global e ordem nacional é capaz de propor a conversão de uma ordem pautada única e exclusivamente no poder, para uma ordem pautada em uma ordem jurídica capaz de responder aos problemas de uma sociedade de risco.

Agora, o problema fundamental a ser enfrentado para uma constitucionalização do direito internacional reside em atacar o sentido clássico de soberania em que os Estados não possuem limitação alguma, reconhecendo que estes são fundamentais no processo de avanço do cosmopolitismo. Por isso, Habermas trabalha com uma perspectiva de juridificação das relações

---

<sup>43</sup> HABERMAS, J. *O Ocidente dividido*. Tradução de Luciana Villas Boas. Tempo Brasileiro: Rio de Janeiro, 2006. p. 134.

interestatais que tenha em vista a domesticação dos poderes já existentes<sup>44</sup>. Nesse processo um ponto é fundamental, os Estados nacionais por muito tempo representaram o único e exclusivo sujeito de direito reconhecido pela ordem mundial. As atrocidades das duas guerras mundiais e o totalitarismo demonstraram que os direitos fundamentais não poderiam mais estar atrelados ou estar resguardados por ordens jurídicas nacionais. Por isso, para tratar de um projeto cosmopolita, que cause curto circuito no sistema de potências, os indivíduos devem ser resguardados das possíveis violações que possam vir a sofrer dos Estados.

Se no âmbito interno os direitos fundamentais elaborados discursivamente garantem a convivência entre os sujeitos livres e iguais, no âmbito de uma sociedade global, tais direitos formados no âmbito interno e transferidos para os organismos internacionais, garantem a proteção desses mesmos sujeitos contra as violências que possam ser perpetradas em nome de uma determinada concepção política, cultural ou até mesmo econômica.

Dessa feita, não nos parece que haja uma revisão conceitual em Habermas, o que há certamente é uma capacidade de articular teoricamente a ideia de normatização das relações sociais. Se a formação do constitucionalismo não é simétrica, do Estado à sociedade global, também a argumentação em prol dos direitos humanos não pode ser. Esse processo de complementaridade que vai dos direitos fundamentais à uma política mundial de direitos humanos é bem clarificada quando Habermas afirma que para manter a necessária legitimidade, as constituições supranacionais deverão permanecer ligadas ao canais de legitimação dos Estados constitucionais<sup>45</sup>.

Assim, Habermas, ao defender uma política mundial de direitos humanos, demonstra que estes emprestam sua força normativa dos direitos fundamentais construídos discursivamente no âmbito dos Estados constitucionais. Seja como direitos fundamentais capazes de regular a vida dos sujeitos livres e iguais, seja como direitos humanos capazes de impor restrições à vontade dos Estados, este núcleo de prerrogativas jurídicas que gozam os indivíduos não decorrem de uma concepção jusnaturalista. Antes, tem por fundamento a solidariedade e reciprocidade.

---

<sup>44</sup> *Ibid ibidem*, p. 141.

<sup>45</sup> *Ibid ibidem*, p. 143.



Na formação de uma *solidariedade cosmopolita*, de abrangência global, os direitos humanos fornecem a base necessária para a compreensão de uma cidadania global<sup>46</sup>. Sob a pressão decorrente dos fenômenos globalizatórios<sup>47</sup> cumulados com as mais variadas cosmovisões de mundo, resta insustentável a defesa do exercício de direitos pautados no reconhecimento de traços estabelecidos pré-politicamente. Em que pese as discussões acerca das mais variadas interpretações sobre direitos humanos, bem como de sua implementação ainda minoritária entre os países-membros das Nações Unidas, estes já estão positivados como pressuposto indispensável à inclusão (pelo menos do ponto de vista formal) numa ordem mundial cada vez interdependente e cooperativa.

A Carta das Nações Unidas (art. 1º, 3), ainda que preserve traços da antiga política de potências<sup>48</sup>, estabelece que as Nações Unidas têm como propósito a promoção e estímulo do respeito aos direitos humanos e às liberdades fundamentais para todos, sem distinção de raça, sexo, língua e religião. Por outro lado, todos os membros das Nações Unidas estão comprometidos com os seus objetivos conforme determina o artigo 2º, da Carta das Nações Unidas.

Ao mesmo tempo em que os direitos humanos estão no núcleo da ideia de *solidariedade reativa* proposta por Habermas, conforme já tratado acima, são os direitos humanos positivados na Carta das Nações Unidas e nos tratados internacionais que vêm cada vez mais impondo limites à ações Estatais. Mesmo com todas as dificuldades inerentes às diferenças históricas, culturais e políticas entres os membros das Nações Unidas, estes se veem cada vez impulsionados e, muitas vezes pressionados, a responder as exigências normativas impostas pelos direitos humanos.

Não apenas países de regime autoritários, como Irã, Cuba e Coreia do Norte têm de responder a uma comunidade internacional preocupada com as violações dos direitos humanos em seu território. Países como

---

<sup>46</sup> HABERMAS, J. *Après l'État-nation*: une nouvelle constellation politique. Paris: Arthème Fayard. Traduit de l'allemand par Rainer Rochlitz. Paris: Librairie Arthème Fayard, 2000, p. 118.

<sup>47</sup> Fenômenos porque a globalização não pode ser compreendida apenas em termos econômicos, mas também políticos, culturais e sociais. GIDDENS, A. *Mundo em descontrolé*. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. , 6ª ed. Editora Record: Rio de Janeiro, 2007.

<sup>48</sup> Tais como o princípio da autodeterminação dos povos.

Brasil, EUA e demais representantes do “Ocidente democrático” também tem sido chamados a responsabilidades que vão das questões ambientais e desenvolvimento sustentável até posicionamentos de política externa em relação aos demais Estados-membros das Nações Unidas.

Mesmo que lentamente, em muitos casos apenas formalmente, todos os membros das Nações Unidas estão comprometidos com os direitos humanos. Ainda que sua ampla realização esteja um pouco distante, os Estados-membros das Nações Unidas não têm mais como preservar uma áurea de intangibilidade. Os direitos humanos no projeto de Habermas fundamentam tanto a *solidariedade cosmopolita* quanto a constitucionalização do direito internacional, impondo limites à vontade dos Estados que de modo algum podem preservar os moldes clássicos da soberania.

Desse modo, os direitos humanos podem, desde que elaborados discursivamente no âmbito global, servir de base para que as sociedades globais possam se comunicar em um diálogo transcultural. A apropriação da linguagem dos direitos humanos tem servido para reivindicações contra as diversas formas de violência em todos os países, não apenas os ocidentais<sup>49</sup>. Seja no diálogo com o Sul, com o Islã ou com o Oriente, não há porque pensar que tais sociedades estão fechadas à possibilidade de apropriação de conteúdos universais dos direitos humanos a partir de suas experiências e interesses locais<sup>50</sup>.

## A QUESTÃO DAS INTERVENÇÕES HUMANITÁRIAS

Os direitos humanos (ou fundamentais) representam o núcleo capaz de fundar a convivência igual e recíproca no âmbito interno e impor restrições aos particularismos de Estado no âmbito das relações internacionais. Note-se que o que está em jogo é domesticação do exercício do poder mediante a juridificação das relações, sejam elas sociais no âmbito interno, sejam elas interestatais no âmbito externo. Para Habermas, “(...) ‘justiça entre as nações’

---

<sup>49</sup> HABERMAS, J. Era de transições. Tempo Brasileiro: Rio de Janeiro, tradução e introdução de Flávio Beno Siebnichler., 2003. p. 204.

<sup>50</sup> HABERMAS, J. O que significa a derrubada de um monumento? In.: *O Ocidente dividido*. Tradução de Luciana Villas Boas. Tempo Brasileiro: Rio de Janeiro, 2006. p. 41.

não pode ser alcançada pelo caminho de uma moralização, mas apenas pela regulamentação jurídica das relações internacionais”<sup>51</sup>.

A partir desta perspectiva, os direitos humanos possuem dupla função: tanto satisfazem às exigências formais do direito positivo moderno, quanto guardam em seu núcleo um conteúdo de validade universal, possível de ser compreendido e reinterpretado pelas diversas comunidades globais. Aliás, contra o temor de que os direitos humanos representem a nova retórica imperialista do Ocidente moderno, Habermas diversas vezes é contundente ao afirmar que estes demandam interpretações e tomada de perspectivas recíprocas capazes de produzir um horizonte interpretativo comum e não apenas um apropriação etnocêntrica europeia<sup>52</sup>.

Diante desses argumentos, como compreender a questão das intervenções humanitárias na revisão do cosmopolitismo em Habermas? Alguns aspectos, entre os muitos abordados por Habermas, são centrais para compreender a sua visão, tais como:

a) Para Habermas apenas a Organização das Nações Unidas tem legitimidade suficiente para utilizar a força com vistas à intervenção no âmbito interno dos Estados nacionais. Assim, qualquer forma de unilateralismo em intervenções, até mesmo aquelas comandadas por nações democráticas contra patentes violações aos direitos humanos deve ser evitado e não pode formar precedente.

b) O cenário de transição do direito internacional para o direito cosmopolita põe em cheque a soberania clássica dos Estados à medida que estes são responsáveis diante da sociedade global pelos seus cidadãos, sobretudo diante das violações massivas contra os direitos humanos.

c) Para que as ações armadas das Nações Unidas, em prol dos direitos humanos atendam às exigências normativas de um estado cosmopolita, é necessário uma reforma na Carta das Nações e a formação de esferas transnacionais de tomada de decisão.

---

<sup>51</sup> *Ibid ibidem*, 107.

<sup>52</sup> HABERMAS, Jürgen. *O Ocidente dividido*. Tradução de Luciana Villas Boas. Tempo Brasileiro: Rio de Janeiro, 2006. p. 24. Sobre a mesma temática, Habermas afirma que “(...) na medida em que os direitos humanos são aceitos como uma linguagem transcultural, agonizou-se, nas diferentes culturas, as disputas acerca de sua correta interpretação. E uma vez que esse discurso intercultural sobre os direitos humanos é conduzido por critérios do reconhecimento recíproco, ele pode levar a uma compreensão descentrada de uma construção normativa, inclusive entre os europeus (...)” HABERMAS, J. *Era de transições*. Tradução e introdução de Flávio Beno Siebnichler. Tempo Brasileiro: Rio de Janeiro, 2003. p. 204.

Os argumentos anteriores são desenvolvidos por Habermas, sobretudo, diante dos casos mais notórios de conflitos internacionais: o desmonte da antiga Iugoslávia e os conflitos que dela decorreram e o 11 de Setembro com seus desdobramentos. Antes de tratarmos um a um dos argumentos expostos por Habermas, cumpre explicar brevemente como está desenhado no direito internacional público a utilização do uso da força.

A partir da Convenção de Paris, em 1928, foi celebrado o pacto de Briand-Kellog que instituiu a proscrição das guerras de agressão. Tal premissa também foi retomada com a Liga das Nações. Após estas duas experiências, ao final da Segunda Guerra Mundial, a Carta das Nações Unidas trouxe em seus dispositivos o entendimento normativo de que o uso da força entre as nações deve ser limitado aos procedimentos jurídicos estabelecidos na própria Carta. Neste sentido:

- O art. 1º(1) estabelece que todos os Estados signatários da Carta e, portanto, membros das Nações Unidas devem aderir ao propósito de manutenção da paz e segurança internacionais; bem como tomar coletivamente, medidas efetivas com vistas a reprimir os atos de agressão ou outra qualquer ruptura da paz e chegar por fins pacíficos à solução de controvérsias.
- O art. 2º(4) estabelece que todos os membros das Nações Unidas, deverão prezar pela integridade territorial e independência política de qualquer Estado, evitando assim a ameaça e uso da força.
- O art. 2º(7) estabelece que Estado algum está autorizado a intervir em assuntos que dependam essencialmente da jurisdição de qualquer outro Estado.

Além dos dispositivos acima, o art. 23(1) estabelece que o uso da força deve ser canalizado pelo Conselho de Segurança, cabendo a este determinar as ocorrências de ameaça ou ruptura à paz, ou até mesmo propor medidas provisórias às partes envolvidas em conflitos (art. 40 da Carta das Nações Unidas). O uso da força na Carta das Nações Unidas possui uma regulamentação básica, que a despeito da seletividade dos membros, sobretudo os permanentes, é impossível de ser ignorada.

Tal quadro jurídico acima, bem como os demais textos legais já abordados neste estudo, constituem para Habermas uma prova de que

há em curso uma transição do direito internacional clássico para o direito cosmopolita, ainda que existam obstáculos a serem rompidos, tais como o exercício da soberania clássica e a falta de visão normativa dos membros do Conselho de Segurança, que utilizam suas prerrogativas para dar azo à suas políticas externas, muitas vezes descomprometidas com os propósitos das Nações Unidas.

Dessa feita, o direito à guerra (*jus ad bellum*) não é mais uma faculdade dos Estados que pertençam às Nações Unidas. As intervenções armadas devem ser realizadas em conformidade com os procedimentos jurídicos previstos tanto na Carta das Nações Unidas, quanto no direito internacional consuetudinário, Declaração Universal de Direitos Humanos e seus tratados posteriores.

Por conta disso, Habermas entende que apenas as Nações Unidas têm legitimidade suficiente para propor ações interventivas armadas, ainda que para tais ações as Nações Unidas, sobretudo o Conselho de Segurança, tenham de passar por ampla reforma institucional, bem como seus principais membros tenham de operar uma mudança de perspectiva, abandonando as perspectivas hegemônicas e assumindo uma visão performativa<sup>53</sup>.

Assim, respeitadas as premissas anteriores, as Nações Unidas terão legitimidade suficiente, jurídico-institucional e política, para promover ações armadas no âmbito de seus Estados-membros, pelo menos no que tange às violações massivas de direitos humanos. Claro que não há ingenuidade alguma na defesa de Habermas do uso das instâncias das Nações Unidas para se refletir sobre tais ações. Ocorre que com a Carta das Nações Unidas não se pode mais falar em soberania nos moldes clássicos, tampouco no abandono dos direitos humanos enquanto núcleo delimitador do poder de seus membros.

Ainda que a Guerra Fria tenha paralizado o Conselho de Segurança e a Era Bush tenha tentado esvaziar os organismos internacionais, parece-nos que eventos recentes, como a eleição de Barack Obama e as ações das Nações Unidas no Haiti (após o terremoto), demonstram que a via do unilateralismo hegemônico e do abandono do direito internacional está adormecida. Nesse

---

<sup>53</sup> HABERMAS, J. *O Ocidente dividido*. Tradução de Luciana Villas Boas. Tempo Brasileiro: Rio de Janeiro, 2006. p. 168-170.

sentido, as experiências promovidas pela desintegração da antiga Iugoslávia e os desdobramentos de 11 de Setembro revelam em Habermas posições distintas que são claramente compreensíveis se entendidos seus pressupostos normativos expostos anteriormente<sup>54</sup>.

Na ação da Otan no Kosovo, ainda que não fosse o ideal, pois tal ação deveria ter partido da ONU<sup>55</sup>, Habermas enxerga dois motivos legitimadores: (a) “o mandamento *erga omnes*, dirigido a todos os Estados, de auxílio em caso de genocídio iminente, e que é um componente estabelecido no direito consuetudinário internacional”; (b) o fato de a Otan representar uma aliança de Estados liberais, cuja estrutura interna faz jus aos princípios da declaração dos direitos humanos da ONU”.

A intervenção humanitária da Otan com vistas a evitar um massacre étnico difere, em muito, da ação dos EUA que, apesar da eleição de Barack Obama, ainda mantém tropas no Iraque e no Afeganistão. Na 2ª guerra do Iraque, os EUA assumindo um unilateralismo hegemônico de tons liberais, violaram e ignoraram os procedimentos estabelecidos pela Carta das Nações Unidas<sup>56</sup> e todo o direito internacional. Contra tais violações, Habermas se posiciona veementemente:

Independentemente das mentiras insufladas nesse meio tempo pelo atual governo dos EUA [à época Bush], a última Guerra do Golfo foi uma violação evidente do direito internacional e foi anunciada publicamente, por Bush perante as Nações Unidas, em setembro de 2002. Não havia nenhum dos dois fatos que poderiam ter justificado uma intervenção: seja uma resolução pertinente do Conselho de Segurança ou uma agressão iminente por parte do Iraque. Isso vale independentemente de encontrar-se ou não armas de destruição em massa no Iraque. Não existe justificativa posterior para um ataque preventivo, ninguém pode fazer guerra levado por suspeita.<sup>57</sup>

---

<sup>54</sup> *Ibid ibidem*, p. 88.

<sup>55</sup> Sobre o desenrolar jurídico-político dos eventos que antecederam a intervenção armada da Otan no Kosovo conferir SIMMA, Bruno. Nato, the UN and the use of force: legal aspects. *Europe Journal of International Law*, 1999, n. 10, p. 01-22, disponível em: <<http://www.eijl.org>>

<sup>56</sup> Sobre a 2ª guerra do Iraque conferir: GRAY, Cristine. From unity to polarization: international Law and the use the force against Iraq. *Europe Journal of International Law*, 2002, vol. 13, n. 01, p. 1-19, disponível em: <<http://www.eijl.org>>

<sup>57</sup> HABERMAS, Jürgen. *O Ocidente dividido*. Tradução de Luciana Villas Boas. Tempo Brasileiro: Rio de Janeiro, 2006. p. 88.

A abordagem de Habermas acima transcrita revela que em seu pensamento, no âmbito de sua revisão do cosmopolitismo, sem uma adequação aos princípios jurídicos e procedimentos institucionais previstos no direito internacional público, uma intervenção humanitária ou uma agressão armada não pode ser considerada legítima. As intervenções humanitárias, se desenvolvidas dentro dos procedimentos e princípios previstos no ordenamento jurídico internacional são amplamente justificáveis do ponto de vista normativo no pensamento de Habermas.

A partir desse ponto de vista normativo, em face do atual quadro político-jurídico de transição do direito internacional para o direito cosmopolita, resta evidente que a limitação da ação estatal em nome da proteção aos direitos humanos não é algo ilusório, pelo contrário, está prevista nos documentos constitutivos e nos tratados internacionais de direitos humanos.

Os cidadãos hoje são reconhecidos como sujeitos de direito internacional e podem promover mecanismos jurídicos em esferas que ultrapassam as fronteiras nacionais. Por exemplo, na Organização dos Estados Americanos qualquer cidadão que tenha seu direito fundamental violado pode apresentar petições que contenham denúncias ou queixas contra um de seus Estados (artigo 44 do Pacto de San José da Costa Rica) à Comissão Interamericana de Direitos Humanos.

Ciente desse momento de transição para o estado cosmopolita, Habermas posiciona-se como observador atento das reformas institucionais que tem sido promovidas no âmbito das Nações Unidas. Tais mudanças que têm sido discutidas, como a Reforma do Conselho de Segurança, criação de uma representatividade de cidadãos na Assembleia Geral das Nações Unidas, adoção plena do Tribunal Penal Internacional, reformulação do sistema de financiamento das Nações Unidas, são complementares e fundamentais para que a proteção aos direitos humanos não seja vista como a nova retórica do Ocidente moderno<sup>58</sup>.

Mesmo sem um Estado mundial, a formação do direito internacional verdadeiramente público indicaria que as ações armadas das Nações Unidas

---

<sup>58</sup> *Ibid ibidem*, p. 180-181.

dependeriam menos dos interesses particulares de seus membros mais poderosos, restando atrelada aos mandamentos constitucionais de sua Carta e tratados. As ações interventivas, se procedimentalizadas fossem deixariam o tom de declaração de guerra dos antigos moldes do Sistema de Westphalia para assumir os arranjos de ações policiais regulamentadas que, inclusive, evitem o máximo de danos aos povos envolvidos. No pensamento de Habermas essa mudança é evidenciada quando afirma:

(...) Falta até agora a reformulação de *jus in bello* em um direito de intervenção que, de modo análogo aos direitos policiais dentro dos Estados, proteja as populações atingidas por medidas e intervenções das Nações Unidas. (Nesse contexto o desenvolvimento tecnológico-militar poderia, excepcionalmente, através das assim chamadas armas de precisão, convergir para a transformação de guerras em medidas policiais) (...) <sup>59</sup>

Agora, é preciso destacar que no pensamento de Habermas, as mudanças acima não resultam apenas da transformação jurídica dos institutos do direito internacional clássico, sobretudo do conceito de soberania. Conforme já tratado acima, tais mudanças precisam vir acompanhadas de uma nova cultura política em que os Estados Nacionais se visualizem como membros de uma comunidade mundial e não acima dela. Por outro lado, Habermas entende como fundamental nesse processo a prestação de contas à sociedade mundial, seja por meio das organizações não governamentais<sup>60</sup>, seja pelos organismos internacionais ou pela própria Organização das Nações Unidas aos seus Estados-membros.

## CONCLUSÃO

Acompanhar o pensamento de Habermas não é tarefa fácil, considerando sua ampla produção e o fato de ser um autor de amplas referências. Pode-se fechar o presente trabalho concluindo que a transição entre o direito internacional clássico para o estado cosmopolita, ou seja, a

---

<sup>59</sup> *Ibid ibidem.*

<sup>60</sup> *Ibid Ibidem*, p. 181.



constitucionalização do direito internacional não é tarefa fácil que pode ser analisada sem considerar as diferentes variáveis históricas, sociais, culturais e políticas. Contudo, o projeto de Habermas, de um *sistema multidimensional* ancorado na concepção de *solidariedade cosmopolita* fundada na reatividade negativa às violações dos direitos humanos e abominação das guerras de agressão parece ser uma via que conserva muito mais o *ponto de vista cosmopolita* sem deixar que os traços do fantástico adentrem seus fundamentos.

Nesse projeto, Habermas ajuda a esclarecer que as restrições à soberania clássica, sobretudo por meio da possibilidade de intervenções armadas para evitar violações massivas de direitos humanos, é um caminho já tomado pela sociedade global mas ainda em construção. Na arena global, a oscilação política entre os realistas e os kantianos contribui para que o progresso de instauração do estado cosmopolita seja dado a passos lentos. O presente trabalho espera pelo menos ter contribuído para esclarecer alguns dos pontos fundamentais no pensamento do Habermas, da filosofia política desse intelectual engajado com os problemas contemporâneos.

## REFERÊNCIAS

AXINN, Sydney. Kant on world government. *Sixth International Kant Congress*. Washington: University Press of America, 1985, p. 243-251.

FARER, Tom. J.; GAER, Felice. The UN and Human Rights: at the End of the Beginning. In: ROBERTS, Adam; KINGSBURY, Benedict (eds). *United Nations, divided world: the UN's roles in international relations*. 2nd. ed. New York: Oxford University Press, 2000. p. 240-296.

HELD, D. e MCGREW, A. The Great Globalization Debate. In: HELD, D. e MCGREW (Orgs.). *The Global Transformation Reader: An Introduction to the Globalization Debate*. , 2ª ed. revised. Polity Press and Blackwell Publishing, 2003. p. 01-50.

GIDDENS, Anthony. *Mundo em descontrolo*. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. 6ª ed. Rio de Janeiro: Editora Record, 2007.

GRAY, Cristine. From Unity to Polarization: International Law and the Use of Force against Iraq. *Europe Journal of International Law*, 2002, vol. 13, nº 1, p. 1-19, disponível em: <<http://www.ejil.org>>

HABERMAS, Jürgen. *La paix perpétuelle: le bicentenaire d'une idée kantienne*. Traduction de l'allemand par Rainer Rochlitz. Paris: Les Éditions du cerf, 1996.

\_\_\_\_\_. *L'intégration républicaine: essais de théorie politique*. Traduit de l'allemand par Rainer Rochlitz. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1998.

\_\_\_\_\_. *Après l'État-nation: une nouvelle constellation politique*. Paris: Arthème Fayard. Traduit de l'allemand par Rainer Rochlitz. Paris: Librairie Arthème Fayard, 2000.

\_\_\_\_\_. *Era de transições*. Tradução e introdução de Flávio Beno Siebeneichler. Tempo Brasileiro: Rio de Janeiro, 2003.

\_\_\_\_\_. *Une époque de transitions: écrits politiques (1998-2003)*. Traduit de l'allemand et de l'anglais par Cristian Bouchindhomme. Paris: Librairie Arthème Fayard, 2005.

PINZANI, A. *Habermas*: introdução. Artmed: Porto Alegre, 2009.

RENAUT, Alain. *Kant aujourd'hui*. Paris: Flammarion, 1997

SIMMA, Bruno. NATO, the UN and the Use of Force: Legal Aspects. *Europe Journal of International Law*, 1999, nº 10, p. 1-22, disponível em: <<http://www.ejil.org>>

# INDETERMINAÇÃO COGNITIVA DOS DIREITOS HUMANOS E RISCO DE RETORNO DO FANTASMA JUSNATURALISTA EM DISCURSOS DE APLICAÇÃO DO DIREITO POSITIVO

*André Luiz Souza Coelho<sup>1</sup>*

## INTRODUÇÃO

Neste trabalho pretendo mostrar quatro coisas: a primeira é que há, na obra tardia de Habermas, o reconhecimento de uma necessidade real de manter os direitos fundamentais distantes de uma interpretação jusnaturalista; a segunda é que, com a distinção entre discursos de fundamentação e discursos de aplicação do direito, aquela necessidade passa a ter de ser satisfeita em ambos os níveis do discurso jurídico; a terceira é que a fundamentação pragmático-transcendental dos direitos humanos, a partir da forma do direito e do princípio da democracia, evita o jusnaturalismo no plano da fundamentação, mas ainda se expõe a ele no plano da aplicação; e a quarta, por fim, é que nem a noção de processo judicial como discurso nem a de paradigmas jurídicos consegue resolver esse problema. Ao final deste trabalho, se tiver sido bem-sucedido, terei mostrado que a relativa indeterminação cognitiva dos direitos fundamentais (mesmo após sua “saturação” por obra do legislador político) os expõem ao risco do retorno do “fantasma jusnaturalista” no momento de sua aplicação a casos concretos.

## DIREITOS FUNDAMENTAIS E JUSNATURALISMO

Os direitos fundamentais fizeram sua primeira aparição no curso da história do pensamento ocidental como direitos naturais, que os contratualistas, na tradição liberal que remonta a Locke, assinalaram a cada homem com base apenas na condição de ser humano, como direitos prévios ao Estado, ao qual

---

<sup>1</sup> Mestrando em Filosofia pela UFSC. Graduado em Direito pela UFPA. E-mail: andrescoelho@uol.com.br

impunham ao mesmo tempo o fim e o limite. Desde então, mesmo com todas as críticas e refutações que esses três séculos de experiência histórica e pensamento político produziram contra aquela teorização, a teoria dos direitos fundamentais segue sendo vítima do que chamo de “fantasma jusnaturalista”: uma tendência de retorno cíclico à concepção dos direitos fundamentais como direitos morais e pré-políticos. O exorcismo dessa assombração, com o esconjuro também de suas nefastas consequências, é uma das importantes tarefas da teoria do discurso em *Direito e democracia* (1992)<sup>2</sup>.

Para situar a questão, devo dizer que a temática da fundamentação dos direitos fundamentais é tratada com mais detalhamento em *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, no terceiro capítulo, intitulado *Para a reconstrução do direito (I): o sistema de direitos*<sup>3</sup>. Ali Habermas anuncia que, depois das considerações propedêuticas sobre o direito moderno a partir da perspectiva do agir comunicativo, que havia desenvolvido nos primeiros capítulos, dedicar-se-á nos dois capítulos seguintes a reconstruir a autocompreensão das ordens jurídicas modernas, tomando como ponto de partida “os direitos que os cidadãos têm que atribuir uns aos outros, caso queiram regular legitimamente sua convivência com meios do direito positivo” (2003a, p.113). Explica que, se, por um lado, tais direitos, entendidos como espaços de liberdade subjetiva de ação, satisfazem às exigências funcionais de uma sociedade complexa, na medida em que tornam o direito moderno especialmente adequado “à integração social de sociedades econômicas que, em domínios de ação neutralizados do ponto de vista ético, dependem das decisões descentralizadas de sujeitos singulares orientados pelo sucesso próprio”, por outro, tais direitos

---

<sup>2</sup> *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats* (Facticidade e validade: Contribuições para a teoria discursiva do direito e do Estado democrático de direito), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992. A tradução para o português usada para citações e referências de páginas é *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, 2 vol., 2ª ed., Tradução de Flávio Beno Siebeneichler, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 2003. Refiro-me aqui ao texto de *Direito e democracia* porque é mais bem desenvolvido e articula melhor os pontos que servem para meus fins. Mas é claro que, com vista a um exame mais sistemático da questão na obra de Habermas, os textos posteriores, como “Sobre a coesão interna entre Estado e Democracia”, integrante da coletânea “A inclusão do outro – Estudos de teoria política” (*Die Einbeziehung des Anderen – Studien zur politischen Theorie*, 1996) e “O Estado democrático de direito – uma amarração paradoxal de princípios contraditórios?”, integrante da coletânea “Era das transições” (*Zeit der Übergänge*, 2001), bem como textos recentes em vista dos problemas do terrorismo e do Estado pós-secular, teriam que ser também levados em conta.

<sup>3</sup> *Zur Rekonstruktion des Rechts (I): Das System der Rechte*.

têm de poder justificar-se também pela perspectiva performativa, levando em conta “as condições precárias de uma integração social que se realiza, em última instância, através das realizações de entendimentos entre sujeitos que agem comunicativamente” (2003a, p.114).

Como o direito moderno encontra nos direitos fundamentais dos cidadãos e na soberania popular suas fontes maiores de legitimação, Habermas quer concentrar-se, especialmente, na explicação do nexa problemático que existe entre as liberdades privadas subjetivas e a autonomia dos cidadãos. Sobre isso faz uma observação que, pelo interesse que tem para nosso tema, segue citada nas palavras do autor (2003a, p. 115, colchetes e destaques meus):

E é bom lembrar que se trata de um problema renitente [*hartnäckiges Problem*], que tentarei abordar em dois contextos diferentes. A relação não esclarecida [*ungeklärten Verhältnis*] entre direito subjetivo e público no âmbito da dogmática jurídica e a concorrência não apaziguada [*ungeschlichteten Konkurrenz*] 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. Em ambos os casos, as dificuldades podem ser explicadas, não somente a partir de premissas da filosofia da consciência, mas também a partir de uma herança metafísica do direito natural, ou seja, a partir da subordinação do direito positivo ao direito natural ou moral.

Isso aponta para o principal motivo de preocupação que anima este trabalho, a saber, que evitar o “fantasma jusnaturalista” é preservar o nexa interno entre autonomia privada e autonomia pública. Habermas considera uma das principais vantagens teóricas de sua fundamentação discursiva dos direitos fundamentais, em comparação com os modos anteriores, a distinção que, por meio do princípio da democracia e da forma do direito moderno, consegue fazer e explicar entre direitos morais e direitos jurídicos. É o que lhe permite escapar ao que chamarei de “fantasma jusnaturalista”, isto é, à suposição de que os direitos fundamentais são direitos morais, que a ordem jurídica receberia prontos e trataria de tornar coercitivos, suposição que, segundo Habermas, era um dos motivos por que, até então, se tinha deixado de fundamentar adequadamente o nexa interno entre autonomia

privada e autonomia pública, ou, para dizer de outro modo, entre direitos humanos e soberania popular. Em vez disso, propõe uma fundamentação pragmático-transcendental dos direitos fundamentais, a saber, que tais direitos sejam vistos como “os direitos que os cidadãos são obrigados a atribuir-se reciprocamente, caso queiram regular legitimamente a sua convivência com os meios do direito positivo” (2003a: p.158).

Em resumo, Habermas substitui a concepção jusnaturalista dos direitos humanos por uma fundamentação pragmático-transcendental: os direitos fundamentais são aqueles direitos que os cidadãos terão de se atribuir uns aos outros se quiserem regular legitimamente sua convivência por meio do direito positivo. Em vez de serem, como na tradição liberal, direitos externos e anteriores à deliberação política, são pressupostos pela prática deliberativa, sob pena de comprometimento da validade desta última enquanto discurso racional.

Para fazer ainda mais justiça à faceta pública da autonomia dos cidadãos, Habermas faz questão de ressaltar que os direitos fundamentais transcendentemente obrigatórios não são ainda direitos com conteúdo total e detalhadamente determinado, mas sim direitos “insaturados”, cuja substância e extensão precisa terão de ser fixadas pela deliberação política dos cidadãos de cada Estado constitucional. Nesse procedimento de “saturação” dos direitos fundamentais terão peso não apenas motivos morais, mas também motivos éticos, motivos pragmáticos e compromissos justos. Os direitos fundamentais assim “saturados” já seriam, por assim dizer, transcendentais “encarnados”, repletos das identidades, ideais e experiências de cada sociedade em particular. Desse modo, os direitos fundamentais de cada comunidade política não seriam impostos “de cima” e *a priori* pela teoria do discurso, como universais abstratos e insípidos empurrados garganta abaixo pela colher tirânica do filósofo, mas seriam ao mesmo tempo garantias de validade das práticas comunicativas de cidadãos livres e iguais e expressões das opiniões e vontades de tais cidadãos, nascidas, filtradas e aperfeiçoadas nessas mesmas práticas comunicativas.

Tomando aqui *jusnaturalismo* como forma abreviada de *concepção jusnaturalista dos direitos fundamentais*, ou seja, a hipótese segundo a qual os direitos fundamentais seriam direitos morais e anteriores à deliberação

política, que a razão conhece *a priori* e impõe de fora ao Estado democrático de direito, podemos elencar o seguinte rol de motivos por que tal concepção deve ser a todo custo recusada na teoria dos direitos fundamentais:

- a) O primeiro motivo é que direitos morais, quando concebidos discursivamente, dependem dos procedimentos de deliberação a que quereriam se sobrepor. O jusnaturalismo já não pode se apoiar nos fundamentos ontoteleológicos e soteriológicos ligados a Deus, nem na problemática noção de natureza humana, já devidamente submetida à crítica da história, das ciências sociais e das ciências humanas. Sem mais apoio dessa base metafísica, a suposição de que os direitos fundamentais seriam direitos morais precisaria querer dizer que tais direitos, se examinados num discurso prático racional, poderiam ser objeto de consenso entre todos os atingidos. Ora, essa mudança, que equivale a uma transição dos paradigmas da filosofia do ser e da consciência para a filosofia da linguagem, faria que os direitos fundamentais, mesmo se concebidos como direitos morais, dependessem de procedimentos discursivos de deliberação, em vez de serem anteriores e superiores a eles. Essa dependência da deliberação forçaria os direitos fundamentais a se conciliarem com os procedimentos democráticos.
- b) O segundo motivo é que uma concepção moralizante dos direitos fundamentais não é capaz de contemplar igualmente as facetas pública e privada da autonomia dos cidadãos. Os cidadãos figurariam em tais direitos apenas como seus destinatários, mas já não poderiam reconhecer-se também como seus autores, uma vez que não teriam participado da decisão acerca de sua validade e de seu conteúdo. Na concepção pragmático-transcendental proposta por Habermas, contudo, a validade dos direitos fundamentais reside não apenas em sua imprescindibilidade para a própria regulação recíproca da conduta por meio do direito positivo, mas também na legitimidade com que seu conteúdo será definido. Com a distinção entre direitos insaturados, que são exigências

transcendentais do próprio procedimento, e direitos saturados, cuja formulação é obra do legislador político, Habermas faz justiça tanto à intuição liberal segundo a qual há direitos tão fundamentais que nenhuma deliberação pode modificar, quanto à intuição republicana de que direitos só são válidos se surgirem no seio de procedimentos legítimos de deliberação.

- c) O terceiro motivo é que, seguindo, nesse ponto, a tradição da distinção kantiana entre moralidade e legalidade da ação, Habermas afirma que normas morais exigem do agente uma atitude performativa, em que o dever moral é cumprido por simples respeito ao dever em si. O direito, ao contrário, se mostra amplamente indiferente às intenções pelas quais o agente cumpriu com seu dever, pelo menos no que se refere aos atos que estão em conformidade com o direito (pois, para fins de avaliação da boa fé, da culpabilidade e da responsabilidade por atos contrários ao direito, os motivos podem ser relevantes). Isto quer dizer que o direito produz uma “liberação dos motivos da ação”, ou, o que é dizer o mesmo, deve poder ser cumprido tanto pelo agente que adota uma atitude performativa quanto pelo agente que se move por considerações puramente estratégicas. Se, para um agente racional de um contexto postradicional, a proposta jusnaturalista de fundamentação moral substantiva não bastaria para dotar os direitos fundamentais da legitimidade na perspectiva performativa, tampouco proporcionaria, na perspectiva estratégica, essa liberação dos motivos que é típica apenas das normas jurídicas.
- d) O quarto motivo é que, se concebidos apenas como direitos morais, os direitos fundamentais fechariam as portas para os outros motivos prático-rationais que informam o discurso jurídico: motivos éticos, motivos pragmáticos e negociações justas. Uma vez que o discurso jurídico é informado pelo princípio da democracia, e não pelo princípio de universalização, as normas jurídicas devem poder abrir-se para motivos prático-rationais capazes de fazer delas normas de uma comunidade concreta, e



não da humanidade em geral. Nas palavras de Habermas (2003a, p. 194-5):

Matérias jurídicas tocam fins e bens coletivos que despertam questões de forma de vida concreta e, inclusive, de identidade comum. E, nesse momento, não basta apenas explicar o que é igualmente bom para todos, pois é preciso saber também quem são os participantes e como eles desejariam viver. E, face aos fins que eles escolhem à luz de valorações fortes, eles enfrentam, além disso, a questão: qual é o melhor caminho para atingi-los? Portanto, a esfera das questões de justiça amplia-se, englobando problemas do autoentendimento e questões da escolha racional de meios – e naturalmente, problemas de compensação de interesses não generalizáveis, tornando necessários compromissos. O conteúdo de uma lei só é geral, no sentido de um tratamento materialmente igual, quando expressar um consenso racional em relação a todos esses tipos de problemas.

Por todas essas razões, acredito que tenha ficado suficientemente demonstrado por que uma concepção moral dos direitos fundamentais deve ser recusada. Contudo, tal conclusão não nos deve conduzir ao engano de que, se, no momento de justificar racionalmente os direitos fundamentais, apelarmos à estratégia teórica pragmático-transcendental, então o *fantasma jusnaturalista* já terá sido devidamente esconjurado. Isso porque ainda haverá o risco de que, no momento de sua aplicação, os direitos fundamentais voltem a ser concebidos apenas como direitos morais.

A distinção entre discursos de fundamentação e discursos de aplicação do direito positivo toma Habermas de empréstimo a Klaus Günther e estabelece que toda norma jurídica, para ser aplicada a um caso concreto, tem necessidade de dois tipos diferentes de discurso: o discurso de fundamentação, que mostre que ela é uma norma válida, isto é, que tem aceitabilidade racional no sistema jurídico; e o discurso de aplicação, que mostre que ela tem aplicabilidade para certo caso concreto em particular. Dessa forma, toda norma jurídica tem apenas validade *prima facie*, isto é, sua validade, garantida por um discurso de fundamentação, não autoriza imediatamente sua aplicação, mas exige um discurso específico, o discurso de aplicação, em que se prove argumentativamente que certo caso particular

tem elementos e características tais que exigem, ou pelo menos justificam, a aplicação daquela norma a ele. Habermas diz (2003a, p. 270-1):

Em discursos de aplicação, não se trata da validade e sim da *relação adequada* da norma à *situação*. Uma vez que toda a norma abrange apenas alguns aspectos de um caso singular, situado no mundo da vida, é preciso examinar quais descrições de estados de coisas são significativas para a interpretação da situação de um caso controverso e qual das normas válidas *prima facie* é adequada à situação, apreendida em todas as possíveis características significantes.

Ora, se é assim, então, no caso das normas de direitos fundamentais, o argumento transcendental-pragmático que examinamos na primeira seção serviria como parte do discurso de fundamentação dessas normas, mostrando que os direitos fundamentais nelas positivados fazem parte daquelas *categorias de direitos* que os cidadãos têm de se atribuir uns aos outros para regularem reciprocamente sua conduta por meio do direito positivo. Mas essa parte só fundamenta direitos fundamentais *insaturados*. Por isso, a outra parte do discurso de fundamentação teria de mostrar a legitimidade das decisões através das quais o legislador político deu alcance e conteúdo precisos àqueles direitos. Mesmo após isso, contudo, dada a referida distinção entre discurso de fundamentação e discurso de aplicação do direito positivo, só se teria alcançado demonstrar a validade *prima facie* das normas de direitos fundamentais, sem que isso possa autorizar de modo imediato sua aplicação a certo caso concreto, a qual ainda dependeria sempre de um discurso de aplicação.

Segundo a tese que estou defendendo aqui, é justamente nesse segundo momento que o “fantasma jusnaturalista” pode voltar a assombrar a teoria dos direitos fundamentais. É possível que, no momento da aplicação das normas de direitos fundamentais, mesmo os concebendo como resultantes de exigências transcendentais da forma do direito e do princípio da democracia (que revelam direitos insaturados), associadas às decisões do legislador político (que os tornam saturados), tais direitos sejam aplicados como se fossem direitos *morais*, assumindo seu discurso de aplicação a forma de um discurso *moral* de aplicação.

## EXAMINANDO UM CASO HIPOTÉTICO

Vejam os exemplos ilustrativos. Para fins de simplicidade, lidaremos em nosso exemplo apenas com as normas constitucionais, abrindo mão de examinar até que ponto outras normas, infraconstitucionais, do ordenamento jurídico brasileiro disciplinam mais detalhadamente o ponto abordado, até porque, em vista da hierarquia das normas jurídicas, tal detalhamento, mesmo que exista (como, aliás, no exemplo referido, de fato existe), só terá validade na medida em que esteja ele próprio em conformidade com a Constituição.

Eis o caso que vamos examinar. A Constituição brasileira, no inciso IV do seu art. 5º, protege de modo inequívoco a liberdade de manifestação do pensamento, vedando, contudo, o anonimato. Assegura, porém, na linha seguinte, no inciso V do mesmo art. 5º (dando a entender, a partir de uma interpretação sistemática, que se trata de direito restritivo e complementar ao anterior), o direito de resposta, proporcional ao agravo, e a indenização por dano material, moral ou à imagem.

Tem-se, assim, a seguinte situação: É livre, para cada pessoa, a manifestação do pensamento, mas tal liberdade tem limite no respeito às outras pessoas, que não podem sofrer agravos. Não estão claros os agravos que as pessoas não podem sofrer, visto que a suposição de serem quaisquer agravos em quaisquer circunstâncias representaria uma limitação tão severa da liberdade de manifestação do pensamento que, na prática, equivaleria à sua não existência para fins de denúncia, de reclamação e de crítica. Como uma renúncia dessa proporção à liberdade de manifestação do pensamento seria um preço alto demais para qualquer democracia constitucional que se pretenda digna desse nome, torna-se necessário determinar, em vista do caso concreto, os limites dentro dos quais a manifestação do pensamento é livre, o que significa, também, determinar quais agravos podem e quais agravos não podem ser feitos às pessoas no exercício dessa liberdade.

Agora consideremos uma situação mais específica: os discursos de preconceito. Nesta categoria estariam aquelas opiniões generalizantes e desfavoráveis a certos grupos históricos e socialmente vulneráveis, como negros, judeus, mulheres, portadores de necessidades especiais etc. Se, diante desse exemplo, formularmos a questão: “A liberdade de manifestação do

pensamento inclui os discursos de preconceito, ou tais discursos são do tipo que provoca agravos tais que são merecedores de direito de resposta e de indenização?”, exigiremos do intérprete da Constituição que tome uma posição a respeito de um caso especial de aplicação daquelas normas constitucionais. Se quisermos, poderemos supor que se trata da situação em que uma lei criminalizou os discursos de preconceito e uma associação de defesa da liberdade de pensamento entrou com uma ADI contra tal lei, com base no art. 5º, IV.

Consideremos para essa questão duas respostas distintas. A primeira: os discursos de preconceito não estão protegidos pela liberdade de manifestação do pensamento, porque são ofensivos e causam constrangimento íntimo e social às pessoas contra as quais se voltam, porque não enunciam fatos, mas apenas estereótipos sem qualquer tipo de comprovação empírica e porque ameaçam e enfraquecem os laços de solidariedade entre os distintos componentes de uma sociedade pluralista.

Agora vejamos uma segunda resposta: os discursos de preconceito estão protegidos pela liberdade de manifestação do pensamento, porque, mesmo que careçam de comprovação e mesmo que sejam expressão de uma visão equivocada, estereotipada e ultrapassada sobre certos grupos, são opiniões como outras quaisquer, merecedoras de acolhimento e de apreciação no espaço público, inclusive porque, quando são expressos, podem ser objeto de debate e refutação, ao passo que, quando não são expressos, perpetuam-se como preconceitos privados, passados de geração em geração na forma de opiniões, anedotas e reações que não sofrem qualquer tipo de controle ou crítica e que ameaçam, esses sim, os laços de solidariedade social. Lidaremos, de agora em diante, com essas duas alternativas de resposta.

Há duas coisas a destacar já desde o princípio sobre essas alternativas de resposta. A primeira coisa é que ambas as alternativas poderiam ser juridicamente fundamentadas com base na Constituição brasileira. É verdade que a Constituição Federal fixa a dignidade da pessoa humana como um dos fundamentos da República Federativa do Brasil (art. 1º, III, CF/88), mas há certa indeterminação cognitiva sobre se os discursos de preconceito violam ou não essa dignidade. É verdade que a mesma Constituição fixa promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer

outras formas de discriminação (art. 3º, IV, CF/88) como um dos objetivos fundamentais do Estado brasileiro e declara o repúdio ao racismo um dos princípios que regem suas relações internacionais, mas não é claro, pelo contrário, é polêmico, saber se se combate mais o preconceito fechando-lhe as portas do espaço público, mas permitindo que se perpetue no espaço privado, ou trazendo-o para o espaço aberto em que pode ser objeto de discussão e de crítica (Isto para não falar da discussão, bem mais popular nos Estados Unidos que no Brasil, sobre se as pessoas preconceituosas não têm um direito constitucional de expressar sua opinião independentemente da sua verdade, caso em que a ideia de combate ao preconceito seria desde o princípio incompatível com a noção de espaço democrático livre de manifestação do pensamento). É verdade ainda que a Constituição brasileira faz da prática do racismo um crime inafiançável e imprescritível, mas, como mostraram as divergências entre os ministros numa célebre decisão do STF (refiro-me ao caso Siegfried Ellwanger, STF, HC 82.424-2/03), não há uma compreensão única de que os discursos de preconceito se encaixem ou não como “prática de racismo”.

A segunda coisa a destacar sobre aquelas duas alternativas de resposta é que ambas recorrem a argumentos *morais*, ou, para usar uma expressão cara aos norte-americanos, as duas recorrem a argumentos de *moralidade política*. Ambas estão articulando, segundo suas próprias convicções morais, o que significa a noção de um espaço genuinamente democrático de manifestação do pensamento e se está mais conforme a essa noção a exclusão ou a inclusão dos discursos de preconceito. Nenhuma das duas está apelando para motivos éticos, como seria se levantassem a ideia de que uma das duas alternativas é uma expressão mais genuína da identidade e da história nacional brasileira, nem está apelando para motivos pragmáticos ou para negociações ou compromissos justos. Mesmo a ideia de que é preciso saber qual a melhor maneira de combater o preconceito, se excluindo-o do espaço público ou trazendo-o para dentro dele, e a ideia de que é preciso saber em qual das duas hipóteses os laços de solidariedade social se veriam mais ameaçados, que poderiam parecer à primeira vista exercícios de raciocínio estratégico, são na verdade pautadas no princípio de que combater o preconceito e promover a solidariedade são obrigações morais do Estado constitucional. Aliás, ambas

as respostas trazem consigo a ideia de que são as respostas apropriadas para qualquer Estado constitucional, e não apenas para o brasileiro, ou em vista das circunstâncias sociais do Brasil ou das normas jurídicas nacionais. Trata-se de duas respostas morais a uma questão moral: É moralmente correto permitir que os discursos de preconceito se expressem no espaço público?

Para os objetivos deste trabalho, não é necessário mostrar que não se pode construir respostas não morais para a questão proposta. Basta fazer ver que é possível construir duas respostas rivais e bem fundamentas, ambas a partir de concepções morais. Isto já é suficiente para assinalar como a indeterminação cognitiva da linguagem em que estão positivados os direitos básicos pode trazer de volta, no momento da aplicação, a compreensão jusnaturalista dos direitos em questão. Tampouco é necessário mostrar que o que se disse da liberdade de manifestação do pensamento se repete para todo e qualquer um dos direitos básicos. Basta fazer ver que concepções morais rivais podem reproduzir o mesmo cenário para os direitos básicos de livre iniciativa, de livre associação, de propriedade, de igualdade etc.

São dois os motivos pelos quais esse tipo de situação problemática ocorre. O primeiro motivo é que os direitos fundamentais, na linguagem em que se encontram vertidos na maior parte dos textos constitucionais, sofrem de uma relativamente indeterminação cognitiva, no sentido de que expressam exigências obrigatórias com altíssimo grau de abstração, o que permite abrigar no mesmo conceito inúmeras concepções (como Hart disse sobre a justiça em *O conceito de direito*). É assim que se pode dizer que, nos EUA, tanto os militantes *pro life* quanto os militantes *pro choice* concordam com a inviolabilidade do direito à vida, embora representem de modo bastante distinto o que ela exige no caso concreto do aborto.

O segundo motivo é que existem certos temas relativos à adequada interpretação e aplicação dos direitos fundamentais que despertam vivas polêmicas e sobre os quais não é possível alcançar um acordo generalizável. Quando tais assuntos vêm à pauta no Legislativo, que é um órgão formado de membros eleitos e representativos dos diversos grupos sociais, podem ser encaminhados por via das negociações justas e da formação de compromissos (HABERMAS, 2003a, p. 207-8; p. 221-32). Essa situação é assim descrita por Habermas (2003a, p. 207):

Entretanto, em sociedades complexas e até mesmo sob condições ideais, nem sempre essas duas alternativas (discursos morais e discursos éticos) estarão abertas, especialmente quando se constata que todas as regulamentações tocam de várias maneiras diferentes interesses, sem que se possa fundamentar um interesse universalizável ou a primazia inequívoca de um determinado valor. Nesses casos, resta a alternativa de negociações que exigem evidentemente a disposição cooperativa de partidos que agem voltados para o sucesso.

No entanto, no judiciário, que é um órgão formado de membros não eleitos e não representativos, em que as decisões são tomadas com (aparência de) caráter técnico e segundo o parecer pessoal, ainda que informado, de cada magistrado, tais questões não apenas não podem ser conduzidas por negociações e compromissos, mas tampouco encontram alguma via substitutiva para sua solução, o que cria o cenário propício para o decisionismo judicial.

Tal problema não chega a ser devidamente solucionado nem pela alternativa de contar com o caráter discursivo do processo judicial (HABERMAS, 2003a, Cap. V) nem pelo recurso aos paradigmas do direito (HABERMAS, 2003a, Cap. VII). Isso porque, por um lado, o discurso judicial é estreito demais, na medida em que os argumentos levantados pelas partes processuais podem não contemplar todos os pontos de vista nem levar em conta todos os interesses relevantes; por outro lado, os paradigmas, liberal, social ou procedimental, são esquemas ideológicos amplos demais, de modo que ambas as concepções morais acima ilustradas poderiam perfeitamente caber em qualquer um desses paradigmas, sem que eles fornecessem, portanto, um fechamento argumentativo capaz de selecionar entre as posições concorrentes. Vejamos agora o assunto em mais detalhe.

No processo judicial, em que pese cada parte produzir argumentos em favor de seu interesse, tais argumentos são avaliados da perspectiva de um juiz imparcial comprometido com a decisão correta, sendo, assim, o processo judicial não uma modalidade de ação estratégica, mas sim de ação comunicativa: um discurso (HABERMAS, 2003a, p. 287-8). A suposição de que, mesmo submetido a restrições sociais, temporais e materiais (2003a, p. 293-5), o discurso desenvolvido no decorrer do processo, na medida em que

se beneficia do interesse e até do agir estratégico das partes, levanta todos os fatos, provas, pontos de vista e argumentos relevantes para a solução correta e imparcial da lide, que parece mais ou menos sensata e aceitável para casos de conflitos entre indivíduos (como em causas cíveis comuns) ou destes com o Estado (como em causas tributárias e penais), se torna muito problemática quando se tomam em conta causas em que a totalidade dos que figuram no processo não coincide com a totalidade dos que serão atingidos pela decisão (como em demandas de direitos coletivos e difusos ou em ações constitucionais *stricto sensu*). Se uma associação nacional de defesa da liberdade de pensamento entra com ADI contra uma lei federal que criminalizou os discursos de preconceito, que garantia podemos ter de que, na discussão entre a associação e a AGU, ambas as partes levantarão todos os fatos, provas, pontos de vista e argumentos relevantes para essa questão tão crucial? Se cada uma das duas entidades lançar mão, como no exemplo referido acima, de sua respectiva concepção moral, como ficam as outras concepções possíveis? E os outros argumentos em favor ou em contrário às duas concepções empregadas? E as questões éticas e pragmáticas, sem falar nas compensações de interesses, como ficariam?

A outra alternativa em que se poderia apostar como solução para esse problema seriam os paradigmas do direito, novamente uma contribuição de Günther à teoria de Habermas. Esses paradigmas, espécies de compreensões amplamente compartilhadas entre os juristas sobre certa questão ou certo conjunto de questões num tempo e lugar determinado, aliviariam o juiz da sobrecarga de ter que considerar, como o Hércules de Dworkin, todos os possíveis arranjos interpretativos e decisórios pelos quais regras e princípios válidos *prima facie* poderiam gerar a decisão de um caso concreto em particular (2003a, p. 274-5). Contudo, mesmo que ampliemos o sentido de “paradigmas” (de “concepções amplas sobre a sociedade, o Estado e o indivíduo”, do Cap. VII de *Direito e democracia*, para apenas compreensões compartilhadas pelos juristas profissionais) e não os restrinjamos ao trio liberal, social e procedimental, considerando, então, que tais paradigmas podem existir, e em muitos casos de fato existem, nos vários ramos do direito, sobre os mais diversos temas, isso não nos ajudaria aqui, porque, segundo o próprio Habermas (2003a, p.278):



[A] pré-compreensão paradigmática do direito em geral só pode colocar limites à indeterminação do processo de decisão iniciado teoricamente e garantir uma medida suficiente de segurança jurídica, se for compartilhada intersubjetivamente por *todos* os parceiros do direito e se expressar uma autocompreensão constitutiva para a identidade da comunidade jurídica.

Que é exatamente o que *não* ocorre com os temas que despertam vivas polêmicas acerca dos direitos fundamentais. Isso quer dizer que, em casos como o do exemplo referido acima, antes mesmo de pôr-se o problema da possível conversão do paradigma em ideologia, reabrindo o questionamento do realismo jurídico (2003a, p. 275-6), se põe o problema da impossibilidade de formação de qualquer paradigma a respeito. Quer dizer: não se trata de que exista uma compreensão dominante, a qual poderia, contudo, estar equivocada e precisaria, por isso, abrir-se e ser capaz de dialogar com paradigmas alternativos. Trata-se, sim, de que o tema é do tipo que divide tanto juristas profissionais quanto cidadãos comuns, sendo inviável sequer a estabilização de qualquer paradigma redutor de complexidade. Em casos desse tipo, o juiz se veria, sim, na posição de Hércules, tendo que escolher entre candidatos a paradigmas, sabendo, de antemão, que nenhum deles é capaz de obter aprovação de *todos* os futuros atingidos por aquela decisão.

Devemos ainda levar em conta que, para Habermas, “os discursos de fundamentação e de aplicação precisam abrir-se também para o uso pragmático e, especialmente, para o uso ético-político da razão prática” (2003a, p. 194, grifo meu), de modo que seria necessário que, em casos que envolvam valorações fortes, as concepções éticas fossem devidamente ouvidas e recebessem igual consideração. Como seria isto possível na esfera do judiciário?

Mais ainda: vamos supor que o judiciário decidisse ouvir a sociedade. Reunisse especialistas, partidos, associações, empresas, sindicatos, conselhos, grupos de bairros etc. Vamos supor ainda que, após ouvir cada um desses representantes da sociedade, cada magistrado tome a decisão que acredita que melhor se adéque aos fatos e provas apresentados e que melhor contemple os interesses e pontos de vista envolvidos. Mesmo assim, a questão estaria longe de estar resolvida. Pois, enquanto num órgão representativo, como o Legislativo, tais grupos teriam oportunidade, por meio de seus respectivos

representantes, de participar da discussão e decidir a questão, no judiciário teriam oportunidade apenas de ser ouvidos, sem poder nem problematizar a posição dos demais envolvidos, nem ter qualquer parcela de participação na decisão final da lide. Definitivamente, não seria a mesma coisa.

## CONCLUSÃO

Espero haver conseguido mostrar que o risco de retorno do “fantasma jusnaturalista”, ou seja, da concepção segundo a qual os direitos fundamentais são direitos morais e pré-políticos, não se deixa afastar completamente com a concepção pragmático-transcendental proposta por Habermas. Isto porque, embora este argumento de fato afaste o jusnaturalismo no discurso de fundamentação das normas de direitos fundamentais, no discurso de aplicação, especialmente em casos em que os direitos fundamentais envolvidos dão margem para a formação de mais que uma concepção moral acerca de sua adequada aplicação, sua relativa indeterminação cognitiva pode obrigar juízes a tomarem decisões entre concepções morais alternativas, sem terem certeza de que estão de posse de todas as informações relevantes, sem contarem com nenhuma compreensão paradigmática em que se apoiarem e sem ter o mandato democrático para escolher ou negociar em nome daqueles que serão inevitavelmente atingidos por sua decisão. O jusnaturalismo de aplicação pode, então, trazer de volta, no momento da aplicação das normas de direitos fundamentais, os mesmos problemas que se apresentavam no momento de sua fundamentação, com especial destaque para o ressurgimento da concorrência não apaziguada entre autonomia privada e autonomia pública, com chances inclusive de dar margem ao decisionismo e ao paternalismo judiciário.

Infelizmente, uma solução para isso parece não ser possível enquanto permanecer a configuração institucional do judiciário como órgão formado por membros não eleitos, dotados de saber técnico, ingressos por concurso público e especialmente inclinados a tratar questões controvertidas como questões que necessitam apenas de solução técnica. Mas tampouco adianta negar que as questões em que nenhum acordo generalizável é possível ocorrem não apenas no âmbito Legislativo, mas também no Judiciário. Pretendo seguir investigando a respeito para encontrar, na obra de Habermas ou a partir, mas além dela, alguma perspectiva de solução para a questão.

## REFERÊNCIAS

DUTRA, Delamar Volpato. *Kant e Habermas: a reformulação discursiva da moral kantiana*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. Tradução de George Sperber, Paulo Astor Soethe e Milton Camargo Mota. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2004.

\_\_\_\_\_. *Comentários à ética do discurso*. Tradução de Gilda Lopes Encarnação. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

\_\_\_\_\_. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003a. 2 vols.

\_\_\_\_\_. *Era das transições*. Tradução de Flávio Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003b.

\_\_\_\_\_. *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaat*. Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1992.

MOREIRA, Luiz. *Fundamentação do direito em Habermas*. 3ª ed., rev., atual. e amp. Belo Horizonte: Mandamentos, 2004.

NOBRE, Marcos; TERRA, Ricardo (org.). *Direito e democracia: um guia de leitura de Habermas*. São Paulo: Malheiros, 2008.

PINZANI, Alessandro. *Habermas*. Porto Alegre: Artmed, 2009.

WHITE, Stephen K. *The Cambridge companion to Habermas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

## O FUTURO DA HUMANIDADE NUMA ERA BIOTECNOLÓGICA ENTRE SLOTERDIJK E HABERMAS

Murilo Mariano Vilaça<sup>1</sup>

Em julho de 1999, Sloterdijk comunica um texto num colóquio dedicado a Heidegger e Lévinas, intitulado *Regras para o parque humano*, cuja magnitude da repercussão seria difícil de prever. Tal texto, que versava fundamentalmente sobre o humanismo como criação do humano domesticado, provocou os ânimos de variados pensadores, os quais, quase em uníssono, posicionaram-se em flagrante e, por vezes, acirrada oposição às teses, ou hipóteses, levantadas pelo jovem filósofo alemão.

O diagnóstico do movimento humanista apresentado por Sloterdijk soou a alguns como um acinte à dignidade humana, um retorno aos mais temíveis discursos eugênicos, como uma proposta – o que Sloterdijk não pretendia – infame. Um dos mais mobilizados críticos, com os ânimos mais acirrados, fora Jürgen Habermas. Sem constituir um ataque direto a Sloterdijk, Habermas apresentou seus contra-argumentos em conferências entre 2000 e 2001, que, reunidas em 2001, deram origem à obra *O futuro da natureza humana*. Ainda que ele nunca tenha assumido ser uma crítica direta a Sloterdijk, com efeito, não restam dúvidas, como atesta Freitag (2005), que seu principal alvo era o autor de *Crítica da razão cínica*.

Tal querela extravasou os limites puramente filosóficos, sendo acompanhada, como detalha Marques (2002), por uma série de acusações de parte a parte. Afora isso, o debate, ainda que quase virtual ou indireto, protagonizado pelos supracitados filósofos no final do século passado, início do presente, indicia a crescente preocupação por parte dos mais diversos campos do pensamento em fornecer argumentos para aquilo que desponta como sendo capaz de principiar uma nova era: *a biotecnologia*.

---

<sup>1</sup> Programa de Pós-Graduação em Filosofia – IFCS/UFRJ. Doutorando em Filosofia. E-mail: conta-toacademico@hotmail.com

Os prelúdios da ‘era biotecnológica’ – ou seja, um tempo no qual as sociedades humanas e não-humanas estariam submetidas às biociências de tal forma, que estas reconfigurariam radicalmente os modos de criação, reprodução e formação, sobretudo humana – têm sido capazes de suscitar opostos posicionamentos. Nesta hipotética era, antigos meios de humanização, por exemplo, a educação, seriam substituídos, ou melhor, encontrariam na tecnociência, na biotecnologia, uma espécie de rival, cuja eficiência em humanizar poderia ser de nível superior. Numa era biotecnológica, que representaria uma faceta proeminente de um mundo onde haveria o triunfo da técnica e da ciência, a genética, pautada na cibernética (governo pelo cálculo), teria um valor destacado e daria lugar a um humano pós-humano, um novo humano.

Tal hipótese, conquanto não tenhamos certeza da sua realização, tem gerado muitas discussões acerca das suas repercussões morais, políticas, jurídicas. Atualmente, em linhas gerais, os debates sobre os limites da pesquisa biológica e do uso de biotécnicas, especialmente no campo filosófico, podem ser – com todos os riscos que tal redução pode trazer – divididos entre aqueles que se posicionam do lado transumanista (*Transhumanists*) e os que defendem uma posição bioconservadora (*Bioconservatives*). Como o mais importante tema em ética aplicada na última década, a bioética, mais propriamente o tópico do aperfeiçoamento ou melhoramento humano (*Human Enhancement*), vem sendo polarizado por aquelas perspectivas (BOSTROM; SAVULESCU, 2009).

De acordo com Bostrom (2005), pode-se definir os transumanistas como aqueles que acreditam que amplo rol de técnicas de aperfeiçoamento deve ser desenvolvido e que as pessoas devem ser livres para usá-las, a fim de transformarem-se a si mesmas de modo radical. Tais sujeitos, de alguma forma, associam-se ao conceito de *transhumanismo*, que traz consigo traços do humanismo, tais como a valorização da razão, da existência humana e da ciência, bem como o compromisso com o progresso, mas se difere dele ao defender a abertura radical da natureza e da vida humanas à intervenção científica com vistas ao aperfeiçoamento humano e à seleção.

Do outro lado, estão pensadores que defendem a indisponibilidade do patrimônio genético humano, da vida e da natureza humanas à tecnicização,

pois as tecnologias de aperfeiçoamento humano comprometeriam a dignidade humana, podendo, no limite, ser desumana (BOSTROM, idem). Muitos são os nomes que se coadunam com essa visão.<sup>2</sup> Embora haja diferenças quanto à abordagem, os bioconservadores compartilham ideias, tais como, que não devemos, do ponto de vista jurídico, político e moral, interferir na constituição da vida de outrem, dispondo dela como *meio* (*argumento da dignidade humana*); que uma suposta natureza humana existe, é condição de possibilidade de se pensar a igualdade inerente a todos os humanos e a simetria das suas relações, e deve, portanto, ser preservada intocada (*argumento da natureza humana*); e que, em vez de alterar a natureza dos seres humanos através do aperfeiçoamento humano-genético, mesmo podendo acarretar um melhoramento das relações sociais, devemos investir na mudança da sociedade, não interferindo diretamente para determinar características que venham a limitar a escolha por um projeto de vida racional (*argumento da autenticidade e autonomia individual*).

Neste artigo, abordarei a temática da biotecnologia no que tange à criação do humano a partir da análise dos conceitos que compõem o debate Sloterdijk-Habermas. O objetivo é analisar os argumentos apresentados por cada um deles, contrapô-los, a fim de apontar alguns limites de suas perspectivas, indicando de que modo elas podem, cada uma à sua maneira, contribuir para o debate acerca dos usos da biotecnologia.

## A GÊNESE DE UMA POLÊMICA: BIOTECNOLOGIA E SELEÇÃO

Peter Sloterdijk apresentara um texto no qual abordava o humanismo enquanto uma gama de regras e práticas para a gestão de dado conjunto de humanos, aduzindo a expressão platônica de *parque humano*. De saída, cumpre ressaltar que Sloterdijk dedica pouco espaço à análise da biotecnologia, o que não foi suficiente para evitar imediata associação da sua postura com os mais temíveis sonhos eugênicos. Numa espécie de diagnóstico da crise do humanismo como domesticação do ser humano, da análise daquilo que ele chama de “o grande impensado”, sua conferência se tornou objeto de um sem número de polêmicas, tendo repercussão imediata, uma recepção turbulenta,

---

<sup>2</sup> Cf. BOSTROM (2005), Francis Fukuyama, Leon Kass, George Annas, Wesley Smith, Jeremy Rifkin e Bill McKibben são alguns dos mais proeminentes representantes dessa visão.

gerando uma série de textos cujo mote, implícita ou explicitamente<sup>3</sup>, era criticá-lo, rendendo a Sloterdijk, entre outras denominações, a acusação de fascista (MARQUES, 2002).<sup>4</sup>

O conceito central da análise sloterdijkiana é o de *humanismo*. Sloterdijk (2000), que toma o humanismo como um movimento de domesticação do humano, inicia sua abordagem apresentando alguns elementos do que chama de *credo do humanismo*. Entre tantas características que dão forma a esse credo, a versão clássica fincava suas bases numa tríade formada pela noção de *amizade*, de *alfabetização* e de *solidariedade*, forjando seu núcleo, assim entendido, como a *fantasia de uma seita ou clube* crente na predestinação à solidariedade dos eleitos para saber ler e escrever (SLOTERDIJK, idem).

Para Sloterdijk, há uma marca que caracteriza todas as perspectivas humanistas, que remete necessariamente a uma concepção de natureza humana, a saber, que o humano está em constante tensão entre *tendências bestializadoras* e *tendências domesticadoras*. Humanizar o animal (humano) seria, então, conter aquelas e promover estas, submetendo o humano às influências corretas. Sloterdijk coloca o problema do humanismo em termos de uma luta entre dois poderes de formação. Denominados como *influências inibidoras* e *influências desinibidoras*, estes poderes conflitantes concorreriam pela supremacia sobre os homens, animais condicionáveis ou influenciáveis. Logo, tendo em mira a produção de ‘bons homens humanos’, leia-se domesticados, cabe submetê-los às influências adequadas para promover as tendências domesticadoras ou humanizadoras. Ou seja, o humanismo acreditaria que o ser humano é algo dado, e que resta aplicar-lhe métodos de domesticação para controlar sua natureza.

---

<sup>3</sup> Como exemplo, pode-se citar, respectivamente, o texto apresentado por Habermas em 2000, numa conferência, e publicado em 2001 sob o título *O futuro da natureza humana*, e o artigo de Ernst Tugendhat, também de 2000, intitulado *No hay genes para la moral. Sloterdijk trastoca la relación entre ética y técnica genética*, publicado na *Revista de Occidente*.

<sup>4</sup> O autor também cita a sugestiva capa da edição de 27 de setembro de 1999 da revista alemã *Spiegel*, que dedicou amplo dossiê ao livro de Sloterdijk, cujo título é, em português, *O projeto genético do Super-Homem: Hitler, Nietzsche, Dolly e a nova querela dos filósofos*. Na capa, havia uma apressada e questionável composição de imagens: emoldurados por cromossomos, emerge do centro uma estátua de um homem atlético do futuro no estilo do arquiteto e artista plástico alemão Arno Breker, que se tornou conhecido pelos muitos trabalhos produzidos para o III Reich, ao lado de figuras como a de Hitler, Nietzsche, dos personagens Superman e Lara Croft, e da ovelha Dolly.

Sloterdijk é cético em relação à validade tanto da concepção de natureza humana do humanismo, quanto da sua crença de que humanizar é domesticar ou inibir a animalidade bestial do animal (humano). É justamente nesse ponto da argumentação que Sloterdijk aduz o *Zarathustra*, de Nietzsche, ressaltando a crítica feita por este ao que chama de “virtude apequenadora”. Sloterdijk deixa patente aquilo que quer tomar do pensamento nietzschiano quanto cita a conclusão do personagem nietzschiano acerca dos resultados do humanismo: “tudo ficou menor” (SLOTERDIJK, *ibidem*, p. 39).

Este é o epicentro da crítica nietzschiana ao humanismo que Sloterdijk traz para a sua análise. Há como que uma periculosidade no humanismo, já que ele se constituiria como um conjunto de práticas que visa tornar o humano algo inócuo. Segundo Sloterdijk, “dessa percepção se origina a peculiar crítica ao humanismo de Zarathustra, como rejeição da falsa inocuidade da qual se cerca o bom ser humano moderno” (SLOTERDIJK, *ibidem*, p. 40). Pondo a questão de outro modo, a luta entre os que criam homens para serem pequenos e os que os criam para serem grandes; correspondentemente, uma disputa entre os humanistas e os super-humanistas, amigos do homem e amigos do Super-homem (*Übermensch*). Aparentemente, nenhuma associação haveria entre o humanismo e procedimentos de seleção ou manipulação. Em contrapartida, via de regra, tais procedimentos tidos como eugênicos são relacionados justamente ao projeto nietzschiano do Super-homem. Sloterdijk também investe sobre esta crença, apresentando, quiçá, sua posição mais contundente.

Depois do já polêmico prognóstico pessimista acerca do futuro do humanismo, Sloterdijk aduz, sem a carga negativa costumeira, o espinhoso tema da *seleção*. A seleção é incluída por Sloterdijk no debate sobre a criação do humano, que geralmente o considera como um mal, haja vista, geralmente, reportar-nos a ideias eugênicas terríveis. Aqui reside a origem fundamental de toda polêmica. Sloterdijk esposa que a saída ao apequenamento humanista seria a mudança de posição do homem no tocante à seleção. De objeto, o ser humano deveria se tornar sujeito da seleção. Para Sloterdijk, o humano, na prática da criação de si, sempre atualiza algum tipo de seleção. Até mesmo a faceta literária do humanismo é seletiva, pois promove certas coisas e inibe outras. Através da apropriação da passagem onde Nietzsche fala que “(...)



alguns deles (homens) querem; quanto à maioria, porém, outros querem por eles (...)" (SLOTERDIJK, *ibidem*, p. 38), ele sugere que é possível haver uma forma *positiva* de seleção, o que causou grande parte da resistência encontrada por Sloterdijk. A positividade da seleção estaria, portanto, na postura ativa do sujeito que seleciona, sem considerar agora e ainda *para quê* o faz. Esta capacidade de se posicionar ativamente seria uma adaptação necessária para que o homem possa evoluir no que tange à liberdade e à autonomia, por exemplo. Ademais, e por mais polêmica que possa parecer tal afirmação, criar uma estrutura (genética) ou um ‘fenótipo’ resistente ao apequenamento seria um modo de evolução. Quer dizer, contornar a precariedade do humano e das suas relações de criação poderia transportá-lo para um estágio pós-humano, que seria qualitativamente superior.

A relação entre seleção ativa e biotecnologia, especialmente as técnicas biogenéticas, parece imediata. Em nenhum outro momento histórico, as possibilidades de seleção e controle estiveram tão potencialmente disponíveis aos sujeitos como aparentemente ocorre agora. Aquilo que Sloterdijk denomina de “era técnica e antropotécnica” aponta para a possibilidade de o homem estar cada vez mais no lado ativo e subjetivo da seleção. Entretanto, há sempre um inconveniente, um desconforto próprio ao poder de escolha. Ou seja, poder escolher ou selecionar algo, por mais promissor que pareça, sempre envolve questões éticas, morais e políticas complexas, conflitos de interesse e valores. Tomar ou se colocar no lugar de figuras como Deus, o acaso, a natureza abarca sérios dilemas. Apesar disto, não raro, são justamente em favor dessas figuras que muitos abdicam de tomar certas decisões fundamentais à vida, à ativa criação de si mesmo. Sloterdijk, ao excogitar o surgimento de uma era do pós-humanismo, para a qual a antropotécnica permitiria uma espécie de *hominização da seleção*, isto é, a passagem evolutiva que permitiu ao homem assumir o protagonismo, parece ter agido de modo perspicaz, afirmando que seria importante assumir de forma ativa o jogo e formular um código das antropotécnicas. Esse código deixa patente a fragilidade de concepção presente no credo humanista, segundo o qual o homem é amigo do homem, expondo outra relação, esta sim fundamental, a saber, que o homem representa o mais alto poder, inclusive um poder negativo, para o homem.

Tal perspectiva, evidentemente, não goza de consenso entre os pensadores. Deste modo, vejamos como Habermas se posiciona ante a possibilidade de selecionar prévia e artificialmente que humanos queremos ter ou ser.

## O PROTECIONISMO MORAL HABERMASIANO DA NATUREZA HUMANA

Na obra *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?*, que é uma reunião de textos e conferências apresentados entre 2000 e 2002<sup>5</sup>, Habermas se posiciona, a meu ver, no lado oposto ao esposado por Sloterdijk. A seleção artificial do humano é completamente descartada por Habermas, pois afrontaria, entre outras coisas, a *autocompreensão ética da espécie*, a *autonomia* e a *autenticidade* dos humanos, o que comprometeria a sua dignidade. Tal interpretação será defendida pela análise somente dos argumentos apresentados no segundo texto, já que é nele que Habermas desenvolve com mais acuidade sua posição antagônica.

Em linhas gerais, Habermas pensa em como, num ambiente marcado pelo pluralismo das formas de vida, estabelecer limites universais à instrumentalização da vida humana, proscrevendo, assim, a possibilidade de seleção esposada, entre outras pessoas, por Sloterdijk. A partir de um conceito de natureza humana idealista, composto por aqueles três conceitos supracitados, e de vida natural como fundamentos da moralidade, Habermas desenvolve sua argumentação em prol do uso estritamente terapêutico (*eugenia negativa*) das técnicas de manipulação genética.

O primeiro aspecto que preocupa Habermas é a relação entre o *campo de pesquisas biogenéticas* e o *mercado de capitais*, afirmando que “a pesquisa

---

<sup>5</sup> Habermas trata inicialmente, na conferência intitulada *Moderação justificada. Existem respostas pós-metafísicas para a questão sobre a “vida correta”?*, de questões ético-morais tipicamente modernas, analisando os limites da moral frente ao pluralismo endêmico e a consequente dificuldade, quiçá impossibilidade, de se estabelecer um padrão para o que seja uma vida correta, boa vida ou vida não fracassada. Em seguida, no ensaio *A caminho de uma eugenia liberal? A disputa em torno da autocompreensão da espécie*, a questão dominante é a relação entre espécie e vida humanas e moral, enfocando o *status* moral da vida humana pré-pessoal e aquilo que chama de autocompreensão ética da espécie. A obra é ainda composta por um posfácio escrito entre o final de 2001 e o início de 2002, que reúne alguns textos sobre as relações e distinções entre fé e saber.

biogenética uniu-se ao interesse de aproveitamento dos investidores e à pressão dos governos nacionais (...)” (HABERMAS, 2004, p. 25). Habermas aponta que os resultados das pesquisas biotecnológicas podem, num futuro próximo, representar uma fonte de riqueza e de aprofundamento das desigualdades entre os humanos. Dada a altíssima soma de recursos que tais pesquisas demandam, as mesmas grandes corporações que investem nelas, que dominaram a corrida pela decifração do genoma humano, podem monopolizar o acesso às suas supostas benesses, aos bens e serviços biotecnológicos.

Não obstante a relevância do fator supracitado, o que pode ser tomado como *a grande* questão por detrás de toda sua investida reflexiva habermasiana é o “fenômeno inquietante”, em suas próprias palavras, do “desvanecimento dos limites entre a natureza que *somos* e a disposição orgânica que nos *damos*” (HABERMAS, *idem*, p. 32). Habermas desenvolve sua tese de que o deslocamento da fronteira entre o acaso e a livre decisão, entre *aquilo que cresce naturalmente* e *o que foi fabricado*, afetaria a autocompreensão de pessoas que agem moralmente e se preocupam com sua existência. A ideia de que somos pessoas que nasceram sob as mesmas condições, isto é, condições inerentes ao ato conceutivo casual composto por um espermatozóide e óvulo quaisquer, compõe a autocompreensão ética da espécie, bem como o agente moral. É incontestável, para ele, que a prática seletiva de programação eugênica do próprio patrimônio hereditário limita a configuração autônoma da vida do indivíduo e mina as relações fundamentalmente simétricas entre pessoas livres e iguais, afetando a autonomia e a autenticidade de uma pessoa geneticamente programada.

Segundo Habermas, o conceito de autocompreensão ética da espécie compreende as autodescrições intuitivas a partir das quais nos identificamos como pessoas humanas e nos distinguimos de outros seres vivos. Ele se reporta àquilo que *somos por natureza*. Somos ou possuímos, por natureza, alguma coisa que podemos denominar de natureza humana. Por ser essencial, inato, inerente, o que somos estaria resguardado pela benemerência da natureza. A natureza, de certo modo, deveria permanecer intocada, tendo em vista ser benfazeja *em si*. As intervenções biotécnicas, a tecnicização da natureza humana, resultantes dos avanços espetaculares da genética

---

<sup>6</sup> Visão semelhante é compartilhada pela ideia de *Wisdom Nature*, de SANDEL, Michael. *The Case Against Perfection: Ethics in the Age of Genetic Engineering*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.

molecular, conduzir-nos-iam, cada vez mais e mais rápido, do natural ao campo preocupante do artificial. Este processo, tão logo ameace as fronteiras supracitadas, põe em risco a compreensão do que somos.

Mas, ante o pluralismo ético, será que os humanos se compreendem de modo único? Existe, de fato, uma possibilidade de moderação justificada acerca dos usos da biotecnologia para seleção? A saída à aporia da indeterminação normativa encontrada por Habermas é a união entre moral e direito. Apelando à noção de comunidade de seres morais que fazem suas próprias leis, ele faz a ponte necessária para seguir defendendo algum sentido racional da expressão dignidade humana. Os membros daquela comunidade, cujas relações necessitam de um regulamento normativo, podem se impor mutuamente obrigações morais e esperar uns dos outros um comportamento conforme às normas por eles adotadas. Faz parte do ideário liberal, do qual Habermas partilha, crer que os indivíduos-cidadãos definem as leis, de tal modo que elas se imporiam por si mesmas. Apesar da efetividade deste credo, Habermas encontrou nele a ancoragem necessária para designar o que seja a dignidade humana.

De acordo com ele, “a dignidade humana, entendida em estrito sentido moral e jurídico, encontra-se ligada a essa simetria das relações (jurídico-morais de mutualidade e reciprocidade)” (HABERMAS, *ibidem*, p. 47). Para ele, a dignidade humana não é uma propriedade, mas sim algo intangível em si, uma vez que seu sentido só existe nas relações interpessoais de reconhecimento recíproco e no relacionamento igualitário entre as pessoas. Aqui há uma tácita, mas perceptível relação entre natureza e dignidade humana. É a natureza igualitária dos humanos que garante a possibilidade de se falar em dignidade. As relações simétricas se baseariam num dado, num mesmo ponto de partida, a saber, que existe e compartilhamos *uma* natureza humana, o que permitiria que estabelecêssemos acordos em torno da dignidade.

Tal posição, a meu ver, coloca Habermas diante de um problema filosófico relevante: se a dignidade do humano é algo acordado através de interação de sujeitos dialogicamente mediados, o que sugere dinamicidade, e se os sujeitos estão em contexto pluralista, possuindo, então, visões de mundo diversas e, por vezes, opostas, por que esperar que eles entrem em um debate acerca das normas de regulamentação moral da biotecnologia,

retirando algo tipo de acordo? Há alguma garantia que, caso haja acordo, ele seja no sentido de que a biotecnologia fira a dignidade humana? Afinal, não poderia ocorrer justamente o contrário, posto que dado conjunto de sujeitos deliberasse que a dignidade humana pode ser reforçada amplamente com os usos da biotecnologia para fins de seleção e aperfeiçoamento? Contraindo-o a Sloterdijk, levar a humanidade a um estágio de criação que seja capaz de eliminar artificialmente traços que apequenam a sua existência não seria o mesmo que avançar em termos de dignidade? Considerando a dignidade como algo que não se possui, alguns sujeitos podem, sim, compreender-se como carentes de dignidade em função da sua condição biológica, o que pode ser alterado pela biotecnologia.

Habermas responderia negativamente, vendo a saída para o temerário processo de artificialização da vida na *moralização da natureza humana*. Ela está, no sentido habermasiano, no campo específico da preservação da autonomia e liberdade humanas, e constitui-se em tornar novamente moral e normativamente indisponível aquilo que se tornara tecnicamente disponível por meio da ciência. Habermas rejeita a ideia de moralização da natureza humana no sentido de uma *ressacralização* através de tabus artificiais, como um novo encantamento da natureza humana. Para ele, em vez disso, teremos um quadro completamente diferente se a compreendermos

no sentido da autoafirmação de uma autocompreensão ética da espécie, da qual depende o fato de ainda continuarmos a nos compreender como únicos autores de nossa história de vida e podermos nos reconhecer mutuamente como pessoas que agem com autonomia (HABERMAS, *ibid.*, p. 36).

Analisemos esta controversa tese central habermasiana. Para ele, a precariedade corpórea humana é um dado empírico capaz de servir de critério para a moralidade, ainda que, vista deste ponto, represente profunda ameaça à tradicional forma de conceber natureza humana e humanismo. Habermas claudica, tendo de se comprometer, agora, com uma visão ‘fraca’, pós-metafísica, de natureza humana, o que torna arriscada qualquer tentativa posterior de resgatar um humanismo forte e indisponível desde uma perspectiva moral. Se se pensar em algo pragmático, ou seja, uma saída

empiricamente verificável a um dado empírico igualmente constatável que aponta para certos limites naturais de uma condição humana precária, a visão sloterdijkiana pareceria mais apropriada. Vejamos, contudo, como Habermas se associa a tal critério empírico.

Habermas cita a corporalidade como uma característica fundamental da autocompreensão ético-existencial do indivíduo, encontrando nela um fundamento de sua visão de comportamento moral. Noutro lugar, falando propriamente sobre os vínculos precários de co-dependência social, afirma que “morais (são) as intuições que nos informam sobre como *devemos* agir para compensar, por meio do cuidado e do respeito, a *extrema vulnerabilidade* das pessoas” (HABERMAS, 2000, p. 18). Essa ideia reaparece em *O futuro da natureza humana*, quando afirma que *comportamento moral* deve ser entendido “como uma resposta construtiva às dependências e carências decorrentes da imperfeição da estrutura orgânica e da fragilidade permanente da existência corporal” (HABERMAS, 2004, p. 47). Segundo Habermas, “(...) o ser humano nasce ‘incompleto’, no sentido biológico, e passa a vida dependendo do auxílio, da atenção e do reconhecimento do seu ambiente social (...)” (HABERMAS, *idem*, p. 48).

Ora, retomando a questão supracitada, se Habermas afirma a incompletude e a imperfeição do humano, devido às suas características biológicas, por que não deveríamos, do ponto de vista moral, intervir sobre a constituição biogenética do humano, com o intuito de reduzir tal incompletude e imperfeição, reduzindo, assim, sua dependência? Isso não representaria um incremento substancial daquilo que se chama de autonomia e autenticidade? Ademais, considerando que, factualmente, existem pessoas com um nível ainda maior de incompletudes e imperfeições, haja vista terem sido acometidas por certas doenças ou deficiências que as diferenciam do restante da espécie<sup>7</sup>, por que não evitar que certos exemplares da espécie sejam submetidas a um nível superior de dependência, o que, assim entendo, pode comprometer radicalmente tanto a sua autocompreensão especista, haja vista ser uma anormalidade, quanto o exercício da autonomia? Para Habermas, não. A autonomia, entendida

---

<sup>7</sup> HABERMAS (2004), p. 75. Numa nota de rodapé (n. 45), ele faz ampla concessão à definição puramente biomédica de doença e deficiência como *anormalidades*, *desvios* ou *carências* funcionais em relação aos outros indivíduos da mesma espécie, objetivamente constatáveis.

como “uma conquista precária de existências finitas (...)” (HABERMAS, 2004, p. 48), é fortalecida quando os sujeitos autônomos são conscientes da sua vulnerabilidade física e da sua dependência social. Considerando que Habermas julga que este é o fundamento da moral, e que, portanto, ela pode ser mais compreendida a partir dele, será, então, que para Habermas o recrudescimento da vulnerabilidade física e, assim, da dependência social representaria algum ganho para a moral? Não estou seguro que tal fórmula receberia a anuência habermasiana, mas parece indubitável que Sloterdijk acharia isso um absurdo. Penso que tal diversidade de postura possa ser traduzida da seguinte forma: para Habermas, o futuro da humanidade é a manutenção da sua condição precária; já para Sloterdijk, é justamente o contrário.

Para Habermas, a fragilidade das relações sociais entre humanos, associada à fragilidade ou imperfeição biológica, constitui como que ‘eixos da moralidade’. E, como a biotecnologia promete fornecer soluções, ao mesmo tempo, ainda que a longo prazo, para ambas, isso, em vez de uma benesse, seria uma verdadeira catástrofe. Do ponto de vista habermasiano, o que é fundamental na experiência moral é *A inclusão do outro no campo da ação prática*. O sentimento de pertencimento e a consciência da dependência dos outros é *esclarecedora*, pois expõe a vulnerabilidade do indivíduo isolado em relação aos outros.

Aquilo que, para Habermas, é fundamental à experiência moral, para Sloterdijk, representa um déficit, por assim dizer, existencial. Segundo Sloterdijk, o processo de humanização do animal tornou-o um ser de dependência, ‘condenou-o’ a uma existência apequenada. Habermas, por seu turno, compreende que esta fragilidade constitui a natureza humana e serve de firme fundamento moral. Em última instância, para Habermas, ela serve como uma espécie de ‘argamassa’ que une a todos em torno da noção de humanidade, obrigando-os a impor mutuamente obrigações morais.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nestas considerações finais, começo destacando que ao passo que Habermas compreende a fragilidade humana como fonte da simetria das relações e de uma série de elementos normativos que estão intimamente

ligados à noção de dignidade e natureza humanas, a saber, a autocompreensão ética da espécie, a autonomia e a autenticidade, Sloterdijk a considera um dado empírico puro e simples, que pode, e talvez deva, ser contornado, a fim de que o homem se desenvolva o mais plenamente possível, inclusive quanto à autonomia e autenticidade.

No meu entendimento, Sloterdijk apresenta uma problematização pertinente, pois não se compromete com pretensões normativas (prescrições) de quaisquer espécies. A análise dos argumentos habermasianos parece contrariar suas próprias teses.

Em primeiro lugar, soa como embuste a ideia de que o homem, para o exercício da autonomia, compreenda-se como o único autor da sua vida. Pensar assim seria o mesmo que dizer que, por exemplo, em sociedades ou estratos delas nas quais não haja cultura do individualismo tão exacerbada como na nossa, nas quais a noção de vínculo comunitário seja uma marca identitária, ao ponto do indivíduo não conseguir se reconhecer como sujeito sem uma co-construção da sua subjetividade, nas quais a própria noção de indivíduo como algo relativamente divorciado da comunidade em geral seja inadmissível, não haveria o exercício da autonomia. Em que pese a minha crítica, caso Habermas tivesse razão, não me parece indubitável que o homem deixaria de se reconhecer como único autor da sua história caso fosse manipulado geneticamente<sup>8</sup>. Como o próprio Habermas ressaltou, a individualização da história de vida é operada socialmente, de tal modo que o ser geneticamente individualizado não é, absolutamente, uma pessoa pronta. A configuração genética carece da interação social para constituir a pessoa. Deste modo, não me parece que a argumentação habermasiana sustente a sua própria visão acerca dos perigos iminentes da seleção e da manipulação genética para a autonomia do humano.

---

<sup>8</sup> Cabe indicar que alguns autores têm questionado a noção de que há na genética uma determinação absoluta. Ou seja, que a manipulação genética solaparia a autonomia e a autenticidade. Valenzuela, por exemplo, aponta como “a genética, por assim dizer, permite uma espécie de abertura, de hiato, uma margem de indeterminação e ‘não-programação’ (ou, talvez, sobredeterminação) que torna possível, justamente, o domínio da possibilidade e da liberdade; da ação consciente, intencional e criadora característica do ser humano, o construtor do seu mundo simbólico, ético e histórico, social e cultural. O reino da sua autonomia e dignidade intrínsecas. VALENZUELA, Juliana G. *Genoma humano y dignidad humana*. Barcelona: Anthropos Editorial, 2005, p. 24.



Ainda nesse primeiro plano de críticas, no que tange à autenticidade, Habermas, assim como outros bioconservadores, fundamenta-se numa *ingenuidade idealista*, conforme afirmação de Lafont (2003), ao suporem que não interferimos ou delimitamos as possibilidades de nossa descendência. Quer ao decidindo com quem teremos filhos, o que sempre reduz as possibilidades de configuração genética do feto às genéticas dos pais, quer através da escolha de qual educação lhes daremos, seria um engano, ou uma singeleza vã, pretender recusar-se a estar, desde sempre, num horizonte de escolhas que interfiram de modo intangível naquilo que a descendência será.

Um segundo ponto diz respeito à noção de autocompreensão ética da espécie. A tese habermasiana de que os humanos compartilham universalmente uma mesma noção de natureza humana carece de argumentos que comprovem minimamente a sua facticidade. Em face do pluralismo ético tão destacado por Habermas, considero, ao contrário dele, que a defesa de qualquer tipo de monismo está fadada ao fracasso, sendo reduzida a um mero arbítrio. Ainda que Habermas acertasse quando afirmava que todos os humanos são capazes de se distinguir de outros seres vivos, o modo como nós, humanos, operamos tal distinção, sobretudo quais elementos são sublinhados para operá-la, varia consideravelmente. Por exemplo, parece-me bastante improvável que um indígena (ser humano) do norte do Brasil se diferencie do resto da natureza tal como homem ocidental nascido e criado no meio urbano do mesmo país o faça. A natureza humana para o primeiro não deve ter, substancialmente, muito a ver com aquilo que o segundo compreende.

Em terceiro lugar, considerando a ideia habermasiana de que a fragilidade biológica e relacional dos humanos é uma fonte da moralidade, uma inferência, com tom de objeção e certa provocação, pode ser formulada: o que diremos, pois, acerca dos indivíduos da espécie humana que são acometidos por enfermidades ou deficiências graves, as quais geram intangíveis sofrimentos pessoais e familiares, o que poderia ser preventivamente evitado com o apelo a técnicas de diagnóstico pré-concepção, como o DGPI<sup>9</sup>? E se algumas das enfermidades ou mal-formações inatas pudessem comprometer não só o binômio pessoa-família, estendendo-se à sociedade, como, por

---

<sup>9</sup> Diagnóstico genético pré-implantação.

exemplo, ocorre nos casos de certas psicopatologias ou sociopatologias? Não seria moralmente aceitável o uso da biotecnologia, a fim de selecionar aqueles que poderiam, de fato, desenvolver uma vida autônoma ou que não comprometessem a autonomia de outrem? Que obtuso sujeito moral é esse que desenvolveria uma aguda consciência moral observando as fragilidades das nossas interações e constituição biológica, mas se mostraria moralmente insensível à condição quase desumana de um sem número de indivíduos da espécie que vive em situação de tamanha debilidade, ao ponto de terem aquilo que, conforme Habermas, identifica o humano – autonomia, liberdade, autenticidade –, algumas vezes, absolutamente comprometido, ou ante os riscos potenciais à sociedade de certas enfermidades? Seria moral defender a manutenção de tais casos tidos por Habermas como anormais para que a humanidade tivesse uma consciência moral aguçada? Será que o preço para os indivíduos que são exceções na espécie humana não seria alto demais, desumano e, portanto, imoral? A ideia de que devemos preservar a incompletude humana, ao custo do casual, mas real, desnivelado sofrimento humano, quer dizer, demonstrando certa insensibilidade para com aqueles que sofrem em demasia, que não podem exercer minimamente a autonomia, a autenticidade, a liberdade, não sendo capazes de compartilhar a tal autocompreensão ética, parece moralmente questionável.

O escândalo da postura de Sloterdijk parece ser proveniente menos da sua opção por dar um ‘voto de confiança’ à biotecnologia, e mais em função da crítica em relação ao humanismo, aos elementos inerentes à sua noção de natureza humana e ao seu projeto civilizatório, os quais, para alguns, permanecem intocáveis ideais reguladores. Ao colocar em xeque a ideia de que os animais humanos, dada a sua condição ambígua e conflitiva, são tanto melhores quanto mais domesticados, e que isso deve ser feito por certas influências ou meios (leitura, educação, práticas pastorais), e não por outras (manipulação genética, por exemplo), ele abriria precedente perigoso para o uso das biotecnologias para fins de seleção. Afinal, mesmo se déssemos anuência à noção de natureza humana humanista, concordando que os homens precisam ter sua tendência embrutecedora dominada, por que não utilizar técnicas hipoteticamente mais eficazes para domesticar o humano? A criação do humano não seria alçada a um nível superior de qualidade lançando mão

de técnicas de domesticação radicais, desde as raízes genéticas do humano? Com estas questões, Sloterdijk atinge diretamente o humanismo, uma vez que utiliza suas próprias crenças e projetos para refutar uma visão negativa da seleção. Ao afirmar que o humanismo já é, por si só, essencialmente seletivo, ele abre caminho para suas considerações mais presunçosas.

Sloterdijk aponta como alguns humanos simplesmente abdicaram do protagonismo quanto à sua criação. Tal opção lhes transformou em objetos da seleção. Esta conclusão afronta aquilo que Habermas tanto preza. É possível depreender da argumentação sloterdijkiana que o ser humano se tornará, com efeito, autônomo, quando enfrentar a desconfortável questão do seu poder de escolha. Todo processo seletivo exige a eleição de critérios que nortearão a escolha. Sloterdijk não se arrisca a definir, tampouco a prescrever quais seriam. Mas se aplica a defender que as pessoas assumirão uma postura reprovável caso insistam em apostar numa inocência *demodée*, deixando ao cargo de Deus, do acaso, da natureza ou dos outros a complexa tarefa de selecionar. Neste sentido, Sloterdijk apenas indica que, no futuro, será provavelmente importante assumir de forma ativa o jogo e a formulação de um código das antropotécnicas. Sloterdijk, sem desconsiderar os desafios disso, espousa que o homem deve assumir que ele representa o mais alto poder para o homem.

Em relação a isso, parece apressado, para Sloterdijk, afirmar que as antropotécnicas, como a biogenética, exerceram poder de domesticação irresistível. Ao contrário, o tempo presente é marcadamente por uma onda desibinidora sem precedentes e aparentemente irrefreável, o que aflige o processo e o projeto civilizatórios típicos do humanismo decadente. No mesmo compasso, Sloterdijk é relativamente cético quanto ao futuro tenebroso vislumbrado por alguns acerca da antropotecnologia. Ele não é um apologeta ingênuo, tampouco um entusiasta radical ou inconsequente dela. Em vez dessas posturas extremadas, Sloterdijk vê, ainda que de maneira obscura e incerta, a abertura de um horizonte evolutivo. Este, divorciado da rubrica da *humanitas* e das provocações da natureza humana, é visto como prenhe de novas possibilidades que reconfigurariam o discurso e a questão da guarda e da criação dos homens. O chamado parque humano, uma *zoopolis*, o *habitat* do homem enquanto animal político, entraria num novo tempo, cujas

regras deveriam ser reformuladas, recriadas, posto que as antigas, fortemente influenciadas pelo humanismo, que já não servem mais, tampouco seriam pertinentes a esse tempo futuro. A *zoopolítica* dos parques humanos, as regras administrativas dos humanos ali reunidos, na medida em que se reporta a seres que são autocuidadores, seres que guardam a si mesmos, deveria passar por um processo de *regeneração*, regulamentando a automanutenção humana em outros termos, a partir de uma postura, por assim dizer, *mais ativa* do homem no processo de seleção.

Apesar das críticas apresentadas a Habermas, compartilho sua preocupação em relação à possibilidade de uma eugenia liberal ser regulada pela lógica do livre mercado, gerando, assim, artificialmente uma nova e ainda mais preocupante forma de desigualdade entre os humanos: *a desigualdade genética*. Habermas acertadamente aponta tal possibilidade, ressaltando a importância de se criar, no âmbito das sociedades democráticas e constitucionais, um eficaz aparato político-jurídico que evite tal terrível novidade. Decerto, o prognóstico do futuro da humanidade, dos processos de criação do homem, seria tenebroso se as profundas desigualdades socioeconômicas de hoje – que são fruto, em larga medida, dos privilégios concedidos a alguns através da falta de equidade do acesso aos bens e direitos e pela desproporcional consideração dos humanos –, fossem radicalizadas, isto é, fossem transportadas do meio social para o meio biológicos, as consequência, embora imprevisíveis na sua totalidade, provavelmente seriam de uma ordem ainda mais severa. Assim, em conformidade com Habermas, entendo que há a necessidade imperiosa de se criar mecanismos de acessibilidade aos bens ou direitos genéticos, a fim de que todos, ante as biotécnicas, possam se beneficiar igualmente, preservando, contudo, o direito de livre escolha.<sup>10</sup>

Com Sloterdijk, penso que a questão sobre os humanos não deve ser tomada nos marcos imprecisos de uma natureza humana, mas sim, conforme ocorreu no fim do século XX, ser analisada a partir de argumentos que tratem da criação dos humanos. A plasticidade do comportamento

---

<sup>10</sup> Ao contrário do que Julian Savulescu vem propondo através do *Principle of Procreative Beneficence*, segundo o qual fazer uso das biotécnicas não seria mero fruto da opção dos pais, mas sim um *dever moral*, uma espécie de imperativo categórico, concordo, com Habermas, que isso deve continuar no campo do imperativo hipotético, sendo, portanto, uma opção.

humano, que sugere a noção de natureza humana pode simplesmente ser uma invenção sem sentido universal, aponta para a necessidade de pensar o humano como uma multiplicidade de modos de ser no mundo. Assim, o transumanismo sloterdijkiano, que abre precedentes à emergência futura de um pós-humanismo, deve estar atento ao fato de que isso não constituirá algo compulsório, mas sim uma possibilidade.

Por fim, Habermas reconhece, ainda que de modo tímido, que estamos diante de um tema recente e, por isso, ainda muito incipiente, o que desautoriza amplamente tomada de decisões últimas ou o uso de um argumento moral decisivo. Sloterdijk compartilha tal afirmação. Destarte, analisar quais seriam os resultados de uma cautela ou moderação excessiva e os de uma abertura igualmente ampla é um dos desafios para o campo bioético nos próximos anos. Assim, assumir uma posição radicalmente incauta ou radicalmente otimista, encerrando o debate na dicotomia bem *versus* mal, seria prematuro e prejudicial.

## REFERÊNCIAS

BOSTROM, Nick. In Defense of Posthuman Dignity. *Bioethics*, v. 19, n. 3, 2005, p. 202-214.

BOSTROM, Nick; SAVULESCU, Julian. Human Enhancement Ethics: The State of the Debate. In.: SAVULESCU, Julian; BOSTROM, Nick. *Human Enhancement*. Oxford University Press, 2009. p. 211-250.

FREITAG, Bárbara. Habermas e os limites da natureza humana. In.: \_\_\_\_\_. *Dialogando com Jürgen Habermas*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005. p. 221-230.

HABERMAS, Jürgen. *Aclaraciones a la ética del discurso*. Traducción de José Mardomingo. Madrid: Trotta, 2000.

\_\_\_\_\_. *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?* Tradução de Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

LAFONT, Cristina. Remarks on Habermas's presentation of "L'avenir de la nature humaine". *Philosophy and Medicine*, v. 03, n. 1, p. 157-160, 2003.

MARQUES, José Oscar de A. Sobre as regras para o parque humano de Sloterdijk. *Natureza humana*, São Paulo, vol. IV, n. 2, 2002.

SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

# HABERMAS E A SOCIOLOGIA DA SAÚDE

Charles Feldhaus<sup>1</sup>

## INTRODUÇÃO

Em 2001, Habermas publicou *Der Zukunft der Menschlichen Natur*, desenvolvendo uma estratégia argumentativa *sui generis* contra o que se convencionou denominar de eugenia liberal. A eugenia liberal consiste na liberação ao mercado da livre concorrência e às escolhas particulares das pessoas (em geral dos pais) a decisão a respeito de que tipos de intervenções genéticas aplicadas à medicina reprodutiva devem ser realizados ou não. Em outras palavras, o Estado deixa de não intervir baseado seja por uma questão de direito à liberdade reprodutiva, uma vez que se interpreta o debate nos mesmos parâmetros do debate acerca do aborto (conflito entre dignidade humana e autodeterminação da mulher), seja por uma questão pragmática relacionada com a introdução de novas tecnologias (os imperativos normativos não conseguiram frear os imperativos sistêmicos da técnica, a pesquisa via continuar em algum lugar e as pessoas começaram a usar mesmo que de modo clandestino).

Embora a estratégia argumentativa de Habermas dirija-se principalmente à eugenia liberal, a saber, a introdução das novas tecnologias genéticas sem controle estatal, ele procura traçar distinções e discriminar entre tipos de intervenções. Ele distingue entre eugenia positiva e eugenia negativa, contudo de modo distinto do que fora feito no passado, quando se idealizou as práticas eugênicas (particularmente, o primo de Charles Darwin, Francis Galton), a eugenia positiva no passado era a promoção da reprodução dos considerados aptos; a negativa, a tentativa de evitar que os considerados então inaptos se reproduzissem; no cenário atual, a eugenia negativa consiste na realização da intervenção genética com objetivo de evitar ou curar doenças; a eugenia positiva consiste no aperfeiçoamento genético propriamente dito;

---

<sup>1</sup> Universidade Estadual de Londrina (UEL).

além dessa distinção Habermas cita outras intervenções como clonagem humana, diagnóstico de pré-implantação e pesquisa com células tronco embrionárias.

O argumento principal do texto recorre ao que ele denomina de ética da espécie [*Gattungsethik*] ou à autocompreensão normativa de nossa moral convencional, a única segundo a qual seria possível nos compreendermos como autores indivisivos de nosso projeto racional de vida<sup>2</sup> e situados simetricamente. Esse argumento parece assumir aspectos quase transcendentais porque Habermas parece entender que recorrer à ética da espécie não seria meramente adentrar no campo do que poderíamos denominar de conteúdos (ou questões de vida boa), mas sim garantir a manutenção das condições de possibilidade de uma moral autônoma.

A estratégia argumentativa de Habermas sustenta que a eugenia positiva é proibida moralmente pela impossibilidade de presumir o consenso da pessoa afetada pela intervenção genética, a saber, o indivíduo no qual o embrião manipulado se tornará. Para Habermas, esse consenso somente pode ser suposto de forma contrafactual no caso de intervenções terapêuticas ou que visam à cura (o que Habermas denomina de lógica da cura [*Logik des Heilens*]). O problema é que Habermas ao desenvolver esse argumento parece fortemente dependente de uma concepção de saúde, com forte aspecto normativo e não restrita apenas ao biológico, embora ele não desenvolva em lugar algum essa concepção. Por essa razão o presente estudo pretende tecer algumas considerações sobre o que poderia ser a visão de Habermas a

---

<sup>2</sup> Entendo que o termo plano racional de vida é utilizado por Habermas de maneira similar a Rawls em *A Theory of Justice* e em *Political Liberalism*. Rawls supõe que os cidadãos de uma sociedade democrática contemporânea possuem um plano racional de vida, ou seja, algo “à luz do qual eles planejam seus esforços mais importantes e alocam seus vários recursos (inclusive os mentais e corporais, tempo e energia) a fim de perseguir sua concepção do bem durante uma vida inteira, se não do modo mais racional, então ao menos de um modo sensato (ou satisfatório)”. RAWLS, J. *Political Liberalism*, 177 (minha tradução). Em *Theory*, Rawls sustenta o seguinte: “primeiro, o plano de vida de uma pessoa é racional se, e apenas se, (1) é um dos planos que é consistente com os princípios da escolha racional quando esses são aplicados a todos os aspectos relevantes de sua situação, e (2) é aquele plano entre aqueles que se encontram nessa condição que seria escolhido por ele com racionalidade deliberativa plena, isto é, com consciência plena dos fatos relevantes e depois de uma consideração cuidadosa das consequências. (...) Segundo, os interesses e os objetivos de uma pessoa são racionais se, e apenas se, eles devam ser encorajados e munidos pelo plano que é racional para ela.” RAWLS, J. *A Theory of Justice*, 408-409 (minha tradução).



respeito da noção de saúde e doença, um tema muito discutido no campo do que se costuma chamar de sociologia da saúde e da doença e, além disso, se pretende aqui aplicar alguns conceitos centrais da concepção de sociedade de Habermas a alguns casos rotineiramente abordados na sociologia médica.

## SOCIOLOGIA E A NOÇÃO DE SAÚDE

Antes de qualquer coisa, é preciso especificar o que significa perspectiva sociológica em relação ao tema da saúde e da doença. A sociologia é um estudo de base empírica que busca demonstrar como a doença pode ser entendida de modo diferente e que tipos de fatores produzem a condição de doença mediante fatores sociais e não apenas algo proveniente da natureza, da biologia e das escolhas de estilos de vida pelas pessoas. A sociologia parte da suposição que conhecimento não é axiologicamente neutro e, por conseguinte, o conhecimento produzido pelos profissionais da saúde não é distinto nesse sentido. O sociólogo da saúde e da doença recusa-se a aceitar a visão predominante segundo a qual ser saudável é estar funcionando de modo ‘normal’ no contexto de um indivíduo da espécie humana. O conhecimento médico e a interação médico e paciente refletem aspectos estruturais da sociedade na qual eles estão inseridos.

O campo da sociologia da saúde e da doença cobre amplo espectro de questões e busca principalmente problematizar concepções reducionistas de doença e saúde, identificar quais são as principais variáveis que influenciam na produção e distribuição de doenças na sociedade, tais como classe social, gênero, etnia etc. Além disso, esse campo procura examinar a maneira como os profissionais na área de saúde e demais envolvidos definem as condições consideradas como doença e como saúde. Os principais pensadores discutidos na sociologia médica são Marx, Parsons e Foucault, somente para citar alguns. Cada um deles concebe a sociedade, a doença e o papel do profissional da área da saúde de maneira diversa. Para Marx, a sociedade capitalista como sendo prioritariamente exploradora e conflituosa (entre a burguesia e o proletariado), e a ausência de saúde como oriunda da priorização da busca do lucro, em outras palavras, em Marx, se pode dizer que as doenças resultam da comodificação dos serviços de saúde, que transforma os pacientes em

clientes e consumidores, transformando o objetivo primário da medicina na maximização do lucro e não na cura de doença e no bem-estar do paciente. Para Parsons, a sociedade consistindo de um conjunto estável e harmonioso de papéis e estruturas sociais inter-relacionadas, e as doenças como resultantes das tensões sociais ocasionadas pelo embate das demandas dos diferentes papéis sociais. Para Foucault, a sociedade é compreendida como uma complexa rede de relações de poder, com nenhuma fonte dominante de poder (um conceito difuso), cuja finalidade é a vigilância administrada dos corpos e das populações. Para ele, as doenças são rótulos utilizados para segregar a população facilitando o controle social. A noção de normalização ocupa papel predominante nos estudos orientados pela perspectiva de Foucault na sociologia da medicina, pois é pela caracterização do que se considera normal ou anormal na sociedade que os profissionais da área da saúde exercem poder de controle social sobre os indivíduos (poder disciplinar) e sobre a população (biopoder). Além desses teóricos, as feministas também ocupam papel predominante nos estudos sociológicos na medicina, as quais compreendem a sociedade como sendo exploradora e repressiva da mulher e impregnada por uma visão patriarcal do papel social da mulher e em que o papel da medicina consiste prioritariamente na medicalização da mulher em torno do papel reprodutivo (maternidade)<sup>3</sup>. Após essa breve caracterização das contribuições de alguns dos principais expoentes do pensamento sociológico à medicina, pode-se perguntar qual seria a principal contribuição de Habermas? Como ele compreende a sociedade? Qual o potencial crítico de suas considerações sociológicas a esse campo?

Apesar das diferentes abordagens resultantes no campo da sociologia da medicina, é possível traçar algumas questões centrais e tendências nesse campo de investigação. Primeiramente, há uma tendência a se compreender as noções de saúde e doença de modo não reducionista ao biológico, uma vez que as doenças são produzidas e distribuídas socialmente e, por conseguinte, não são apenas uma parte da natureza e da biologia humana. Em outras palavras, “reduzir a explicação da condição dos indivíduos a um denominador comum da biologia, a explicação genética sistematicamente

---

<sup>3</sup> WHITE, K. *An Introduction to the Sociology of Health and Illness*.

exclui uma explicação sociológica, e funciona para desviar nossa atenção da maneiras nas quais a vida social forma nossa experiência da saúde”<sup>4</sup>. Em segundo lugar, os pensadores nesse campo sociológico buscam inverter a ordem dos fatores de uma inferência causal recorrente no discurso sobre a saúde e a doença, a saber: “as pessoas são doentes porque são pobres e não pobres porque são doentes”<sup>5</sup>, ou seja, não é a condição de ser doente que transforma as pessoas em pobres, não é porque a doença torna alguém menos apto no mercado de trabalho da livre concorrência que alguém ser torna pobre, mas sim que o fato de estar em uma condição de partida já pobre favorece o desenvolvimento de certas doenças. A concepção inversa, amplamente difundida é um elemento central tanto das concepções biologicistas quanto das liberais. A visão reducionista da biologia, principalmente quando tenta derivar valores de fatos, assume que alguns são mais aptos que outros e, portanto menos suscetíveis a incidência de doenças. A visão liberal busca sistematicamente atribuir a responsabilidade pela condição social de uma pessoa a suas escolhas individuais.

Como já dito, diferentes abordagens da sociologia da saúde e da doença ocasionam análises distintas do papel do conhecimento médico e das causas sociais de doenças. Há amplo espectro de posições nesse cenário: marxistas, parsonianas, foucaultianas e feministas. As contribuições de Habermas, não obstante, parecem não ter firmado raízes ainda nesse campo de investigação, pois comparado com a influência de outros pensadores, os estudos sobre Habermas ainda estão em fase inicial na sociologia da saúde e da doença.

## AS CONTRIBUIÇÕES DE HABERMAS À SOCIOLOGIA DA SAÚDE E DA DOENÇA

Scambler *et al* em Habermas, *Critical Theory and Health* busca identificar algumas contribuições do arcabouço teórico de Habermas à sociologia da saúde e da doença. Cabe, contudo, ressaltar que esse livro devota-se apenas a aplicar as considerações de Habermas a esse campo de investigação anteriores a publicação de *Der Zukunft der Menschlichen Natur*. Nem mesmo os

---

<sup>4</sup> White, K. *An Introduction to the Sociology of Health and Illness*, 3.

<sup>5</sup> White, K. *An Introduction to the Sociology of Health and Illness*, 3.

textos menores de *Die Postnationale Kostellation* cuja relevância ao debate sobre a natureza da noção de saúde e doença pretende-se aqui enfatizar foram incluídos.

Segundo Scambler & Britten<sup>6</sup>, as relações entre médico e paciente somente podem ser teorizadas de modo abrangente se for levado em consideração o contexto e as estruturas sociais relevantes ao caso. Por exemplo, um paciente com acesso de dor muscular resultante (problema pessoal) oriundo de uma condição de trabalho geradora de doenças (questão contextual) realiza uma visita a um médico mas afirma explicitamente seu desejo de continuar trabalhando, apesar do desconforto, o médico brinca com o senso de responsabilidade e ambivalência do paciente, porém facilita que o paciente continue a trabalhar, exprime com isso a ideologia da responsabilidade individual pela condição doentia, prescrevendo apenas narcóticos, alguns instrumentos de correção postural, algumas pausas durante o dia de trabalho etc. desse modo, o profissional em saúde marginaliza as questões do contexto social do paciente e permanece ausente a crítica as exigências do trabalho.

Em o ZMN<sup>7</sup>, Habermas recorre a sua teoria da ação social, em que distingue ação instrumental e ação comunicativa, para avaliar normativa a nova prática. Os recentes avanços científicos estão cada vez mais prevalecer os imperativos sistêmicos de uma única forma de racionalidade e ação, a ação instrumental. Esse avanço da biotécnica, segundo Habermas, traz à memória a lógica da ação médica e essa mesma lógica denunciada aqui por Habermas é fortemente criticada pelos principais expoentes da sociologia da saúde e da doença. Em grande parte, a justificação das pesquisas e dos recursos investidos no campo da engenharia genética se dá pelos imperativos sistêmicos e objetivos biopolíticos<sup>8</sup>. O avanço da biotécnica inclusive teria efeito de colonizar o mundo vivido de tal modo que não seria mais possível distinguir o que é produzido e o que é resultado da natureza<sup>9</sup>.

Um ponto rotineiramente ressaltado no campo da sociologia da saúde e da doença é a sobreposição de imperativos sistêmicos sobre a prática da

---

<sup>6</sup> SCAMBLER, G. *Habermas, Critical Theory and Health*, 50.

<sup>7</sup> HABERMAS, J. ZMN, FNH, 64;

<sup>8</sup> Segundo Foucault, *História da sexualidade I*, ;

<sup>9</sup> HABERMAS, J. FHN, 65;

medicina com o crescente avanço da biotécnica. Esses imperativos sistêmicos obscurecem e ocultam a verdadeira meta da medicina, que é curar doenças. Os imperativos em questão são os da economia, do mercado e da própria técnica. A medicina ao impregnar-se desse outros imperativos sistêmicos encobre sua especificidade, a cura de doenças.

Para Habermas, a sociedade é compreendida tanto como sistema quanto como mundo vivido. O sistema é caracterizado pela racionalidade estratégica e o mundo vivido pela racionalidade comunicativa. Na interação entre médico e paciente, por exemplo, os imperativos sistêmicos podem prejudicar a efetividade do tratamento e comprometer o caráter significativo da compreensão própria de sua condição por parte do doente. A colonização do mundo vivido leva a todos os tipos de problemas sociais: a) redução do sentido compartilhado; b) a erosão dos laços sociais; c) carência de pertença a um grupo; d) um sentimento de desmoralização; e e) a desestabilização da ordem social.

O mundo vivido é compreendido como um tipo de ação comunicativa (frequentemente denominada voz do mundo vivido em sociologia médica) e o sistema, como um tipo de ação estratégica. A ação comunicativa visa à interação linguística orientada ao acordo ou entendimento ao passo que a ação estratégica visa ao sucesso ou êxito. No que diz respeito à relação entre sistema e mundo vivido, Habermas chama a atenção para um aspecto importante, a saber, a colonização do mundo vivido pelo sistema, que “cada vez mais separa as estruturas sociais mediante as quais a interação social ocorre”.<sup>10</sup> Na medicina essa separação crescente e colonização do mundo vivido pelos sistemas do dinheiro, do estado, da voz da medicina (que privilegia a concepção biomédica de saúde e doença e busca atribuir a responsabilidade exclusiva ao usuário por sua condição de doença), o que pode levar a uma perda de identidade e a uma redução do sentimento de pertença social.

Segundo Nicholas Rose,<sup>11</sup> Habermas em *Die Zukunft der menschlichen Natur* estaria comprometido com o modelo biologicista de saúde e doença baseado em uma nota na qual ele faz referência à concepção adotada por

---

<sup>10</sup> HABERMAS, J. TAC2, 154.

<sup>11</sup> Cf. CHRISTIANSEN, K. ROSEN, N. *The Politics of Life*, 2007.

Buchanan *et al* em *From Chance to Choice. Justice & Genetics*,<sup>12</sup> para os quais a noção de funcionamento normal serve de critério normativo para elaborar uma lista de bens naturais primários (intervenções genéticas), que o Estado deveria fornecer aos seus cidadãos a fim de garantir a igualdade equitativa de oportunidades. Não obstante, essa citação e o comprometimento de Habermas com a ideia reguladora de que as intervenções genéticas restritas ao que ele denomina ação clínica [*klinischen Handelns*] e lógica da cura [*Logik des Heilung*], uma vez que somente nesse caso seria possível presumir o consentimento [*Einverständnis*] do afetado, ainda assim defende-se aqui que ele está comprometido com uma concepção de doença e saúde mais complexa que integra a visão biologicista e a visão axiologicamente carregada.

## A CONCEPÇÃO DE SAÚDE E DOENÇA A PARTIR DE ZMN

A favor dessa leitura (que integra elementos culturais e biológicos) de Habermas podem ser apresentadas as seguintes evidências:

- a) Em *Die postnational Konstellation*, Habermas defende em sua tréplica a Dieter E. Zimmer que “a biologia não pode nos tirar das mãos a reflexão moral. E a bioética não deveria dotar-nos de descaminhos biologicistas sobre isso”,<sup>13</sup> ou seja, ele critica qualquer tipo de reducionismo nesse pequeno escrito, devemos recorrer apenas a categorias morais quando decidindo sobre questões relativas aos recentes e futuros avanços no campo da engenharia genética aplicada à medicina reprodutiva. A decisão deve pautar-se em categorias morais, para Habermas de cunho kantiano, como liberdade e responsabilidade e não em elementos fáticos (não devemos cometer o que rotineiramente se denomina navalha de Hume, ou em sua formulação mais recente, falácia naturalista tal como a entende Moore).
- b) No mesmo texto, Habermas defende claramente que a definição da noção de mal [*Übel*] depende de critérios culturais, citando

<sup>12</sup> HABERMAS, J. FHN, 72; ZMN, 91.

<sup>13</sup> HABERMAS, J. KPN, 249 (minha tradução).

inclusive que no passado a pertença a uma ‘raça inferior’ fora considerada como um ‘mal’.<sup>14</sup> Como o argumento do consenso ou consentimento contrafactual aplica-se contra a eugenia positiva ou ao aperfeiçoamento genético, quando Habermas reconhece que existe uma variabilidade cultural da definição de mal, somos levados a interpretar-lhe como decidindo previamente pela proibição categórica da intervenção genética aperfeiçoadora, não obstante deixando ao escrutínio do debate democrático os casos permitidos, mas não prescritos de intervenção terapêutica. Se há variação cultural, o respeito à perspectiva do mundo vivido e à concepção de democracia deliberativa elaborada em *Faktizität und Geltung*, exige deixar aos concernidos deliberar e decidir o que sua sociedade considera como permitido e o que não.

Além disso, se a noção de mal ou evitação do mesmo serve de base justificadora das intervenções negativas ou curativas, e entende-se mal [*Übel*] como contraponto a saúde [*Heilung*], ou seja, é não saudável ou doente quem sofre de algum mal, então a noção de doença após *Die Zukunft der menschlichen Natur* envolve valores, pois envolve uma noção variável culturalmente, a noção de mal. O ônus de compreender a saúde e a doença como carregados axiologicamente concerne a um enfraquecimento do argumento principal de Habermas contra a eugenia positiva, uma vez que a base do argumento é a possibilidade de traçar claramente a distinção entre o que é denominado de aperfeiçoamento genético e o que é denominado de tratamento genético cujo critério diferenciador é a lógica da cura, a qual pressupõe que seja possível delimitar claramente o que é doença e o que é saúde. Mas, se saúde e doença são axiologicamente carregadas e variam culturalmente, como determinar o que é aperfeiçoamento e o que está restrito à lógica da cura?

A reconstrução e aplicação do sistema de Habermas à sociologia da saúde e da doença tal como desenvolvida por Scambler *et al* e outros evidencia que concepção de sociedade entendida tanto como sistema quanto como mundo vivido, a crítica a crescente monopolização do mundo vivido pelo

---

<sup>14</sup> HABERMAS, J. KPN, 252.

sistema, a distinção entre ação estratégica e ação comunicativa, e a noção de comunicação sistematicamente distorcida implicam uma concepção de saúde e doença em Habermas não reducionista ao biológico e comprometida com a valorização do simbólico e valorativo oriundo do mundo vivido. O que, por sua vez, suscita a questão a respeito da possibilidade de uma mudança de posição de Habermas em *Die Zukunft der menschlichen Natur* em relação aos textos anteriores, como diz Mendieta, uma nova guinada no seu pensamento. Mendieta sugeriu um novo giro neoaristotélico, aqui talvez se pudesse defender um novo giro revogando seu antireduccionismo, uma vez que seu argumento é fortemente dependente de uma noção de saúde e doença com forte viés biologicista, caso contrário o argumento parece perder a plausibilidade. Entretanto, defende-se aqui que talvez o espectro de posições a respeito da saúde e da doença seja maior que a dicotomia entre cultura ou biologia. E a posição de Habermas estaria muito mais na zona central desse espectro do que em qualquer uma das duas margens.

Em outra oportunidade defendi que Habermas com a publicação de *Die Zukunft der menschlichen Natur* ressalta o aspecto biológico de uma concepção de liberdade dual, que se afasta da concepção transcendental de Kant. Em textos anteriores, como *Pensamento pós-metafísico*, Habermas abordou o aspecto intersubjetivo do desenvolvimento da liberdade e da autonomia individual, ou seja, é preciso a interação com o outro para tornar-se autônomo, pois liberdade não é um atributo de um sujeito monológico, mas exige a interação linguística. Assim como sua concepção de liberdade não se reduz nem ao biológico nem ao simbólico, defende-se aqui que é bastante plausível acreditar que sua concepção de saúde e doença também não se reduz nem a uma visão biologicista nem a uma visão estritamente valorativa ou axiológica. O que, conseqüentemente, mina a objeção de impotência do argumento principal de baseado no consenso presumido ou contrafactual contra a eugenia positiva e liberal.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em síntese, buscou-se mostrar aqui que o argumento de Habermas contra a eugenia liberal desenvolvido em *Die Zukunft der menschlichen Natur* depende de uma noção não desenvolvida por ele sistematicamente. No entanto, a aplicação de algumas das noções centrais do sistema habermasiano evidenciam uma visão de saúde e doença não reducionista, nem a biologia nem a cultura, mas dual, que integra ambas. Apesar de Habermas citar a obra de Buchanan *et al* que se compromete com uma concepção de saúde com forte viés biológico, entendida como funcionamento normal da espécie, foi possível observar mediante o exame de textos contemporâneos ao seu argumento contra a eugenia liberal, que sua visão está comprometida com elementos que favorecem uma interpretação de saúde e doença como carregadas axiologicamente e não apenas uma descrição do funcionamento normal da espécie. Não obstante, o comprometimento de Habermas com uma concepção axiologicamente carregada de saúde poderia enfraquecer o argumento principal baseado no consenso contrafactual contra a eugenia liberal e positiva. No entanto, foi enfatizado que o espectro de visões de saúde e doença contém mais matizes do que apenas o estritamente biológico e o estritamente cultural e que Habermas se situa com certeza em uma posição intermediária que integra elementos biológicos e culturais em sua concepção de saúde e doença e, por conseguinte, o argumento contra a eugenia poderia manter seu poder de discriminar os casos proibidos (eugenia positiva) dos permitidos, mas não obrigatórios (eugenia negativa) com base numa noção de doença dual (cultura e biologia).

## REFERÊNCIAS

BUCHANAN, A. *From Chance to Choice: Genetics and Justice*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

CHRISTIANSEN, K. The silencing of Kierkegaard in Habermas' critique of genetic enhancement. *Med Health Care and Philos*, n. 12, p. 147-156, 2009.

COKERHAM, W. C. *The Blackwell Companion to Medical Sociology*. Massachusetts: Blackwell Publishers, 2001.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

SCAMBLER, G. *Habermas, Critical Theory and Health*. London: Routledge, 2001.

HABERMAS, J. A Sketch of L'avenir de la nature humaine. *Philosophy and Medicine*, vol. 03, n. 1, 2003, p. 155-157.

\_\_\_\_\_. *A crise de legitimação no capitalismo tardio*. Trad. Vamireh Chacon. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

\_\_\_\_\_. *Die Zukunft der menschlichen Natur: Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*(ZMN) Suhrkamp Verlag: Frankfurt, 2002.

\_\_\_\_\_. *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1992.

\_\_\_\_\_. *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt: Suhrkamp, 1983.

\_\_\_\_\_. *O Futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?* (FHN) Trad. Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

\_\_\_\_\_. *Wahrheit und Rechtfertigung: philosophische Aufsätze*. Frankfurt: Suhrkamp, 1999.

MENDIETA, E. *Communicative Freedom and Genetic Engineering*. Disponível em: <<http://logosonline.home.igc.org/mendieta.htm>>. Acesso em: 23 abr. 2005.

\_\_\_\_\_. Habermas on human cloning. The debate on the future of the species. *Philosophy & Social Criticism*, vol. 30, n. 5-6 (2004), p. 721-743.

WHITE, K. *An Introduction to Sociology of Health and Illness*. London: Sage Publications, 2002.

# HABERMAS E A EDUCAÇÃO: APORIAS SOBRE A PERFORMANCE

*Elaine Conte*<sup>1</sup>

*Rosa Martin*<sup>2</sup>

## CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Os problemas pedagógicos poderiam ser repensados a partir de uma melhor compreensão da linguagem que usamos presentemente como instrumento natural, como a voz do sujeito para lidar com o mundo, pois a expressividade é algo intrínseco à linguagem humana. No entanto, a racionalidade que impera no cotidiano é aquela voltada para a instrumentalização da vida, uma concepção objetivadora engessada em conceitos que não permitem a expressividade humana. Daí a necessidade de orientarmos a discussão com base em perspectivas procedentes da teoria da comunicação (que permite a reconstrução da materialidade perdida da experiência estética), para utilizarmos um conceito de razão performativa corporificada no agir orientado para o entendimento.

Seguindo de perto as pegadas de Jürgen Habermas referentes à dimensão estética na arquitetura da racionalidade comunicativa, partilho da necessidade dos meios da pragmática da linguagem agirem sobre os complexos de saber modernos que se diferenciaram sob o aspecto da validade, da verdade, da correção normativa ou da autenticidade. Contra uma redução empirista da problemática da racionalidade, Habermas defende a comunicabilidade da ciência, da moral e da arte, cuja unidade se expressa nas diferentes justificativas das pretensões de validade dos juízos teóricos, morais e estéticos. Destaca ainda que a legitimidade de uma racionalidade prático-estética é formada pela validade que atribuímos ao seu poder de abrir nossos olhos à complexidade da experiência da vida, como um jogo entre a autenticidade da expressão e a adequação normativa. A função comunicativa da experiência estética, entendida como potencial inaugurador e legitimador de normas de ação permite considerar o problema do estético sob

---

<sup>1</sup> Doutoranda em Educação do PPGEdu da UFRGS. Email: elaineconte.poa@gmail.com

<sup>2</sup> Professora Doutora da Unisc e professora colaboradora da UFRGS. Email: rosamfm@terra.com.br

o aspecto da abertura linguístico-poética ao mundo. Por essa razão, Habermas (1987, p. 369) parte, em sua pragmática dos atos de fala, das teorias inauguradas por Wittgenstein (na segunda fase de suas produções), por Austin, Searle e demonstra, assim, que “os conceitos de fala e entendimento se interpretam um ao outro”, originariamente, e de forma evidente. O momento criativo da constituição linguística do mundo forma, os momentos cognitivo-instrumentais (razões científicas voltadas ao êxito), prático-morais (razões normativas ou sábias) e estético-expressivos (razões sinceras e autocríticas), as funções intramundanas da linguagem de exposição, de relação interpessoal e de expressão subjetiva.

Para Wittgenstein<sup>3</sup>, não importa o que está por trás das aparências e dos processos mentais, importa o que está manifesto, o que pode ser analisado nos diferentes jogos de linguagem, isto é, nos diferentes usos de expressões linguísticas. “Como esclareceu Wittgenstein, o tólos do entendimento mútuo é inerente ao próprio *medium* linguístico” (HABERMAS, 2009, p. 108), dado o seu caráter intersubjetivo e *formador de mundo*, tal qual a linguagem exigida dos participantes de um discurso performativo. De fato, o horizonte da linguagem como ação viva no mundo, que articula *logos* (palavra) e *práxis* (ação) na dialética estético-expressiva, remete à questão da performance. Conceitualmente, o termo *performance*<sup>4</sup> é complexo e polêmico, não apenas porque abriga uma multiplicidade de formas e o colapso dos limites entre

---

<sup>3</sup> Segundo Wittgenstein estão associadas as obras do filósofo posteriores ao *Tractatus Logico-Philosophicus*. Para isto veja-se: WITTGENSTEIN, L. *Investigações Filosóficas*. Trad. José Carlos Bruni. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores).

<sup>4</sup> A raiz do conceito *performance* deriva do verbo inglês *to perform*, termo correlato do substantivo ação. Para Austin, um ato de fala qualquer, mesmo o mais simples, é uma realidade complexa, contém muitas dimensões. Na pluridimensionalidade dos atos de fala, o filósofo, com seu caminho linguístico-fenomenológico, considera a tese de que um ato de fala performativo é um agir humano, é aquele ato que possui voz ativa, ele tem força ilocucionária, um caráter realizativo, pois revela que na fala autêntica ao dizer algo (como na afirmação eu prometo) realizo efetivamente esta ação. Defende que somente a ação comunicativa possui significação constitutiva porque todos os participantes perseguem com seus atos de fala fins ilocucionários com o propósito de chegar a um acordo interpessoal que sirva de base a uma coordenação dos planos de ação individuais. A formulação que nos interessa aqui se encontra em Habermas, que atribui um sentido reconstrutivo e complementar ao conceito de ação comunicativa, visto que remete às diversas formas de desempenho discursivo (competência que subjaz à linguagem e à compreensão), na medida em que está ligada à ação do homem no mundo. Trata-se de uma ação que não pode ser reduzida às operações interpretativas dos participantes na interação, como nos alerta Habermas (1987, p138), “em que atuar se assemelhe a falar e interação à conversação”. *Performance* desencadeia um gesto expressivo, presente na linguagem que expande a própria comunicação, visto que integra as relações entre linguagem e mundo nas redes de socialização comunicativa.

vida e arte, mas também porque tem estado em permanente transformação desde o seu surgimento. Na Antiguidade, Aristóteles, com seu tratado sobre a *Poética* observou que a arte pertencia à esfera da atividade prática, tendo sua origem na imitação e intuição. Desde Aristóteles, a ação performativa (de gênero dramático) é entendida como aquele agir em que o ator imita as ações humanas, sendo estas ações atualizadas através da expressão imediata da corporeidade do ator social em cada representação. A *performance* tinha um forte conteúdo de artes visuais, mas, ao longo das duas últimas décadas, pode-se afirmar que a *performance* está mais orientada pela narrativa, sendo que um dos seus traços principais é o seu caráter *autoral*, de ação evidente. O filósofo Austin (1911-1960) situa a linguagem humana no seio do processo comunicativo e defende que a linguagem é uma ação humana. Por essa razão é que Austin (1990) observa que a elocução performativa dita por um ator no palco é vazia, uma vez que ele *representa* um personagem. Em contrapartida, o professor é o autor do seu próprio *script*, pois não pretende representar um outro sujeito distanciado de sua linguagem e gestos, ou habitar um espaço e tempo fictícios, mas apresenta uma atualidade e um forte caráter público de interação com o mundo (de um sujeito que se abre para e se identifica com múltiplas vozes). Tendo em vista que não somos apenas seres pensantes, “somos também seres que agem no mundo, que se relacionam com os outros seres humanos, com os animais, as plantas, as coisas, os fatos e acontecimentos, e exprimimos essas relações tanto por meio da linguagem quanto por meio de gestos e ações” (CHAUÍ, 1999, p. 14).

Trata-se, aqui, de olhar e compreender a própria formação não como instrução ou mera transmissão de um conhecimento já disponível, mas como a formação de sujeitos produtores de conhecimento original, não discricionário e nem mecânico. No processo educativo o conhecimento tem sua única expressão na linguagem (instância intranscendível da expressividade humana) e não em fórmulas e verdades dogmáticas. A superação da ingenuidade do fazer pedagógico assentado em técnicas e certezas implica, hoje, na tematização, não só da mediação pela consciência, mas também da mediação linguística. De nosso ponto de vista, buscamos recolocar em exame a emergência dos novos temas em articulação com o conjunto das problemáticas educacionais do nosso tempo, e com uma delas em particular, a *performance*. A ação performativa diz respeito ao cerne da prática educativa,

ao ato de comunicar, de mobilizar nos outros sujeitos novas construções de saber, como também de tornar presente a produção de novos sentidos (sensíveis e inteligíveis) para a formação docente. A linguagem é um aspecto primordial do sentido da performance do professor na medida em que opera os argumentos com o auxílio do corpo, no sentido da presença de pontos de vista. Contudo, declarações performativas têm, ao mesmo tempo, um sentido linguístico e um sentido institucional, na medida em que possibilitam o situar-se de expressões linguísticas, isto é, estabelecem seu próprio sentido pragmático de emprego da ação. Nesse contexto, é inevitável que nossos argumentos venham como pontos de interrogação: É possível equacionar nos processos educativos o sentido normativo e o sentido crítico e criador da linguagem? Como é compreendida e qual o papel da sensibilidade (*aisthesis*) na dimensão formativa do professor? Que formação daria conta de um profissional performativo?

Em todo caso, a reflexão pode se autorizar a abrir mão do purismo interno dos diferentes discursos para acolher as lições do multiculturalismo e da diferença, de modo a rever nossa interpretação da performance, em nome da mais autêntica tradição da educação que, desde os gregos, se entende como diálogo. É mobilizando o saber performativo que a pedagogia estará em condições de retomar a problemática do sujeito e realizar a intersubjetividade comunicativa. Neste cenário, gostaríamos de pensar a performance abrindo uma possibilidade de resistência ao discurso da ciência, hegemônico desde Descartes, que, a partir de uma dúvida radical da realidade do mundo externo, quer construir incondicionalmente o real, o mundo, sem pensar em habitá-lo expressivamente.

## RACIONALIZAÇÃO DA COMUNICAÇÃO E TRANSMISSÃO DO CONHECIMENTO

Para Habermas (1990) teria ocorrido uma racionalização<sup>5</sup> da comunicação cotidiana e uma racionalização do mundo sistêmico, causando

---

<sup>5</sup> O processo de racionalização se dá pela ampliação do saber empírico, da capacidade de predição, bem como do domínio instrumental e organizativo sobre os processos empíricos. Para Habermas (1987, p. 202), “o progresso científico pode converter-se em racionalização da vida social se os cientistas assumem a tarefa da educação pública com a finalidade de converter os princípios de seu próprio trabalho em princípios de comércio e trato sociais”.

a fragmentação absoluta de todos os domínios das atividades humanas, sobretudo das práticas pedagógicas (justificados na *pedagogização*), originando um sujeito deficitário da experiência. Há também a perda de uma razão integradora do saber, gerando o mundo das especializações e da produção cultural contemporânea. Segundo Habermas, essa *pedagogização* dos processos de educação formal atinge hoje o âmbito da socialização, tal como os sistemas culturais de ação e a formação da vontade política. Sobre esse raciocínio, Habermas (1999, p. 208) argumenta que “a formalização da educação significa não somente um tratamento profissional, mas também uma refração reflexiva da reprodução simbólica do mundo da vida”. Desse modo, nas práticas habitualizadas os processos de aprendizagem passam a ser regidos pela lógica da competição e da racionalidade instrumental, que sistematiza as relações entre saber, produtividade e desempenho.

Essa ideia de transformação objetiva na sociedade tem a ver também com a invasão da ciência no mundo do trabalho, cujo processo modifica o mundo e a própria natureza do ser humano. Assim, falar de linguagem remete à práxis que gesta a sociabilidade, pois é uma forma de atividade social e parte do conhecimento de vida. A tradição materialista permitiu compreender que o trabalho humano tem um caráter contraditório por constituir-se em fonte de humanização e, ao mesmo tempo, pura dominação capitalista pelas condições objetivas nas quais a ação e o saber humano podem realizar-se. No entanto, como já sugeria o jovem Marx (1978, p. 9):

É somente graças à riqueza objetivamente desenvolvida da essência humana que a riqueza da sensibilidade humana subjetiva é em parte cultivada, é em parte criada, que o ouvido torna-se musical, que o olho percebe a beleza da forma, em resumo, que os sentidos tornam-se capazes de gozo humano, tornam-se sentidos que se confirmam como forças essenciais humanas.

As indicações de Marx revelam as eternas necessidades da vida humana contingente, em termos de processos de trabalho, que apresentam momentos estéticos constitutivos de nosso saber e de nossa construção da realidade. É nesse sentido que Marx critica o antigo materialismo (até Feuerbach) por não captar a dimensão ativa do trabalho como forma de expressão humana. Ora, se a dimensão estética tem possibilidades de evidenciar limitações da

realidade social, é justamente por intermédio da crítica ao mecanismo da automatização, que condiciona a expressividade e o entendimento e formata nossa compreensão do mundo. Embora a citação toque na importância da sensibilidade, Habermas (1990) adverte que a proposta materialista de conhecimento é redutora na medida em que elege a categoria trabalho, identificando-a com a consciência e estabelecendo que apenas nas relações de trabalho podem ser realizados os potenciais da racionalidade contidos na sociedade. Dessa forma, com a práxis ocorreu a subsunção da racionalidade comunicativa à razão instrumental.

É exatamente a ausência de sensibilidade que parece caracterizar a evolução atual das instituições de formação de professores, que caminham em direção a extinção de espaços linguísticos, filosóficos, sociológicos, da estética e da ética, entre outras áreas, dando ênfase à dimensão técnico-instrumental integrada à economia. De acordo com Habermas (1996, p.285), “a linguagem natural de que se faz uso na educação parece que somente se desenvolve de forma auxiliar com fins didáticos, tomando instrumentalmente a linguagem a seu serviço”. Fundada nessa visão representacionista e monológica, a linguagem só tem sentido na medida em que pretende conseguir algo (o que determina a significação é o fim), relegando para um segundo plano o ato expressivo da imaginação que é o próprio uso das palavras nas diferentes formas de práxis humana. Isso nos leva a acreditar que quando nossa capacidade de conversar e, portanto, de elaborar conceitos, é limitada em vários aspectos, tendemos a fazer da educação um treinamento de visões dogmáticas em que a repetição de procedimentos padronizados passa a ser sinônimo de aprendizagem autêntica. Todavia, por meio desse tipo de formação se exclui *a priori* qualquer autorreflexividade. Assim, apontamos a necessidade de uma transformação da base do saber<sup>6</sup> expresso nos controles de ação para a ideia de desempenho (*Einlösung*)<sup>7</sup> discursivo de pretensões de

---

<sup>6</sup> “A expressão *saber* é utilizada no sentido lato, que abrange tudo aquilo que pode ser adquirido por aprendizagem e por apropriação da tradição cultural, estendendo-se tanto aos elementos cognitivos da cultura quanto aos elementos expressivos e prático-morais concernentes a integração social” (HABERMAS, 1999, p. 256).

<sup>7</sup> “*Einlösung* (desempenho, verificação) significa que o falante, apelando para experiências e intuições ou por argumentação e consequências da ação, justifica que o dito é digno de ser reconhecido e dá lugar a um reconhecimento intersubjetivo de sua validade” (HABERMAS, 1987, p. 26).



validade (a verdade das proposições, a retidão das normas morais, a veracidade expressiva e inteligibilidade), racionalmente criticáveis.

Embora uma estética discursiva não seja pensada como uma estética normativa, essa problemática recai sobre as condições normativas que constituem a forma do procedimento próprio à argumentação estética. O seu objeto de análise não é a obra de arte e sim o devir comunicativo da experiência estética, ou seja, o modo pelo qual justificamos os critérios que orientam nossos juízos e o validamos na prática intersubjetiva da argumentação. Cabe fazer a distinção entre o discurso esclarecido do conceito de *performance* e a institucionalização política deste discurso. Vale lembrar que o termo *performance*, que ressoa no campo da educação, é proveniente de uma tradição positivista de fazer ciência, compreendida como domínio de procedimentos e técnicas, que busca sua legitimação no melhor desempenho funcional e sistêmico dos professores. Por esta razão, as políticas educacionais e a organização curricular utilizam esse conceito para fins de acordos descritivos, que têm como pressuposto a ação intervencionista de medir a qualidade de ensino, perdendo de vista o seu caráter linguístico estruturado. O tratamento superficial com relação à linguagem na educação tende a produzir reducionismos conceituais e confundir expressividade subjetiva com adesão acrítica a modelos retóricos. Ora, não é de estranhar que um pensamento que abandona a possibilidade de produção intersubjetiva do saber venha a cair num sistema de interpretações simplistas que impedem processos de aprendizagem argumentativos, pois utilizam percepções de desempenho operacional ou experiências antiquadas, alheias a um saber mais responsável. A compreensão da construção de competências na política oficial<sup>8</sup> é situada em um horizonte técnico que procura sua legitimidade na otimização do *fazer* dos professores e no melhor desempenho funcional das instituições formadoras.

Nesse contexto, as políticas educacionais assim como os produtos

---

<sup>8</sup> Atualmente, a noção de competência tem permeado as várias iniciativas políticas da área educacional propostas pelo MEC, convertendo-se num conceito procedimental. O paradigma das competências como referência principal para a (re)organização técnica dos cursos de formação de professores, vem reforçando tendências predominantes na ação pedagógica, sustentado por uma ideologia que contribui para a busca de praticidade e produtividade, produzindo mais conformação e prática burocratizada do que a melhoria do sistema educacional público. A partir desses argumentos, Stroobants (1997) complementa que essa organização no mundo do trabalho pode ser entendida também como uma forma de codificar os conhecimentos, separando o saber e o agir.

culturais funcionam como uma espécie de re-direcionamento da percepção, que tudo submetem a uma homogeneização, para a manutenção do que interessa ao capital. O pressuposto disso é que desapareça o sujeito capaz de perceber por si mesmo, na autenticidade do devir comunicativo da experiência estética, imperando uma espécie de respeito exacerbado pelas convenções, que cede espaço a um livre desenvolvimento da indústria cultural. De modo conhecido, essa discussão aponta para a baixíssima qualidade dos produtos didáticos distribuídos em massa pela indústria cultural, os quais embotam os sentidos, fazendo que a sensibilidade criativa perca progressivamente o seu poder, redundando numa *deseducação estética* que promove a “semiformação”<sup>9</sup>. Neste caso, surge a necessidade de criticar a mercantilização do diálogo e também o sentido dessas normas e convenções discursivas para recuperar seu sentido humano como práxis social significativa, não como mercadoria. A perspectiva de Gadamer (1983) auxilia-nos na medida em que mostra a incapacidade para o diálogo como uma tendência generalizada de toda a sociedade no mundo contemporâneo. Parece que quanto mais o ser humano domina os instrumentos tecnológicos e é invadido por eles, mais incapazes os indivíduos se tornam para o diálogo e a autocrítica no trabalho com as diferenças. Essa tendência utilitarista e unidimensional do saber, análoga aos juízos estéticos, promove nos professores uma atitude de conformidade normativa, resultando numa postura solipsista e transmissora, que substitui a orientação para o entendimento por mecanismos de comunicação associados à pretensão de poder.

A análise de Habermas (1990a) revela que a *guinada linguística*, por ter ocorrido inicialmente no interior do semanticismo, teve como consequência o processo de abstração que acabou recortando a linguagem de seu caráter autorreferencial, tornando impossível reaver a amplitude do sujeito radicalizado na linguagem. O importante, explica Habermas (1990a, p. 55), é ir além da essencialidade das formas de proposição, visto que ela “prescinde da situação da fala, do uso da linguagem e de seus contextos,

---

<sup>9</sup> A semiformação (*Hallbildung*) apresenta-se como o processo de embrutecimento da subjetividade do indivíduo, que converteu a formação (*Bildung*) em ideologia pelo crescente processo de hegemonia da indústria cultural. Para tratamento deste tema, ver também: ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética de Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

das pretensões, das tomadas de posição e dos papéis dialogais dos falantes”. O ato de fala é revelador de uma estrutura que é, ao mesmo tempo, proposicional e performativa, pois a intenção do agente (professor) se dá como uma ação linguística, manifestando, explicitamente, sua intenção ao ouvinte. Pelo processo de análise da linguagem, o conceito de *performance* se associa a um mundo de forças expressivas, que tem no reconhecimento do outro sujeito a possibilidade de submeter os discursos legitimados às diferentes compreensões e interesses humanos. Nesse sentido, Habermas vê a importância da reflexão estética para uma teoria crítica da sociedade, mesmo dentro de um quadro teórico que privilegia a autoreflexão racional, efetuada na execução do agir comunicativo. A ação performativa sempre se retoma no presente do saber, como “a potência criadora de sentido, que hoje em dia se retirou em grande parte para os âmbitos do estético, conserva a contingência das forças verdadeiramente inovadoras” (HABERMAS, 1990, p. 446).

Diante disso, podemos apontar caminhos à questão da *performance* do professor, considerando a incompletude do projeto moderno e a necessidade de alargamento do conceito de *performance* para além da significação vigente. Então, partimos da necessidade dos cursos de formação de professores estarem voltados à formação obtida discursivamente, para não deixar os mesmos presos a uma concepção meramente instrumental, que cria o estigma do professor paralisado em formulações abstratas e isento de expressão vital. Afinal, como Habermas (1990, p. 172) assevera, o conceito de razão se transforma em proferimentos dos quais podemos reivindicar racionalidade surgindo a necessidade de dar conta da totalidade, que inclui uma razão situada como algo “concretizado na história, sociedade, corpo e linguagem”. Por isso, o desenvolvimento da razão deve contemplar os aspectos cognitivo instrumental, prático-moral e estético-expressivo. A saída que o autor sugere, em sua Teoria da ação comunicativa, está na perspectiva de recuperar as dimensões perdidas no ato educativo e correlacioná-las. Não se trata de superar a razão instrumental mediante uma racionalidade estético-expressiva, mas de explorar melhor esta dimensão na educação, analisando mais detidamente o significado da pretensão de veracidade que implica na dimensão estético-expressiva. Nessas condições, a estética está relacionada à percepção sensível (*aisthesis*) e a dimensão da originalidade

do sujeito, criando um estado singular, em que algo pode se relacionar consigo mesmo e produzir um sentido, quebrando a lógica habitual. Pelo exposto até aqui, a ideia está em potencializar a instância da linguagem como instrumento privilegiado à performance do professor e fazer uma crítica reconstrutiva às tradições da prática educativa, para que o professor não sacrifique sua particularidade pelo excesso de formalismo, mas oriente-se por critérios capazes de assegurar a autenticidade expressiva e a razão autocrítica. A ação do professor no mundo se apresenta como uma das necessidades atuais de entendimento e de problematização porque implica necessariamente em atos de fala expressivos, constituindo o horizonte estético (em que o agir perde sua trivialidade e sua solidez inquestionada), que remete à complexidade do mundo da vida.

#### PERFORMANCE – O PONTO DE ENCONTRO DA RAZÃO<sup>10</sup> COM A SENSIBILIDADE

Evidentemente, não existe mundo totalmente independente da linguagem, visto que esta é o espaço de expressividade do mundo e a instância de articulação da inteligibilidade humana. Segundo Kant (1995), *conceitos sem intuições são vazios*, ou seja, é inócuo um conhecimento sem uma contrapartida sensível, pois sua disseminação é a causa de assumida incompreensibilidade de seus resultados científicos. O aparato perceptivo, relativo à apreensão do mundo, adquire diferentes contornos nas formulações clássicas de Kant (1724- 1804), cujas pretensões apontam para uma estética que se orienta numa investigação de prazer estético, ou seja, numa atividade reflexiva (articulada a processos intramundanos de aprendizagem) fundamentada numa tensão iniciada no livre jogo entre imaginação e razão, que tem a capacidade de humanizar<sup>11</sup>. Kant vê a necessidade de proceder à análise crítica da

---

<sup>10</sup> A razão para Habermas manifesta-se historicamente de forma linguística encarnada nos complexos de ação comunicativa e nas estruturas do mundo da vida. Por isso a linguagem torna-se a explicitação da razão e, assim, a temática da consciência é substituída pela da linguagem, entendida como reflexão explicitadora da ação humana comunicativa. A *Teoria da ação comunicativa* trata de uma ação que é linguisticamente mediada (interação linguística) e disso decorre a reivindicação da dimensão pragmática da linguagem, que se refere ao uso reflexivo da argumentação.

<sup>11</sup> Para Kant (2005, p. 199-200), a propedêutica de toda a arte bela encontra-se nos conhecimentos prévios que se chamam *humaniora*, presumivelmente porque humanidade “significa, de um lado, o universal

própria razão como meio de estabelecer os limites e possibilidades para o conhecimento humano (sujeito cognoscente), a partir da sensibilidade (que nos dá os objetos) e do entendimento (que pensa esses objetos). Defende que só pela conjugação dessas duas fontes é possível ter a experiência do real. Nas palavras de Kant (1995, p.142), “a aptidão do homem para comunicar seus pensamentos requer também uma relação entre a faculdade da imaginação e o entendimento para remeter intuições a conceitos e por sua vez conceitos a intuições, que confluem em um conhecimento”. No projeto kantiano, o conceito de imaginação, que está ligado ao entendimento do sujeito, é vital para o abandono do racionalismo e de suas repercussões dogmáticas, especialmente no relacionamento da intuição sensível com o *esquematismo*<sup>12</sup>. De acordo com a tese de Kant (1995, p. 38), “[...] a faculdade de juízo estética nada acrescenta ao conhecimento dos seus objetos e por isso apenas tem que ser incluída na crítica do sujeito que julga e das faculdades de conhecimento do mesmo”. Isso revela que os momentos estéticos são constitutivos de nosso saber e inevitavelmente de nossa construção da realidade, visto que imaginamos. Ao empreender uma das muitas tentativas de divisão das belas artes<sup>13</sup>, Kant parte da expressão de ideias estéticas, segundo a disposição de uma linguagem, e vê a arte,

como o modo de expressão de que os homens se servem no falar para comunicarem-se entre si tão perfeitamente quanto possível, isto é, não simplesmente segundo conceitos mas também segundo suas

---

sentimento de participação e, de outro, a faculdade de poder comunicar-se íntima e universalmente”. O filósofo elaborou três conceitos ainda hoje referenciais para a discussão sobre a arte. O primeiro é a formulação do belo como juízo reflexivo e não como mero reflexo ou imitação da natureza. O segundo conceito é a noção de que existe uma relação entre juízo estético e sujeito, entendido aqui como sujeito de natureza subjetiva. Por último, desenvolve a ideia de que o juízo estético, assim como o juízo teleológico (tem uma finalidade orgânica e objetiva), tem uma finalidade moral, que é o agrado desinteressado. Surge daí a impossibilidade de colocar o estético a serviço de fins alheios a ele.

<sup>12</sup> A imaginação, através do *esquematismo*, produz a unidade entre sensibilidade e inteligência. O *esquematismo* é o único mecanismo através do qual pode haver a aplicação das categorias (conceitos) às intuições sensíveis, ou seja, refere-se a multiplicidade sensível aos conceitos fundamentais que geram conhecimento. Tal conceito depende de um desempenho reflexivo dos sujeitos para sua realização, ou seja, ultrapassa a mera subjetividade em favor do discurso intersubjetivo.

<sup>13</sup> Segundo Kant (1995), há somente três espécies de belas-artes que seria uma arte livre: as *elocutivas* (são a eloquência e a poesia), as *figurativas* (da expressão por ideias estéticas e na intuição dos sentidos) e a arte do *jogo das sensações* (enquanto impressões externas dos sentidos, das sensações do ouvido e da vista).

sensações. Este modo de expressão consiste na palavra, no gesto, e no som (articulação, gesticulação e modulação). Somente a ligação destes três modos de expressão constitui a comunicação completa do falante. Pois pensamento, intuição e sensação são assim simultâneos e unificadamente transmitidos aos outros. (KANT, 1995, p. 165-166).

O que Kant mobiliza é que nosso saber tem compreensões estéticas de espaço comum ao ser humano, e que, portanto, negar essa realidade sensível que situa um juízo de gosto no plano da fala cotidiana, seria negar a própria comunicação e sua sociabilidade. A capacidade de julgar do ser humano (professor) não é formada nem por paradigmas, nem por regras, mas pelo fato de estarmos diante do outro e em comunicação com o mundo. A partir dos esforços teóricos de Kant, torna-se possível pensar a estética como um modo de sensibilidade para a vida, visto que o desenvolvimento dos sentimentos pode auxiliar na consideração das questões morais e na harmonia entre nosso ser sensível e racional. A maneira livre e desinteressada de ver a arte em Kant não termina no gozo estético, mas na comunicação de seu entusiasmo ao outro e ao mundo que habita, em intercâmbio comunicativo, que é a melhor forma do homem entrar em contato consigo mesmo<sup>14</sup>. Nessa perspectiva, o juízo do gosto é entendido e compartilhado intersubjetivamente, pois é uma formação de cultivo histórico de ampla significação para a cultura, em favor de um projeto pedagógico e político.

Para Kant, a razão comunicativa não é destituída de corpo, como se fosse a espontaneidade de uma subjetividade constitutiva do mundo (em si mesma) e alheia ao mundo. Ora, isto ocorre pelo fato de que:

Kant, como é sabido, une ao conceito de conhecimento as realizações sintéticas da faculdade produtiva da imaginação e do intelecto, através da qual a variedade das sensações e das representações é organizada na unidade de experiências do juízo. A apreensão na contemplação, a reprodução na imaginação e a reconhecimento no conceito constituem ações espontâneas, que atravessam aquilo que é múltiplo, recolhendo

---

<sup>14</sup> Aqui, Kant (1995) nos alerta para a questão de que uma língua não deveria constituir-se somente a partir do uso, mas também da razão, no sentido de pensar por si e jamais passivamente. Nesse entendimento, uma língua desprovida de razão cede à heteronomia, isto é, ao preconceito, derivando juízos falsos.

seus elementos e unindo-os numa unidade (HABERMAS, 1990a, p. 160).

Diante dessas considerações, Habermas defende que não é possível abdicar o universalismo da tradição kantiana, pois no próprio conceito de racionalidade comunicativa manifesta-se o consenso como uma forma de garantir a unidade percebida na multiplicidade de vozes, abrindo espaço à contingência e à pluralidade. Como vimos, na ação comunicativa o estético opera, em Habermas (1987), como um modo de racionalidade entre a esfera da sensibilidade e da razão, harmonizando-as (e nisso se assemelha a Kant). O filósofo admite que, embora os juízos estéticos possam ser racionalmente justificados, não teríamos o direito de erguer para eles uma pretensão de validade universal análoga à dos juízos teóricos e morais, visto que essas formas de argumentação se interpenetram e têm pretensões de validade próprias.

Nessa ótica, a concepção expressivista da estética perpassa a base comunicativa do saber, que reconstrói as condições universais do entendimento possível, independentemente dos pressupostos transcendentais do conhecimento. Por sua vez, ao situarmos a dimensão estética na comunicação, a transformamos num proferimento expressivo, como um saber da experiência, no qual elementos expressivos e normativos se entrelaçam. Como lembra Habermas (1987, p. 436), com proferimentos expressivos “o falante se refere a algo no seu mundo subjetivo, e a rigor de uma maneira que ele gostaria de revelar diante de um público uma vivência à qual ele tem um acesso privilegiado”. Esse debate converge na direção do problema da unidade da razão na diferença das formas de racionalidade e na análise do estatuto da estética como uma teoria reconstrutiva do saber comunicativo.

Sendo assim, torna-se possível afirmar que, com a *performance*, “se introduz uma *atitude realizativa* (*performative Einstellung*) de tipo global, para dar conta de que com cada ato de fala os participantes da comunicação se referem *simultaneamente* a algo no mundo objetivo, no mundo social e no mundo subjetivo” (HABERMAS, 1987, p. 422, grifos do autor). A ação performativa é uma forma de racionalidade mais globalizante, porque proporciona um desdobramento realizador da própria comunicação intersubjetiva.

Daí que o conceito de validade de uma oração não pode explicar-se com independência do conceito de desempenho (*Einlösung*), visto que necessita de condições contextualizadas, não padronizadas e contingentes dos processos de entendimento, o que implica ser criticada, corrigida e reconhecida intersubjetivamente por meio de boas razões. Mediante a atitude pragmática de linguagem (a que busca compreensão) podemos assegurar uma ideia de entendimento das ações sociais materializadas nas diversas formas de saber<sup>15</sup>, capaz de esclarecer as confusões geradas pelas patologias da comunicação e fazer emergir uma compreensão descentrada do mundo. Nessa versão, “em meio ao terrível reino das forças e ao sagrado reino das leis, o impulso estético ergue imperceptivelmente um terceiro reino, alegre, de jogo e aparência, em que desprende o homem de todas as amarras das circunstâncias libertando-o de toda a coerção moral ou física” (HABERMAS, 1990, p. 68-69). A teoria do agir comunicativo como forma de atuação dos sujeitos no mundo, através dos atos de fala, revela que os processos de aprendizado autênticos, performativos e realizativos, precisam contemplar os aspectos do mundo objetivo (atos de fala descritivos), do mundo subjetivo (atos de fala expressivos) e do mundo social (atos de fala regulativos).

De acordo com Habermas (1999), a ideia de desempenho discursivo das pretensões de validade ocupa a posição central na Teoria da ação comunicativa, pois acentua a tarefa da reflexão e do esclarecimento como critério para se chegar à validade universal num contexto comunicativo. Ao adotar um conceito de racionalidade mais amplo, em que se desenvolve o processo racional com o outro sujeito da comunicação, pretendemos superar

---

<sup>15</sup> Essa orientação habermasiana (1987, p. 426-427) é guiada pelos tipos de saber e formas de argumentação inspirada em Weber, que parte da ideia que na modernidade assistimos a uma diferenciação de saberes nos âmbitos da ação institucionalizada, que acabam submetendo as orientações da ação a uma pressão racionalizadora de objetivação (*Versachlichung*). Contudo, Habermas demonstra que este ponto de vista não deixa claro que aspecto tem o horizonte da ação cotidiana e como tais saberes mudam a prática cotidiana. Então defende o conceito de ação comunicativa orientada ao entendimento como alternativa para oferecer uma vantagem em relação ao saber racionalizado e institucionalizado, porque penetra os processos cooperativos de interpretação e se integra no saber contingente e contextualizador do mundo da vida. Afirma que o conceito de sociedade precisa conectar-se com um conceito de mundo da vida complementar ao de ação comunicativa, para que possamos problematizar a objetividade e padronização dos distintos saberes, entendendo a linguagem como princípio de socialização e reflexão, mediante um saber holisticamente estruturado que sacode nossas certezas de sentido do mundo.



o conhecimento pedagógico como simples prática deslinguisticizada ou mera transmissão de conteúdos. Neste raciocínio, a *performance* discursiva a que se refere Habermas, revela no impulso estético o ato de criação e atualização do sujeito como arte de educar em tempo presente, relacionada a uma discussão responsável mediada racionalmente conforme os recursos do mundo da vida, que garantem o valor das atividades linguísticas.

Nessas condições, Habermas (1999) defende a pragmática de argumentação como o fio condutor mais apropriado através do qual o tipo de racionalidade prático-estética pode ser diferenciado dos outros tipos de racionalidade. A necessidade de comparação e relativização de diferentes padrões de racionalidade exige o desempenho da razão comunicativa como uma faculdade do juízo inter-racional, ou seja, como uma instância capaz de realizar as mediações e as transições necessárias à busca de soluções adequadas para problemas teóricos, práticos e estéticos. Segundo Habermas (1990), a ação comunicativa implica em adotar uma atitude performativa em que os atores participantes buscam com sua ação satisfazer condições de entendimento e cooperação tendo em vista a definição de uma situação, na qual adotam a posição de participantes, falantes e ouvintes. Se partirmos do ponto de vista de uma analogia entre ação comunicativa e ação educativa o enfoque performativo que se dá na interação pedagógica, em termos de um agente orientado para o entendimento se diferencia conceitualmente do enfoque objetivante. Com esta posição, Habermas situando-se no contexto da virada linguística da filosofia, acentua o enfoque performativo e critica os excessos objetivantes e intencionalistas da teoria dos atos de fala de Austin e Searle na medida em que apresentam ligações ainda que remotas do paradigma da representação. As pretensões de validade inscritas na dimensão performativa da ação comunicativa permite que a prática intramundana se ligue a processos de aprendizagem que oportunizam uma contínua modificação das estruturas das imagens de mundo. Na lógica desse jogo performativo estão implicadas as próprias regras do saber do mundo, dimensões cognitivas, as regras da própria linguagem que performativamente assumem dimensões morais, enquanto presidem o movimento em direção ao entendimento, comprometendo o ator com sua fala, bem como a dimensão expressiva que dá conta da manifestação da subjetividade. Portanto esse saber-se no âmbito

da linguagem como dimensão performativa é fundamental para um contrato pedagógico que resulte no entendimento entre professor e alunos, ou seja, que coloque a ação pedagógica no contexto da ação comunicativa.

Partindo de uma teoria pragmática como forma de atividade social, Habermas (1987) tematiza a ação dramaturgica, a qual serve à autoexpressão e abrange as dimensões constitutivas da racionalidade estético-expressiva. Vale especificar melhor a ação dramaturgica como parte constitutiva da ação expressiva do professor que, ao se apresentar diante de seu público (educandos), deixa transparecer traços de sua própria personalidade. Conforme as palavras de Habermas (1987, p. 131), “ao deixar transpassar algo de sua subjetividade, o ator busca ser visto e aceito pelo público de uma determinada maneira”. Aqui a questão subjetiva da sensibilidade está representada por orações de vivência emitidas com a pretensão de veracidade subjetiva, por enunciados verdadeiros e normas válidas, argumentativamente justificadas. Visto que o conceito da experiência (uma expressão de nossa atividade) é agora analisado da perspectiva de um ator envolvido, no contexto que põe à prova as ações guiadas pela experiência. Certamente, o professor ao realizar sua ação pedagógica coloca, com maior ou menor intensidade, seus valores emocionais e pessoais profundos, bem como sua intencionalidade para acolher as demandas do mundo vivido.

Habermas entende que a força problematizadora das experiências com o mundo da vida configura-se na integração que existe entre o saber acerca do mundo e a problemática da linguagem. Daí que as experiências com nossa interioridade subjetiva, com o corpo, com as necessidades e sentimentos, são refletidas nas experiências que temos com o mundo da vida. Quando esses saberes se tornam independentes, assumindo a forma de obras de arte, “passam a ser objetos capazes de abrir os olhos, de provocar novas maneiras de ver, novos enfoques e novos modos de comportamento” (HABERMAS, 1990a, p. 94). Essa experiência reflete a rede de ações comunicativas do mundo da vida que estão ligadas aos atos de fala e ao saber que pertence aos processos de socialização e de aprendizagem. É bom notar que:

As experiências estéticas não estão embutidas em formas da prática; elas não estão referidas a habilidades cognitivo-instrumentais e a representações morais, que se formam no interior de processos

intramundanos de aprendizagem; elas estão entrelaçadas com a função da linguagem que constitui e que explora o mundo (HABERMAS, 1990, p. 94).

Com vista ao nosso tema, torna-se importante a questão de saber até onde é razoável falar de uma racionalização e de processos de aprendizagem no contexto da racionalidade estético-expressiva. A posição habermasiana dirige-se a consideração do processo de aprendizado estético não em referência ao progresso de conteúdos de obras artísticas, mas à constituição de uma *atitude hipotética*, a qual caracteriza a experiência de uma subjetividade libertada da força da tradição e dos imperativos sociais. Para o filósofo, tanto a radicalização da experiência estética quanto a subjetividade libertada são consequências do mesmo processo de destranscendentalização<sup>16</sup>, visto que a dimensão estético-expressiva intensifica a unidade no múltiplo. É importante assinalar que o trabalho do professor é um tipo fundamental de ação social, principalmente pela perspectiva de sujeitos agentes que se justificam no uso da linguagem pública como expressão da sua existência em ato, similitude revelada nas decisões e interpretações dos atores dentro de seu mundo da vida. De acordo com isso, podemos dizer que o ato expressivo estabelece uma relação ampliadora do saber, pois o professor comunica algo desse mundo, como uma retomada criadora de si mesmo.

## PERFORMANCE E EDUCAÇÃO

Falar de performance hoje é trazer à tona as possibilidades imaginativas, num agenciamento dos sentidos que produzem novas modelagens, compreensões e percepções para além da teoria do belo e da arte, transpondo para a vida cotidiana. Na experiência estética conectam-se razão e sensibilidade, ética e estética, entendimento e imaginação, experiência e cognição. Essa racionalidade transcende os modelos de apreensão conceituais, visto que

---

<sup>16</sup> “Com referência à destranscendentalização, sobretudo as ideias de razão teóricas se colocam igualmente fora do mundo estático dos inteligíveis e ostentam sua dinâmica no interior do mundo da vida. Do mundo inteligível temos apenas uma ideia, diz Kant, nenhum conhecimento” (HABERMAS, 2002, p. 45). Para a destranscendentalização da razão, Habermas sugere a libertação do potencial comunicativo (do professor) reprimido, tendo como pano de fundo o mundo prático pré-reflexivo.

apreende o mundo e expande pela sensibilidade, o espectro do entendimento. Nesse sentido, abre possibilidades de redimensionamento da experiência de mundo e confronta a experiência pedagógica consigo mesma, confrontando a limitação da racionalidade humana com a ilimitação do mundo. A dimensão estético-expressiva é capaz de produzir nos processos formativos um espaço de fluxo e de experimentação real das coisas e do tempo, uma experiência que atualiza o mundo e o presentifica, estabelecendo uma base de orientação pedagógica. Ao que tudo indica a natureza da performance “afeta aquilo que é conhecido; ela modifica o conhecimento” (ZUMTHOR, 2007, p. 32). Isso porque a performance em sua existência discursiva é um elemento indispensável à sociabilidade humana, visto que incorpora os diferentes papéis da comunicação, da ação criadora e movente na qual o mundo e os processos de aprendizado se concretizam. Por tudo isso, sua visibilidade é estética, visto que reintegra o sentido dialético e reflexivo do saber (docente) que não só indica ou afirma algo, mas comunica e materializa uma multiplicidade de sentidos e relações com os outros sujeitos no mundo. A performance implica na abertura para as questões da atualidade, numa prática permeada de contexto histórico-cultural em que o sujeito assume sua responsabilidade e o seu papel social através de um desempenho que promova a pluralidade de significados. Nesse sentido, a performance sugere a ação complexa e movente que permite a recriação de um saber, questionado incessantemente. Nas palavras de Paul Zumthor (2005, p. 87), “a performance é uma realização poética plena: as palavras nela são tomadas num conjunto gestual, sonoro, circunstancial tão coerente (em princípio) que, mesmo distinguindo mal as palavras e frases, esse conjunto como tal faz sentido”. Desse ponto de vista, a *performance* imprime nas palavras a máxima expressividade, porque é um modo vivo de comunicação poética, é relativo às condições de expressão, da percepção e designa um ato de comunicação enquanto tal.

Para Austin (1990), trabalhar a linguagem é condição de possibilidade para melhor conhecer a realidade. Austin afirma que, quando examinamos a linguagem e o uso de determinadas expressões, não estamos meramente analisando palavras e seus significados, mas procurando uma visão mais aguçada da linguagem e da realidade sobre a qual falamos e na qual agimos. Se o professor está destinado a agir, a comunicar, a linguagem é o espaço

de constituição do sentido da realidade, pois sem a abertura polissêmica da comunicação não há razão nem mundo. É essencialmente uma ação social, pois linguagem e sociabilidade se conjugam mutuamente no horizonte a partir do qual os indivíduos exprimem a realidade.

Levando adiante esse debate, é possível afirmar que a experiência expressiva surge como possibilidade de compreender as novas exigências trazidas pela pluralidade do saber, transcendendo as fronteiras unilaterais e ampliando, de certa forma, o conceito de formação. A dimensão estético-expressiva é capaz de produzir nos processos formativos um espaço de fluxo e de experimentação das coisas e do tempo, uma experiência que atualiza o mundo, estabelecendo uma realização pedagógica. Mais ainda, de acordo com Zumthor (2007, p. 67), “a performance é ato de presença no mundo e em si mesma”, ato no qual o mundo se concretiza. Ao despertar a racionalidade pedagógica para a dimensão linguístico-expressiva, buscamos extrair das contradições o potencial do discurso performativo capaz de evidenciar as diferenças e partilhá-las intersubjetivamente, mostrando que a dimensão estética não está isolada do cotidiano e alheia a formação de identidades pessoais e coletivas. A partir daí, a experiência formativa do educador, compartilhando o diagnóstico de Walter Benjamin (1989), acontece no núcleo da própria formação compreendida como estrutura da percepção do conhecimento e consciência estética do vivido. Segundo o filósofo, a experiência do sujeito parte do saber da tradição cultural em conjugação com a experiência presente, o que a torna fonte inesgotável e originária de acontecimento do agora, sob a forma de ação e pensamento sensível do sujeito no processo coletivo.

Para aprofundar o entendimento sobre a experiência formativa do professor, as discussões de Freire (2001) apresentam, por meio do diálogo, perspectivas para repensar a atuação dos mesmos, condizentes com o espírito crítico de nossos tempos. Segundo Freire (2001, p.55), “a educação será tão mais plena quanto mais esteja sendo um ato de conhecimento, um ato político, um compromisso ético e uma experiência estética”. Daí que toda a justificação pedagógica é perpassada por momentos estéticos, constituindo-se num ato de arte que privilegia a performance e a restauração da intersubjetividade da comunicação. A sensibilidade com que Freire problematiza a dimensão

social da formação do professor aponta para a dimensão estética de sua prática que, sem abrir mão da utopia, da seriedade e da simplicidade inerente ao saber da competência, pode ser movida pelo desejo e vivida com alegria. Na obra *Sobre Educação*, que escreveu em coautoria com Sérgio Guimarães, Freire (1984) constata que a performance do professor se dá através da entonação da palavra, do corpo, do gesto, e isso revela uma maneira de perceber o objeto discutido. Evidentemente, a ação performativa para Freire não resulta da cognição, mas se relaciona com a transmodelagem dos objetos, que envolvem todos os sentidos do sujeito, forçando-o a lidar com as novas possibilidades geradas na experiência educativa, que ampliam as relações com o mundo. Ao dizer uma proposição, o professor não se utiliza apenas da fala, as expressões gestuais e corpóreas enriquecem ou completam seu sentido e, por isso, num diálogo, os interlocutores envolvem-se performativamente para interpretar a mensagem.

Parafraseando Freire e Habermas pode-se dizer que o entendimento linguístico, a partir da problematização de diferentes leituras de mundo, compõe-se de mecanismos de coordenação das ações, que visam o estabelecimento de relações interpessoais. Como diz Habermas (1999, p. 196, grifos do autor), “sob o *aspecto funcional de 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 de solidariedade; e sob o *aspecto de socialização*, finalmente, serve à formação de identidades pessoais”. Fora da coordenação das ações (âmbito da interação) é impossível pensar o processo, o aprender a aprender, o estabelecimento de uma rede comum de sentidos, informados e produzidos, passíveis de transmissão na experiência pedagógica. Até porque a ação coordenada gera uma necessidade de comunicação imprescindível para a satisfação das relações interpretativas dos atos de entendimento. Assim, “a atitude performativa permite uma orientação mútua por pretensões de validade (verdade, correção normativa, sinceridade) que o falante ergue na expectativa de uma tomada de posição por sim/não da parte do ouvinte” (HABERMAS, 1989, p. 42). Todavia, a tomada de consciência da pragmática da linguagem é um tema descuidado pela educação, pois remete à necessidade de realizar ações com intenção comunicativa e autenticidade expressiva, de exercer a percepção crítica, em outras palavras, implica em saber utilizar a rede de comunicação coordenada com a vida social para responder a seus atos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

De acordo com o que foi colocado, a racionalidade comunicativa sugere motivos de reconhecimento estético-expressivo ao ato educativo, como instância de encontro através do diálogo e mediação indispensável para a busca da formação e da educação. Dessa forma, o caráter formativo tem seu reconhecimento na dimensão performativa da linguagem, que atribui à estética uma experiência de conhecimento e expõe a atitude de expressão da condição humana. Com toda a sensibilidade pedagógica e dialógica de sentido vital, “a suposição de racionalidade efetuada performativamente parte, diferentemente da imputação da racionalidade objetivante, de um entendimento de racionalidade comum, não apenas de um entendimento objetivamente acordado” (HABERMAS, 2002, p. 91). Pode-se dizer que a emergência do estético revela que o saber é atingido pelo critério da performatividade, pois o atuar no mundo assume um gesto expressivo e reflexivo.

Concluimos daí, que a ideia de provisoriedade, de decepções performativamente vivenciadas e múltiplas racionalidades estimulam a curiosidade e a abertura da educação à sensibilidade para além do sentimento, a saber, para o desconhecido e o inusitado. Habermas (2004, p. 20) diz que “[...] a solução construtiva dos problemas provocados por uma perturbação das práticas habitualizadas conduz a convicções modificadas, que por sua vez são e precisam ser postas à prova”. Por tudo isso, na história da educação o ato de educar foi considerado uma arte por esta dimensão de originalidade nas relações humanas que lhe é inerente e que ultrapassa o instituído, os planos e avaliações. Enfim, “só podemos aprender alguma coisa com a resistência, performativamente vivenciada, da realidade na medida em que tematizamos as convicções implicitamente postas em questão e aprendemos com as objeções de outros interlocutores” (HABERMAS, 2004, p. 23-24). Sem abandonar a sensibilidade e a imaginação, o educador pode assumi-las como instrumento de realização e entendimento do mundo e parte da indeterminação de sua atividade e de seu ser, como limites a serem transpostos.

Enquanto as práticas formativas permanecerem impondo uma racionalidade fragmentada das formas de ver e entender o mundo com finalidade

estritamente didática e técnica, continuará existindo um distanciamento que não permite aos sujeitos suas múltiplas expressões. A determinação da linguagem proveniente de sua função designativa e transmissiva de conhecimento não é falsa, mas pedagogicamente insuficiente, pois inviabiliza processos de comunicação vinculados a qualquer pluralidade de sentido do mundo. Tal constatação revela que a *performance* educativa enquanto um saber subjacente ao atuar, à conversação, ao viver, ao criar inventivo, configura-se como uma dimensão perdida em nosso tempo, porque destituída das condições de sua própria realização, de sua intensidade linguístico-expressiva de sentido coletivo. Porque falar na educação contemporânea significa atuar, materializando voz, gestos, movimento, tornando viva e dinamizando a própria possibilidade da educação enquanto processo expressivo de não só sofrer o mundo, mas agir nele, revelá-lo nas suas virtualidades e transformá-lo. A dimensão estética é precisamente o território no qual a função linguística de abertura do mundo legisla, no empenho pela maioria, podendo ser analisada como um processo de aprendizado.



## REFERÊNCIAS

- AUSTIN, John Langshaw. *Quando dizer é fazer*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- BENJAMIN, Walter. *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*. Obras Escolhidas III. São Paulo: Basiliense, 1989.
- CHAUÍ, Marilena. *Convite à filosofia*. 12ª ed. São Paulo: Editora Ática, 1999.
- FREIRE, Paulo e GUIMARÃES, Sérgio. *Sobre educação: diálogos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984. Vol. 2.
- FREIRE, Paulo. *Política e educação: ensaios*. 5ª ed. São Paulo: Cortez, 2001.
- GADAMER, Hans-Georg. *A razão na época da ciência*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.
- GADAMER, Hans-Georg. *La Educación es Educarse*. Trad. Francesc Pereña Blasi. Barcelona: Paidós Ibérica, 2000.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*. Trad. Flávio P. Meurer. 4ª Ed. Petrópolis: Vozes, 2002.
- HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação: ensaios filosóficos*. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Agir comunicativo e razão destrancendentalizada*. Tradução de Lucia Aragão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Teoría de la Acción Comunicativa I: Racionalidad de la Acción y Racionalización Social*. Madrid: Taurus, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- \_\_\_\_\_. *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Dom Quixote, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990a.
- \_\_\_\_\_. *La Lógica de las Ciencias Sociales*. 3ª ed. Madrid: Tecnos, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Teoría de la Acción Comunicativa II: Crítica de la Razón Funcionalista*. Madrid: Taurus, 1999.

KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. Tradução de Valério Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

MARX, Karl. Manuscritos econômico-filosóficos. In: *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1971.

STROOBANTS, Marcelle. A visibilidade das competências. In: ROPÉ, F.; TANGUY, L. (Orgs.). *Saberes e competências: o uso de tais noções na escola e na empresa*. 2ª ed. Campinas: Papirus, 1997.

ZUMTHOR, Paul. *Performance, recepção e leitura*. Tradução de Jerusa Pires Ferreira e Suely Fenerich. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

ZUMTHOR, Paul. *Escrita e nomadismo*. Tradução de Jerusa Pires Ferreira e Suely Fenerich. São Paulo: Ateliê Editorial, 2005.

## UM ESTADO PARA O COSMOPOLITISMO

Frédéric Vandenberghe<sup>1</sup>

A globalização do mundo é um dado e um fato. A cosmopolitização do mesmo é um feito e uma tarefa. Se o mundo é para ser algo mais que um sistema mundial unificado por um substrato econômico e tecnológico que se espalha pelo globo para se tornar um universo simbolicamente interligado por uma visão de mundo que coexista com outras visões de mundo articuladas entre si através de um diálogo intercultural e um projeto para a humanidade como um todo, nós temos de sair da globalização rumo ao cosmopolitismo. O cosmopolitismo pressupõe uma cosmologia, uma visão fechada do lugar da humanidade no universo, e uma filosofia da história que também delineie uma visão normativa de seu destino e de sua unidade na diversidade. Em termos mais especulativos nós podemos dizer que o cosmopolitismo representa a autenticidade da globalização. Cosmopolitização é a globalização *an und für sich* como diria Hegel. É o resultado dialético da história na qual a globalização torna-se consciente de sua própria alienação como um sistema mundial que se autoperpetua ('globalização como *sich*'), onde disputa para tornar sua própria crise uma nova síntese planetária que preserve suas virtudes enquanto volta-se para uma nova direção mais espiritual e humana ('*globalization für uns*'). Como em todas as teorias dialéticas é o Weltgeist (espírito do mundo) e o normativo Weltanschauung que o corporifica e em última instância 'direciona' o curso da história, conduzindo-o e impelindo-o adiante em direção à sua verdade final.

Para a teoria crítica da globalização que analisa a conjuntura geopolítica corrente *in weltbürgerlicher Absicht*, para a perspectiva normativa de uma solidariedade mundial cosmopolita, a questão central é como uma ordem mundial justa pode ser estabelecida e mantida. Com Ricoeur, mas ligeiramente

---

<sup>1</sup> Doutor em Sociologia pela Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris. Trabalha com Teoria Social, Teoria Sociológica e Filosofia das Ciências Sociais, atuando principalmente nos seguintes temas: Realismo crítico, Hermenêutica e Fenomenologia; Globalização, alienação e teoria da ação. Instituto Universitário de Pesquisas do RJ/TEC. Rua da matriz, 82. Botafogo. CEP 22260-100 – Rio de Janeiro, RJ – Brasil. Email: frederic@iesp.uerj.br

modificando sua elegante formulação de *eudæmonia*, nós podemos descrever a *visée* de uma ordem mundial justa como uma boa vida planetária para cada um de nós tendo instituições globais justas e meio ambiente sustentável. Como é praxe a transição do normativo para o empírico pode ser articulado sociologicamente e aperfeiçoado em atores coletivos que poderiam ser atrelados aos termos de um projeto cosmopolita. Em Hegel o ator principal que “incorpora” o universal é o Estado. Integrando, prolongando e superando os conflitos de interesses que dividem a esfera civil (a qual inclui a economia ou o ‘sistema de necessidades’) o Estado é concebido como o agente da integração social que unifica a sociedade. Apesar de a glorificação hegeliana do Estado ter sido desacreditada pelos horrores do século XX e, deste modo, não mais ser aceitável para nós (Honneth, 2001: 1-17), acho, todavia, que a reformulação de Gramsci para a *Filosofia do direito* de Hegel permanece atual e pode iluminar a atual conjuntura política mundial.

Delineando a partir da análise gramsciana da hegemonia e do complexo de interrelações entre Estado e sociedade civil, quero explorar neste artigo a tese que o Estado é ainda ator político crucial e isto pode ser possível como uma força em um projeto contra-hegemônico de globalização. Esta tese apresenta-se como alternativa para a hipercrítica ao neoliberalismo corrente na esquerda e que tem se tornado débil e redundante. Em vez de análise crítica da conjuntura atual, em que tipicamente toma parte (em textos estudantis por exemplo) uma denúncia ao capitalismo global no primeiro parágrafo – com os indicadores apontando para os suspeitos de sempre (FMI, OMC, Banco Mundial etc.) – e na conclusão com um altamente ritualístico chamado para os movimentos antiglobalização como os novos avatares do proletariado. Ante as grandiloquentes denúncias e autocelebrações de um ‘marxismo automático’ que tem perdido o nexos com realidade, proponho uma alternativa teórica que enfoca nas capacidades passíveis de metamorfose do Estado internamente à política global.

## A GLOBALIZAÇÃO E O ESTADO

Para qualquer teoria contemporânea que seja digna desse nome, a globalização é como um axioma. Por isso, como Sloterdijk (2006, p. 219) costuma afirmar com sua segurança costumeira, é “o primeiro e único

pressuposto da teoria política e social contemporânea. Em sua mais concisa definição, globalização refere-se a uma sistemática ‘mudança de escalas das sociedades’” (BAYART, 2004, p. 13). Esta mudança de escala é mediada quando fluxos imensos de capital, bens, serviços, pessoas, informação, tecnologias, políticas, ideias, símbolos, imagens e formas de regulação tornam-se integrados em redes globais que transcendem os Estados-nacionais. Fluxos desterritorializados e redes transnacionais são os elementos constitutivos de qualquer esforço de teorização sobre a globalização. Fluxos desterritorializados referem-se à processos dinâmicos de transmissão de informação amplamente disseminados para além das fronteiras, enquanto redes transnacionais referem-se à malha resultante de *links* e pontos de conexão que interconectam os fluxos em uma estrutura autorreprodutora que permanece invariável no decorrer de suas transformações.

Todavia a globalização não é exatamente uma novidade. O advento das religiões mundiais na Era Axial<sup>2</sup> e a emergência do sistema mundial capitalista no longo século XVI, a invenção do liberalismo e do socialismo no século XVIII e as duas guerras mundiais são fenômenos globais desde a sua eclosão. Entretanto, todos os registros sugerem que a profundidade, o alcance e a velocidade dos elos e interconexões através, sobre e abaixo os Estados-nacionais tiveram um incremento dramático desde a Segunda Guerra Mundial que terminaram por disseminar efeitos sistêmicos de urgência em um patamar global. Podemos, por convenção, distinguir duas eras da globalização dentro da civilização moderna: a primeira que toma o período aproximadamente entre 1850 e 1914 e é caracterizado, acima de tudo, pela integração mundial do comércio e das finanças tendo por ícone o “Padrão Ouro”. A segunda era, que começará a tomar forma no recesso do entre guerras e levará, através da integração dos vários subsistemas, a um sistema mundial emergente<sup>3</sup>. A título de dramatização, irei me referir a este processo de integração sistêmica como a “globalização da globalização”.

---

<sup>2</sup> Nota do tradutor: Termo proposto pelo filósofo alemão Karl Jaspers e refere-se ao período compreendido entre 800 e 200 antes de Cristo em sua obra *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (A origem e a meta da História), publicada no ano de 1949.

<sup>3</sup> A questão dos níveis de investimento e comércio internacionais serem sutilmente mais elevados em 1914 do que hoje não desmente necessariamente a tese dos efeitos emergentes em âmbito global. Os elementos que Hirst e Thompson (1996) citam não permitem concluir que nada mudou. O que tem se modificado é a estrutura do sistema enquanto tal.

Seguindo a teoria alemã dos sistemas, o sistema mundial pode ser compreendido como englobando o sistema social, que inclui todas as comunicações que podem se relacionar com outro meio simbólico generalizado, e formam um único e autorreferenciado sistema fechado (LUHMANN, 1998). A partir do fato de que todas as comunicações são, por definição, incluídas no sistema mundial, e que o sistema mundial inclui tudo e nada, mas, estritamente comunicações, luhmannianos concluem que o sistema mundial, ou a sociedade mundial, como eles preferem chamá-la, “é atualmente a única sociedade que existe na Terra” (STICHWECH, 2000, contracapa).

A existência de um único sistema mundial não significa, entretanto, que a globalização tenha de ser analisada *en bloc*, monoliticamente, como se tudo fosse determinado, em última instância, por um único fato, como a economia ou a tecnologia, por exemplo. Que o sistema mundial seja possivelmente unificado, funcionando como uma única unidade no tempo real; mas, sistemicamente integrado e ainda um sistema funcionalmente diferenciado e altamente fragmentado. Não apenas a economia, mas a ciência, os sistemas de saúde, serviços sociais, o setor militar, os meios de comunicação, o turismo e, também, os esportes são hoje em dia, sistemas autopoieticos que se autoreproduzem. A partir do ponto de vista da teoria dos sistemas a globalização tem, desta maneira, que ser concebida duplamente como uma teoria de um único sistema mundial e como a teoria dos subsistemas globais que são funcionalmente diferenciados.

A emergência dos “estudos globais” (*global studies*) como um subcampo interdisciplinar altamente especializado, com suas próprias bibliografias, é um sinal de maturidade. Anteriormente aos estudos globais três gerações sucederam uma a outra em tempo reduzido. A primeira geração de estudiosos enfatizou a dimensão econômica e analisou a globalização como a radicalização dos processos de modernização. Como uma continuação do debate sobre pós-modernismo, o “debate da grande globalização”, ao qual retoricamente opôs “céticos”, “hiperglobalizadores” e “transformalistas” (HELD *et al.*, 1999), desapareceu e deu lugar no final da década de 90 a uma análise sóbria e factual. Não mais reduzindo a globalização a sua dimensão econômica, mas, igualmente, levando em consideração suas dimensões

políticas, jurídicas, tecnológicas e subjetivas, as quais tentam integrá-las e uma ainda mais sistemática e unificada estrutura de mudança social. Se a segunda geração dos estudos globais teve êxito em formular uma leitura multidimensional da globalização, se manteve, entretanto, entrelaçado a uma relativamente simples concepção da relação existente entre economia e Estado. A visão convencional da globalização reinventada na “tese da convergência” das teorias da modernização assume que todas as economias poderiam, mais cedo ou mais tarde, chegar a uma versão comum do mercado capitalista. Tomando o neoliberalismo como mote esta geração enfatizou a dominação pelo mercado, a desregulação da economia e o enfraquecimento do Estado. Da mesma forma que a primeira geração sustentou uma visão monolítica da globalização, a segunda geração manteve uma leitura da economia que não levou em consideração, suficientemente, as “variedades de capitalismo” (HALL; SOSKICE, 2001) existentes nos mundo desenvolvido e em desenvolvimento. Como nas teorias da modernização padrão, generaliza-se do Ocidente para o resto do mundo. Tomando o modelo anglo-americano da economia de mercado liberal como modelo padrão de desenvolvimento econômico mundial, acaba por negligenciar o papel coordenador e regulado do Estado no capitalismo. A despeito de todas as suas divergências ideológicas, analistas marxistas e neoliberais parece que concordam em uma questão: a globalização demarca o fim da soberania e do Estado. A terceira geração dos estudos globais contesta essa interpretação simplista e reintroduz o Estado como um ator estratégico em um processo multidimensional de globalização. Propondo o Estado em uma “agenda pós-neoliberal” de pesquisa e desenvolvimento, busca conceituar e analisar a política de globalização através da investigação do complexo de relações entre o marco, o Estado e a sociedade civil.

Raciocinando com a terceira geração de estudos globais no que tange suas críticas à segunda geração, quero contra-argumentar contra a tese de um suposto “eclipse” do Estado (ou seu *striptease*, como o subcomandante Marcos o chamou) e sugerir que rotas alternativas para a globalização são apenas possíveis se e quando a sociedade civil entrar em aliança com o Estado, o utilizando como alavanca em fóruns internacionais, visando modificar a

agenda global<sup>4</sup>. Todavia, antes de propor minha tese principal gostaria de apresentar três argumentos em favor do Estado.

O primeiro argumento é utilizado a partir da sociologia histórica. Não obstante o Estado ter sofrido ataques dos mercados, ninguém deve esquecer, todavia, que o Estado-nação é um si mesmo uma invenção relativamente recente. Territorialidade, monopólio legítimo da violência, exércitos permanentes, administração, execução e produção de leis, cultura fiscal, passaportes, todas estas características do Estado espalharam-se por todo mundo nos últimos dois ou três séculos. O fato de que há hoje mais Estados que antes testemunha a globalização do Estado, não a sua falência. Hoje, uma vez que Estados islâmicos autodeclarados, como o Irã ou a Arábia Saudita, proclamam a *ummah*, a comunidade mundial de muçulmanos, o fazem no formato institucionalizado do Estado-nação. Ah se os economistas políticos consultassem os sociólogos historiadores do Estado! Se eles tivessem lido Perry Anderson (1974), Michael Mann (1993) ou mesmo Anthony Giddens (1985), eles teriam, sem dúvida, chegado a conclusões diferentes. A difusão e institucionalização dos Estados-nacionais, e não sua falência, aparece de fato como o fator decisivo da política mundial.

O segundo argumento deriva da economia política internacional. Não se deve esquecer que as condições institucionais do livre mercado são, em

---

<sup>4</sup> Na sociologia, o papel do Estado na globalização é uma questão controversa. Enquanto pessimistas argumentam que o poder do Estado é inversamente proporcional ao poder do mercado, otimistas buscam no Estado a esperança de que este possa regular a economia. Revisando a literatura, Raewyn Connell (2007: 58-59) lista as diversas posições encontradas no campo – variando desde o mais desanimador ao relativamente ensolarado: “Bauman aceita a tese dos Estados em declínio, incapazes de regular uma economia que está agora efetivamente fora de controle. Arrighi sugere que muitos Estados no sistema mundial nunca detiveram muito poder, sendo esta a visão geral na abordagem do sistema-mundo. Therborn pensa que os Estados são ainda poderosos na maior parte do mundo e Guillén concorda, enfatizando que estes podem escolher diferentes vias de desenvolvimento. Evans considera o Estado contingente como um destino, enquanto Mann enfatiza a diversidade das formas de poder. Para Sklair, a economia internacional tem crescido em importância com o Estado-nação, mas não há nada de fragmentado quanto a isso. Robinson concorda e vê o poder empresarial materializado em um Estado transnacional. Meyer nega que exista tal coisa. Sassen enxerga o poder empresarial refletido em alguma desterritorialização da soberania. Giddens e Beck, enquanto concordam que a economia esteja fora de controle, são otimistas quanto ao poder do Estado para controlar eventos – se a vontade estatal for reforçada por uma dose extra de democracia e sociedade civil. Albrow interpreta um Estado global emergente, não pelo capital mas pelas atividades dos cidadãos orientados pelos interesses comuns na sociedade mundial”. Minha própria posição é alinhada com os últimos autores e considera o Estado como um ator estratégico na transição de um mundo global para um mundo cosmopolita.



última instância, assegurados pelo Estado. Portanto, sem Estado não há livre mercado. “O mercado é planejado”, como Polanyi (1957:136) notavelmente disse, e isto explica porque o neoliberalismo não é apenas uma ideologia do mercado, mas, também, um programa governamental transnacional que infiltra o Estado para liquidar (ou fluidificar) seus aparatos. Desde a Segunda Guerra Mundial a economia política é dominada pelos Estados Unidos, como o Estado hegemônico dotado de orientação liberal e alimentado pelo livre mercado. Em sua teoria neorrealista da estabilidade hegemônica, Gilpin (1987: 86) discorre que a existência de um poder liberal hegemônico ou dominante é “uma necessária (se bem que insuficiente) condição para o completo desenvolvimento de uma economia mundial de mercado”.

Na típica moda americana, ‘a teoria política mundial’ projeta os EUA para o mundo e universaliza a leitura mundial hegemônica. John Meyer (1997) e seus colegas de Stanford nos convida a imaginar a descoberta de uma sociedade desconhecida em uma ilha desconhecida. O que poderia posteriormente mudar nesta ilha? Um Estado democrático poderia surgir e ser reconhecido por outros Estados, aos nativos seriam concedidas toda gama de direitos e, claro, *experts* internacionais de todas as origens poderiam analisar o governo e sugerir o costumeiro pacote de políticas para racionalizar os gastos públicos (a tradução fiel seria “racionalizar o governo”, mais uma vez a palavra governo aqui). Contudo a “teoria política mundial” não diz explicitamente que a ilha irá adentrar em diretrizes neoliberais, podemos esperar que sob o disfarce da globalização, a economia nacional seria aberta para o mundo e, liberalizada, asseguraria a competição. O direcionamento geral é captado muito bem por Philippe Schmitter (1995):

Privatização de empresas públicas, a remoção dos marcos regulatórios estatais, liberalização dos fluxos financeiros, a conversão de demandas políticas em reivindicações baseadas em direitos, a substituição de direitos coletivos por direitos contributivos individuais; a sacralização dos direitos de propriedade; a redução das burocracias públicas e seus respectivos emolumentos; a perda de crédito dos ‘políticos’ em favor dos ‘empresários’; valorização do poder das ‘tecnicamente neutras’ instituições, como os bancos centrais, às expensas das instituições ‘tendencialmente políticas’.

Embora esta tendência seja inquestionável, a mesma não leva em conta que nem todas as economias capitalistas são “economias liberais de mercado” confiantes em uma “mão invisível” que coordene o empenho dos atores principais. Pesquisa comparativa recente sobre o capitalismo demonstrou que em países desenvolvidos, como Alemanha e Japão, há um modelo alternativo nos quais o desempenho não é coordenado pelo mercado, mas, através de arranjos neocorporativos onde o Estado atua em um papel de facilitador e regulador na construção de consensos nos principais setores da economia (HALL; SOSKICE, 2001). O sucesso de “economias de mercado coordenadas” sugere que a existência de um Estado forte possa ser, sem dúvida, uma vantagem comparativa em uma economia globalizada. O surgimento dos Tigres Asiáticos é um caso interessante que desmente a tese do eclipse do Estado. Em vez de serem enfraquecidos pelo mercado, “Estados desenvolvimentistas” interviram ativamente no setor produtivo da economia para torná-lo mais competitivo, implementando mudanças estruturais e garantindo um crescimento econômico sustentado (CASTELLS, 1998, p. 243-309). Para os Tigres Asiáticos, a economia de mercado não é um fim em si mesmo, mas significa apenas um meio para maior desenvolvimento. O caso da China caminha na mesma direção, mas é mais intrigante. O Estado chinês encoraja a propriedade privada e implementa reformas de mercado mas, paradoxalmente, estas ações parecem ser parte de uma estratégia nacionalista que se utiliza do mercado para reforçar o poder do próprio Estado.

Meu último argumento reconecta a terceira geração dos estudos globais à conjuntura histórica e interpreta a emergência de uma “agenda pós-neoliberal” (DINIZ e BOSCHI, 2007) como sendo um sinal dos nossos tempos. Mudanças de perspectivas teóricas são uma forma de expressar mudanças reais no Estado. Se o Estado faz o seu retorno nas agendas de pesquisa, isso decorre possivelmente do fato de que no mínimo o neoliberalismo atingiu o seu esgotamento. Duas ondas de neoliberalismo, o thatcherismo e o reaganismo na década de 1980, seguido pelo Consenso de Washington na década seguinte, devastaram o mundo, especialmente o terceiro mundo onde dois terços da população vive na pobreza. A implementação pelo FMI de um “receituário econômico” desencadeou uma sequência de crises das economias nacionais na Ásia e na América Latina. As agitações globais e uma

guerra terminaram por arruinar gradativamente o neoliberalismo tanto quanto ideologia como paradigma de gestão do Estado. A enorme concentração de poderosos “complexos industrial-militares” nos EUA e alhures confirma, de uma maneira demasiado perversa, o embaralhamento corrente entre Estado e mercados (NEDERVEEN PIETERSE, 2004).

A globalização não significa o fim do Estado, mas, em acordo com o espírito cosmopolita, gostaria de sugerir que há o enfraquecimento da nação e talvez, nas adjacências deste fenômeno, tenhamos um primeiro passo rumo à emergência de genuínos Estados pós-nacionais. Apresentarei meu argumento referindo-me, mais uma vez, à teoria dos sistemas, a qual nos permite analisar a globalização *diferencialmente*, isto é, em termos de uma desconexão entre processos sociais e políticos. Considerando que sistemas sociais e subsistemas, como a economia, a ciência, a religião, o direito e a educação são funcionalmente diferenciados, o sistema político é ainda predominantemente estruturado através de um tipo segmentado de diferenciação e opera em uma base territorial nacional (LUHMANN, 1998, I, 166). De maneira diversa aos sistemas sociais funcionalmente diferenciados, sistemas segmentados tem um núcleo evidente e um topo que direciona o sistema social como um todo. A organização segmentar do sistema político, dentro da sociedade mundial funcionalmente diferenciada, implica que o sistema político seja circundado por subsistemas políticos segmentados em seu entorno. Na sociedade mundial o sistema político organiza suas operações utilizando-se da distinção entre internacional/nacional, e relações externas/transnacionais, como o resultado de tudo que importa politicamente (inclusive a política da economia, ciência, direito etc.) seja automaticamente remetido ao Estado e seja processado por seus mecanismos especializados.

Do ponto de vista do subsistema político a globalização significa, primeiramente e acima de tudo, a “desnacionalização do Estado” (ZÜRN, 1998). A desnacionalização reconfigura o Estado dentro do entorno transnacional e o força a governar para além do nível nacional. Enfraquecendo o “hífen” do termo “Estado-nacional” a globalização corrói os elos e desconecta a nação do Estado. Esta desconexão não deve ser compreendida como um jogo de soma zero, em que os níveis nacional e transnacional são interpretados como mutuamente exclusivos. Pelo contrário, o nacional e o transnacional estão

atrelados, entranhados e são mutuamente constitutivos um do outro. Para reproduzir ou transformar o Estado, redes transnacionais têm de trabalhar com e transversalmente ao Estado, da mesma maneira que o Estado tem de trabalhar com e através de redes capazes de reproduzi-las ou transformá-las. A forma mais positiva, a desconexão da nação e do Estado nos apresenta a possibilidade da refutação prática das teses neorrealistas, classicamente formuladas por Morgenthau, que “na política a nação, e não a humanidade, é o fim último” (*apud* MCGREW, 1997, p. 16)<sup>5</sup>. Decerto com a desconstrução do “hífen” do “Estado-nação”, um reempoderamento genuíno do Estado em uma ordem cosmopolita pode ser vislumbrada. Quando as tensões entre universalismo do Estado constitucional e o particularismo da nação são dissipadas em proveito do “formado”, o Estado pode verdadeiramente tornar-se um “Estado cosmopolita” e exercer seu papel para além de suas fronteiras, como é presumivelmente o caso da União Europeia, e sem tornar-se o álibi para as limitações do imaginário social de um laço primordial entre o Estado e seus súditos<sup>6</sup>.

## GOVERNANÇA GLOBAL SEM GOVERNO MUNDIAL

Até muito recentemente “o diplomata” e o “soldado” eram os únicos atores que eram reconhecidos nas relações internacionais (ARON, 1962: 18). Conquanto o campo das relações internacionais permaneça, como sempre, seduzido por uma mirada realista que apenas reconhece Estados soberanos como atores, muitos pesquisadores agora aceitam o argumento de Rosenau (1990) de que o mundo deixou para trás o sistema westphaliano e adentrou no estágio da “política pós-intenacional” em que a multiplicidade de atores estatais e não-estatais em diferentes níveis, da ONU ou a Cruz Vermelha até empresas

---

<sup>5</sup> O neorealismo de Morgenthau parece ecoar o nacional-populismo de Carl Schmitt (1983: 234): “O conceito central da democracia não é a humanidade, são as pessoas”.

<sup>6</sup> A defesa de Habermas (1987: 159-179) de uma identidade pós-nacional não funciona muito bem em um contexto pós-colonial. Na América Latina, por exemplo, a identidade nacional foi formada em lutas por emancipação das metrópoles espanhola e portuguesa. Portanto, a construção do Estado (ou mesmo de um Estado de Bem-Estar) é inseparável da nação. Não obstante, a América Latina permanecer ainda dividida entre partes continentais lusófonas e hispânicas (para não mencionar o Caribe que é principalmente anglófono), a construção de um bloco regional, o Mercosul, inspirado nas realizações da União Europeia, torna-se agora uma possibilidade e uma necessidade.

jurídicas internacionais aos ramos locais da Anistia Internacional, determinam a agenda política, fazem leis e solucionam os dilemas da ação coletiva. A “governança global”, para usar um termo consagrado, deve ser compreendida como uma complexa rede em multiníveis ou uma “miscelânea multiplicadora altamente móvel e linhas entrecortadas de poderes governamentais” (KEANE, 2003:98). É um sistema fragmentado subestados, Estados e supraestados interligados e sobrepostos e processos multidimensionais que interagem e têm feitos políticos sociais em escala global.

A sociedade mundial pode, contudo, ser melhor descrita como um sistema de governança tripartite:

1) Na carência de um governo mundial, podemos encontrar o mais alto nível do sistema mundial em uma única organização: a Organização das Nações Unidas. A ONU não é um Estado mas, um ator *supranacional* composto por todos os Estados existentes do mundo e autorizado por estes a intervir em questões bem definidas de interesse global, acima tudo, como a guerra, a paz e os direitos humanos.

2) No nível intermediário, encontramos uma confusão de redes governamentais e não governamentais de todos os tipos que participam da política global pública. Incluindo elementos intergovernamentais, atores corporativos, organizações não governamentais, redes ativistas e comunidades epistêmicas, a governança global é um complexo de múltiplos níveis, multiestratificada e um sistema de atores múltiplos. De acordo com Anne-Marie Slaughter (2004), a ideia de um Estado unitário deu lugar a um nível intermediário de um “Estado desagregado” ao qual uma miríade de funcionários públicos nacionais, burocratas, tecnocratas, especialistas e juizas buscam regular todos os tipos de questões globais técnicas referentes ao comércio, à saúde, segurança e poluição entre outros, compartilhando informações, harmonizando regras e coordenando políticas. Estes corpos intermediários não são necessariamente despóticos, mas, por outro lado, eles são tecnocráticos e lidam com direcionamentos políticos, o que os faz sofrer um déficit democrático.

Traçando um paralelo com os processos de elaboração das leis, Gunther Teubner observou que a emergência de uma ordem legal global ocorre ao largo do Estado. “A globalização das leis cria uma multiplicidade

de processos descentralizados de elaboração das leis em vários setores da sociedade civil, independentemente dos Estados-nacionais. A estandartização técnica, a produção profissional de normas, os direitos humanos, a regulação intraorganizacional em empresas multinacionais contrariando a arbitragem e outras instituições da *lex mercatoria*<sup>7</sup> são formas de criação de normas pela ‘administração privada’ às quais surgem em massa na escala global” (TEUBNER, 1997, xiii).

3) Por fim, no nível mais baixo, encontramos os Estados-nacionais do mundo com seus parlamentos, ministérios e outros aparatos legais que delineiam a política doméstica, administrando o território nacional e defendendo seus interesses contra outros Estados. No contexto global, o nível mais baixo do Estado-nacional talvez perca algo de sua capacidade regulatória para os níveis mais altos de governança; todavia este permanece o único ator que é democraticamente legitimado e legalmente designado pelo seu eleitorado para governar. A questão agora é se a democracia pode ser ampliada do nível do Estado para o nível das relações internacionais. O projeto cosmopolita (ARCHIBUGI e HELD, 1995; ARCHIBUGI, 2003) confirma enfaticamente esta possibilidade e afirma que a democracia necessita ser realizada sob a forma de governança global em três diferentes níveis interconectados: dentro dos Estados, entre os Estados e no nível mundial.

Em tentativa ambiciosa de atualizar o projeto kantiano de uma confederação de Estados republicanos, Jürgen Habermas (2004, p. 113-193; 2005, p. 324-365) apresentou recentemente o esboço de uma estrutura cosmopolita a lei internacional de lei dos Estados para a lei dos indivíduos. Ele traça sua visão de governança da sociedade mundial sem governo mundial em termos de um sistema tripartite com múltiplos atores aos quais alocam-se em diferentes funções.

No mais alto nível das organizações mundiais a ONU deveria delimitar-se em duas funções vitais bem determinadas, as quais deveriam se complementar de maneira imparcial e, acima de tudo, efetivamente. Estas duas funções são a salvaguarda da paz internacional e o reforço dos direitos humanos, se necessário contra Estados perigosos, através de intervenções

---

<sup>7</sup> Ordenamento jurídico criado no âmbito do direito internacional.

humanitárias. Embora eu concorde com o intento habermasiano, acho, entretanto, que a ONU deveria também ser a possibilitadora de fundamentos morais que devem ser regulados em nome da humanidade como tal. Boaventura de Sousa Santos (1995: 365-373) reagrupa estes fundamentos sob o título de *ius humanitatis*, aos quais tomam o globo em si enquanto objeto de regulação. Penso aqui não somente na erradicação da inanição e da pobreza extrema, como declarado nas Metas de Desenvolvimento do Milênio, mas, também na administração e preservação dos recursos naturais que são propriedade coletiva da humanidade, como a água e energia (?).

A solução destas questões colide com dois dos fundamentos principais do paradigma dominante do direito: a propriedade, sob a qual o sistema capitalista mundial se assenta, e a soberania, onde o sistema intra-estatal é baseado. Calculando que estes fundamentos são demasiadamente políticos para serem satisfatoriamente resolvidos por “unanimidade”, Habermas os relega ao segundo “pé” do sistema mundial. Composto da junção emaranhada transnacional de agências governamentais e não governamentais, esta floresta impenetrável de acrônimos soluciona não apenas problemas técnicos, mas lida também com problemas políticos suficientemente dúbios, divididos igualmente entre política doméstica e política externa. Estas questões intermediárias são as questões globais na ordem do dia que exigem regulação e uma legislação ao nível transnacional: acima de tudo questões econômicas de redistribuição social e a re-regulação do mercado (política econômica e financeira), mas também técnico-científicas capazes de enfrentar a sociedade de risco (política ecológica e energética). Muito importantes para serem entregues exclusivamente à burocratas e tecnocratas, estas questões necessitam da legitimidade dos políticos democraticamente eleitos para serem resolvidos de maneira bem-sucedida. O problema, entretanto, é que a democracia é apenas efetiva no âmbito nacional e ainda não há atores coletivos e tampouco fóruns institucionais atuantes que lidem de maneira apropriada da “política mundial doméstica” (*Weltinnenpolitik*). Pensando sobre os Estados Unidos, Habermas considera que estes atores globais podem ser constituídos em nível regional, como uma federação cosmopolita de Estados-nacionais.

Retomando ao terceiro nível do Estado-nação:

Se os Estados-nacionais ambicionam desempenhar o papel de mensageiros globais da política doméstica ao nível global, e obter a capacidade de ação dos atores globais, alcançando por meio disso a legitimação democrática em resultados de acordos transnacionais, eles devem evoluir para além de meras formas intergovernamentais de cooperação. (HABERMAS, 2005, p. 338).

A proposta de Habermas é interessante, mas, um tanto estática em minha opinião. Termina por especificar as inter-relações entre o Estado, a sociedade e o mercado e não toma suficientemente em conta a atuação dos movimentos sociais transnacionais advogando redes para atuar na governança global. Estudos recentes em relações internacionais têm destacado os caminhos nos quais atores não-estatais podem mudar interesses e posições dos Estados em organizações internacionais (RISSE *et al.*, 1999; PRICE, 2003). Usando a língua franca dos direitos humanos (em sentido amplo, englobando não apenas direitos políticos e civis mas também sociais, culturais e ecológicos), movimentos sociais delineiam questões como questões globais exercendo pressões normativas nos Estados-nacionais os persuadindo a endossar publicamente suas posições em fóruns internacionais e a trazer os seus fundamentos normativos de defesa para a agenda internacional.

A alavancagem promovida pelas redes transnacionais em Estados-nacionais é particularmente útil quando movimentos locais são confrontados ante Estados repressivos, antidemocráticos ou mesmo apáticos. Quando um Estado é relativamente imune à pressão local e conecta ativistas alhures, estes têm melhores chances de acessar seus próprios governos ou organizações internacionais, podendo provocar um “efeito bumerangue, no qual percorre a indiferença e a repressão local estatal para então exercer a pressão externa sobre as elites políticas estatais” (KECK; SIKKINK, 1998, p. 200). Dentro de uma sociedade global em múltiplos níveis e multicamadas, movimentos sociais podem intervir em todos os níveis ao mesmo tempo.

Para ilustrar a complexidade da ação coletiva “glocal” (global + local) e a multiplicidade de mecanismos ativados dentro, através e acima do Estado,



Alison Brysk (2002: 253-254) nos fornece o exemplo do fortalecimento das leis trabalhistas na Chentex, uma indústria têxtil originalmente taiwanesa, com sede na zona de livre comércio<sup>8</sup> de Las Mercedes, na Nicarágua. Os ativistas pressionaram simultaneamente três Estados: o governo taiwanês, as agências estatais nicaraguense e o Congresso dos EUA por conta do Exército estadunidense ser o maior comprador estrangeiro de roupas industrializadas. Acima do Estado, a campanha apelou para organizações internacionais como a Organização Internacional do Trabalho (OIT) e a Organização dos Estados Americanos (OEA). Entrecortando os Estados, em virtude do fato do proprietário taiwanês ter um ponto de revenda em Los Angeles, sindicatos estadunidenses apresentaram uma ação judicial coletiva em favor dos trabalhadores nicaraguenses sob proteção dos EUA. Alien torts Act. Acima do Estado, ativistas também organizaram pressões dos consumidores sobre o principal comprador da Chentex, a cadeia de lojas de departamentos Kohl. Por fim, as redes transnacionais ajudaram a catalisar a formação e a coordenação do comitê regional para sindicatos *maquila*, com representantes de toda a América Central e Caribe.

A externalização da contenção doméstica e a formação de coalizões transnacionais duráveis que podem pressionar Estados e organizações internacionais são fortes sinais de que a fusão de políticas nacionais, internacionais e transnacionais tem tomado forma. Quando a coordenação das ações coletivas ocorre em níveis diferentes de onde começaram, uma mudança de escala ocorre (TARROW, 2005, p. 32). Retornando a Habermas, o ponto que quero frisar é que movimentos sociais bem-sucedidos fazem as questões se “moderarem” de baixo da sociedade civil, para o ponto do meio dos Estados ao topo da ONU, e daí, mediante uma cascata de organizações intermediárias e associações, retorna às organizações populares. Introduzindo a ideia dos movimentos sociais como os potentados das questões políticas, temos, desta forma, colocado a visão tripartite de Habermas em movimento e dinamizado sua análise da política mundial.

---

<sup>8</sup> Sobre Zonas de Livre Comércio veja Klein, 1999: 195-229, para um relatório jornalístico e Ong, 2006: 75-118, para algo mais sistemático.

## HEGEMONIA E O ESTADO COSMOPOLITA

“O Estado é o *carrefour* por onde passa a história contemporânea” (CARDOSO; FALETTTO, 2004, p. 208). Para teorizar a dinâmica das relações entre o Estado, a sociedade civil e o mercado, irei buscar, em um primeiro momento, inspiração na filosofia da práxis de Antonio Gramsci e, então, em um segundo momento, irei dividir a companhia do prisioneiro com a sociologia cosmopolita de Ulrich Beck. A tese geral que defenderei é a de que um Estado cosmopolita pode atuar em aliança com a sociedade civil agindo como deflagrador de mudanças em um projeto contra-hegemônico de globalização.

Tomando como partida uma perspectiva gramsciana, a globalização é concebida como uma totalidade dinâmica de um emaranhado de correlações de força em diferentes níveis (GRAMSCI, 1971, p. 175-185). Estes níveis provém das relações internacionais entre os Estados (relações de dependência e de soberania dos Estados ocorridas no sistemas geopolíticos), as relações objetivas das sociedade (relações de produção e o grau de desenvolvimento das forças produtivas onde estão as formações sociais que definem a civilização) e, finalmente, as relações de força eminentemente políticas situadas no Estado (relações de hegemonia, o que significa o complexo de relações de dominação e liderança moral/intelectual entre o Estado e a sociedade civil).

Com Gramsci parto da suposição de que a “situação internacional deve ser considerada em seu aspecto nacional” (GRAMSCI, 1971, p. 240). Considerar a situação internacional em seu aspecto nacional significa empregar um “zoom” no Estado de tal forma que possibilite analisar as relações de força e hegemonia no âmbito do complexo Estado/sociedade civil. O Estado é o lugar onde a hegemonia é construída e consolidada. Seguramente o ponto culminante é o internacionalismo, mas o Estado é considerado como um ponto crucial de transição que deve ser direcionado no caminho para uma ordem mundial cosmopolita, o ponto de partida é o Estado.

Se o mundo está se movendo do globalismo para o cosmopolitismo, as representações simbólicas de mundo tem de ser articuladas e alianças transformadoras devem ser formadas para contestar a representação dominante do mundo como um sistema mundial, em vez de um universo, o

que implica unidade na diversidade. Globalização é um jogo “metapolítico” por hegemonia, e, como tal, é uma luta pelos corações e mentes baseada em uma visão ético-política de mundo (“a boa vida planetária com e para uns aos outros em instituições globais justas e um ambiente sustentável”). Diferentemente da dominação pura e simples, hegemonia é a forma de poder “suave” ou “simbólico” não apenas com base em coerção mas, também, em consentimento<sup>9</sup>. Como uma análise classista de interpretação do mundo, à qual é baseada em última instância em relações de produção que estrutura imediatamente a forma do Estado e de forma mediata também o ordenamento do mundo. De acordo com Gramsci, o Estado deve ser concebido como algo “ampliado”<sup>10</sup>. Não inclui, portanto, apenas o aparato estatal mas, também, as associações da sociedade civil. Isto é evidente na famosa fórmula dos “Cadernos do Cárcere”: “Estado = sociedade política + sociedade civil” (GRAMSCI, 1971, p. 263). Em última instância a luta por hegemonia é uma luta pelo Estado em sua relação com a sociedade civil. Dependendo das relações sociais sociedades entre as diferentes as diferentes frações de classe, o Estado toma uma forma delimitada. Diferentes constelações são possíveis, mas, quando uma classe estabelece sua hegemonia sobre outras classes um “bloco histórico” (*blocco storico*) é formado. O último conceito refere-se à constelações históricas contingentes que fundem a economia, elementos culturais e políticos da sociedade em uma aliança política ou coalizão “apontando não apenas a harmonia dos

---

<sup>9</sup> Gramsci era marxista e revolucionário. Quando ele discute sobre a hegemonia da classe trabalhadora ele não está pensando na sociedade como um todo mas, na aliança do proletariado com outros grupos dominados, sobretudo o campesinato, em uma luta comum contra a opressão do capital. Em sua incomparável reconstrução de Gramsci Perry Anderson (1977) torna explícito que o proletariado use força contra a burguesia (“ditadura do proletariado sobre a burguesia”) e resguarda o consenso com as classes aliadas (“hegemonia do proletariado sobre o campesinato”). Aqui tomo a liberdade de não apenas abstrair a violência e esmaecer a força enquanto consenso, mas, também para generalizar a noção de hegemonia para além do Estado-nacional e substituir o proletariado pelos novos movimentos sociais.

<sup>10</sup> In Gramsci, there is a constant tendency to generalize the concepts and to drift towards an integral concept of Man, culture, the intellectual and, yes, also the state. The formula of the integral state innovates both with regard to Hegel and Marx. Instead of conceptualizing society in terms of a tripartite division between family, civil society and state, as in Hegel, Gramsci includes both the family and political society within civil society, and civil society within the state. Unlike Marx and Hegel, he does not, however, include the economy within civil society, but conceives of the control of economy as that what is ultimately at stake in the hegemonic struggle for the control of the state.

objetivos políticos e econômicos, mas também unidade moral e intelectual [...] num ‘plano universal’” (GRAMSCI, 1971, p. 181-182).

Robert Cox, Stephen Gill e Kees van der Pijl atualizaram e ampliaram o *insight* gramsciano para as relações internacionais (GILL, 1993). De uma perspectiva neogramsciana, a geopolítica surge como prolongada luta por hegemonia entre duas visões de globalização e dois diferentes caminhos de envolver o Estado. A primeira visão é a hegemônica, a qual é defendida pelas elites financeiras e de negócios, e permeia as agências governamentais centrais do mundo da OCDE e agências multilaterais (como o FMI, o Banco Mundial e o secretariado executivo do G7). Concebendo a ordem mundial como uma combinação de democracia de baixa intensidade, mercados livres e estado de direito, a qual avança em uma agenda econômica estreita que investe no Estado, mas apenas como instrumento de classes capitalistas transnacionais que facilitam a expansão dos mercados às expensas do mundo da vida.

A esta “globalização de cima para baixo”, a sociedade civil opõe o projeto contra-hegemônico de uma “globalização de baixo para cima” (FALK, 1997). Inspirados nos ideais cosmopolitas de justiça global (redistribuição) e diálogo intercultural (reconhecimento), movimentos sociais ao redor do mundo têm contestado ativamente a leitura de mundo hegemônica. Periodicamente, eles reúnem-se em contrarreuniões do G7 e organizam assembleias globais (Fórum Social Mundial) para formularem uma agenda comum e coordenar suas ações. Tendo espaço para as vozes mais afetadas pelos efeitos negativos do capitalismo desenfreado, eles buscam expandir a democracia para além do Estado-nacional e tornar a governança global mais representativa. Eles se comprometem com o Estado, não para miná-lo, mas como instrumento de “política doméstica global” alternativa que implica regular o mercado, reforçar a justiça global e assegurar o desenvolvimento sustentável.

As estratégias dos movimentos sociais desenvolvem-se em duas frentes. De um lado, eles se utilizam de canais usuais da política doméstica com o fito de influenciar o posicionamento dos governos nacionais, modificando por meio disso o equilíbrio do poder em organismos internacionais. Na outra trincheira, eles buscam o reconhecimento formal pelo Estado como

representantes da sociedade civil em fóruns internacionais. Como membros consultivos das delegações nacionais em fóruns internacionais, eles adentram com a credencial de organizações governamentais e não governamentais, democratizando por esta via os circuitos da governança global.

Se a abordagem neogramsciana nas relações internacionais nos ensina que “a tarefa de mudar a ordem mundial se inicia com o longo e laborioso esforço para construir novos blocos históricos no âmbito das fronteiras nacionais” (COX, 1983, p. 174), a perspectiva sociológica cosmopolita amplia esta visão e insiste que o Estado deve abrir-se em si às demandas da sociedade civil e tornar-se um “Estado-transnacional” que suas políticas em cooperação com outros Estados em nível regional. Com Ulrich Beck (2002) podemos, um tanto esquematicamente, conceber a política mundial como um “metajogo” na qual três atores rivalizam pelo poder: a economia global, o Estado e a sociedade civil transnacional<sup>11</sup>. Dependendo do formato do Estado, ao qual é determinado em larga medida pelas relações sociais às quais lhes são inerentes, duas constelações distintas podem ser observadas: uma hegemônica e outra contra-hegemônica. Ou a economia global apreende o Estado transformando-o dentro de seus próprios propósitos ou, alternativamente, a sociedade civil entra em aliança com o Estado persuadindo-o a mudar suas políticas de modo a tornar-se um Estado cosmopolita.

Vejam como isto funciona na grande teoria cosmopolita da política global doméstica de Beck (BECK, 2002, p. 95-184; BECK E GRANDE, 2004, p. 207-257). A economia global não é ilegal tampouco legítima, mas “translegal”. O capital transnacional atua como ator global que possui e exerce poder político, não diretamente, mas indiretamente ameaçando os governos nacionais de retirar seus negócios se estes Estados não satisfizerem suas demandas por flexibilidade e rentabilidade. Atuando como um tipo

---

<sup>11</sup> Boaventura Santos (1995: 268) simplifies the strategic metagame when he opposes “TNC’s + state” (globalization-from-above) to “NGO’s + state” (globalization-from-below). Due to lack of space, I will not consider possible alliances between civil society and global markets in this article. Rejuvenating and expanding the thesis of the ‘long march through the institutions’ (Dutchke), the argument could be developed that economists and businessmen have become politicized so as to transform the business world from within and open it up to moral concerns. Along these lines, one could investigate the role of heterodox economists (like Stiglitz) in multilateral agencies, like the Worldbank,, or of idealist entrepreneurs (like Bono) in sustainable commerce. For some constructive proposals to regulate multinationals, see Held’s : (2004: 55-70) new policy mix.

de partido político transnacional, ele é capaz de impor sua própria visão hegemônica de mundo como um mercado desregulado e perseguindo suas próprias políticas antidemocráticas para além dos limites nacionais, minando o estado de bem-estar social em processo.

Alerta às tendências imperialistas do mercado e ante a perda de poder do Estado, a sociedade civil roga em uma chamada orquestrada por justiça global. Instigada pela percepção de que os riscos globais ameaçam todas as sociedades, se não envolvendo a própria sobrevivência da humanidade, a sociedade civil combate a despolitização do Estado com um chamado para a ação. Uma esfera pública transnacional emerge, de acordo com Beck, adequadamente, ainda largamente como consequência não intencional dos riscos econômicos globais (extrema pobreza, a desigualdade crescente e crises financeiras), ameaças ecológicas (aquecimento global e prejuízos de biodiversidade e dos ecossistemas) e riscos políticos (guerra, terrorismo e “Estados pilantras”). É a “lei das duplas consequências: a sociedade mundial de risco engendra consequências de primeira ordem – riscos calculáveis e incertezas que são difíceis de serem calculadas – as quais, então, criam esferas públicas que transcendem as fronteiras” (BECK, 2002: 56).

Considerando que o capital transnacional tem o poder de mudar o mundo, não detém a legitimidade, a sociedade civil tem de assegurar a opinião pública, mas não o poder para efetuar mudanças. Eis o paradoxo do poder e da legitimidade. Movimentos sociais transnacionais, ONGs e redes de ativistas que defendem os direitos humanos representam a humanidade e falam em seu nome, mas quando criticam as deficiências do Estado e do mercado que levam aos riscos globais, eles são autodesignados e não eleitos. Como apontaria Brunkhorst (2002: 213) “Eles são eleitos por ninguém e representam o ‘povo’ global apenas contrafactualmente e defensivamente”.

Para superar a tensão entre autodesignação, deslegitimação dos Estados e atores econômicos globais, por um lado, e a autolegitimação em suas próprias práticas defensivas por outro, a sociedade civil tem de entrar em aliança com o Estado. É apenas quando o Estado abre-se para as demandas da sociedade e globaliza a si mesmo a partir de dentro, que o poder do Estado pode ser combinado com a legitimidade da sociedade civil em uma “política

doméstica global” efetiva que enfrente a hegemonia corrente. “Com o fim de obter capacidade transnacional para ação tanto quanto seja capaz de obter novos recursos de legitimidade global e poder, o Estado tem de abrir-se para uma fusão com a sociedade civil global” (BECK, 2002: 255). O Estado que incorpora as demandas da sociedade civil e liga-se com outros Estados para resolver problemas globais na ordem do dia é chamado de “Estado cosmopolita”<sup>12</sup>.

O verdadeiro Estado cosmopolita pode atuar como artífice na política global e contribuir para a emergência de bloco histórico contra-hegemônico no nível transnacional. Pressionado pelos movimentos sociais pode usar seu poder e capacidade de alavancar para trazer legitimidade para as demandas da sociedade civil em mais alto nível. Problemas globais podem não mais serem resolvidos no nível nacional, mas apenas em nível transnacional através de cooperação com outros Estados tanto quanto com a multiplicidade de atores governamentais e não governamentais da governança global. Exagerando um pouco, podemos dizer que “o Estado (cosmopolita) é o mais recente movimento social” (SANTOS, 2007: 111, os parênteses são meus).

O Estado cosmopolita transcende a si mesmo enquanto Estado-nação e utiliza seu poder no nível transnacional para algum poder perdido no processo de globalização. As políticas ambientais da Holanda são bom exemplo de como o Estado pode usar seu poder em sua própria vantagem no âmbito transnacional, cooperando com outros Estados ou movimentos sociais visando confrontar a sociedade de risco. Questões ambientais são altamente política, mas, também são questões bastante complexas e técnicas que requerem conhecimento especializado. Nas sociedades de risco, o conhecimento especializado é bem controverso. Toda *expertise* para exigir adiante uma *contra-expertise*. Enquanto resultado a ciência torna-se altamente

---

<sup>12</sup> Beck insists that civil society can transform the state, but neglects to investigate the impact of the state on civil society. If he had analyzed the role of the state, and more particularly of foreign states and development aid on grassroots movements (aka CBO’s or community based organizations) in developing countries, he would have perhaps been able to explain the massive wave of ‘NGO-ization’ of social action that has occurred in the last twenty years. While observers of civil society have noticed how talk about NGO’s has progressively supplanted social movements in the nineties, they have not been able to explain it. Following Kakarala et al. (2006: 34), I contend that international donor organizations, which are partly sponsored by development aid coming from the governments of the OECD countries, are “the single most important reason for translating social movement actors into NGO’s”.

reflexiva e abre a si própria para questões vindas do mundo da vida. Quanto isso acontece, a sociedade civil pode influenciar intracientificamente e insinuar suas perspectivas em uma comunidade epistêmica de especialistas, as quais podem a seu turno “influenciar governos nacionais e organizações internacionais ocupando nichos nos corpos regulatórios e consultivos” (HAAS, 1992, p. 30). E é exatamente isso o que acontece na Holanda<sup>13</sup>. Sensíveis às demandas de uma população ecologicamente preocupada como a holandesa, os membros da comunidade epistêmica identificaram que as questões para os tomadores nacionais de decisão e eles teriam, por seu turno, influenciado os interesses e os comportamentos de outros Estados-membros da União Europeia, induzindo o comportamento convergente estatal e fomentando a coordenação política no nível regional. Pela via incisiva de colocar questões ambientais na agenda da União Europeia e em outras organizações internacionais, seus interesses nacionais foram encobertos em um nível mais elevado, os transcendendo através da oposição entre política doméstica e política e externa. Este exemplo ilustra adequadamente que a política transnacional não deve ser concebida como um jogo de soma zero no qual os Estados-nacionais estão fadados a perder, mas os Estados que cooperam com a sociedade civil e com outros Estados podem ganhar força e tornarem-se atores globais que fazem a diferença. A sinergia Estado/sociedade empodera tanto os atores civis quanto os estatais. A nova aliança entre atores civis e estatais não é meramente fantasia. Como nos apontaria Peter Evans (1997, p. 86) “A possibilidade que o aparato estatal possa constituir novas alianças com atores civis nas primeiras décadas do novo milênio é não menos implausível que as alianças que foram verdadeiramente construídas entre o Estado e as organizações trabalhistas durante as primeiras décadas do século XX”.

---

<sup>13</sup> My account of the ecological politics of the Netherlands is based on the epistemic communities approach of Peter Haas (1992), but politicizes it significantly by injecting a good deal of reflexivity into science and opening it up to the pressures of civil society. Haas is primarily concerned with the political influence that an epistemic community can have on collective policy making at the national and international level, but omits to analyze the political influence that civil society can have on science.



## CONCLUSÃO: FUTUROS GLOBAIS

Com um pouco de imaginação cosmopolita podemos talvez estender este exemplo ao nível europeu e pensar a União Europeia como um império cosmopolita contra-hegemônico que não apenas seja reativa ao unilateralismo da expansão nacionalista dos Estados Unidos mas, também e talvez de forma ainda mais importante, reconduza e reconstrua o estado de bem-estar social no nível transnacional. Se a Europa não tem êxito em formular um contraprojeto socioeconômico para o Consenso de Washington, nós podemos esperar que seguirá à revelia da ortodoxia neoliberal. Da mesma forma que o México ofereça, porventura, um padrão para a América Latina que está subjugada aos Estados Unidos, o Canadá anteceda o caminho que a Europa irá adotar se não for bem-sucedido em realizar seus próprios ideais. Assumindo que o projeto Europeu seja bem-sucedido nós podemos, entretanto, imaginar que outros poderes regionais em outros poderes regionais em outros continentes tomarão parte do motim e construirão uma contra-hegemonia dentro da hegemonia estabelecida, contribuindo por conta disso para a construção de um bloco histórico transnacional alternativo. A emergência de um bloco livremente unificado que integre o Brasil, a Índia e a África do Sul sob a liderança europeia não é muito provável. Embora os termos do bloco transnacional sugiram unidade dentro da diversidade, o mundo do mundo do futuro será mais de um tipo multipolar, com uma multiplicidade de centros regionais onde o poder é concentrado em cidades globais do mundo (Nova York, Londres, Tóquio as quais podem ser consideradas as capitais das três maiores regiões, cada qual com seus próprios centros, periferias e semiperiferias). Neste cenário os Estados Unidos perdem sua supremacia e tornam-se hegemônicos regionalmente, que teve de abandonar seu domínio e compartilhar seu poder com a Europa e com a China. No caso, a China continua sua expansão furiosa, superando suas animosidades com o Japão e começa a colaborar de forma próxima com a Índia, de onde podemos esperar a Ásia Pacífica como o maior ator da política mundial. Dado tais modificações no equilíbrio do poder, do Ocidente para a Ásia, definitivamente desafiarão as narrativas ocidentais de modernização e, quem sabe, nos force a reescrever a história universal.

No intento de “re-orientar” a história universal e reescrevê-la sob uma perspectiva asiática que reconhece a centralidade da China, John Hobson (2006) desenvolveu recentemente a provocativa tese de que até o século XIX a economia global foi amplamente dominada pelo leste da Ásia e, depois de “pequeno interlúdio ocidental” de dois séculos, a dominância da história global poderia finalmente retornar para a China. Como geomancia, a futurologia é sempre um negócio arriscado. Mas, para fins heurísticos, precisamos pensar adiante e desenvolver cenários do futuro global – “Feche seus olhos, imagine que nós estamos no ano de 2020 e nos diga como você acha que o mundo deveria parecer” (NEDERVEEN PIETERSE, 2000, p. xv).

## REFERÊNCIAS

- ANDERSON, P. The Antinomies of Antonio Gramsci. *New Left Review*, 100, p. 5-78, 1970.
- ANDERSON, P. *Lineages of the Absolute State*. London: NLB, 1974.
- ARCHIBUGI, D.; HELD, D., (Eds.). *Cosmopolitan Democracy: An Agenda for a New World Order*. Cambridge: Polity Press, 1995.
- ARCHIBUGI, D. (ed.). *Debating Cosmopolitics*. London: Verso, 2003.
- ARON, R. *Paix et guerre entre les nations*. Paris: Calmann-Levy, 1962.
- BAYART, J. F. *Le gouvernement du monde: Une critique politique de la globalisation*, 2004. Paris. Fayard.
- BECK, U. *Macht und Gegenmacht im globalen Zeitalter: Neue Weltpolitische Ökonomie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Der kosmopolitische Blick oder: Krieg ist Frieden*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2004.
- \_\_\_\_\_; GRANDE, E. *Das kosmopolitische Europa*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2004.
- BRYSK, A. "From Rights to Realities". In: \_\_\_\_\_. *Globalization and Human Rights*. Berkeley: University of California Press, 2002. p. 242-256.
- BRUNKHORST, H. *Solidarität: Von der Bürgergesellschaft zum globalen Rechtsgenossenschaft*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 2002.
- CARDOSO, F. H.; FALETTO, E. *Dependência e desenvolvimento na América Latina: Ensaio de interpretação sociológica*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.
- CASTELLS, M. *End of Millenium*. Oxford: Blackwell, 1998.
- CONNEL, R. *Southern Theory: The Global Dynamics of Knowledge in Social Science*. Crows Nest: Allen and Unwin, 2007.
- COX, R. Gramsci, Hegemony and International Relations: An Essay in Method, *Millenium*, 12, 2, p.162-175, 1983.
- DINIZ, E.; BOSCHI, R. A difícil rota do desenvolvimento. empresários e a agenda pós-neoliberal. Belo Horizonte: UFMG, 2007.
- EVANS, P. The Eclipse of the State? Reflections on Stateness in the Era of Globalization, *World Politics*, 50, 1, pp. 62-87, 2007.

FALK, R. Resisting 'Globalization-from-Above' through 'Globalization-from-Below', *New Political Economy*, vol.1, n. 2, p. 1724, 1997.

FREITAG, M. *L'impasse de la globalisation: Une histoire sociologique et philosophique du capitalisme*. Montréal : Ecosociété, 2008.

GIDDENS, A. *A Critique of Historical Materialism*. Vol. 2: The Nation-State and Violence. Cambridge: Polity Press, 1985.

GILL, S. *Gramsci, Historical Materialism and International Relations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

GILPIN, R. *The Political Economy of International Relations*. Princeton: Princeton University Press, 1987.

GRAMSCI, A. *Selections from the Prison Notebooks*. London: Lawrence and Wishardt, 1971.

HAAS, P. "Introduction: Epistemic Communities and International Policy Coordination", *International Organization*, vol. 46, n. 1, p. 1-35, 1992.

HABERMAS, J. *Eine Art Schadensabwicklung*. Kleine politische Schriften VI. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987.

\_\_\_\_\_. *Der Gespaltene Westen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2004.

\_\_\_\_\_. *Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2005.

HALL, P.; SOSKICE, D. An Introduction to Varieties of Capitalism. In: \_\_\_\_\_. *Varieties of Capitalism: The Institutional Foundations of Comparative Advantage*. Oxford: Oxford University Press, 2001. p. 1-70.

HELD, D. et al. *Global Transformations*. Cambridge: Polity Press, 1999.

HELD, D. *Global Covenant. The Social Democratic Alternative to the Washington Consensus*. Cambridge: Polity Press, 2004.

HIRST, P.; THOMPSON, G. *Globalization in Question*. Cambridge: Polity Press, 1996.

HOBSON, J. East and West in Global History, *Theory, Culture & Society*, 23, 2-3, p. 408-410, 2006.

HONNETH, A. *Leiden an Unbestimmtheit*. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie. Stuttgart: Reklam, 2001.

KAKARALA, S. et al. *Revisiting Civil Society Debate*. A Study on the Concept, Politics

and Policy Ideologies of Civil Society and Governance. Bangalore: Centre for the Study of Culture and Society, 2006.

KEANE, J. *Global Civil Society?* Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

KECK, M.; SIKKINK, K. *Activists Beyond Borders: Advocacy Networks in International Politics*. Ithaca: Cornell University Press, 1998.

KLEIN, N. *No Logo*. New York: Picador, 1999.

LUHMANN, N. Die Weltgesellschaft. In.: \_\_\_\_\_. *Soziologische Aufklärung 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*. Opladen: Westdeutscher Verlag: 1975. p. 51-71.

\_\_\_\_\_. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1998.

MANN, M. *The Sources of Social Power*. Vol. 2: The Rise of Classes and Nation-States, Cambridge: Cambridge University Press, 1993. p. 1760-1914.

MCGREW, A. Globalization and Territorial Democracy. In.: \_\_\_\_\_. *The Transformation of Democracy?* Globalization and Territorial Democracy. Cambridge: Polity Press, 1997. p. 1-24.

MEYER, J. et al. World Society and the Nation-State. *American Journal of Sociology*, 103, p. 144-181, 1997.

NEDERVEEN PIETERSE, J. Introduction. In.: \_\_\_\_\_. *Global Futures: Shaping Globalization*. London: Zed Books, 2000. p. xv-xxii.

\_\_\_\_\_. Neoliberal Empire, *Theory, Culture & Society*, 21, 3, pp. 119-140, 2004.

ONG, A. *Neoliberalism as Exception: Mutations in Citizenship and Sovereignty*. Durham: Duke University Press, 2006.

POLANYI, M. *The Great Transition: The Political and Economic Origins of Our Time*. Boston: Beacon Press, 1957.

PRICE, R. Transnational Civil Society and Advocacy in World Politics, *World Politics*, 55, 4, p. 579-606, 2003.

RICOEUR, P. *Soi-même comme un autre*. Paris : Seuil, 1990.

RISSE, T.; ROPP, S.; SIKKINK, K. (eds.). *The Power of Human Rights*. International Norms and Domestic Change. Cambridge: Cambridge University Press, s.d..

ROSENAU, J. *Turbulence in World Politics. A Theory of Change and Continuity*. Princeton: Princeton University Press, 1990.

SANTOS, B. de Sousa. *Toward a New Common Sense. Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*. London: Routledge, 1995.

\_\_\_\_\_. *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*. São Paulo: Boitempo, 2007.

SCHMITT, C. *Verfassungslehre*. Berlin: Duncker & Humblot, 1983.

SCHMITTER, P. Democracy's Future: More Liberal, Preliberal or Postliberal?, *Journal of Democracy*, 6, 1, pp. 15-22, 2005.

SLAUGHTER, A.-M. *A New World Order*. Princeton: Princeton University Press, 2004.

SLOTERDIJK, P. *Im Weltinnenraum des Kapitals*. Für eine philosophische Theorie der Globalisierung. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006.

STICHWEH, R. *Die Weltgesellschaft*. Soziologische Analysen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.

TARROW, S. *The new Transnational Activism*. Cambridge: Cambridge university Press, 2005.

TEUBNER, G. Local Regimes of Global Non-State Actors. In.: \_\_\_\_\_. *Global Law Without a State*. Aldershot: Dartmouth, 1997.

VANDENBERGHE, F. *Complexités du posthumanisme*. Trois études dialectiques sur la sociologie de Bruno Latour. Paris : L'Harmattan, 2006.

ZÜRN, M. *Regieren jenseits des Nationalstaates*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1998.

## **GESTÃO MUNICIPAL E COMUNICAÇÃO PÚBLICA: UMA PERSPECTIVA CRÍTICA**

*Silvia R. Costa Salgado<sup>1</sup>*

Consideradas a midiaticização da sociedade e da política, qual o lugar e o papel da comunicação governamental como instrumento de gestão e de participação cidadã na esfera municipal de governo?

Entre as inúmeras respostas que podem advir dessa questão, estuda-se a comunicação como espaço de interlocução entre o poder público estatal e os cidadãos. Como resultado da investigação é apresentada uma matriz de análise na qual a comunicação é concebida na perspectiva da substituição da gestão tecnoburocrática/monológica pela gestão participativa/dialógica, delimitando-se um marco conceitual para analisar processos concretos de intervenção da administração municipal, estabelecendo-se a relação entre padrão normativo e práticas comunicativas.

A ausência/raridade de pesquisas em comunicação voltadas para o governo municipal, o conhecimento de atuações de profissionais de comunicação nos municípios, e a incidência com que “mágicas” de competentes marqueteiros políticos são reconhecidas como programas de comunicação, reforçam o interesse pela possibilidade da comunicação como instrumento de gestão e de participação.

A possibilidade de encontrar referências para a implementação de políticas de comunicação na esfera municipal de governo, instigou esta pesquisa, pretendendo-se acrescentar informações a discussões, ainda raras no Brasil, sobre a comunicação na administração pública municipal. Tendo como objetivos contribuir teoricamente e oferecer subsídios às administrações municipais, toma-se como referência o cenário das denominadas inovações de gestão pública, identificadas principalmente com a implementação de políticas sociais por municípios brasileiros a partir da década de 1990.

---

<sup>1</sup> Doutora em Ciências da Comunicação. Mestra em Ciência da Informação pela Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo – ECA/USP. Jornalista. Documentalista pela mesma Escola. Técnica Master da Coordenadoria de Gestão e Políticas Públicas (Cogepp) da Fundação Prefeito Faria Lima. Centro de Estudos e Pesquisas de Administração Municipal (Cepam). E-mails: sssilviasalgado@gmail.com, ssalgado@cepam.sp.gov.br

O “lugar” da comunicação é abordado como instrumento de gestão e de participação cidadã na esfera municipal de governo, reputando-se que essas iniciativas geradas no denominado espaço local merecem um “olhar” além da conexão dos campos da política e da comunicação.

A construção da matriz consolida essa proposta como instrumental que permite a identificação de possibilidades e obstáculos para a comunicação como espaço de interlocução entre o poder público e os cidadãos. É ela também referência para subsidiar discussões sobre a formulação de um modelo de comunicação governamental para gestão participativa na administração municipal.

## O CENÁRIO. A VIDA MUNICIPAL EM CONSTRUÇÃO. UM NOVO ESPAÇO PÚBLICO

Verificadas no Brasil a partir da década de 1990, as denominadas inovações de administração pública municipal teriam a comunicação como denominador comum funcionando como espaço de mediação do conflito social, concebendo-se que a esfera pública contemporânea do pensamento político e social é composta por “espaços públicos parciais, fragmentados, onde as demandas sociais ganham significação frente àquelas de representação política” (SOUSA, 1998, p. 46). A mudança na relação entre governo municipal e cidadão é a primeira referência para a reflexão ao suscitar algumas questões.

Nesse “novo” cenário, que cria ou amplia espaços públicos ao mobilizar esforços conjuntos para enfrentar problemas, os governos municipais, promotores de inovações, criam espaços de comunicação entre o poder estatal e os cidadãos, na busca de participação e pertencimento nos diferentes “lugares” da gestão do município?

Na perspectiva de estreitamento das relações entre o Estado e a sociedade, como ocorrem os processos comunicativos, o fluxo de acesso a informações e a disponibilização/uso de canais veículos, entre essa “nova” administração e os cidadãos?

Se as denominadas inovações são reconhecidas como um novo paradigma de administração municipal como acontece o acesso dos cidadãos às informações sobre a gestão pública, ou pertencentes a ela, na construção de um novo modelo de gestão?



Em que medida, enfim, a comunicação governamental, envolvendo o cidadão de maneira diversa, participativa, pelo estabelecimento de um fluxo de relações comunicativas entre o Estado e a sociedade, pode ser instrumento para a gestão participativa?

Ponderando-se sobre a importância do protagonismo do cidadão, gerador de movimentos sociais, como “enxergar” a comunicação exercida pela administração municipal para garantir o compartilhamento da gestão e a acessibilidade a instrumentos que facilitem a participação nos negócios públicos?

O município é espaço destacadamente humanizado, onde há uma pluralidade de sujeitos sociais e diferentes maneiras de viver, ter valores e agir. Nesse ambiente de alteridade e diversidade, o fortalecimento dos espaços de socialização, de descentralização do poder e de automização das decisões significa a ampliação do espaço público e a participação é identificada com democratização, ainda que se reconheça a cultura política no Brasil permeada pela falta de vontade política dos governantes e pela fragilidade do tecido social.

Centenas de experiências municipais já conhecidas sinalizam a emergência de gestões nas quais são evidentes mudanças/transições surgidas em relação ao fortalecimento da participação. Interessa, nesse contexto, o potencial da administração municipal como formuladora/gestora de processos comunicativos para uma política de participação, já que se pode perceber a existência de uma redefinição entre o poder público e o privado na perspectiva de distribuir o poder e responsabilidades também aos sujeitos que geralmente estão excluídos do processo.

Dessa forma, a comunicação governamental pode estar relacionada à construção de espaços públicos para a participação na gestão do município e não só para o debate amplo de temas que tradicionalmente não são incluídos nas agendas públicas. O espaço local constitui campo de disputa e, muito além dos debates originados pela mídia, procura-se identificar a viabilização de espaços capazes de promover nova esfera pública como âmbito de participação.

Instiga este estudo a avaliação das possibilidades e dos limites de uma política pública que consolide um processo de comunicação local como instrumento de gestão e fortalecimento da participação do cidadão. São foco de interesse aspectos como a democratização do acesso à informação e a canais

de comunicação que constituam foros de natureza pública possibilitando, assim, a expressão de diferentes agentes do espaço social.

Caberia, portanto, ao governo a combinação de iniciativas que desenvolvam a dimensão pedagógica das ações político-administrativas e a comunicação faz parte desse processo envolvendo os meios de comunicação da sociedade midiática, mas também outros espaços parciais de negociação e de debate. Isso significa, na prática, considerar a comunicação (não só a midiática) como espaço de mediação indispensável para a gestão da cidade e para a participação dos cidadãos.

A simples presença de outros segmentos nesse meio não significa a existência de redes democráticas de comunicação e, muito menos, que estejam sendo constituídos canais de participação ou instrumentos de gestão a partir de processos de produção e circulação de mensagens sob essas condições. Apesar dos inevitáveis aspectos estratégicos que a nova relação entre governo e governados apresenta, defende-se, entretanto, a possibilidade da comunicação como espaço de publicização e essencial à cidadania contemporânea.

Busca-se saber em que medida a comunicação governamental pode ter uma abordagem que não a restrinja à visibilidade, mas na qual estão presentes também a argumentação, o espaço de debate, de negociação e de tomada de decisões relativas à vida pública.

Ainda que haja dificuldades para a criação de espaços públicos democráticos e plurais de articulação e participação, movimentos em direção à publicização do Estado e ao controle público presentes nas iniciativas municipais representam um potencial.

Procura-se, portanto, avaliar possibilidades e limites de uma política de comunicação como instrumento de gestão e fortalecimento da participação do cidadão, incluindo aspectos como a democratização do acesso à informação e a canais de comunicação como foros de natureza pública permitindo, assim, a expressão de diferentes agentes do espaço social.

## OS CAMINHOS DA PESQUISA

À análise da comunicação nas inovações de gestão pública precedeu a necessidade de compreensão do universo dessas políticas. Para isso foram

analisados os documentos referentes às experiências municipais sistematizadas pelo Programa Gestão Públicas e Cidadania, realizado pela Fundação Getúlio Vargas, entre 1996 e 2003.

Uma primeira “leitura” do acervo formado por 6.256 experiências inscritas no Programa Gestão Pública e Cidadania indicou aquelas que denotavam possibilidades de existência de espaços nos quais os cidadãos exercitam a proposição, o acompanhamento e a fiscalização das ações do governo.

Atentou-se para aspectos como: o intercâmbio entre as pessoas, a vivência das diferenças, a inter-relação, enfim, entre sujeitos que não têm o mesmo estatuto na sociedade e que interpretam informações a partir de sua localização física e simbólica no espaço social, gerando conflitos e embates discursivos e cognitivos entre os interlocutores. Ou seja, aquelas que encerravam processos nos quais a informação e sua circulação não se extinguem no direito de ser informado.

A seguir veio a decisão de trabalhar com as experiências selecionadas na terceira fase do certame: as 20 finalistas dentre as 30 que receberam visita de campo. Primeiramente, porque elas foram avaliadas *in loco* a partir de metodologia consolidada ao longo do tempo, além de terem sido selecionadas pelo Comitê Técnico. Essas iniciativas apresentam também uma documentação mais consistente para consulta e a disponibilidade de pessoas-fonte<sup>2</sup>, como os pesquisadores de campo, por exemplo, com os quais foram realizadas entrevistas que contribuíram no levantamento qualitativo de informações.

A definição de critérios de seleção para constituição do universo de pesquisa determinou: foco na administração como um todo, em detrimento de ações setoriais, enfoque democrático e não exclusivamente gerencial e a existência da participação como forma de intervenção na vida pública e como uma motivação concreta da sociedade.

Nessa primeira etapa da pesquisa constatou-se, ainda, a necessidade de instrumentos analíticos operacionais que pudessem orientar a avaliação da comunicação governamental nas experiências, optando-se pela abordagem teórica sobre a comunicação na busca de referencial para concebê-la como

---

<sup>2</sup> (...) “pessoas que, pela sua participação ou pelo estudo adquiriram competência específica sobre um determinado problema” (CHIZZOTTI, 1991).

instrumento de gestão e participação cidadã. Para justificar o argumento, exemplificando a aplicação do instrumental formulado, foi selecionado um caso.

## POR UMA PERSPECTIVA CRÍTICA

A premência de bases conceituais e metodológicas para o estudo da comunicação na nova dinâmica da gestão municipal nos mais diversos campos incita à “ultrapassagem” dos paradigmas, teorias e modelos constitutivos do campo da comunicação.

Aceitando-se que no espaço social das inovações há a negociação e regulação de conflitos característicos da participação dos cidadãos, poderá também estar sendo construído um contexto comunicacional que acompanha essa (re) configuração das relações no município.

“Enxergar” esse processo de modo a oferecer subsídios para a formulação de políticas públicas de comunicação e a exigência de construção de um instrumental de análise, exigiram a busca no campo da comunicação, embora tenham sido “recolhidos” elementos para articulação desta reflexão em distintos campos de disciplinas como a políticas públicas da ciência política, a administração e a administração pública.

Partindo-se das experiências municipais que implementam fluxos de informação, promotores do direito à participação e ao controle social, assumiu-se o desafio da análise numa perspectiva da teoria crítica sobretudo pela possibilidade de aplicação de alguns conceitos de Jürgen Habermas<sup>3,4</sup>

---

<sup>3</sup> “Embora a teoria de Habermas tenha, de fato, nascido dentro da sociologia filosófica, é inegável sua contribuição. Tanto é que Habermas se insere em uma das tradições dos estudos de comunicação, a tradição das teorias críticas” (SANTAELLA, 2001, p.72). A teoria crítica caracteriza-se por três grandes momentos: os escritos de Adorno, Horkheimer e Marcuse (década de 30), marcado por preocupação pela teoria crítica da economia política pela crítica da civilização técnica, e a partir da década de 50, quando as ideias originais da teoria crítica são abandonadas e a reflexão volta-se para as tendências no mundo moderno para o totalitarismo que anula os indivíduos (Marcuse, Adorno, Horkheimer). Habermas estaria ainda além desses “momentos”, ou seja, naquele que constituiu um prolongamento da Escola de Frankfurt. Além dessa continuidade, Habermas atualmente ainda é um pensador em evidência por seu projeto teórico-social abordando a importância da esfera pública “como o *locus* privilegiado da emancipação social e da democratização das relações sociais” (TENÓRIO; M. FILHO, 2002, p. 01). Apesar de a teoria social de Habermas ter vindo de realidade tão específica, ela passou a ser referência internacional como um conjunto de conhecimentos que fornece suporte ao desenvolvimento de uma teoria democrática (deliberativa).

que constituíram contribuições iniciais para a “construção” pretendida, além do oferecimento de uma possibilidade negada pela teoria tradicional: a perspectiva de transformação da realidade.

Se o modelo mais adotado no campo da comunicação governamental ainda é o que Martin-Barbero (1995) denominou modelo mecânico no qual comunicar é fazer chegar uma informação, um significado já pronto, procura-se outra abordagem. O município não se refere apenas ao território ou a uma instância de governo, mas a uma sociedade localizada, “um cotidiano como espaço de produção e troca de sensibilidade” como também aponta o autor (1995, p. 60), destacando a coragem de Jürgen Habermas em afirmar que a categoria central de uma teoria social crítica, hoje, não é mais a categoria trabalho, mas a categoria da comunicação.

Como alternativa à sociedade contemporânea “sem saída” sob a razão técnica do paradigma teórico-crítico frankfurtiano, Habermas propõe um paradigma teórico-social (da ação comunicativa) que reforça o lugar do homem como ator racional pela comunicação, pretendendo a democratização das ações sociais na sociedade.

Para Habermas, a ação estratégica e a ação comunicativa constituem dois tipos autênticos de interação<sup>5</sup>. Enquanto na primeira os atores se relacionam uns com os outros, vendo-os como meios ou impedimentos para realização de seus objetivos, na ação comunicativa busca-se alcançar a razão, o entendimento sobre determinado objetivo. Esta é para Habermas a ação mais importante por estar relacionada à democratização da sociedade. Em sua obra *Técnica e ciência como ideologia* ele afirma que a democracia significa:

(...) as formas institucionalmente garantidas de uma comunicação geral e pública, que se ocupa de questões práticas: de como os homens querem e podem conviver sob as condições objetivas de uma capacidade de disposição imensamente ampliada (HABERMAS, 2000, p. 101).

É a produção social do sentido que possibilita a comunicação, confirmando a diferença entre a comunicação de algo a outro (pertencente

---

<sup>5</sup> Habermas (1999) define interação como: “A esfera da sociedade em que normas sociais se constituem a partir da convivência entre sujeitos, capazes de comunicação e ação”.

à praticidade da linguagem) e a comunicação com outro (essencial para a linguagem<sup>6</sup>) que envolve, antes de tudo, uma intersubjetividade.

A comunicação como instrumento para a gestão e a participação significa a “democratização” do poder de comunicar num campo de relações e interações verificadas entre governo e sociedades locais. O enfoque instrumental da administração, inerente ao poder administrativo, não é negado, mas, a gestão municipal é concebida como instância social na qual confluem o “instrumental” e o “comunicativo” nas interações. A referência não é a eliminação de um processo pelo outro, mas a reconstrução da conexão entre ambos.

Trata-se da comunicação além do “olhar” sobre os planos de comunicação governamental. Nestes, a relação sujeito-objeto tende a centrar-se numa razão instrumental e não na formação dos sujeitos visando ao maior entendimento dos problemas e possíveis soluções em sua mais profícua dimensão.

Em síntese, interessou Habermas pela proposição de formas de convivência social em que a sociedade civil passa a compartilhar poder e ter uma função no controle da esfera de atuação do Estado, referencial para muitos outros pesquisadores<sup>7</sup>. Nesse contexto, instiga este estudo o papel da comunicação, base para garantir a participação, e suas possibilidades como política pública municipal.

Esse referencial, agregado ao prático, subsidiou a construção do objeto empírico que permitiu a chegada ao teórico. No universo de experiências municipais levantado, a implementação de um programa de participação pela administração municipal de Boa Vista (RR), no campo temático da comunicação governamental, constitui objeto empírico deste estudo.

Do ponto de vista teórico, busca-se a construção de uma base científica para análise (matriz de análise) e o fornecimento de subsídios para

---

<sup>6</sup> Linguagem “como toda e qualquer forma de comunicação que pode transformar ou modificar o comportamento [...] todos os estímulos que o meio transmite (ou que você capta do meio) e que nos influenciam de alguma maneira” (TAROZINSK, 2000, p. 13).

<sup>7</sup> Reitera-se que as reflexões não se baseiam nas formulações iniciais apresentadas no estudo clássico de Habermas – Mudança estrutural da esfera pública, sua tese de pós-doutorado escrita entre 1959 e 1961, mas em contribuições mais recentes como a Teoria da ação comunicativa (1988) e de outros autores que, dentro do marco teórico da redescoberta da sociedade civil, consideram a possibilidade de uma esfera pública politicamente influente como: Costa (199, 1995, 1997, 2003); Avritzer (1996); Benevides (1994); Cunil Grau (2003); Dias (2002); Faria (1996); Fedozzi (1999); JacobiI (1990, 1996, 2003); Moura (1997); Salgado (1992); Spink, Caccia Bava, Paulics (orgs.) (2002); Telles (1994), entre outros.

formulação de uma política de comunicação governamental para a gestão participativa no contexto da administração pública municipal.

Verifica-se em que medida a comunicação governamental pode ser também instrumento de capacitação da população para gestão compartilhada, ou seja, seu papel como mecanismo de organização política, superando modelos, nos quais a comunicação significa moldagem de atitudes e comportamentos, que se efetivariam pela presença da informação suficiente e adequada.

## POR HABERMAS: UMA LEITURA DA COMUNICAÇÃO GOVERNAMENTAL

Conceitos como comunicação, espaço público, inovação de gestão, participação, são conceitos mobilizadores da pesquisa. O cenário, as ideias e as reflexões para operacionalizá-los foram parte do desenvolvimento do trabalho e tiveram significado para a busca de uma forma de conhecer a comunicação governamental nas experiências municipais.

Constituem, enfim, componentes metodológicos que sustentam as proposições para a implementação de políticas públicas de comunicação na esfera municipal de governo que permitem avançar em relação ao conceito de comunicação de governo em seu caráter instrumental de explicar ao cidadão a linguagem complexa da democracia (direitos e deveres).

A proposição de uma forma de “leitura” da comunicação governamental envolve inicialmente o espaço público, e sua construção, como categoria a ser investigada nas formas de interação nas administrações municipais caracterizadas como iniciativas de gestão participativa, relacionando-as à construção de espaços públicos de caráter dialógico. Nestes os cidadãos pertencentes a uma comunidade têm direito de participar na tomada de decisões, estimulando inclusive a formação de esfera pública local (autônoma).

As críticas a Habermas são muitas. Revista pelo próprio Habermas em suas reflexões mais recentes, sua concepção de esfera pública é substituída pela existência de uma variedade de esferas públicas e pela possibilidade dos sujeitos reestruturarem permanentemente suas relações a partir delas. Apesar dos questionamentos, a análise de Habermas sobre a livre comunicação

entre sujeitos racionais como condição para deliberação democrática tem promovido as abordagens do conceito de democracia deliberativa como expansão de teorias que criticam o sistema representativo.

Segundo Habermas, a democracia como princípio normativo e como prática política, não é definida, apenas pelo tipo de procedimento usado para selecionar os líderes (representação política), a forma do processo de decisão (governo majoritário) ou o controle político e social (responsabilidade das ações dos líderes eleitos). A alternativa habermasiana para uma democracia deliberativa preconiza a competição de discursos na esfera pública, garantindo a legitimidade das decisões coletivas alcançadas em processos deliberativos, mesmo que parte significativa, ou maioria, não participe das decisões.

Reconhecendo os problemas de concepção de uma esfera pública política com características discursivas para descrever a realidade das experiências municipais, o conceito é tomado como referência sem perder de vista, no entanto, seu caráter normativo ou seu significado como utopia desejável e possível.

Concebe-se a possibilidade de existência de esfera pública que ultrapasse à “total manipulação”, identificada exclusivamente pela característica mercadológica desse espaço, descartando sua função como base de legitimação da ordem política.

Aqui interessa mais a esfera pública habermasiana, concebida como “caixa de ressonância” dos problemas que devem ser trabalhados pelo sistema político do que aquela proposta pelo modelo pluralista que funcionaria como “um mercado de opiniões no qual os diferentes interesses organizados se encontram em permanente concorrência por um recurso escasso: a atenção pública” (COSTA, 1997, p. 180).

## CONSTRUINDO UM CONCEITO

As experiências municipais e suas propostas de compartilhamento de gestão, envolvendo inclusive deliberações, são abordadas extrapolando-se concepções “ortodoxas” de espaço público. A “caixa de ressonância” ou a “visão idealista” de um “lugar” à parte são “substituídas” pela possibilidade



de construção de nova(s) esfera(s) pública(s) ampliadas/diversificadas resultantes da participação conjunta entre o Estado e a sociedade civil em debates que confrontam os diversos interesses dos atores envolvidos.

“Vistos” nas experiências municipais como componentes de um campo de relações e interações de sujeitos, esses espaços extrapolam aqueles que se tornaram institucionalizados sob a forma de parlamentos distanciados da esfera civil. São os espaços que possibilitam, de forma mais direta e cotidiana, o contato entre os cidadãos e as instituições públicas de forma que estas considerem os interesses e as concepções político-sociais daqueles.

Entretanto, apesar de ser uma construção coletiva – governo e cidadão – a participação requer um esforço por parte da administração em desenvolver um trabalho educativo que possibilite à população apropriar-se das formas de funcionamento da máquina administrativa. Sem essa ação educativa intencionada, espaços com propósito de intercâmbio entre os atores locais podem simplesmente reproduzir o fisiologismo, clientelismo e outras velhas práticas.

Assumindo os argumentos das teorias educativas de participação, ou seja, que o exercício continuado da atividade política desenvolve a capacidade e responsabilidade dos cidadãos, tornando-se aptos a compor esferas públicas de decisões, reputa-se como indispensável a criação de mecanismos institucionais de participação nas decisões políticas.

O conceito de espaço público como categoria analítica encerra uma releitura da dicotomia Estado-sociedade civil. Trata-se o conceito de espaço público a partir da responsabilidade do governo municipal em possibilitar a inclusão de novos atores coletivos na negociação do que se entende por interesse público e na definição de políticas públicas que atendam também os “menos escutados”: uma esfera pública permeável às reivindicações, opiniões e propostas que são incorporadas ao processo decisório do governo local.

Espaços públicos são, portanto, canais de comunicação abertos à discussão das necessidades e demandas dos cidadãos e também à interlocução com a administração municipal e seu projeto de uma política municipal de caráter democrático na qual governados e governantes dialogam e cooperam na gestão da coisa pública.

“Vistos” nas experiências municipais como componentes de um campo de relações e interações de sujeitos, esses espaços extrapolam aqueles que se tornaram institucionalizados sob a forma de parlamentos distanciados da esfera civil.

A existência de canais institucionalizados de comunicação entre o Estado e a sociedade civil constitui a principal medida para a eficácia da participação. Por eles, é possível verificar-se até que ponto demandas são transformadas em políticas públicas; os gestores têm o compartilhamento/participação como instrumento de planejamento e gestão; e os indivíduos, inseridos no sistema representativo, têm capacidade de influenciar as decisões políticas de seus representantes.

A comunicação governamental está relacionada com a construção de espaços públicos para a participação na gestão do município e não só para o debate amplo de temas que tradicionalmente não são incluídos nas agendas públicas. O espaço local constitui campo de disputa e, muito além dos debates originados pela mídia, procura-se identificar a viabilização de espaços capazes de promover nova esfera pública como âmbito de participação e de controle público sobre a gestão.

Para isso, concebe(m)-se o(s) espaço(s) público(s) a partir dos seus campos constitutivos, ou seja, os demais “lugares” de comunicação, além da mídia, caracterizando a existência de um conjunto diversificado de estruturas comunicativas e, conseqüentemente, uma série de processos sociais de recepção e elaboração de discursos. Assim, por mecanismos como a participação as decisões não estariam confinadas às assembleias políticas organizadas periodicamente, um espaço de discussão pública sem público (GOMES, 2003), mas no encontro conflitivo entre a esfera política (do poder político) e a esfera civil (os que têm direito)<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Para Gomes (1999), a esfera pública é aquela na qual ocorre o debate público enquanto as mídias seriam a esfera de visibilidade do debate de temas originados na opinião pública no campo político ou nas próprias mídias [...] A partir de conhecimento, informações, interesse e competência receptiva, o público poderia fazer uma edição própria das mensagens das mídias [...] A esfera de visibilidade pública midiática pode ser editada e vivenciada como autêntica esfera pública, o que não significa que ela de fato seja editada e vivenciada pela maioria das pessoas (p. 113).

A mídia e os outros “lugares” de comunicação, a cena pública e a esfera do debate público devem compor propostas para a ampliação das formas de participar na formulação e controle das políticas sociais; para a eliminação ou minimização da ênfase na diferença dos conhecimentos científicos e técnicos entre administração e cidadãos, que possam anular a participação dos diversos segmentos da sociedade; para promover a inserção de atores sociais nos espaços de negociação de políticas públicas específicas ou setoriais que fazem parte da proposta mais ampla de gestão.

As políticas públicas de comunicação devem, portanto, assegurar aos cidadãos o acesso/acessibilidade aos espaços de discussão/decisão: os meios de comunicação, as informações, os serviços básicos de comunicação, a liberdade de expressão.

É principalmente no plano das relações e interesses sociais e na produção, reprodução e reapropriação de negociações dos sentidos da vida, que se considera a possibilidade da comunicação como política pública na esfera municipal de governo. Nessa perspectiva, compreende-se que comunicação, informação e conhecimento estão ligados por uma circularidade à qual pode ser agregada a cultura, se considerada uma definição operativa, que a concebe como conjunto de processos sociais de produção, circulação e consumo de significações na vida social (GARCIA CANCLINI, 1997).

O próprio Habermas expressa em suas reflexões mais recentes uma noção revista de esfera pública. Esta vislumbra novas possibilidades de relações e interações entre a mídia e a sociedade civil, que possibilitariam a formação de uma opinião pública e uma vontade política contra-hegemônica (HABERMAS, 1997) por propiciar que o público disperso possa ser reunido por rede eletrônica e, em momentos oportunizados pelas demais tarefas cotidianas, instruir-se com reduzida atenção, em pequenos círculos privados, sobre a diversidade de temas oferecidos pela mídia de massas.

## UMA MATRIZ DE ANÁLISE

Pretendendo-se subsidiar a discussão de uma base científica para a comunicação governamental recorreu-se às categorias inovação de gestão municipal, espaço público e participação relacionado-as à comunicação sob

a perspectiva da substituição da gestão tecnoburocrática/monológica pela gestão participativa/dialógica na qual o processo decisório “pertence” a diferentes sujeitos sociais.

Concluindo-se que é o caráter intersubjetivo que distingue essa comunicação da simples relação informativa, desconsidera-se o esquema interpretativo que concebe a comunicação como informação disseminada, desenvolvendo uma cultura política e, como consequência, realizando a cidadania. A pesquisa realizada deixa patente o papel do direito à comunicação por sua natureza mais abrangente que o direito à informação, apesar da importância deste para a cidadania.

O marco conceitual delimitado para analisar processos concretos de intervenção da administração municipal, estabelecendo-se a relação entre esse padrão normativo e as práticas comunicativas que ocorrem nas experiências de gestão participativa, tem como referência os conceitos inovação, participação, espaço público para a identificação de uma comunicação como instrumento para a administração participativa.

A matriz proposta responde a um conjunto de questões formuladas sobre as possibilidades e limitações da comunicação governamental como espaço público de conflito e atuação conjunta entre o governo e os cidadãos.

O módulo 1 da matriz tem como finalidade conhecer o projeto político em relação aos aspectos da comunicação poder estatal-sociedade no contexto da participação cidadã. O foco está nos aspectos da “governança municipal”, um conceito mais amplo que governo, abarcando também a sociedade civil (do cidadão comum às instituições).

As iniciativas municipais estudadas estão voltadas para dois bens sociais: a redistribuição de renda e a redistribuição de poder. Não há como não ter uma postura crítica em relação a essas duas redistribuições tão discutidas e pouco efetivadas, posto que a maioria das políticas sociais permanece no plano da demagogia. É justamente a participação que forneceria outras dimensões para essas ações.

Fundamentam a análise os três eixos da política social (DEMO, 2001) que identificam os aspectos socioeconômico, assistencial e político presentes no discurso e na prática da proposta de administração participativa.

O binômio “ocupação e renda” é o primeiro eixo e dele decorrem outras ações, como as políticas de saúde, nutrição, saneamento, profissionalização, entre outros. O eixo assistência social refere-se às assistências por direito à cidadania a grupos populacionais que não podem se autossustentar como os idosos, as crianças, os portadores de deficiência, os grupos de risco etc.

O terceiro eixo, o político, é tomado como aquele que dá sentido à política social do ponto de vista dos interessados por corresponder à conquista da autopromoção. Centrado na participação, é por ele que as políticas públicas sociais assumem outro caráter devido à comunicação que se estabelece entre os cidadãos e o governo, promovendo espaços públicos nos quais a população pode/deve atuar.

Constituem material de pesquisa: as leis, os regulamentos, comportamentos, sistemas e processos (formais e informais) que delineiam a atuação do governo municipal. Além da análise documental dos instrumentos jurídicos, políticos, institucionais e outros documentos oficiais, a análise deve contemplar, ainda, observação, entrevistas estruturadas e semiestruturadas com representantes dos grupos envolvidos como forma de conhecer/identificar o processo de troca, e não apenas de transmissão de mensagens, presentes ou não na comunicação entre governo e cidadãos.

A construção do módulo 2 da matriz refere-se ao instrumental para análise do contexto indicativo de possibilidades de sistemas municipais de informação, transformando a usual prática de informações elaboradas para abastecer instâncias externas sem uma organização que as cruze ou integre no nível municipal.

Sob esse aspecto, denomina-se Sistema de Informações Municipais, a constituição de uma base informativa que permita o dimensionamento dos problemas, a focalização das políticas sociais e o acompanhamento dos resultados. Isso envolve a coleta/produção de informações referentes à realidade do município e de seus habitantes, sua atualização e monitoramento. É foco de análise o “processo dialogante” de captação e “devolução” dessas informações aos atores e demais cidadãos envolvidos.

A informação sistematizada e sua acessibilidade devem ser tratadas como agregadoras de valor ao conhecimento incorporado pelas comunidades, potencializando suas ações sobre a realidade. O cidadão torna-se

“instrumentalizado” para participar das decisões relativas à elaboração, à implantação e ao controle das políticas públicas.

O interesse público, como o direito que os cidadãos têm de saber determinadas coisas de seu próprio interesse, relaciona informação com canais de manifestação: o direito de se comunicar. A proposta de compartilhamento de gestão é uma forma de complementar a “democracia eleitoral” pela prática da administração dos negócios públicos, “ouvindo” a sociedade civil em momentos que não se restringem às eleições.

Para além da abordagem habermasiana da esfera pública como caixa de ressonância dos problemas a serem organizados pelo sistema-político, cujo pressuposto é a existência de uma sociedade civil vitalizada, a matriz dirige-se aos aspectos da informação e comunicação no processo global de implementação das políticas: planejamento, acompanhamento, controle e avaliação das ações.

Nos parâmetros para a análise de contextos comunicativos, a informação e a comunicação são faces da mesma moeda, a existência de um valor da informação partilhado pelos participantes faz parte das condições comunicacionais da transferência da informação e esta precisa fazer sentido nos contextos da vida e de ação dos destinatários da comunicação.

A informação como agente mediador na produção do conhecimento exige que se considere não só os aspectos tradicionais da organização e do controle dos estoques de informação, mas também sua distribuição e consumo. Atenta-se para o fato de que a produção de estoques orienta-se por uma racionalidade técnica e produtivista enquanto a distribuição ou transferência está condicionada ao contexto e à cognição do receptor. (BARRETO, 1994).

No módulo 2, por pesquisas documental e de campo, se conhece o processo de uso das informações. São identificadas essas informações que promovem conhecimento da realidade, permitindo uma pró-atividade na captação de recursos internos e externos e a elaboração de referencial para articular a ação do poder público de forma intersetorial. Essa base informativa deve ser analisada também do ponto de vista de seu uso pela sociedade civil organizada e demais cidadãos, como instrumento facilitador da mobilização e da participação da sociedade na gestão dos negócios públicos e no controle das ações governamentais.

O segundo aspecto abordado pelo módulo 2 da matriz é o planejamento e sua relação com a participação como estratégia de mudança, considerando-se a ação de planejar mais ampla do que “ouvir” os segmentos da sociedade na fase inicial do processo .

Trata-se do planejamento da “administração para o público” diferente daquele que tem como questão central a efetividade do serviço prestado, privilegiando o gerenciamento eficaz, cuja referência são as organizações que valorizam a tecnoburocracia e o tecnoburocrata.

Na análise das iniciativas municipais, o planejamento deve ser avaliado também do ponto de vista do fortalecimento e da articulação entre o poder público estatal e a sociedade, agregando mecanismos de eficácia e de racionalização com a promoção da participação e da representação no sistema local de decisões.

Demo (2001) alerta para que se veja a participação da população no planejamento de forma não idealizada. Tido como a versão mais radical do esforço para extrapolar a institucionalização política da democracia, fazendo-a estender à vida social e econômica, o planejamento tem, no entanto, um perfil sistêmico, ou seja, propõe-se a mudanças dentro do sistema, mas não do sistema. Acrescenta-se a isso, seus aspectos impositivos posto que o poder não “aprecia” ser contestado.

O planejamento participativo envolve o aprendizado de novas relações de poder entre os chamados setores organizados, lideranças, autoridades municipais, vereadores e equipe técnica encarregada de orientar a ação governamental. A partir do conjunto de informações disponíveis, analisa-se como ocorrem seus processos, considerando-se também que na Constituição Federal, de 1988, a participação faz parte da ruptura do modelo de “democracia representativa introduzindo no ordenamento jurídico institucional, a concepção de democracia participativa. Portanto, a preparação do governo e da população para essa “nova” realidade não é estritamente “voluntária”.

É nesse contexto que devem ser analisadas, também, ações que corroboram para que a informação/comunicação não se restrinjam à ação instrumental da mera consulta. As informações e conhecimentos necessários ao compartilhamento da administração municipal têm na educação, como formação à cidadania e controle do Estado, caminhos para mudanças. Como

forma mais objetiva de análise desses aspectos, são apontadas as ações de capacitação e de transparência como denotadoras do estreitamento entre informação e comunicação em propostas de administração participativa.

A capacitação se refere inicialmente à atuação dos governantes no sentido de aumentar as capacidades e os recursos técnicos e políticos do próprio Estado, dos cidadãos em geral e, sobretudo, dos setores mais marginalizados para que possam participar da administração em condições mais “vantajosas”.

O termo capacitação não se relaciona apenas à criação de mecanismos de transmissão do saber técnico, mas ao reconhecimento dos conhecimentos existentes nas comunidades. São fundamentais também as formas de valorização e capacitação dos servidores públicos, além de seu envolvimento com a redefinição da “missão” da administração municipal e com as novas formas de relacionamento com a sociedade.

Quanto à transparência, mais do que a corrupção na qual a administração pública pode incorrer (e não amiúde o faz), o objetivo é “medir” o nível de visibilidade das ações na interação governo e sociedade e no acesso à informação pública. Basicamente o governo deve informar, prestar contas comunicar e difundir decisões.

Para essa análise são utilizados indicadores como: disponibilidade de informações como compromisso de prestação de contas; existência de espaços de discussão, comunicação e decisão entre o governo e os cidadãos; utilização de sistemas e procedimentos de atendimento de queixas, denúncias, sugestões e formas de difundí-las aos cidadãos; e aplicação de tecnologias de informação e comunicação (TICs).

A análise também compreende a pesquisa documental envolvendo levantamento e exame de todos os documentos da legislação; relatórios de gestão; atas de reuniões participativas; relatórios de atividades e reuniões de conselhos municipais; propostas de formulação de serviços de atendimento ao cidadão.

Dessa forma, procura-se saber onde e como é concebida a relação informação e comunicação e como esta é considerada no que se refere à estratégia de mudança, quer seja no desempenho da administração em termos de eficiência, quer seja equidade na distribuição dos recursos públicos, além



do fortalecimento da participação cidadã pela transparência e o controle social da administração pública.

Com relação ao eixo socioeconômico das políticas sociais, independentemente de grandes discussões teóricas, apesar de não existir ainda uma categorização sobre quais são e como podem ocorrer os vários tipos de intervenção, as experiências municipais demonstram que elas têm sido empreendidas,

De acordo com a matriz proposta, o eixo político é o aspecto de maior “peso” e analisa a participação sob a perspectiva de transformação da interação governo e cidadãos. É do ponto de vista da participação como eixo político das políticas sociais que se pode compreender o que é e como se dá a comunicação sob a perspectiva da aproximação entre Estado e sociedade. É nela que se pode identificar a comunicação como espaço público, nos quais as pessoas discutem questões de interesse comum, formam opiniões e planejam a ação.

Trata-se de um processo de aprendizado social de construção de novas formas de relação que contribuem para a constituição de cidadãos, como sujeitos sociais ativos, mas que também exige um aprendizado de convivência desses “novos” sujeitos.

A visibilidade/ acesso à informação pública são também indicadores para análise e envolvem a identificação e avaliação dos espaços criados para informar, prestar contas, comunicar ações e difundir decisões.

## DAS “DESCOBERTAS”

Do latim *communicare*, comunicação significa trocar opiniões, partilhar, tornar comum, conferenciar. Palavra de definição aparentemente simples, mas que constitui um dos conceitos de menor consenso. Também não é recente como objeto de investigação. Paradigmas, teorias, modelos constitutivos do campo comunicação denotam as oscilações do pensamento comunicacional, que adquire visibilidade e maior consistência a partir do desenvolvimento dos meios de comunicação de massa, das práticas profissionais, da diversidade de especializações oferecidas pelo sistema universitário, da produção acadêmica.

Há mais de meio século, continuidade e reestruturação, saltos e avanços acontecem, mas a dinâmica das reflexões não elimina a influência dos seus paradigmas fundadores (MATTOS, 2003). Foram buscados outros caminhos... Tantos conhecimentos convergem para a gestão pública municipal que o campo da comunicação não pode ficar alheio ao processo que (re)descobre, a partir da década de 1980, o município como o “lugar” das realizações afetivas, de realização da comunidade e da identidade, além de ser um ente federado do Estado brasileiro.

Propositadamente, esta reflexão referiu-se à comunicação “mixando” conceitos como comunicação política (relação Estado/sociedade, midiaticizada ou não), comunicação governamental (redes formais de comunicação das organizações públicas) e comunicação pública (relações de comunicação no âmbito da consolidação da democracia envolvendo participação, direitos humanos, cidadania e esferas públicas).

A dimensão que assumem hoje o município e a administração municipal justifica uma articulação teórica e análise de experiências práticas que subsidiem esses setores no que se refere à comunicação (seja ela política, governamental ou pública).

Apesar do instrumental disponível para realizar a gestão, no que se refere à comunicação, parece haver uma limitação que a esgota entre a prática das chamadas relações públicas, que adotam uma perspectiva “instrumentalista” da administração, e o marketing político, orientado para a formação e manutenção da imagem, cujos propósitos estão sendo “desvendado” pelos cidadãos.

A relação entre administração participativa, informação pública e comunicação constitui arcabouço construído a partir de diversos campos do conhecimento. A matriz aponta como primeiros requisitos:

- a construção de uma estrutura: da formalização/institucionalização da proposta de co-gestão à organização dessa “nova” modalidade de trabalho na administração, incluindo a capacitação para a tarefa e sua avaliação constante;

- a definição dos objetivos de cada ação e seu público de acordo com a política social implementada, além da capacitação contínua dos técnicos e outros funcionários de Prefeitura e, naturalmente, da sociedade;

- o fortalecimento das relações com a Câmara Municipal como co-gestora, sensibilizando-a e capacitando-a para a proposta;
- a existência de uma base informativa que atenda o poder estatal e a população;
- a avaliação do custo-benefício na discussão de recursos destinados aos processos que envolvem informação, consulta e participação.

Duas “descobertas” devem, ainda, ser destacadas. Sobre a participação cidadã, afirma-se que se trata de indispensável instrumento para a administração municipal, valendo tanto ou mais que qualquer outra ferramenta para a formulação, implementação e controle das políticas públicas. Quanto à comunicação e as suas outras faces, informação e conhecimento, são instrumentos a serem considerados na gestão e controle social dos negócios públicos.

O estudo identificou ainda a necessidade e a possibilidade de definir, assumindo o ponto de vista do governo, os processos e procedimentos de interação no que se refere à informação, à consulta e à participação ativa na gestão. Construí-los significa a opção pela comunicação pública no sentido do governo e da participação, inovando o conjunto de processos e instrumentos utilizados na gestão do município.

A elaboração da matriz de análise, sua aplicação e respectivos resultados apontam para possibilidade de formulação de uma política de comunicação entre governo e cidadãos como espaço de interlocução resultante da intervenção governamental nos processos de participação.

Confirma ainda um “novo olhar” para políticas sociais além da conexão dos campos da política e da comunicação, construindo-se um conceito de comunicação pública como componente da gestão governamental na medida em que amplia o conhecimento sobre a necessidade dos dirigentes prestarem contas aos cidadãos e estende o controle social também aos segmentos excluídos da população.

## REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Inesita. Ligações estratégicas: comunicação, políticas públicas e intervenção social. In: MOTTA, Luiz Gonzaga et al. *Estratégias e culturas da comunicação*. Brasília: Universidade de Brasília, s. d. p. 211-232.

AVRITZER, Leonardo. (Coord.). Sociedade civil e democratização In: FARIA, Cláudia Feres. *Democratizando a relação entre o poder público municipal e a sociedade civil: o orçamento participativo em Belo Horizonte*, 1996. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1996. p.32.

BELTRÁN, Luis Ramiro. Adeus Aristóteles: comunicação horizontal. *Revista comunicação e Sociedade*, São Bernardo do Campo, n. 6, 1981.

BENEVIDES, Maria Vitoria. Democracia e cidadania. In: FORUM NACIONAL DE PARTICIPAÇÃO POPULAR NAS ADMINISTRAÇÕES MUNICIPAIS. *Participação popular nos governos locais*. São Paulo: Pólis, 1994. 80p. (Publicações Pólis, 14).

BRESSER PEREIRA; Luiz Carlos; CUNILL GRAU, Nuria. Entre o estado e o mercado: o público não-estatal. In: \_\_\_\_\_. *O público não-estatal na reforma do Estado*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1999. p.15-48.

COSTA, Sérgio. A democracia e a dinâmica da esfera pública. *Lua Nova*. Revista de Cultura e Política, São Paulo, n. 36, p.55-65, 1995.

\_\_\_\_\_. *Esfera pública e as mediações entre cultura e política no Brasil*. Disponível em: <[http://www.ipv.pt/forumedia/fi\\_3.htm](http://www.ipv.pt/forumedia/fi_3.htm)>. Acesso em: 13 maio 2003.

DAGNINO, E. Movimentos sociais e a emergência de uma nova noção de cidadania. In: DAGNINO, E. (Org.). *Anos 90: política e sociedade no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 103-115.

\_\_\_\_\_. (Org.). *Sociedade civil e espaços públicos no Brasil*. São Paulo: Paz e Terra, Campinas: Unicamp, 2002, p. 364.

DEMO, Pedro. *Participação e conquista: noções de política social participativa*. 5ª ed. São Paulo: Cortez, 2001, 176p.

DIAS, Márcia Ribeiro. *Sob o signo da vontade popular: o orçamento participativo e o dilema da Câmara Municipal de Porto Alegre*. Belo Horizonte: UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2002.

DOWBOR, Ladislau. *A formação do 3º mundo*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

\_\_\_\_\_. *A reprodução social: propostas para uma gestão descentralizada*. Petrópolis: Vozes, 1998.

FARAH, Marta Ferreira dos Santos. Inovações e governo local no Brasil contemporâneo. In: FUNDAÇÃO GETÚLIO VARGAS. *Programa Gestão Pública e Cidadania. Oficina de avaliação em políticas públicas*. São Paulo: Fundação Getúlio Vargas, 2003, p. 12-43. Divulgação restrita – material para uso interno.

\_\_\_\_\_; BARBOSA, H.B. *20 experiências de gestão pública e cidadania*. São Paulo: FGV, 2001 (Programa Gestão Pública e Cidadania, 2000).

FEDOZZI, Luciano. *Do patrimonialismo à cidadania*. Participação na gestão municipal: o caso do orçamento participativo de Porto Alegre, 1996. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Sociologia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Rio de Janeiro: Observatório Políticas Urbanas e Gestão Municipal. 2 ed. 1999. (Teses. Dissertações e Monografias, 3).

GARCIA CANCLINI, N. *Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1995. 268p.

GARCIA CANCLINI, N.. *Cultura y comunicación: revisiones teóricas*. In \_\_\_\_\_. *Cultura y comunicación: entre lo global y lo local*. La Plata: Universidad Nacional, 1997, cap. 1.

GOMES, Wilson. *Jornalismo e esfera civil: o interesse público como princípio moral no jornalismo*. In: PERUZZO, C.M.K; ALMEIDA, Fernando Ferreira (Orgs). *comunicação para a cidadania*. São Paulo: INTERCOM; Salvador: UNEB, 2003. (INTERCOM de comunicação, 17).

\_\_\_\_\_. *Esfera pública e mídia – II*. In: COMPOS, 7., 1998, São Paulo. *Anais...* São Paulo, 1998.

\_\_\_\_\_. *Esfera pública e mídia: com Habermas contra Habermas*. In: RUBIN, A., et al. *Produção e recepção de sentido midiáticos*. Rio de Janeiro: Vozes, 1998. p. 155-186.

HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. v. 2.

\_\_\_\_\_. *Mudança estrutural da esfera pública*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

\_\_\_\_\_. O espaço público, 30 anos depois. Trad. Vera Lúcia C. Westin e Lúcia Lamousier. *Cadernos de Filosofia e Ciências Humanas*, Belo Horizonte, v. 7, n.12, p. 7-28, abr. 1999.

\_\_\_\_\_. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus, 1987. 2.v.

\_\_\_\_\_. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. 3 ed. Madrid: Taurus, 1997. 2. v.

\_\_\_\_\_. Três modelos normativos de democracia. *Lua Nova*, Revista de Cultura e Política, São Paulo, n.36, p.39-53, 1995.

\_\_\_\_\_. Uma conversa sobre as questões da teoria política. Entrevista a M. Carlehedem e R. Gabriels. *Novos Estudos CEBRAP*, p. 47.

\_\_\_\_\_. Descentralização municipal e participação dos cidadãos: apontamentos para o debate. *Lua Nova*. Revista de Cultura e Política. São Paulo, n.20, maio 1990.

\_\_\_\_\_. KEANE, John. Transformações estruturais da esfera pública. *comunicação & Política*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 6-28, maio/ago.,1996.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. América Latina e os anos recentes: o estudo da recepção em comunicação social. In: SOUZA, Mauro Wilton (Org.). *Sujeito, o lado oculto do receptor*. São Paulo: Brasiliense, 1995. p.39-68.

MATOS, Heloiza. *Abordagens da comunicação política no Brasil e na França: mudanças sociopolíticas e formas de mediação*. São Paulo, 1996. Tese (Livre Docência) – Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1996.

SALGADO, Silvia Regina Costa da. *Administração municipal: A comunicação e a informação pública inovando a gestão de políticas sociais*. São Paulo, 2005. Tese (Doutorado)- Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1989.

\_\_\_\_\_. De la descentralización y desconcentración del poder político al uso de la información por la gestión local. In: CENTRO LATINO-AMERICANO DE

ADMINISTRACIÓN PARA EL DESARROLLO. *Aspectos metodológicos y conceptuales para orientar procesos de reforma del Estado*. Caracas, 1992. (Concurso de Ensayos CLAD, 3).

\_\_\_\_\_. *Um usuário muito especial: a informação enquanto recurso para a administração municipal*. São Paulo, 1989. Dissertação (Mestrado) – Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1989.

SINGER, Paul. Planejamento: estratégia de debate. *Teoria e debate*, n.7, jul. / set.1989. Disponível em: <[http://www.fpa.org.br/td/td07/td07\\_ensaio.htm](http://www.fpa.org.br/td/td07/td07_ensaio.htm)> Acesso em: 05 de maio de 2005.

TENÓRIO, Fernando G. Gestão social: uma perspectiva conceitual. *Revista de Administração Pública*, Rio de Janeiro, v.5, n.32, p. 7–23, set./out., 1998.

\_\_\_\_\_; ROSENBERG, Jacob Eduardo. *Gestão pública e cidadania: metodologias participativas em ação*. São Paulo: Fundação Getúlio Vargas/Fundação Ford, 1997. (Cadernos Gestão Pública e Cidadania, 7).

## MODERNIDADE EM HABERMAS: ARQUITETURA MODERNA E PÓS-MODERNA

*Eugênia Vitória Câmara Loureiro<sup>1</sup>*

Ao indagar até que ponto a filosofia do século XX é moderna, Habermas comenta que:

E mesmo que a filosofia – um empreendimento profundamente voltado à Antiguidade e ao seu Renascimento – tivesse aberto realmente suas portas ao espírito inconstante da modernidade, voltado à inovação, ao experimento e à aceleração, poderíamos colocar uma outra questão, capaz de nos levar mais além: será que também ela é vítima do envelhecimento da modernidade, como é o caso, por exemplo, da arquitetura pós-moderna, a qual se volta novamente, de modo pouco provocativo, ao adorno histórico e aos ornamentos proscritos? (HABERMAS, 2002).

Pretendo fazer uma reflexão sobre a ideia de modernidade em Habermas e estabelecer uma relação com a disciplina em que me graduei arquitetura e urbanismo. O ponto de partida é a situação atual das energias utópicas que vêm alimentando o espírito moderno desde o século XVIII e que encontraram representação significativa na arquitetura e no urbanismo. Busco identificar elementos para possíveis desdobramentos nos tempos atuais e que virão.

Tomo ainda como contribuição aspectos de minha tese de doutorado em ciência da informação, relacionados ao paradigma intersubjetivo e a teoria do agir e da razão comunicativa de Habermas, discutidos no contexto de sistemas de informação para uma governança informacional de cidades. Ao longo do texto procurarei demonstrar que para Habermas a ideia de retomada do fio condutor da modernidade em um patamar de reflexão mais avançado situa-se nas possibilidades abertas pelo paradigma intersubjetivo.

---

<sup>1</sup> Mestre e doutora em Ciência da Informação. Arquiteta da Secretaria Municipal de Urbanismo da Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro. E-mails: eugencialoureiro.smu@pcrj.rj.gov.br eugencialoureiro@terra.com.br



A tese que defendi investigou pressupostos epistemológicos e metodológicos da ação informacional em sistemas e redes de informação como base para a gestão e a governança informacional de grandes cidades. Com este objetivo, busquei na teoria do agir comunicativo as bases conceituais para a definição de uma pragmática informacional que orientasse a construção de sistemas de informação com a participação de usuários e o tratamento de diferentes disciplinas e interesses.

É possível uma governança informacional que articule os diversos espaços, divisões territoriais e esferas de interesses nas cidades. A essa diversidade de interesses correspondem regimes informacionais com diferentes configurações. Uma governança informacional pode contribuir para o desenvolvimento de uma esfera pública capaz de formar opinião e discutir prioridades informacionais, para sistemas de informação dos quais se utilizam.

A importância das cidades, nesse sentido, reside nos regimes informacionais específicos que abrigam e nas esferas públicas existentes em um plano local. Essas esferas públicas são compostas por sujeitos igualmente atuantes que, agindo comunicativamente, são capazes de levantar pretensões de validade a serem justificadas, e por conta disso se articulam em diversos níveis de interesses e tomam iniciativas a partir deles.

Assim, sistemas e redes de informação devem ser capazes de incorporar, para além de uma racionalidade instrumental, que lhe é própria, uma racionalidade comunicativa baseada na conceituação de uma pragmática informacional, igualmente de natureza comunicativa. Para que isso aconteça faz-se necessária, a utilização de conceitos e a elaboração de novos, próprios da Ciência da Informação, e que influencie a construção de sistemas de informação.

Exponho então a situação em que me encontro na investigação da racionalidade que orienta os conceitos que vêm envolvendo o urbanismo e a arquitetura modernos, e as possibilidades de novas experiências baseadas no paradigma intersubjetivo, e de que forma esse movimento pode contribuir para a superação de seu “envelhecimento” enquanto expressões da modernidade. Compreendendo que não caberia à arquitetura e ao urbanismo, conforme Habermas, resolver problemas que são de fato de

outra ordem, vou examinar um contexto político mais amplo, que influenciou sobremaneira a produção da arquitetura e do urbanismo modernos por sua carga de energia utópica, qual seja o de construção e experimentação do estado de bem-estar. Reside na superação das contradições que se apresentaram ao longo do tempo na configuração desse estado de bem-estar e que contribuíram para o que Habermas denomina esgotamento das energias utópicas. A caracterização dessas contradições feitas por Foucault, Deleuze e outros e que Habermas reconhece como válidas, vem alimentando o que se convencionou chamar de espírito pós-moderno que também encontram representação na arquitetura.

Mais uma vez é no paradigma intersubjetivo representado no reconhecimento de uma sociedade comunicativa que Habermas deposita suas esperanças de retomada do fio condutor da modernidade em um patamar de reflexão superior, da própria renovação dessas energias e, por conseguinte, das disciplinas que lhe serviram de representação.

## A MODERNIDADE E O ESGOTAMENTO DAS ENERGIAS UTÓPICAS

Habermas reconhece que foi a partir do desafio proposto pela crítica neoestruturalista da razão que ele se lançou na reconstrução passo a passo do discurso filosófico da modernidade.

*Modernidade – um projeto inacabado* era o título de um discurso que pronunciei em setembro de 1980, quando recebi o Prêmio Adorno. Esse tema controvertido e multifacetado, não mais me deixou. Seus aspectos filosóficos têm penetrado mais fortemente na consciência pública, na esteira da recepção do neo-estruturalismo francês – assim como o *slogan* “pós-modernidade” na sequência de uma publicação de F. Lyotard (HABERMAS, 2002, p.1-2).

Lyotard pertence ao mesmo contexto cultural de Foucault e Deleuze e coloca em questão valores fundamentais do modernismo como a ênfase na ciência como modelo de saber, a importância da problemática da verdade, o lugar de destaque dado a política institucional e a formulação

de grandes sistemas e quadros teóricos, bem como o papel legitimador da filosofia. Reivindica uma maior valorização da criatividade, da inspiração e do sentimento. A sociedade do século XX exigiria novas formas de pensar (MARCONDES, 1997, p.274).

O debate continua em aberto. O projeto inacabado da modernidade se faz representar pelo estado de bem-estar por sua vez prisioneiro de contradições intrínsecas ao seu próprio desenvolvimento. Habermas associa o esgotamento das energias utópicas à crise do estado de bem-estar social e considera a possibilidade de que um caminho a ser seguido para a superação, seja o da constituição de esferas públicas autônomas que dariam vida por sua vez ao exercício do paradigma intersubjetivo e à razão comunicativa. Essas esferas públicas ao possibilitarem a auto-organização da sociedade e a defesa de interesses próprios podem representar e estabelecer na prática uma contraposição aos efeitos dos sistemas funcionais do poder e dinheiro sobre o estado de bem-estar, contribuindo para a superação das contradições existentes dentro do próprio estado social e a renovação das energias utópicas.

O final do século XVIII representou uma ruptura da noção tradicional do tempo. Antes o limite futuro era condicionado pelos aspectos religiosos da eternidade e do Juízo Final. Com a ruptura, o limite futuro começa agora e se atualiza a partir de uma sequência ininterrupta de acontecimentos e experiências novas. Assim, “a moderna consciência do tempo inaugura um horizonte em que o pensamento utópico funde-se ao pensamento histórico.”

Até fins do século XVIII as utopias clássicas sobre formas de vida melhores e menos ameaçadoras apresentavam-se como “sonhos do bem – sem meios próprios para a realização, sem método”. A partir da experiência do iluminismo que abrangeu todos os aspectos da vida é que a utopia pela primeira vez se contextualiza e se funde com a história, perdendo então sua característica de ficção. Mas é só no século XX que a utopia perde seu viés “utopista” para se tornar uma forma válida de projetar possibilidades alternativas de vida, realizáveis no interior do próprio processo histórico. “Esse influxo de energias utópicas na consciência da história caracteriza o espírito da época que marca a esfera pública política dos povos modernos desde os dias da Revolução Francesa” (HABERMAS, 1987, p.104).

Contudo nos dias atuais as energias utópicas parecem ter se separado do pensamento histórico, pois o mundo e o futuro parecem ameaçadores. “No limiar do século XXI desenha-se o panorama aterrador da ameaça mundial aos interesses da vida em geral” (HABERMAS, 1987, p.104).

Há certamente bons motivos para o esgotamento das energias utópicas. As utopias clássicas *traçaram* as condições para uma vida digna do homem, para a felicidade socialmente organizada; as utopias sociais fundidas ao pensamento histórico – que interferem nos debates políticos desde o século XIX – despertam expectativas mais realistas. Elas apresentam a ciência, a técnica e o planejamento como instrumentos promissores e seguros para um verdadeiro controle da natureza e da sociedade. Contudo, precisamente essa expectativa foi abalada por evidências massivas. A energia nuclear, a tecnologia de armamentos e o avanço no espaço, a pesquisa genética e a intervenção da biotecnologia no comportamento humano, a elaboração de informações, o processamento de dados e os novos meios de comunicação são técnicas de consequências intrinsecamente ambivalentes. E quanto mais complexos se tornam os sistemas necessitados de controle, tanto maiores as probabilidades de efeitos colaterais disfuncionais. (...) Diante disso, não constitui surpresa que hoje ganhem influência sobretudo aquelas teorias desejosas de mostrar que as mesmas forças de incrementação do poder – das quais a modernidade extraiu outrora sua autoconsciência e suas expectativas utópicas – na verdade transformaram autonomia em dependência, emancipação em opressão, racionalidade em irracionalidade (HABERMAS, 1987, p.105).

Porém Habermas coloca um ponto final na arenga dos desfazedores de utopias, declarando improcedente a tese do surgimento de uma pós-modernidade. Afirma que a mudança reside na conceituação de uma nova sociedade, diferente da sociedade do trabalho, conforme os clássicos da teoria social de Marx a Max Weber.

A forma estatal que adquiriu a utopia da sociedade do trabalho, segundo Habermas foi a do Estado constitucional democrático, resultado da tradição social democrática, embora a partir da Segunda Guerra Mundial a maioria dos governos ocidentais eleitos assumiram a forma do estado social. A partir da década de 70, contudo, os limites do estado social começaram a aparecer sem que se vislumbrassem alternativas.

O compromisso do Estado social e a pacificação dos conflitos de classe devem ser obtidos através do poder estatal democraticamente legitimado, que é interposto para o zelo e a moderação do processo natural do desenvolvimento capitalista; (...) como *status* do trabalhador é normatizado pelo direito civil de participação política e pelo direito de parceria social, a massa da população tem a oportunidade de viver em liberdade, justiça social e crescente prosperidade. Presume-se com isso que uma coexistência pacífica entre democracia e capitalismo pode ser assegurada através da intervenção estatal (HABERMAS, 1987, p.107).

De fato, Habermas observa que quanto mais bem-sucedido é um estado social, mais contradições internas podem aparecer, suscitando questões que podem ser assim

Dispõe o Estado intervencionista de poder bastante, e pode ele trabalhar com eficiência suficiente para domesticar o sistema econômico capitalista no sentido do seu programa? E será o emprego do poder político o método adequado para alcançar o objetivo substancial de fomento e proteção de formas emancipadas de vida dignas do homem? (HABERMAS, 1987, p.107)

Para Habermas boa parte das críticas ao estado social ou de bem-estar procedem, segundo Habermas. No caso da questão econômica é sabida a limitação imposta pelas fronteiras do Estado nacional para o enfrentamento dos problemas do emprego, da produtividade e do financiamento do próprio Estado. Não é por outra razão que se dá o desenvolvimento e a configuração de blocos econômicos, como a própria União Europeia, cujo ordenamento e desenvolvimento institucional encontra em Habermas um defensor e debatedor interessado.

Mais interessante, contudo, em particular para a discussão abordada neste texto, são os aspectos relacionados ao desenvolvimento e aperfeiçoamento das políticas sociais que se estendem “como uma densa malha que recobre de normas jurídicas, de burocracias estatais e paraestatais o dia-a-dia dos clientes potenciais e efetivos” (HABERMAS, 1987, p.109).

A esses instrumentos concatenou-se uma práxis de singularização dos fatos, normatização e vigilância, cuja brutalidade reificante e subjetivante Foucault perquiriu nas capilaridades mais tênues da comunicação

cotidiana. As deformações de um mundo da vida regulamentado, analisado, controlado e protegido são, certamente, mais refinadas do que formas palpáveis de exploração material e empobrecimento (HABERMAS, 1987, p.109).

Esse arrolar de questões que expressam certos limites em que se encontra o estado social ou de bem-estar, não quer dizer para Habermas que sua proposta deva ser abandonada ou que o caminho percorrido tenha sido errado, pelo contrário, o ideal do estado social continua sendo buscado, em particular por aqueles que ainda não o conquistaram

Contudo, mudanças urgem serem feitas. Habermas critica a alternativa neoconservadora já representada pela dupla Reagan-Thatcher.

O neoconservadorismo caracteriza-se substancialmente por três componentes. Primeiro, uma política econômica orientada pela oferta deve aperfeiçoar as condições de valorização do capital e colocar o processo de acumulação novamente alta. Ela tolera uma taxa de desemprego relativamente alta e, segundo a intenção, apenas transitória. A redistribuição de renda sobrecarrega (...) os grupos da população mais pobre, enquanto apenas os grandes proprietários de capital conseguem nítidas melhorias de renda. De mãos dadas com isso vem uma clara limitação dos serviços do estado social.

Segundo, os custos de legitimação do sistema político devem ser reduzidos.

Terceiro, a política cultural opera em duas frentes. Deve desacreditar os intelectuais como um estrato do modernismo a um só tempo ávido de poder e improdutivo (...) a cultura tradicional deve ser fomentada, isto é, (...) a moralidade convencional, o patriotismo, a religião burguesa e a cultura popular (HABERMAS, 1987, p.110).

Outra alternativa, para ficarmos nas opções mais representativas de soluções que se situam em pólos opostos, é representada por aqueles que não entendem que a retransferência para o mercado dos problemas da administração planejadora possa constituir uma proposta de superação bem-sucedida. Pelo contrário, são aqueles que compreendem que o mundo da vida se encontra ameaçado tanto pela mercantilização quanto pela burocratização dos meios – poder e dinheiro, que buscam no fortalecimento desse mesmo mundo da vida uma saída mais emancipadora.

A capacidade indispensável de reflexão e controle deve ser procurada em outro lugar, a saber, em uma relação completamente transformada entre as esferas públicas autônomas auto-organizadas, de um lado, e os domínios da ação regidos pelo dinheiro e pelo poder administrativo, de outro lado (HABERMAS, 1987, p.112).

Assim, Habermas considera que uma solução mais significativa deva ser buscada não na aceitação dos aspectos atuais do estado social e suas contradições, tampouco em sua interrupção ou mesmo extinção, mas em sua continuidade em um novo patamar, a partir de um nível mais alto de reflexão.

Tal barreira no intercâmbio entre sistema e mundo da vida só poderia funcionar se ao mesmo tempo adviesse uma nova partilha do poder. As sociedades modernas dispõem de três recursos que podem satisfazer suas necessidades no exercício do governo: o dinheiro, o poder e a solidariedade. As esferas de influência desses recursos teriam de ser postas em um novo equilíbrio. Eis o que quero dizer; o poder de integração social da solidariedade deveria ser capaz de resistir às “forças” dos outros dois recursos, dinheiro e poder administrativo. Pois bem, os domínios da vida especializados em transmitir valores tradicionais e conhecimentos culturais, em integrar grupos e em socializar crescimentos, sempre dependeram da solidariedade. Mas desta fonte também teria de brotar uma formação política da vontade que exercesse influência sobre a demarcação de fronteiras e o intercâmbio existente entre essas áreas da vida comunicativamente estruturadas, de um lado, e Estado e economia, de outro lado. Aliás, isto não está muito longe das representações normativas de nossos manuais de ciências sociais, segundo os quais a sociedade atua sobre si mesma e sobre seu desenvolvimento através do poder democraticamente legitimado (HABERMAS, 1987, p.112).

Para o aprimoramento desse modelo Habermas recorre ao esquema da ciência política da existência de arenas. No caso, seriam três arenas, que guardariam semelhança com uma possível sociedade de classes (elite, classe média e o proletariado). Neste momento, porém fiquemos com esse esquema ainda que provisório elaborado por Habermas.

Na primeira facilmente reconhecível, elites políticas levam a termo suas resoluções de dentro do aparelho estatal. Abaixo está uma segunda, na qual um grande número de grupos anônimos e de atores

coletivos influem uns sobre os outros, formam coalizões, controlam o acesso aos meios de produção e comunicação e, já menos nitidamente reconhecível, delimitam progressivamente (através de seu poder social) o campo para a tematização e resolução de questões políticas. Por fim, uma terceira arena encontra-se abaixo, na qual fluxos de comunicação dificilmente palpáveis determinam a forma da cultura política e com ajuda de definições de realidade rivalizam em torno do que Gramsci chamou hegemonia cultural – aqui realizam-se as reviravoltas nas tendências do espírito da época (HABERMAS, 1987, p.113).

Comentei anteriormente o fato de esse esquema, com base nas três arenas, ser provisório no sentido de que Habermas vai elaborar posteriormente, um modelo mais refinado e que vai dizer respeito ao papel da sociedade civil e da esfera pública política como alicerces do regime democrático. Não vou detalhar esse modelo aqui, considerarei importante a descrição das arenas como forma de pensamento transitório que contribui não só para a compreensão da evolução do pensamento de Habermas, mas também nos ajuda a acompanhar o desenvolvimento dos aspectos da situação que se encontram em jogo. Qual seja, o “descolamento” da solução para as contradições do estado de bem-estar para fora desse mesmo estado, a partir da introdução de novos atores sociais interessados

A sociedade civil compõem-se de movimentos, organizações e associações, os quais captam os ecos dos problemas sociais que ressoam nas esferas privadas, condensam-nos e os transmitem, a seguir para a esfera pública política. O núcleo da sociedade civil forma uma espécie de associação que institucionaliza os discursos capazes de solucionar problemas, transformando-os em questões de interesse geral no quadro das esferas públicas (HABERMAS, 1997, p.99).

Para finalizar este segmento, tratamos de retomar como fica assim a situação das energias utópicas que se esvaíam acompanhando a crise do estado de bem-estar. Vimos que a superação do primeiro estágio do estado de bem-estar baseado na sociedade do trabalho, adquire uma nova formatação a partir da conceituação das esferas públicas autônomas. A esse novo estágio Habermas denomina sociedade da comunicação. Nesse sentido o tipo de ligação com a tradição utópica também muda.



O conteúdo utópico da sociedade da comunicação se reduz aos aspectos formais de uma intersubjetividade intacta (...). O que se deixa discernir normativamente são condições necessárias, embora gerais, para uma práxis comunicativa cotidiana e para um processo de formação discursiva da vontade, as quais poderiam criar as condições para os *próprios* participantes realizarem – segundo necessidades e ideias *próprias*, e por iniciativa *própria* – possibilidades concretas de uma vida melhor e menos ameaçada (HABERMAS, 1987, p.114).

## ARQUITETURA MODERNA E PÓS-MODERNA

Habermas declara que o discurso filosófico da modernidade coincide e cruza-se frequentemente com o estético. Ao abordar as questões relativas à arquitetura moderna ele a relaciona diretamente ao projeto moderno e sua visão de modernidade, uma vez que

A luta em torno da pós-modernidade, que não é mais decidida apenas nas revistas de arquitetura, afeta também os pontos de referência de ambas as tentativas de reconstrução. O observatório a partir do qual o olhar adentra na pré-história do movimento moderno está em disputa.

O debate da arquitetura por outro lado é importante enquanto expressão privilegiada dessa disputa entre modernismo e pós-modernismo, uma questão que vai muito além da própria arquitetura e relaciona o moderno e a ideia de razão. E o funcionalismo é a expressão do racionalismo na arquitetura moderna.

À primeira vista os “pós-modernos” de hoje apenas repetem o credo dos assim chamados “pós-racionalistas” de ontem. Leonardo Benévolo, excelente historiador da arquitetura moderna, caracteriza da seguinte maneira esta orientação pós-racionalista (...): uma vez reduzido o movimento moderno a um sistema de preceitos formais, supõe-se que a origem do mal-estar reside na estreiteza e no esquematismo de tais preceitos acredita-se que o remédio consista em mais uma mudança de tendência formal, em uma suavização do tecnicismo e da regularidade, no retorno a uma arquitetura mais humana, mais cálida, mais livre e mais diretamente relacionada com os valores tradicionais (HABERMAS, 1987, p.116).

A crítica mais visível ou inteligível à arquitetura moderna pode-se dizer trata muito mais dos resultados de seus desdobramentos posteriores em situações e contextos bem diferentes daqueles em que foram geradas as primeiras experiências do projeto modernista. Constituem, na verdade, palavras de ordem das quais poucos discordam

As frentes não são fáceis de deslindar, pois existe acordo geral na crítica à desalmada arquitetura de *container*, à falta de relação com o ambiente, à solitária arrogância dos prédios de escritório, às monstruosas lojas de departamentos, universidades e aos centros de convenções monumentais, à falta de urbanidade e à misantropia das cidades-satélite, aos colossos da especulação, brutais sucessores da arquitetura de *bunker*, à produção em massa de casinhas de cachorros, à destruição das cidades a bem do automóvel [...] (HABERMAS, 1987, p.117).

As frentes citadas referem-se ao fato de que as críticas à arquitetura moderna, embora partam de aspectos semelhantes, não são monolíticas. Habermas distingue o que ele próprio caracteriza como uma crítica situada no próprio terreno da arquitetura, da crítica que se coloca em oposição à modernidade.

Os adeptos da crítica da arquitetura se dispõem a dar continuidade crítica a uma tradição para eles insubstituível, enquanto os da oposição à modernidade proclamam uma era pós-moderna, em oposição a uma era moderna da qual devemos todos nos distanciar. O que para os primeiros é uma questão de estilo, para os outros é um problema de descolonização do mundo da vida, cuja colonização se expressa na violência administrativa e econômica da construção na era pós industrial, da qual a arquitetura moderna seria uma consequência direta.

Assim, aqueles que querem continuar o projeto incompleto de uma modernidade que derrapa se veem confrontados com diferentes opositores que se unem apenas na determinação em dizer adeus à modernidade (HABERMAS, 1987, p.118).

Para Habermas, a arquitetura moderna que se desenvolveu com o racionalismo de Walter Gropius, Mies Van der Rohe e Alvar Alto e poderíamos

citar também Lúcio Costa, Afonso Reidy e Oscar Niemayer, foi o primeiro e único estilo, desde o classicismo, capaz de se impor e impregnar o cotidiano.

Só ela brotou do espírito das vanguardas, equiparando-se à pintura, à música e à literatura vanguardista do nosso século. Ela continua a tradição do racionalismo ocidental, e foi suficientemente forte para criar modelos, isto é, se tornar clássica e fundar uma tradição que desde o início ultrapassava fronteiras nacionais (HABERMAS, 1987, p.118).

Contudo, seriam as mencionadas monstruosidades da arquitetura do container a verdadeira face do moderno ou falsificações do seu espírito? No intuito de fornecer uma resposta Habermas propõe o seguinte desdobramento: a enumeração dos problemas que se colocaram para a arquitetura do século XIX; relação das respostas programáticas oferecidas pela nova arquitetura; demonstração de que tipos de problemas não poderiam ser solucionados com esse programa; avaliação sobre o caminho a seguir. Além disso, faz uma pergunta provocadora que afeta vários segmentos da prática de arquitetura nos dias de hoje:

Até que ponto é boa a recomendação de adotar imperturbavelmente a tradição moderna e continuá-la criticamente, em lugar de seguir os movimentos escapistas hoje dominantes – os da tradição teórica do neo-historicismo, os da arquitetura teatralmente ultramoderna, exposta no ano passado na Bienal de Veneza, ou aqueles do vitalismo simplificador, da construção anônima, desprofissionalizada e presa a condições locais?” (HABERMAS, 1987, p.118).

Os problemas enfrentados pela arquitetura no século XIX podem ser descritos a partir de três desafios que se impõem a partir das transformações sociais e econômicas geradas revolução industrial: demanda qualitativamente nova de criação arquitetônica; surgimento de novos materiais e novas técnicas de construção; a submissão da construção aos novos imperativos funcionais e, sobretudo, econômicos.

A demanda qualitativamente nova da criação arquitetônica se refere ao surgimento de novas esferas de vida, não contempladas pela arquitetura de palácios e igrejas. A própria ampliação do público na esfera cultural passou

a exigir novas bibliotecas, escolas, óperas e teatros. Ainda assim esse novo programa se coloca no terreno da criação convencional. O que se apresenta como novo campo é aquele que surge com a revolução na mobilidade e os meios de transporte em rede, que a partir de seu dinamismo, confere novos significados à construção de pontes e estradas, em particular a construção das estações, lugar de interação e encontros entre as pessoas. O mesmo é válido para o comércio de mercadorias que passou a exigir não só armazéns maiores, mas locais específicos de venda: as lojas de departamentos e os pavilhões de exposições, além das instalações das fábricas.

Também no campo social a miséria nas cidades provocada pela urbanização acelerada, acompanhada pelas péssimas condições de trabalho e moradia, e que vão gerar a reação e os primórdios da organização dos trabalhadores, suscita apenas a elaboração de projetos utópicos do que seria a nova cidade industrial. São, em boa medida, projetos bem-intencionados motivados pelo reformismo burguês, mas de difícil implantação e reprodução.

Os novos materiais e as novas técnicas de construção ensejam o início da padronização e das possibilidades de soluções não convencionais, alimentando inovações e ampliando os limites criativos.

O terceiro desafio é o que Habermas descreve como o da mobilização capitalista da força de trabalho, da edificação e do terreno urbano, levando ao surgimento da especulação da moradia privada, a partir da concentração de grandes contingentes de pessoas. O panorama sombrio da arquitetura e da vida urbana teve origem aí.

Na medida em que a construção da casa torna-se investimento amortizável, a decisão sobre compra e venda de terrenos, sobre urbanização, demolição e reconstrução, as decisões, sobre aluguel e rescisão desligam-se da tradição local e familiar; em poucas palavras, tornam-se independentes das orientações fornecidas pelo valor de uso. As leis de mercado da construção e da moradia mudam a atitude em relação ao construir e ao morar. Os imperativos econômicos determinam também o crescimento incontrolado das cidades; resulta daí a exigência de um planejamento urbano que não pode ser comparado ao projeto de expansão das cidades barrocas. O remodelamento de Paris por Haussmann sob Napoleão III mostra em grande estilo como estas duas espécies de imperativos funcionais,

os do mercado e os do planejamento comunal e urbano, estabelecem um entrelaçamento recíproco que envolve a arquitetura em um novo sistema de dependências. Nestas planificações, os arquitetos não tiveram participação digna de menção (HABERMAS, 1987, p.119).

Ou seja, a arquitetura não só foi completamente dominada por este terceiro desafio do capitalismo industrial, como também não logrou reagir aos anteriores.

Para Habermas, a crítica ao modernismo ao não levar em conta esse contexto, permite-se um exercício de idealismo impotente.

Por isso mesmo, a arquitetura tornada historicista nada sonha opor à dinâmica autônoma do crescimento econômico, à mobilização das condições de vida nas metrópoles, à miséria social das massas, salvo a evasão representada pelo triunfo do espírito e da cultura sobre os fundamentos materiais (disfarçados) (HABERMAS, 1987, p.120).

No intuito de situar a resposta oferecida pelas possibilidades de uma nova arquitetura, Habermas vai buscar em Hegel uma conceituação da arquitetura, no caso que a relega ao degrau mais baixo da hierarquia das artes, já que “o material desta primeira arte é o que em si mesmo não é espiritual, é matéria conformável só segundo as leis da gravidade”, e continua “o significado espiritual da arquitetura não está situado exclusivamente dentro da obra ela mesma, mas alcança existência livre fora da arquitetura” e então conclui

Este fim que a arquitetura deve servir, Hegel o entende como o nexo total da vida e da comunicação social – “Na qualidade de indivíduos humanos da comunidade, de povo”. A arquitetura historicista abandona esta ideia de reconciliação e o espírito, já não sendo força reconciliadora, passa a alimentar o dinamismo compensatório de uma realidade enfeitada e oculta por detrás de fachadas (HABERMAS, 1987, p.120).

O movimento moderno, contudo, vai rejeitar essa realidade enfeitada, a diversidade de estilos e a ideia de redução de sua atividade ao rebuscamento de fachadas. E buscou afirmar sua presença nos diversos âmbitos da atividade

e do cotidiano. “O espírito moderno deve se comunicar com a totalidade das exteriorizações da vida social” (Habermas, 1981, p.120).

É interessante situar essa noção e a Paris dessa época pode bem exemplificar esse contexto de uma realidade enfeitada e oculta por detrás das fachadas que a nova arquitetura vai renegar. O projeto de Haussman, prefeito de Paris sob Napoleão III já citado, previa o alargamento das ruas estreitas do centro de Paris. Para esse fim, foi necessário demolir as edificações (desapropriadas) situadas nas margens. No processo de alargamento era realizada a implantação das infraestrutura necessária (água, luz etc.). Em seguida a terra situada na margem resultado das demolições era novamente parcelada em novos terrenos mais valorizados e que dariam origem a prédios onde passaram a morar ao invés de uma família com era o hábito à época, mas seis, oito famílias ou até mais. Essa realidade tão diferente se apresentava para a rua, por detrás de fachadas adornadas, cujo desenho era rigorosamente normatizado em detalhes pela Prefeitura de Paris.

Para Habermas a experiência da chamada Escola de Chicago teve influência decisiva na configuração do estilo arquitetônico moderno. E também no que ele caracterizou como submissão aos novos ditames econômicos, inclusive a especulação imobiliária.

Também aqui cabe uma exemplificação a partir da própria cidade de Chicago. Chicago foi fundada em 1823 e seu traçado urbano já seguia um plano reticulado em xadrez. Por conta de sua posição enquanto nó de uma extensa malha de transporte ferroviário que cobria o norte dos Estados Unidos fazendo a ligação leste-oeste, Chicago experimentou um grande crescimento econômico e demográfico, constituindo-se em importante pólo industrial e comercial. Em 1871, sofreu um grande incêndio que destruiu praticamente toda a cidade. Foram então proibidas construções em madeira e o ferro passou, então, a ser muito utilizado.

Havia uma tendência de concentração da atividade comercial e dos setores administrativos das indústrias no centro da cidade constituindo uma importante zona comercial. Com a implantação do sistema municipal de trens urbanos no entorno dessa área central depois do incêndio, essa concentração fez aumentar muito o valor da terra nessa área central, embora existisse bastante terra arrasada disponível também fora de seus limites. A solução

proposta pelos empresários foi a de construção de vários pavimentos nas edificações. A reconstrução da cidade se desenvolveu com mais intensidade entre os anos de 1880 e 1890 e Chicago se tornou uma metrópole com arranha-céus (de 17 pavimentos no máximo porque mais do que isso os custos com as fundações não permitia), edifícios para escritórios, grandes magazines, hotéis, adotando novas tecnologias construtivas e novos materiais nos projetos. Uma das inovações foi a utilização de painéis de vidro como sistema de vedação.

Embora o movimento moderno reconheça o desafio das carências qualitativamente novas e das novas possibilidades técnicas de criação, e em princípio lhes responda bem, o mesmo não se dá quando em face da dependência sistêmica dos imperativos da administração planejada e do mercado, onde sua resposta é inerte (HABERMAS, 1981, p.121).

Daí porque Habermas se refere ao fato de a arquitetura moderna ter sido influenciada pelo funcionalismo da engenharia das redes de transportes e da construção de grandes edifícios comerciais e lojas de departamentos e outras características presentes na Escola de Chicago. Além desses aspectos a arquitetura moderna vai ampliar sua abrangência para as instalações industriais e para a moradia coletiva e vilas operárias.

O novo estilo não teria penetrado em todos os âmbitos da vida se a arquitetura moderna não houvesse respondido com viés estético próprio ao segundo desafio, o das possibilidades técnicas da criação imensamente aumentadas. Como palavra de ordem o “funcionalismo” circunscreve determinadas orientações, princípios para a construção de espaços, para a utilização de materiais, métodos de produção e organização; o funcionalismo fundamenta-se na convicção de que as formas devem expressar as funções de uso para as quais a construção foi criada (HABERMAS, 1981, p.120).

Mas a influência sobre a arquitetura moderna não foi apenas do funcionalismo, a relação dos experimentos arquitetônicos com a arte praticada, em especial o construtivismo holandês estão também na origem da arquitetura moderna.

Contudo, nem todos os problemas poderiam ser solucionados a partir desse programa da arquitetura moderna. O espírito moderno chamou

a atenção para a relação entre o desenho industrial, a decoração, a arquitetura residencial e o planejamento urbano. No entanto, seus seguidores buscaram impor as regras e os preceitos dessa relação sobre estilos e formas de vida, ainda que esse controle não pudesse ser exercido exclusivamente por eles.

Quando Le Corbusier pôde finalmente realizar seu projeto de uma *cit  jardin verticale*, justo as instala es comunitárias não foram utilizadas – ou foram suprimidas. A utopia de uma forma de vida *pré-concebida*, que já inspirara os projetos de Owen e Fourier, não pôde se encher de vida. E isto não apenas por causa da aprecia o irremediavelmente subestimada da multiplicidade, complexidade e mutabilidade dos modernos mundos da vida, mas também por que as sociedades modernizadas, com suas conexões sist micas, excedem a dimensão que a fantasia do planejador acaso pudesse medir (HABERMAS, 1981, 122).

Para Habermas não se trata de uma crise em si mesma, mas resultado do fato da arquitetura moderna ter se dado tarefas que não estavam a seu cargo realizar. Walter Gropius da Bauhaus também enunciava o mesmo credo: “A arte, transformada em fator geral de educa o, saber  conferir ao meio social a unidade que constitui a base autêntica de uma cultura, a qual abarca todo e qualquer objeto, desde uma simples cadeira a uma casa de ora es”.

Nesta grande síntese desaparecem as contradi es que caracterizam a moderniza o capitalista justamente no âmbito da planifica o urbana – contradi es entre, por um lado, as necessidades de um mundo da vida formado e, por outro, os imperativos cujos meios são o dinheiro e o poder (HABERMAS, 1981, 122).

H  uma distin o a ser feita entre os significados da palavra funcional. No sentido moderno seria a adequa o   fun o ou finalidade, porém funcional também poderia ser entendida como a submissão aos ditames sistêmicos do poder e dinheiro conforme indicados na cita o acima, Habermas exemplifica

O que neste sentido   *funcional do ponto de vista sist mico* para a economia e a administra o – por exemplo, o adensamento do centro da cidade com aumento de preço dos terrenos e eleva o da tributa o – comprovase como “nada funcional” do ponto de vista do mundo da vida tanto dos habitantes quanto da vizinhança. Os problemas do planejamento



urbano não são primariamente de organização espacial, mas de insuficiência gestonária, de represamento e orientação de imperativos sistêmicos anônimos, que interferem nos mundos da vida dos cidadãos e ameaçam-lhes consumir a substância urbana (HABERMAS, 1981, 122).

Embora correntes de pensamento diante desse quadro façam propostas visando nova urbanidade, esses mesmos elementos de diagnóstico levam Habermas a uma indagação ainda mais contundente

Mas depois de um século de crítica à cidade grande, depois de um século de inumeráveis e sempre frustradas tentativas de manter a urbe em equilíbrio, de salvar o centro, de organizar os espaços urbanos em quarteirões residenciais e em quarteirões comerciais, em instalações industriais e área verde, de articular os âmbitos privado e público, de construir cidades-satélites habitáveis, de sanear cortiços, de canalizar razoavelmente o tráfego etc., impõem-se perguntar se o próprio conceito de cidade não está ultrapassado (HABERMAS, 1981, 123).

Em seguida, ele explica

As marcas da cidade ocidental, como Max Weber a descreveu, da cidade burguesa na alta Idade Média europeia, da nobreza urbana na Itália do norte renascentista, da capital dos principados, reformada pelos arquitetos barrocos da casa real, estas marcas históricas confluíram em nossas cabeças até formarem um conceito difuso e multiestratificado. Este pertence ao tipo identificado por Wittgenstein como parte dos hábitos e da autocompreensão da prática cotidiana: nosso conceito de cidade liga-se a uma forma de vida. Esta contudo se transformou a tal ponto que o conceito dela derivado já não logra alcançá-la (HABERMAS, 1981, 123).

Habermas distingue o “mundo abarcável” do passado, do mundo complexo de hoje que seria então menos fácil de “abarcar” ou menos inteligível. E comenta

As funções sociais da vida urbana, política e econômica, privada e pública, da representação cultural e eclesiástica, do trabalho, do morar, da recreação, da festa, podiam ser *traduzidos* em fins, em funções de

utilização temporalmente regulada dos espaços configurados. Contudo no século XIX ao mais tardar, a cidade torna-se ponto de interseção de relações *funcionais* de outra espécie. Ela está inserida em sistemas abstratos que, enquanto tais, não podem mais alcançar uma presença esteticamente apreensível (HABERMAS, 1981, 123).

Habermas menciona as grandes exposições do século XIX e mesmo do início do século XX, onde os governos expunham produtos da indústria em espaços repletos de monumentalidade diante da opinião pública, tratava-se para Habermas *de encenar o mercado mundial e recuperá-lo para as dimensões de um mundo da vida*.

Mas as próprias estações ferroviárias já não conseguiam tornar palpável para os passageiros a rede de tráfego a que davam acesso; nada que se comparasse à clareza com que outrora os portões da cidade sugeriam as ligações concretas com as vilas adjacentes e a cidade mais próxima (HABERMAS, 1981, 123).

Hoje, os aeroportos até que por bons motivos, se localizam fora da cidade. Os centros das cidades são ocupados por prédios de escritórios e comerciais, além dos bancos, ministérios, tribunais, corporações, editoras, imprensa, todos sem face definida, integrantes de redes de conexões funcionais, as quais contudo se mantêm opacas ou pouco inteligíveis para os habitantes da cidade.

Outro indício de que o mundo da vida urbano se encontra cada vez mais mediatizado por conexões sistêmicas não configuráveis é o malogro do mais ambicioso dos projetos (...): até hoje, fábricas e conjuntos habitacionais de cunho social não puderam ser integrados à cidade. As aglomerações urbanas emanciparam-se do velho conceito de cidade, ao qual, no entanto, se apegam o nosso coração. Este não é um fracasso da arquitetura moderna ou outra (HABERMAS, 1981, 123).

Tendo em vista este diagnóstico, os desdobramentos para o futuro precisarão ser encontrados a partir de novas soluções. Para Habermas as correntes que se opõem a continuidade crítica do modernismo “levam à ruptura do estilo moderno, na medida em que desvinculam a linguagem

formal vanguardista e o fundamento funcionalista intransigente. Do ponto de vista programático forma e função voltam a se separar” (HABERMAS, 1981, 124).

Nada de diferente propõe o neo-historicismo que transforma um conjunto de lojas em uma rua medieval e ou o poço de ventilação do metrô em uma vila paladiana com as dimensões de um livro de bolso. Esse tipo de movimento esconde do público sua captura pelo neoconservadorismo, ao enfocar como de estilo, problemas que são de ordem bem diferente. Muda-se o estilo e o resto permanece como está. Também não constitui avanços as ideias do movimento pós-moderno que também realiza uma separação entre forma e função.

A linguagem desta arquitetura de efeitos cênicos entrega-se a uma retórica que tenta expressar ainda que de forma cifrada, as conexões sistêmicas as quais a configuração arquitetônica não tem mais acesso (HABERMAS, 1981, 124).

A unidade entre forma e função também é rompida pela vertente da arquitetura alternativa que parte das questões da ecologia e da preservação de setores urbanos historicamente consolidados, tentando conectar a forma urbana a contextos espaciais, culturais e históricos imediatos e, ainda que na defensiva, no sentido também de preservar algumas características do movimento moderno.

Por fim, Habermas chama a atenção para as iniciativas que visam uma arquitetura cuja configuração seja resultado da participação dos principais interessados no processo de planejamento e tratam de planificar setores inteiros da cidade a partir da interação com os clientes/usuários.

Se no planejamento urbano os mecanismos do mercado e da administração funcionam de maneira a trazer consequências disfuncionais para o mundo da vida dos afetados – cancelando o “funcionalismo” originalmente visado, é mera prova de consequência fazer com que o diálogo entre os participantes, bem como a vontade que se forma a partir dele, entre em concorrência com as esferas do dinheiro e do poder (HABERMAS, 1981, 124).

Para Habermas a oposição ao moderno revela os problemas não resolvidos pela arquitetura e o urbanismo modernos, referindo-se a colonização do mundo da vida pelos imperativos de sistemas econômicos e administrativos autonomizados. Mas isso só trará consequências de aprendizado se não esquecermos que “em um momento feliz, a arquitetura moderna permitiu que se unissem livremente o viés estético do construtivismo e a vinculação a finalidades do funcionalismo estrito”.

## ALGUMAS OBSERVAÇÕES FINAIS: A ARQUITETURA MODERNA NO BRASIL

Os modernos possuíam também um projeto visual de nação incomparavelmente mais globalizante, sofisticado e inclusivo da complexa realidade brasileira (CAVALCANTI, 2006, p.230). Na comparação com os seguidores da arquitetura tradicionalista.

É interessante tornar mais explícita a relação da arquitetura moderna como representação de uma forma de estado, em especial do estado de bem-estar. Nessa medida seu futuro pode estar ligado ao futuro dos regimes democráticos e do formato de estado que os representa.

Uma vez que aqui foi logrado por arquitetos modernistas brasileiros como Lúcio Costa e Affonso Reidy, entre outros, que o estado assumisse uma arquitetura moderna não só para os prédios públicos, mas também voltada para as moradias populares e outros tipos de equipamentos, incluindo os equipamentos sociais.

Não é por acaso que Le Corbusier veio ao Brasil e trabalhou aqui. Na verdade ele não conseguia que na Europa lhe dessem crédito e assim como ele, diversos outros arquitetos que encontravam resistência aos pressupostos da arquitetura moderna na Europa, conforme já descrito por Habermas no segmento anterior. Da primeira vez participou dos trabalhos de projeto do Ministério de Educação e Saúde no centro da cidade do Rio de Janeiro, mais conhecido como prédio do Ministério de Educação.

Os arquitetos de vanguarda viam em nosso país – que apresentava certa pujança financeira e a disposição de construir em larga escala

– a oportunidade para exercitar as suas formas e provar a viabilidade de suas construções, a fim de tentar depois converter tais realizações em reconhecimento no meio profissional de seus países de origem. Le Corbusier, com dificuldades de inserção no mercado francês, escreve uma série de oito cartas a Capanema, depois de haver sido consultor da sede do MES, propondo diversos planos para o Brasil (CAVALCANTI, 2006, p.228).

Mais tarde retornou ao Brasil e se deparou com a construção do conjunto habitacional do Pedregulho projetado por Affonso Reidy, cujo programa abrangeu a construção do bloco de apartamentos, além de escola e posto de saúde, bem de acordo com a proposta modernista. Carmem Portinho, mulher de Reidy e engenheira, que participou da construção do conjunto, em depoimento à Ana Maria Magalhães, esclareceu que o Pedregulho foi realizado com equipe multidisciplinar que incluía assistentes sociais que estabeleciam a relação com os futuros moradores.

Contudo, aqui também a vertente moderna encontrou a oposição da vertente historicista. A superação se deu com a vitória da primeira ao conseguir a realização do projeto de Niemayer para o hotel em Ouro Preto.

O episódio do Grande Hotel de Ouro Preto – no qual o Sphan rejeita a construção de um prédio neocolonial em favor de um prédio moderno de Oscar Niemayer, concedendo a este último um *status* de obra de arte tão importante quanto o dos outros prédios tombados como monumentos nacionais – marca o momento em que os modernos conseguem impor os princípios internos de seu universo simbólico, estabelecendo uma postura patrimonial segundo a qual novas edificações em cidades históricas podem e devem ser efetuadas em estilo moderno (CAVALCANTI, 2006, p.14-15).

Outro feito da arquitetura moderna brasileira patrocinada pelo estado democrático, governo de JK, foi a construção de Brasília, patrimônio da humanidade que ficará para sempre como registro das possibilidades da arquitetura e do urbanismo modernos.

Não se trata de acumular citações e nomes como troféus. O importante é sublinharmos que a arquitetura moderna brasileira está longe de ser

um item ultrapassado. Sem nostalgia e a partir de uma reelaboração crítica que dialogue com os tempos atuais, ela pode servir de inspiração para a atividade profissional contemporânea (CAVALCANTI, 2006, p.232).

Pretendi neste texto resgatar o projeto moderno, com sua energia utópica renovada, e por conta disso caracteristicamente emancipador. Um projeto que é tão bem expresso e defendido por Habermas, bem como as condições para sua retomada, senão já em curso no presente, em futuro próximo. Dessa retomada depende, para o desdobramento da própria modernidade, a defesa de formas próprias de organização da sociedade contemporânea e de uma relação sempre nova a ser construída democraticamente com o estado social.

## REFERÊNCIAS

CAVALCANTI, Lauro. *Moderno e brasileiro: a história de uma nova linguagem na arquitetura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Biblioteca Tempo Universitário, 2002. p. 11-12.

\_\_\_\_\_. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. Arquitetura moderna e pós-moderna. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, n. 18, set. 1987.

\_\_\_\_\_. A nova intransparência: a crise do estado de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, n. 18, set. 1987.

\_\_\_\_\_. *Direito e democracia: entre facticidade e validade II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

LOUREIRO, Eugênia. *Sistemas de informação e governança informacional: novos aspectos para discussão, a cidade e a questão urbana como aspectos motivadores*, 2005, 197p., Tese (Doutorado em Ciência da Informação). Convênio: Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia (Ibict) MCT/Escola de comunicação – UFRJ

MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia dos pré-socráticos a Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

VIEIRA, José Júlio Rodrigues. *Monadnock Building: conciliação entre boa arquitetura e especulação imobiliária*. Disponível em: <<http://www.vitruvius.com.br/arquitextos/arq000/esp383.asp>>. Acesso em: 17 abr. 2010.

# INTERAÇÃO E INTERSUBJETIVIDADE NO PROJETO FILOSÓFICO DE AXEL HONNETH

Herbert Barucci Ravagnani<sup>1</sup>

## INTRODUÇÃO

Desde *Kritik der Macht*<sup>2</sup>, obra de 1985, Honneth abriu uma vertente de crítica a Habermas que consiste em apontar limitações na abordagem linguístico-hermenêutica do paradigma da intersubjetividade e suas implicações para a teoria crítica. Sua crítica principal se pautava na tese de que as possibilidades da experiência interativo-comunicativa não podem ser resumidas, ou tomadas exclusivamente, na interação linguística, nem mesmo essa última pode ser perseguida em seu aspecto ideal sem a pressuposição dos contextos conflituosos nos quais ela sempre está inserida<sup>3</sup>.

Em relação ao desenvolvimento teórico da obra de Habermas, Honneth considera que a preocupação habermasiana tem se fixado deveras no choque de racionalidades estruturantes e não com os conflitos sociais; as “patologias” ou distúrbios sociais que, no “primeiro” Habermas de *Técnica e ciência como ideologia* e *Conhecimento e interesse*, eram concebidos ao mesmo tempo como devidos à autonomização das esferas da razão com respeito a fins e devidos à distribuição assimétrica do exercício do poder, tornaram-se cada vez mais produtos relativos à autonomização das esferas da razão instrumental, e cada vez menos relativos à quebra das relações “morais” dos grupos sociais<sup>4</sup>.

O pensador da ação comunicativa conceberia os conflitos como autonomizados nas estruturas institucionais, isto é, as ações racionais se autonomizariam, o que implacavelmente resultaria, para Honneth, na abstração do núcleo social de geração das ações e, conseqüentemente, na

---

<sup>1</sup> Pós-Graduando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Unesp. Bolsista Fapesp. Membro-fundador do grupo de pesquisa Filosofia Contemporânea: Habermas (2005), liderado pela Dra. Clélia Ap. Martins. E-mail: herbertbarucci@yahoo.com.br.

<sup>2</sup> A versão usada aqui é a *Critique of power* (1991), doravante citada como CP.

<sup>3</sup> CP, p. 298-300.

<sup>4</sup> CP, p. 278-280.



reificação de tais ações. Consoante a isso, termos como “sistema” e “mundo da vida” seriam abstrações indevidas, pois gerariam “ficções complementares” como “(...) a existência de organizações de ação livres de normas e (...) a existência de esferas de comunicação livres de poder”<sup>5</sup>. Mais ainda, a pragmática universal e a teoria da evolução social, construídas entre os anos 1970 e 1980, mais a assimilação às hipóteses básicas da teoria dos sistemas, três frentes teóricas com as quais Habermas tentou dar uma virada teórico-comunicativa no diagnóstico geral da *Dialética do esclarecimento*<sup>6</sup>, constituem para Honneth o enrijecimento daquela concepção de organização da sociedade que focaliza os processos de racionalização social e torna secundária a práxis social na qual estão envolvidos os grupos integrados socialmente.

Neste trabalho procuraremos expor em linhas gerais a construção do projeto filosófico honnethiano tendo em vista esta relação com Habermas. A despeito das críticas dirigidas por Honneth ao pensador da ação comunicativa, seu procedimento segue no interior do paradigma da intersubjetividade, embora não na abordagem do entendimento recíproco. Tentaremos argumentar, então, que as exigências de tal projeto de Honneth perfazem a necessidade de uma “ampliação” do paradigma da intersubjetividade, anunciada tanto em CP como em *Luta por reconhecimento*, mas que não chega a concretizar-se. Honneth daria como pressuposta, no prosseguimento de seu projeto, a interação comunicativa e trabalharia com a intersubjetividade prática conforme a um modelo “restrito” de intersubjetividade, justamente como a crítica que ele mesmo dirigira a Habermas. Neste percurso focalizaremos não tanto o que pode ser encontrado neste sentido em *Luta por reconhecimento*, mas, sobretudo, aquilo que pode ser analisado em *Sofrimento de indeterminação*.

## I

A insistência de Honneth em CP com a tematização dos conflitos e do núcleo social de geração das ações expressa sua convicção da necessidade de tratamento, por parte da teoria crítica, das lutas sociais enquanto lutas moralmente motivadas, sendo que tal motivação não pode ser buscada nos princípios ou fundamentos do consenso e do entendimento práticos, isto é,

---

<sup>5</sup> CP, p. 298.

<sup>6</sup> CP, p. 285.

numa teoria linguística do mundo da vida. Se assim fosse, trataria-se de um nível muito abstrato que separaria indevidamente os processos de integração sistêmica dos processos de integração social: “‘Poder’, como os meios para a coordenação da ação social, é considerado [por Habermas] somente no nível da integração sistêmica, de forma que todos os processos pré-sistêmicos de constituição e reprodução da dominação se perdem de vista”<sup>7</sup>. Quando se focaliza a linguagem como meio ideal da interação comunicativa, não se incorpora a importância da dimensão das pretensões pré-argumentativas, aquelas que não tomam forma de argumentações, mas que são dirigidas pelos indivíduos à sociedade e aos seus parceiros de interação.

A consequência direta do modelo “sistema / mundo da vida” da *Teoria da ação comunicativa* seria, para Honneth, mais uma vez a perda do potencial de compreensão da ordem social como relação comunicativa baseada nas expectativas morais encontradas nas práticas sociais de grupos integrados moral e culturalmente<sup>8</sup>.

Qual é, então, a motivação moral das lutas e conflitos sociais? Essa resposta Honneth não a dá em *Crítica do poder*. Embora, como vimos, o modelo da “luta por reconhecimento” do jovem Hegel tenha sido para ele desde cedo um arquétipo, no interior da obra de Habermas, necessário para a compreensão da realidade social, ele vai atentar para o potencial do “reconhecimento” sobretudo a partir de leituras como a da obra *Injustiça: as bases sociais da obediência e da revolta* (1987) de Barrington Moore Jr.<sup>9</sup>. Nesta obra, Moore disserta, entre outras coisas, sobre as causas sociais do sofrimento e revolta humanos, e constata a dificuldade em encontrar um conceito consensual de “felicidade”, mas não o de encontrar critérios seguros para caracterizar o “sofrimento” humano, principalmente aquele enraizado tanto nas práticas quanto nas instituições sociais<sup>10</sup>. Mais importante ainda é a tese de

---

<sup>7</sup> CP, 1991, p. 301.

<sup>8</sup> CP, 1991, p. 303.

<sup>9</sup> Cf. HONNETH, A. “The social dynamics of disrespect” (1999b), p. 329 (note 6); HONNETH, A. “Justiça e liberdade comunicativa. Reflexões em conexão com Hegel” (2004), p. 112 (nota 12).

<sup>10</sup> Trata-se de um modelo que usa a experiência “negativa” do sofrimento para poder conceituar o “positivo”, os critérios de avaliação dos fenômenos que possibilitam a revolta social. É justamente esse o método que Honneth vai fazer uso posteriormente em *Luta por reconhecimento*; a experiência negativa da denegação do reconhecimento será o pressuposto para o próprio reconhecimento. Como se Honneth partisse do desrespeito para chegar à ideia positiva do reconhecimento.

que o desejo e a necessidade de fazer parte da sociedade e de ser reconhecido por ela expressa em geral o que deve ser entendido por motivação das lutas sociais.

O processo de transição de CP a *Kampf um Anerkennung*<sup>11</sup>, de 1992, é dessa forma marcado pela tentativa de decifrar o aspecto moral da interação humana, vista como marcada pelo conflito, o qual, por sua vez, não pode ser entendido instrumentalmente nem ficar em segundo plano na construção dos parâmetros da teoria crítica.

É de se notar que a inserção do “aspecto moral” da interação recoloca questões as quais, na abordagem linguístico-hermenêutica de Habermas, pareciam ter sido relegadas ao passado da filosofia. Se as pretensões de Honneth se revelam cogentes então torna-se novamente necessário à teoria crítica tematizar as questões corpóreas e fazer uso da psicanálise ou psicologia; ainda, o recurso à uma antropologia que, porventura, venha a balizar o terreno das relações teóricas e práticas parece, a princípio, um recurso natural de fundamentação dessas relações. Isto é novamente colocado porque o que Honneth está a fazer quando questiona sobre a motivação moral dos conflitos é perguntar-se pelas condições de possibilidade mesma da intersubjetividade; pergunta-se sobre quais são as condições “pré-teóricas” que sustentam a prática intersubjetiva, já que esta não se dissolve somente nos discursos práticos, mas envolve toda uma dimensão “prévia” ao discurso. Tal questionamento implica, por si mesmo, na re colocação da questão da “natureza”, o que Italo Testa (2008) chama de dimensão “objetiva” da intersubjetividade<sup>12</sup>, como o campo donde emanam as possibilidades da intersubjetividade.

Certamente não se trata de um “reco” às perspectivas psicologistas de filosofia do sujeito, tal como aponta Voirol ao defender que a formulação de Honneth corresponde a uma “concepção ampliada de interação comunicativa”<sup>13</sup>. Segundo essa leitura, tal concepção está aberta às modalidades de autorrealização provenientes não só dos atos discursivos, mas também

---

<sup>11</sup> Doravante citado como SR. Trabalhamos aqui com a versão *The struggle for recognition* (1995); para as citações usamos, salvo algumas raras modificações, a ótima tradução em português *Luta por reconhecimento* (2003).

<sup>12</sup> TESTA, “Intersubjetividade, natureza e sentimentos morais” (2008), p. 94.

<sup>13</sup> VOIROL, “A esfera pública e as lutas por reconhecimento: de Habermas a Honneth” (2008), p. 52.

através dos atos não-discursivos, como aqueles referentes às dimensões de interação informais, extralinguísticas e corporais, salientando que “não se trata de forma alguma de recuar diante das abordagens da intersubjetividade prática ao reintroduzir uma dimensão psicológica, mas antes de considerar a base normativa da comunicação social em seu conjunto”<sup>14</sup>.

As exigências do questionamento honnethiano, tendo tudo isso em conta, perfazem a necessidade de uma “ampliação” do paradigma da intersubjetividade comunicativa em direção à elucidação do campo moral da interação e comunicação humanas, entendidas não somente a partir da interação linguística.

Como dizemos, com o auxílio principalmente de Barrington Moore, Honneth chegou à intuição de que a categoria “reconhecimento” seria a chave teórica pela qual poderia explicar as motivações morais das relações e conflitos sociais; ou seja, seria por uma “luta por reconhecimento” que as pessoas e os “grupos” sociais partiriam para o confronto e mobilização no interior das diversas esferas da sociedade.

A noção de “luta por reconhecimento” já havia aparecido no Hegel de Jena, e Honneth já no posfácio da segunda edição de CP, em 1988, relata que “somente um estudo que tenha sucesso em tornar a ideia hegeliana de uma ‘luta por reconhecimento’ sistematicamente útil para a teoria social, poderia talvez preencher as lacunas do argumento”<sup>15</sup>. Ou seja, somente uma fundamentação dos conflitos enquanto conflitos éticos, poderia preencher seu argumento contra a abordagem linguístico-hermenêutica, e essa fundamentação só seria passível de ser construída mediante a retomada da noção de “luta por reconhecimento” tal como o jovem Hegel havia teorizado em seu período de Jena, e tal como Habermas havia inicialmente preconizado principalmente em *Conhecimento e interesse* e *Trabalho e interação*.

Honneth, então, em SR desdobra seu projeto de teoria crítica através da decifração das potencialidades do reconhecimento.

O conceito de reconhecimento foi usado na modernidade pelo jovem Hegel em diferentes momentos para inverter o modelo hobbesiano de luta social segundo o qual o comportamento social e individual pode ser reduzido

---

<sup>14</sup> Idem, Ib.

<sup>15</sup> CP, 1991, p. xviii.

a imperativos de poder, e pelo qual o homem é concebido como um animal que busca a autopreservação e autoproteção, tendo assim, como imperativo a si próprio, o aumento do poder relativo em desfavor do outro. Para o jovem Hegel a esfera social não é definida como o espaço de luta pela integridade física dos sujeitos. Ao contrário, ela é na verdade o espaço da eticidade (*Sittlichkeit*), no qual relações e práticas intersubjetivas se dão além do poder estatal ou da convicção moral individual. Desse modo, a esfera social proporciona a possibilidade dos sujeitos se autorreconhecerem nas suas potencialidades e capacidades mais ou menos semelhantes, ou seja, a possibilidade de estarem em comunhão, reconhecendo o outro na sua singularidade e originalidade. Disso decorre que cada nova etapa de reconhecimento social capacita o indivíduo apreender novas dimensões de sua própria identidade, o que, por fim, estimula novas lutas por reconhecimento, e desvela o ponto central deste processo, a saber, o movimento em que conflito e reconhecimento condicionam-se mutuamente.

Honneth aponta que, principalmente no *Sistema da eticidade* (1991), Hegel defende que toda identidade se constrói num ambiente dialógico e esse ambiente preexiste a qualquer prática social ou política. Esse contexto originário é tido como um pano de fundo ético no qual há uma certa forma de aceitação recíproca intersubjetiva, isto é, uma forma de reconhecimento preexistente a toda formação dos sujeitos. Tal reconhecimento preexistente pressupõe a existência de direitos que, no entanto, não estão explicitados nem conscientes neste contexto. Cabe ao contrato, então, o restabelecimento consciente e explícito daqueles direitos anteriores, ou seja, o contrato é a realização, mediante a reflexão, de direitos que já existiam. O contrato não cria direitos, ele os restabelece. A luta social não é uma luta por poder, mas uma luta por reconhecimento. O contrato configura-se como uma luta por reconhecimento que não se constitui em autopreservação física somente, mas como um conflito que gera e desenvolve as distintas dimensões da subjetividade humana, sendo o conflito a lógica do desenvolvimento moral da sociedade.

Honneth acredita, entretanto, que Hegel só precisou melhorar sua teoria quando abandonou os pressupostos ontológicos de uma ordem natural advindos de um quadro aristotélico de orientação e rumou para um

modelo de filosofia da consciência, o que acontece na passagem do *Sistema da eticidade* para a *Realphilosophie de Jena*. Esta passagem pode ser definida como a passagem de um referencial conceitual de “natureza” para o de “espírito” ou “consciência”. Nesse contexto, a categoria “consciência” especifica o princípio estruturador do mundo da vida social humana e do mundo natural. Há nesta passagem, segundo Honneth, um ganho na teoria da subjetividade, o qual permite a Hegel realizar a distinção teórica entre os diversos estágios da formação da consciência individual com maior precisão conceitual e, em decorrência, possibilita empreender uma diferenciação dos vários conceitos de “pessoas” que havia faltado até então a sua abordagem. Esse ganho na teoria da subjetividade, contudo, tem um preço: o abandono das alternativas da comunicação. No entendimento de Honneth, Hegel perdeu de vista a ideia de uma intersubjetividade prévia do ser humano em geral, e com isso seu pensamento ficou obstruído e não pôde realizar a distinção necessária de diversos graus de autonomia pessoal dentro do quadro da teoria da intersubjetividade.

A partir daí, em SR Honneth experimenta o que para ele é o procedimento reconstrutivo através da “presentificação” e “atualização” sistemáticas da “luta por reconhecimento” do jovem Hegel, isto é, ele traz a tese hegeliana para o momento presente e a “repõe” sobre premissas próprias do contexto pós-metafísico, “despindo” a tese dos seus pressupostos metafísicos e amparando-a com a psicologia social de George Herbert Mead.

Esse procedimento implica no que Honneth chama de “transformação naturalista” da luta por reconhecimento através das investigações de Mead<sup>16</sup>. Inicialmente estabelecem-se algumas dimensões fundamentais do reconhecimento, nas quais o processo de desenvolvimento da identidade se dá mediante lutas que podem ser consideradas “lutas por reconhecimento”. A primeira delas é o “amor”, esfera na qual mãe e filho passam por etapas de “simbiose” e delimitação um do outro, e pela qual a autoconfiança é conquistada pela criança nos primeiros anos de vida se seu relacionamento com a mãe “resolve” com sucesso o processo da luta por reconhecimento; a autoconfiança é elemento indispensável na participação da vida pública quando

---

<sup>16</sup> SR, p. 71-91; *Luta por reconhecimento* (LR), 2003, p. 125-154.

adulto. A segunda é a esfera dos “direitos”, que proporciona o autorrespeito. O autorrespeito é conquistado quando, a partir de certo desenvolvimento histórico, o indivíduo se defronta com princípios morais universais, e não propriamente direitos instituídos, ocasião que proporciona reconhecimento mútuo entre os sujeitos por possuírem autonomia individual, podendo escolher racionalmente entre normas. Por meio do autorrespeito delibera-se que qualquer pessoa é capaz de julgamento, independentemente de questões de *status* socioeconômico ou étnico-racial – o autorrespeito transforma-se assim em reconhecimento jurídico. A terceira dimensão, segundo Honneth, é a chamada “solidariedade”, que permite, ante à generalização cultural, o reconhecimento de qualidades originais individuais ou diferenciais consideradas importantes para a sociedade, ou para a “comunidade de valores”. Cabe a essa dimensão de reconhecimento a autovalorização e autoestima do indivíduo, conseguida pela realização de uma tarefa diferencial mediante um contexto de igualdade de oportunidades<sup>17</sup>.

Essas esferas do reconhecimento são concebidas como condições socioestruturais da formação das identidades, da autorrealização individual e da eticidade. A elas são contrapostas, de modo negativo, experiências de desrespeito ou falta de reconhecimento como a violação e tortura, privação de direitos e degradação. É pela ocorrência destas experiências e sentimentos negativos que os indivíduos *podem*, se suas experiências conseguem se articular num quadro coletivo, partir para a luta por reconhecimento de suas identidades que não lhes são atribuídas de modo justificado.

A partir de tais esferas Honneth elabora uma teoria formal da eticidade nos moldes, para ele, pós-metafísicos, que pretenda explicar de modo amplo a possibilidade da luta por reconhecimento como lógica e gramática moral dos conflitos sociais e dos processos de evolução social<sup>18</sup>. Com base na “dessubstancialização” do conceito de eticidade do jovem Hegel, Honneth pode então elaborar o quadro normativo da eticidade pelo qual as identidades morais e o caráter progressivo ou regressivo dos movimentos sociais podem ser avaliados. A concepção formal de eticidade já aqui certamente acena para a atualização do “espírito objetivo” de Hegel.

---

<sup>17</sup> SR, p. 92-130; LR, p. 155-211.

<sup>18</sup> SR, p. 160-179; LR, p. 253-280.

Resumindo, há uma divisão bastante saliente em SR entre teses de filosofia moral e teses de filosofia social, e também das partes do objeto a ser “atualizado” e da atualização propriamente dita. Honneth é cuidadoso em extrair, para fins de sua filosofia moral, as potencialidades teóricas dos sentimentos negativos do desrespeito, o que pode ser considerado uma “reconstrução negativa”, que parte daquilo que é pressuposto pela experiência negativa para conceituar o positivo, o reconhecimento. Sentimentos de injustiça e de desrespeito seriam o fato “pré-teórico”<sup>19</sup> mais adequado para o ancoramento social da perspectiva crítica, já que partiriam de um modelo de paradigma comunicativo que não toma as relações intersubjetivas exclusivamente no campo da linguagem, mas como marcadas estruturalmente pela luta por reconhecimento formadora das identidades. Por outro lado, em relação aos aspectos de filosofia social, ele preocupa-se em fundamentar sua teoria sistemática da intersubjetividade de um ponto de vista mais “amplo”, através da pressuposição da evolução histórica das esferas do reconhecimento e das condições socioestruturais da autorrealização. Em outras palavras, ele fundamenta a luta por reconhecimento a partir da perspectiva das condições históricas da interação humana e das propriedades normativas das relações comunicativas, entendidas, saliente-se, exclusivamente como relações sociais.

Ainda, o modo de apresentação de SR é cuidadoso também em especificar a primeira parte como a teoria a ser atualizada – a tese do Hegel de Jena da luta por reconhecimento e seu papel no contexto da modernidade – e a parte que constitui realmente a atualização – a contribuição honnethiana em filosofia moral e social, seu entendimento da luta por reconhecimento e a gramática moral dos conflitos sociais.

## II

Em outra obra, *Leiden an Unbestimmtheit*<sup>20</sup> de 2001, Honneth, em boa medida, continua seu empreendimento reconstrutivo da eticidade, agora nos moldes de uma “reatualização” da *Filosofia do direito* de Hegel. Nela, entretanto,

---

<sup>19</sup> A expressão não é de SR, mas de seu artigo “The social dynamics of disrespect: situating critical theory today” (1999).

<sup>20</sup> Doravante citado como LU. Trabalhamos com a versão alemã *Leiden an Unbestimmtheit* (2001) e, para as citações, a tradução em português *Sufrimento de indeterminação* (2007).



ele já não considera a filosofia do espírito como sendo por princípio “inatu­lizável” ou sem instrumentais que possam porventura ser referenciais para uma teoria do reconhecimento. Na verdade, é interessante notar que se pode considerar que, mesmo em SR, apesar dele reputar o caráter de abandono das formas de comunicação à virada hegeliana para a filosofia do espírito, mesmo lá, na atualização e dessubstancialização do conceito de eticidade, as condições formais da eticidade já se assemelhavam com as propriedades das instituições e práticas sociais tal como pressupostas no conceito de espírito objetivo. Não é à toa que Honneth pode rever sua posição e não imputar exatamente ao *Geist* a não incorporação da intersubjetividade comunicativa.

Neste novo contexto, “reatualização” indica que elementos centrais da teoria a ser reatualizada são, de certa maneira, “inatu­lizáveis”, isto é, impossíveis de serem repostos sobre condições pós-metafísicas, o que implica que apenas alguns conceitos essenciais da teoria serão objetos da reatualização. Esse procedimento pode ser considerado herdeiro da prática reconstrutiva no sentido de Habermas, ao menos dos princípios reconstrutivos que permaneceram vigentes no decorrer do desenvolvimento de sua obra, quer dizer, excetuando-se a reconstrução no sentido da teoria da evolução social ancorada pela psicologia do desenvolvimento e no sentido da pragmática universal. Daí parecer que Honneth, no texto, utiliza tanto “reconstrução” como “reatualização” de maneira intercambiável.

Os elementos que não podem ser atualizados, no contexto de LU, são o “Estado” e a “Lógica” hegeliana; os elementos exequíveis e que necessitam de uma atualização são o *objektiver Geist* (espírito objetivo) e a *Sittlichkeit* (eticidade)<sup>21</sup>. Sobre o espírito objetivo ele diz:

(...) sob uma desconsideração de sua vinculação com o conjunto do sistema hegeliano, [*o espírito objetivo*] me parece conter a tese de que toda realidade social possui uma **estrutura racional**, diante da qual se devem evitar conceitos falsos ou insuficientes que levem a consequências negativas no interior da própria vida social<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> LU, p. 14; *Sofrimento de indeterminação* (SI), 2007, p. 51.

<sup>22</sup> LU, p. 15; SI, p. 51 – grifo nosso.

## Sobre a eticidade, agora no contexto da filosofia do espírito:

O segundo conceito central, aquele de “eticidade”, me parece ao contrário conter a tese de que na realidade social, ao menos na modernidade, encontram-se dispostas **esferas de ação** nas quais inclinações e normas morais, interesses e valores já se misturaram anteriormente em formas de interações institucionalizadas; desse modo, Hegel pode afirmar de forma conseqüente que aquelas próprias esferas de ação receberam uma marca normativa no conceito de “eticidade”, em vez de se ter buscado isso segundo meios conceituais ligados a uma orientação normativa do sujeito na forma de conceitos morais abstratos<sup>23</sup>.

Lembremos que em SR, o conceito de eticidade que define relações de reconhecimento pós-tradicionais, pós-metafísicas, refere-se “ao todo das condições intersubjetivas das quais se pode demonstrar que servem à autorrealização individual na qualidade de pressupostos normativos”<sup>24</sup>. O conceito não busca concepções axiológicas concretas de mundos da vida particulares, mas determinações formais ou abstratas da vida boa tendo em vista esses contextos interpretativos particulares; do ponto de vista do conteúdo guarda um teor específico que faz valer as condições da autorrealização mais satisfatoriamente do que a noção kantiana de autonomia individual. O fato de, para Honneth, somente ser dada a possibilidade de formação de uma autorrelação positiva ou saudável através da experiência do assentimento e do encorajamento, do respeito e da solidariedade, ou seja, da experiência do reconhecimento, já sugere quais devem ser aquelas condições intersubjetivas necessárias para a constituição da autorrealização individual.

Sem a suposição de uma certa medida de autoconfiança, de autonomia juridicamente preservada e de segurança sobre o valor das próprias capacidades, não é imaginável um êxito na autorrealização, se por isso deve ser entendido um processo de realização espontânea de metas da vida autonomamente eleitas<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> LU, p. 15; SI, p. 52 – grifo nosso.

<sup>24</sup> SR, p. 173; LR, p. 271-272.

<sup>25</sup> SR, p. 174; LR, p. 273.

As “condições intersubjetivas” da eticidade são, em SR, as próprias formas e estruturas sociais do reconhecimento, incluindo as possibilidades das autorrelações positivas (autoconfiança, autorrespeito e autoestima). Tais formas do reconhecimento têm a vantagem de, como não representam conjuntos institucionais singulares, segundo Honneth, mas “padrões gerais de comportamento” (*general patterns of behaviour*)<sup>26</sup>, serem assim distinguíveis de todos os modos de vida particulares, já que habitam as “estruturas”<sup>27</sup> desses modos de vida.

Como começamos a ver, em LU os padrões e formas universais do reconhecimento são tratados no novo contexto, o da reatualização da *Filosofia do direito* de Hegel, como “esferas de ação” – inclusão teórica que Honneth incorpora por influências recebidas de outros pensadores como, por exemplo, Charles Taylor<sup>28</sup> – e a eticidade já aparece de uma maneira um tanto mais “complexa”. Ela, enquanto esfera ética, tem de poder cumprir fundamentalmente três condições. A primeira alude à conexão interna entre diagnóstico do sofrimento e teoria da justiça:

[a esfera ética da eticidade] só pode se desvencilhar do “sofrimento de indeterminação”, de esgotamento, se puser à disposição em geral possibilidades acessíveis de realização individual, de autorrealização, cujo uso pode ser experienciado por cada sujeito individual como realização prática de sua liberdade; nesse caso, aquela esfera – e também o que ainda pode ser sua determinação – precisa ter à disposição um certo número de possibilidades vitais que podem ser concebidas de forma significativa como meta da autorrealização<sup>29</sup>.

A segunda exigência da eticidade é conceber o padrão de ação próprio dessa esfera como sendo de aspecto essencialmente intersubjetivo, caracterizado adequadamente, segundo Honneth, somente através do conceito de “reconhecimento”. A terceira exigência liga-se sutilmente à segunda: na medida em que as ações intersubjetivas que a compõem devem exprimir formas específicas, ou determinadas, de reconhecimento recíproco, elas têm

---

<sup>26</sup> SR, p. 174.

<sup>27</sup> Idem, ib.

<sup>28</sup> Cf. LU, p. 54n e 83n; SI, p. 85n e 109n.

<sup>29</sup> LU, p. 80; SI, p. 106-107.

de significar “atitudes” de reconhecimento, o que assinala para a construção, na *Filosofia do direito*, de um modelo complexo de ação social capaz de tornar claros os processos de integração social nas sociedades modernas, segundo Honneth<sup>30</sup>.

A nova forma da eticidade agora é tida como uma ordenação de classes diferentes de ação, as quais exprimem formas específicas de reconhecimento – com um quadro amplamente fundamentado, entretanto, de teoria da ação Honneth não nos brinda. O conjunto de exigências que a eticidade mantém para si é composto das práticas de interação que devem garantir a autorrealização, das práticas que devem garantir o reconhecimento recíproco e daquelas que devem garantir o processo de formação correspondente, sendo que entre estas três principais condições deve haver uma relação intrínseca de condicionamento mútuo. Esse quadro não deve ser entendido, defende Honneth, como uma espécie de construtivismo moral, uma construção de uma teoria ideal que apenas “constrói” princípios fundamentais de justiça para depois se perguntar pelo modo de implementá-las. Trata-se antes de uma teoria da sociedade na qual os componentes sociais da modernidade fazem parte já das condições das esferas de ação que liberam os critérios normativos expostos. Por isso, o termo “reconstrução normativa” faz sentido para Honneth na caracterização dos propósitos da doutrina da eticidade.

Sobre a atualização do espírito objetivo, pode-se considerar que ela transcorre de modo indireto, isto é, ela acontece no decorrer de toda a obra sobretudo nas tentativas de decifração daquilo que Honneth chama de “estrutura racional” ou “racionalidade da realidade social”<sup>31</sup>, ao tentar interpretar todo o conjunto da *Filosofia do direito* a partir das noções de liberdade jurídica e moral contidas na Introdução da obra hegeliana, e relacioná-las com um esboço de teoria da ação. Honneth enfatiza então o projeto de “ontologia social” de Hegel, como diz em certo momento: “porque a reconstrução das concepções individuais de liberdade é elaborada com conceitos de uma teoria da ação, a argumentação gradual deixa-se entender também como tentativa de um projeto de uma certa ontologia social”<sup>32</sup>, ou como em outro lugar,

<sup>30</sup> LU, p. 82; SI, p. 110.

<sup>31</sup> LU, p. 52; SI, p. 83.

<sup>32</sup> LU, p. 55; SI, p. 86.

quando está a tratar do caráter das críticas de Hegel relativas à cegueira em face dos contextos do imperativo categórico de Kant:

(...) enquanto a censura à cegueira em face do contexto, que põe em questão a possibilidade de uma aplicação livre do imperativo categórico, trata de um argumento ligado à teoria moral no sentido estrito, a proposta de entender a realidade social como incorporação da razão apresenta no fundo um argumento epistemológico, ou melhor, ontológico-social<sup>33</sup>.

Hegel propõe uma teoria da sociedade baseada, como o próprio Honneth nos lembra, em uma “ontologia social” que certamente só pode ser explicada com o auxílio dos pressupostos da filosofia da natureza e do espírito, isto é, do ponto de vista do conjunto da obra hegeliana, e não meramente a partir somente das categorizações do espírito objetivo. Se o espírito subjetivo encerra as dimensões da interioridade e da subjetividade e categorias como o desejo, emoção, percepção e inteligência, o espírito objetivo, por sua vez, é a objetivação intersubjetiva dessas dimensões em realidades como a moral, o direito e a política.

O direito, assim como a moral, é parte constituinte do que no sistema hegeliano “na articulação sistemática da Enciclopédia nas três grandes esferas da Ciência da Lógica, da Filosofia da Natureza e da Filosofia do Espírito, a Filosofia do direito se desenvolve como a seção intermediária dessa terceira esfera”<sup>34</sup>, que é denominada “filosofia do espírito objetivo”, a etapa na qual a autorreflexão da razão se realiza no quadro dos costumes, leis, práticas e instituições de determinada época e povo. O espírito objetivo fundamenta-se na experiência do espírito comum de um povo ou ordem social cuja “realização” exprime o caráter e a consciência dos seus indivíduos, sendo então importante categorização do sistema hegeliano para caracterização da modernidade. Na medida em que o espírito realiza a autorreflexão da razão no mundo objetivo das instituições sociais, essa mesma razão adquire a forma de “vontade livre universal”, e, sendo assim, a tarefa primordial da filosofia do espírito objetivo é, para Hegel, reconstruir sistematicamente as condições necessárias para que

<sup>33</sup> LU, p. 66; SI, p. 95.

<sup>34</sup> MÜLLER, “Apresentação: um roteiro de leitura da *Introdução*” (2005), p. 05.

a vontade livre se efetive no presente. A tese de Honneth é que, com esta determinação essencial da filosofia do direito no interior do quadro explicativo do espírito objetivo e em relação ao todo do sistema hegeliano, “ao se desligar do vínculo com o todo do sistema é possível fazer uma descrição da teoria concebida desse modo não somente comparável com as filosofias da moral e do direito contemporâneas, mas também com as concepções de justiça do presente”<sup>35</sup>. Honneth não compreende, portanto, a *Filosofia do direito* simplesmente a partir do sistema hegeliano, mas admite ser possível compreendê-la tendo em vista a sua articulação interna, como a Introdução parece propor ao discorrer sobre as três determinações da “vontade livre”.

### III

Como exposto, Honneth compactua com aspectos da ontologia social hegeliana na medida em que decifra a esfera da eticidade através da racionalidade da realidade social, ou seja, através das esferas de ação do reconhecimento entendidas como condições socioestruturais da autorrealização e, no plano político, da justiça. Aqui tocamos um ponto nevrálgico da argumentação honnethiana, o qual de certa forma também pode ser visto em SR.

Sabemos que Hegel fundamenta sua teoria da sociedade em toda uma filosofia do espírito e da natureza anteriores que dão sentido às partes específicas de seu sistema como a *Filosofia do direito*, ou seja, a ontologia social preconizada por Hegel é muito bem sedimentada quando tomada de um ponto de vista “interno” à obra hegeliana e ao paradigma da filosofia da consciência. Acontece que Honneth, ao salientar os princípios da justiça contidos na esfera da eticidade, faz uso desta ontologia, mas sem fundamentar o ponto de vista do sistema, tal como Hegel. Seu interesse parece transcender diretamente às questões práticas de filosofia política e fundamental, no nível de uma teoria normativa da sociedade, um princípio não-abstrato de justiça capaz de enfrentar os debates sobre as questões políticas do contexto pós-metafísico. Sua preocupação em enfatizar os modelos da liberdade e da “amizade”, como parâmetros e condições para a vida justa e para a autorrealização individual, certamente pode ser profícua para um projeto de análise social e reconstrução

---

<sup>35</sup> LU, p. 21; SI, p. 56.

crítica das condições insuficientes e incompletas da liberdade e dos projetos de construção de sentidos no interior dos processos de formação democrática da vontade, mas, a rigor, parece “pressupor” e não “demonstrar” o ponto de vista de fundamentação desta teoria política. Consideração que Italo Testa (2008) explicita muito bem:

O espírito objetivo de Honneth demonstra ter (...) uma estrutura que sob muitos aspectos é reconduzível aos sujeitos que nele se constituem. Nesse sentido, a intersubjetividade parece ser já pressuposta, enquanto os mecanismos objetivos que deveriam constituí-la têm já uma estrutura intersubjetiva. (...) Honneth nunca se coloca efetivamente a pergunta sobre a sua possibilidade [a da intersubjetividade]<sup>36</sup>.

O recurso ao argumento de que a *Filosofia do direito* se explica a si mesma a partir das três determinações de vontade livre contidas na Introdução da obra, pode ser um recurso válido de fundamentação para uma teoria normativa da sociedade. Não pode, porém, fornecer aquele ponto de vista do sistema, tal como o argumento “epistemológico” ou “ontológico-social” de Hegel fornece à sua filosofia. O ponto de vista do sistema, aliás, seria o ponto de vista da fundamentação não simplesmente da teoria da justiça, mas da abordagem honnethiana do paradigma da intersubjetividade.

Talvez ele pressuponha, para esta fundamentação, a atualização da teoria do reconhecimento que ele mesmo empreendeu em SR, mas, se assim o for, a concepção formal de eticidade lá é construída a partir dos escritos hegelianos de Jena, e não a partir da filosofia do espírito<sup>37</sup>, ou seja,

---

<sup>36</sup> TESTA, 2008, p. 109. Nosso questionamento aqui é bastante semelhante ao de Testa, mas dele difere fundamentalmente no sentido de tentar dar relevo ao fato de que a exigência de fundamentação do paradigma da intersubjetividade se dá a despeito do uso honnethiano de Hegel. Testa aponta para as incongruências do processo de atualização de Hegel que não leva em conta a própria complexidade do sistema hegeliano. Admitimos também esse ponto de vista, mas a necessidade de fundamentação, ou ampliação, do paradigma da intersubjetividade se dá previamente à vinculação honnethiana aos pressupostos do sistema de Hegel.

<sup>37</sup> Embora ele faça uso de elementos da *Realphilosophie*, construída já nos moldes de uma filosofia de espírito, esses elementos são trazidos de forma crítica a explorar a condição de abandono das formas comunicativas e a adequação hegeliana a uma posição considerada por Honneth como “monológica”; portanto, deve-se considerar que em KA a atualização honnethiana familiariza-se mais com os escritos “anteriores” à filosofia do espírito, embora certamente ele já pressuponha, para seu empreendimento, os elementos de filosofia do espírito.

lá o conceito de eticidade não requereria, de acordo com o próprio plano hegeliano, uma fundamentação do reconhecimento além do mundo humano ou social<sup>38</sup>. Aqui, em LU, as exigências do conceito hegeliano requerem uma fundamentação que vá além da fundamentação no nível do espírito objetivo. Certamente não se trataria de uma fundamentação nos moldes tradicionais, como sedimentação do *Geist* ou da lógica do Ser, mas algo que desse sentido às estruturas racionais da eticidade do ponto de vista do todo. Tal “todo” compreendido em termos pós-tradicionais, estruturado de acordo com a virada comunicativa de Habermas, mas fundado em critérios intersubjetivos de uma interação comunicativa não somente linguística.

Todavia, pode-se considerar que o ensaio honnethiano perderia todo o sentido se se considera impossível a reatualização da *Filosofia do direito* somente em seus conceitos de espírito objetivo e de eticidade, e que a interpretação que Honneth traz da *Filosofia do direito* é deveras inovadora e específica e se caracterizaria especialmente pela sua desvinculação com qualquer laço do sistema hegeliano, como quando ele mesmo nos diz:

(...) em oposição às interpretações imanentes ao sistema, procurei apresentar a filosofia política de Hegel como uma teoria da justiça que, mesmo independentemente, ou melhor, talvez exatamente por se colocar independentemente de qualquer reserva argumentativa de sua lógica, possui um grande poder de convencimento: com esse propósito, os próprios conceitos lógicos chaves, que se devem à lógica do ser, da essência e do conceito, se colocam como pano de fundo e dão lugar às categorias com as quais Hegel teria querido esclarecer seus esforços aos leitores e leitoras menos familiarizados<sup>39</sup>.

Portanto, seria insensata e aparvalhada qualquer tentativa de vinculação dos pressupostos do sistema hegeliano aos pressupostos da teoria normativa honnethiana. Entretanto, a questão para a qual estamos tentando chamar a atenção estrutura-se na medida em que a exigência de fundamentação, ou atribuição de um sentido mais amplo, do procedimento honnethiano, não concentra-se no tentame de vinculação necessária entre Hegel e Honneth, o

---

<sup>38</sup> Muito embora mesmo lá, em Jena, possa-se argumentar que a luta por reconhecimento já era expressão própria de uma lógica, digamos, “natural” e da consciência em geral.

<sup>39</sup> LU, p. 78; SI, p. 105.



que embora possa ter, por si mesmo, elementos de plausibilidade. Estamos atentando para as exigências próprias que o procedimento honnethiano abriu com suas críticas à abordagem linguístico-hermenêutica do paradigma da intersubjetividade desde CP. Se nessa obra se tratava, entre outras coisas, de identificar as limitações do modelo linguístico-hermenêutico em relação à intersubjetividade, modelo cuja noção de interação comunicativa tratava na verdade a interação de modo abstrato e não levava em conta as expectativas morais dos sujeitos envolvidos nos conflitos e nas práticas sociais cotidianas, a exigência então colocada é a de fundamentação ou ampliação da intersubjetividade. Se a intersubjetividade linguística não precede a interação comunicativa, aquela é apenas um caso particular desta, e, portanto, a interação comunicativa teria que ser explicada com base em fatos “pré-linguísticos”, a rigor, poderia-se dizer até “pré-sociais”, já que a interação não pode reduzir-se ao mundo social, pois ela só é possível na medida em que os indivíduos antes de mais nada estão imersos num mundo que é ao mesmo tempo natural e social, ou seja, o próprio pressuposto da sociabilidade é a “natureza” que, a princípio, experienciamos em comum.

Por sua vez, se em SR ele decifra os fatos “pré-teóricos” na chave dos sentimentos morais do desprezo/ falta de reconhecimento, por outro lado nesse texto também ele pretende “naturalizar” a tese hegeliana da luta por reconhecimento através da psicologia social de Mead, reforçando aquilo que desde CP ele pressupusera, a saber, a necessidade de explicar a interação de um ponto de vista mais amplo, em última instância, “natural”. No entanto, em SR claramente sua argumentação já dá por pressuposta a interação comunicativa e parte para a explanação da intersubjetividade prática de acordo com os parâmetros da luta por reconhecimento.

## TERMO

Consideramos a proposta filosófica de Honneth profícua no sentido de colocar em novas bases o paradigma da intersubjetividade. Tal proposta poderia ampliar a compreensão tanto da “comunicação” quanto da própria “interação”, elucidando em nova chave o que seria “interação comunicativa”. Se a “comunicação” não se dissolve necessariamente só na comunicação linguística, também a “interação” não poderia permanecer

somente no nível social, esclarecida somente pela intersubjetividade prática. É óbvio a problematidade dessa questão quando posta nestes termos, pois fica evidente que trabalhamos com conceitos que não estão previamente definidos, e é justamente esse o desafio que o questionamento honnethiano pareceu colocar e ainda não cumpriu. O que seria exatamente a “interação comunicativa”? Como se desdobraria uma interação que não é só linguística ou simbólica? Há interação ou “percepção” não mediada? E como se daria a intersubjetividade a partir da interação comunicativa? A partir de tal noção de intersubjetividade, como desvendar o caráter “moral” da interação, ou mesmo a “gramática” moral dos conflitos?

Na verdade, todo o empreendimento de Honneth que pudemos averiguar aqui, a questão da intersubjetividade e da interação, remete à possibilidade, que julgamos bastante frutífera, de se colocar em um novo patamar o discurso filosófico da modernidade, além daquele diagnóstico que Habermas empreendeu na década de 1980<sup>40</sup>. Não se trataria mais de pensar a crítica radical da modernidade, e seus conceitos “internos” como “corpo”, “percepção”, “poder”, “diferença”, “natureza”, “vida”, “trágico”, enfim, aquilo que traria o “conteúdo normativo” próprio da crítica da razão, simplesmente como “*discursos desprovidos de lugar, por assim dizer em toda parte e em parte alguma*” ou como produtos do esotérico e do retórico<sup>41</sup>. O lugar possível de tematização desses conceitos seria agora o próprio paradigma da intersubjetividade, cuidando para não cair nos velhos “erros” e aporias das filosofias do sujeito, percebendo-se a impossibilidade da crítica radical autorreferencial da razão, tematizando a delimitação entre filosofia, ciência e literatura e fugindo das grandes narrativas históricas, ao mesmo tempo em que se atenta para o conteúdo normativo possível (*ambivalente*) de um contexto pós-metafísico enraizado nos processos de transformação cultural, social e econômica da modernidade.

Interpretar a intersubjetividade além dos condicionantes linguísticos significaria propor novas bases de alocação destes problemas, embora, como claramente pode se ver, significaria também se deparar com novos desafios e enfrentamentos.

---

<sup>40</sup> Cf. HABERMAS, *Discurso filosófico da modernidade* (2002).

<sup>41</sup> HABERMAS, 2002, p. 468.

## REFERÊNCIAS

HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e interesse*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

\_\_\_\_\_. Trabalho e interação. In: \_\_\_\_\_. *Técnica e ciência como ideologia*. Tradução de Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 2001.

\_\_\_\_\_. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. Tradução de Luiz Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo, Ed: Martins Fontes, 2002.

HEGEL, G. W. F. *O sistema da vida ética*. Tradução de Artur Morão. Rio de Janeiro: Edições 70, 1991.

HONNETH, Axel. (1991). *The critique of power: reflective stages in a critical social theory*. Translated by Kenneth Baynes. Cambridge: MIT Press, 1991.

\_\_\_\_\_. *The Struggle for recognition: the moral grammar of social conflicts*. Translated by Joel Anderson. Cambridge: MIT Press, 1995.

\_\_\_\_\_. The social dynamics of disrespect: situating critical theory today. In: Dews, Peter (Org.). *Habermas: a critical reader*. Oxford: Blackwell Publishers, 1999. p. 320-337.

\_\_\_\_\_. *Leiden an Ubestimmtheit: eine Reaktualisierung der Hegelshen Rechtsphilosophie*. Stuttgart: Reclam, 2001.

\_\_\_\_\_. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003.

\_\_\_\_\_. Justiça e liberdade comunicativa. Reflexões em conexão com Hegel. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, n. 89, p. 101-120, jan./ jun. 2004.

\_\_\_\_\_. *Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da filosofia do direito de Hegel*. Tradução de Rúrion Soares Melo. São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública, 2007.

MOORE JR, Barrington. *Injustiça: as bases sociais da obediência e da revolta*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

MÜLLER, Marcos. (2005). Apresentação: um roteiro de leitura da *Introdução*. In: HEGEL, G.W. F. *Introdução à filosofia do direito*. Tradução de Marcos Müller. Campinas: IFCH/UNICAMP. p. 05-32. (Clássicos da Filosofia: Cadernos de tradução).

TESTA, Italo. Intersubjetividade, natureza e sentimentos morais: a teoria crítica de A. Honneth e a *regra de ouro*. *Civitas*, Porto Alegre, v.8, n.º1, p. 94-124, 2008.

VOIROL, Oliver. A esfera pública e as lutas por reconhecimento: de Habermas a Honneth. *Cadernos de filosofia alemã*, São Paulo, n. 11, p. 33-56, jan./jun. 2008.

# O DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL COMPARTILHADO NA PERSPECTIVA DO DIREITO COSMOPOLITA, DO AGIR COMUNICATIVO E DA TEORIA DISCURSIVA

*Sérgio Gustavo de Mattos Pauseiro*<sup>1</sup>

## INTRODUÇÃO

O conceito de cooperação internacional está enraizado nos primórdios do pensamento filosófico grego, presente nas formulações platônicas, antecipatória da preocupação maquiavélica, hobbesiana e kantiana, com o tema da paz<sup>2</sup>.

A sociedade nessa fase da modernidade retomou a discussão, após a Segunda Guerra Mundial, na Europa, quando os vencidos e vencedores uniram-se com o objetivo de preservar o seu legado político, cultural, jurídico e econômico, que perdiam força perante o novo cenário internacional.<sup>3</sup> O mundo assistia ao nascimento de uma Europa unida, onde a própria lei de coexistência entre os Estados foi substituída por uma lei internacional de cooperação.<sup>4</sup>

Notamos a projeção desse paradigma na sociedade internacional e vislumbramos a cooperação como uma necessidade imperiosa para própria sobrevivência da humanidade<sup>5</sup>, oposta à competição predatória entre os Estados na disputa por recursos naturais não renováveis, verdadeira ameaça à paz.

---

<sup>1</sup> Mestrando em Sociologia e direito pela Universidade Federal Fluminense.

E-mail: spauseiro@gmail.com

<sup>2</sup> AMORIM, Celso Luiz Nunes. Perspectivas da cooperação internacional. In. MARCOVIC, Jacques. *Cooperação internacional: estratégia e gestão*. São Paulo, Edusp, 1994. p. 149-163.

<sup>3</sup> LOBO, Maria Teresa de Cármo. *Manual de direito comunitário*. Editora Afiliada, Curitiba: Juruá, 2001, p. 17.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 18.

<sup>5</sup> Kant, Immanuel. *Para paz perpétua*. Tradução de Bárbara Kristensen. Rianxo: Instituto Galego de Estudos de Segurança Internacional e da Paz, 2006. p. 28.

## O PETRÓLEO: “O COMBUSTÍVEL DO CONCEITO DE DESENVOLVIMENTO MODERNO”

O panorama das reservas naturais deve ser estudado com cautela, pois a situação é alarmante, uma vez que recursos energéticos, como o petróleo, não estão distribuídos uniformemente, nem sequer no Oriente Médio, ao passo que a maior parte dessas reservas está concentrada nos países do Golfo Pérsico: Emirados Árabes, Kuwait, Irã, Iraque e principalmente Arábia Saudita. E, sem dúvida, as relações entre esses países Árabes e o Ocidente, principalmente os Estados Unidos, não estão cordiais.<sup>6</sup>

O petróleo é o combustível do conceito de desenvolvimento exportado pelo Ocidente. Portanto, bastará que esse conceito seja alheio a uma cultura para que ele seja fatal. Não obstante, a maior parte das reservas petrolíferas do mundo pertencem aos países denominados subdesenvolvidos, muitos de cultura islâmica, com sérias reservas aos direitos humanos, a divinização dos lucros, a exploração de recursos naturais e leis de mercado.<sup>7</sup>

No entanto, é necessário estabelecer um horizonte linguístico-comunicativo, com base na participação e observação da identidade cultural dos povos, integrada não somente por valores, normas e processos de entendimento, mas também sistematicamente, através dos mercados.<sup>8</sup>

## PERSPECTIVAS DE MUDANÇAS SEGUNDO REFLEXÕES KANTIANAS E HABERMASIANAS

As disputas e conflitos de interesses internacionais em torno de recursos naturais escassos levará a humanidade, nas próximas décadas, a guerras de aniquilação e ao aleijamento de grande parte dos seres humanos do acesso às condições mínimas de sobrevivência. Para que se evite tal cenário, torna-se mister que as nações, através dos mecanismos institucionais internacionais,

---

<sup>6</sup> RIBEIRO, Maria Rosado de Sá. *Direito do petróleo: as joint ventures na indústria do petróleo*. Rio de Janeiro: Renovar, 2003. p. 10-11.

<sup>7</sup> ROULAND, Norbert. *Nos confins do direito: antropologia jurídica da modernidade*. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 239.

<sup>8</sup> HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia I: entre facticidade e validade*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. p. 61.

desenvolvam formas de cooperação para o desenvolvimento sustentável e compartilhado, através do estabelecimento de um direito internacional em bases cosmopolitas. Entre as concepções desenvolvidas nesta direção na modernidade, as reflexões kantianas e habermasianas são as que apresentam, no nosso entender, maior potencial viabilizador desta perspectiva no âmbito das relações internacionais.

Kant ensina que o direito não pode ser decidido mediante a guerra nem mediante a vitória, seu resultado favorável: vemos, desta maneira, que um tratado de paz pode pôr fim a uma guerra determinada, mas não à situação de guerra, a possibilidade de encontrar um novo pretexto para a guerra, à que tampouco se pode acusar de injusta, porque nesta situação cada um é juiz dos seus próprios assuntos. O filósofo lembra que do ponto de vista moral devemos condenar a guerra como uma vida jurídica e converte, em troca, em um dever imediato, o estado de paz, que não pode estabelecer-se ou garantir-se, certamente, sem um pacto entre os povos.<sup>9</sup>

Para Habermas, é possível surgir a integração social através de energias aglutinantes de uma linguagem compartilhada intersubjetivamente. Como filósofo contemporâneo ele foi capaz de entender que o sentido intersubjetivo dos direitos subjetivos está representado pelos sujeitos de direito que cooperam. Os sujeitos dos direitos que se atribuem reciprocamente iguais direitos estão ligados as pessoas privadas por um tipo de união pessoal. Esses direitos pressupõem uma colaboração do sujeito, que se reconhece reciprocamente referidos uns aos outros, como membros livres e de igual direito. Tal reconhecimento recíproco é constituído para uma ordem jurídica, da qual é possível extrair direitos subjetivos reclamáveis judicialmente. Neste sentido, os direitos subjetivos são co-originários com o direito objetivo; pois este resulta dos sujeitos reclamáveis judicialmente.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> “...há de existir, portanto, uma federação de tipo especial à que se possa chamar federação da paz (*foedus pacificum*), que se distinguiria do pacto de paz (*pactum pacis*), já que este buscaria acabar com uma guerra e a outra buscaria terminar com todas as guerras para sempre.” – Kant, Immanuel. *Para Paz Perpetua*. Tradução de Bárbara Kristensen. Kiunxa: Instituto Galego de Estudos de Segurança Internacional e da Paz, 2006. p. 73.

<sup>10</sup> HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia I: entre facticidade e validade*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. p. 120.

Portanto, as ações e os acordos internacionais atinentes aos conflitos de interesse sobre a exploração e uso dos recursos naturais, bem como as decisões dos tribunais internacionais a respeito de conflitos desta ordem apontam para soluções situadas no horizonte de um agir comunicativo e na busca do consenso, orientado principalmente através dos costumes de mercado, mediante a utilização de instrumentos como a arbitragem e as *joint ventures*. Sob este aspecto, por um lado, a presença de elementos do agir comunicativo nestas práticas e, por outro lado, as possibilidades de aperfeiçoamento dos instrumentos internacionais dos conflitos na direção de uma ética discursiva, contribuem para formação de um direito internacional com base cosmopolita.

A discussão dos temas acima mencionados é fundamental para o Brasil, posto que a exploração de petróleo na camada pré-sal coloca nosso país no foco dos interesses internacionais, com os riscos e as oportunidades aí imbricados. Entendemos que, ao discutirmos os elementos inerentes ao tema do desenvolvimento sustentável compartilhado, estaremos oferecendo indicativos ético-jurídico-políticos para o Estado brasileiro na condução da política de exploração dos recursos naturais nacionais.

## A ARBITRAGEM INTERNACIONAL E NO BRASIL VALIDAM A PROPOSTA HABERMASIANA PARA RESOLUÇÃO DE CONFLITOS

A lei de arbitragem no Brasil é produto do Protocolo de Genebra 1923, da Convenção Europeia de Arbitragem, da Convenção Internacional de Arbitragem Comercial do Panamá (1975) e da Convenção da ONU de Nova York de 1958<sup>11</sup>.

O laudo arbitral no Brasil é título executivo, somente a sentença arbitral estrangeira está sujeita unicamente a homologação do STF. No final de 2002 o Congresso Nacional aprovou a Convenção de Nova York, que trata do reconhecimento e da execução da sentença arbitrais estrangeiras (1958), que foi inteiramente reconhecida, conforme o parecer técnico da Comissão para Assuntos Exteriores.

---

<sup>11</sup> Artigo 2º Regras Sobre Reconhecimento de Laudos Arbitrais Estrangeiros – 1958. – DOLINGER, Jacob; TIBURCIO, Carmen. *Direito internacional privado: Arbitragem comercial internacional*. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Renovar, 2003. p. 36.

Desta feita, a Lei n.º 9037/06 passou a disciplinar que poderão, também, as partes convencionar que a arbitragem se realize com base nos princípios gerais do direito, nos usos e costumes e nas Regras Internacionais do Comércio. Trata-se de um Princípio na Arbitragem Internacional, incorporado na lei brasileira, onde as partes têm direito de escolher a lei a ser aplicada pelos árbitros, uma escolha baseada no consenso das partes.

A supramencionada lei também tornou possível que a sentença arbitral estrangeira fosse reconhecida ou executada no Brasil em conformidade com os tratados internacionais com eficácia no ordenamento interno.

Cumprir mencionar que certamente o grande mérito da Convenção de Nova York, reside no fato de ter sido ratificada por 133 países, o que significa dizer que há um direito uniformizado em matéria de reconhecimento e execução de laudos arbitrais estrangeiros. Tal fato gera enorme segurança jurídica, inclusive para investidores estrangeiros, ao passo que não é preciso conhecer a legislação local para saber quais são os requisitos necessários para execução do laudo arbitral estrangeiro. Parcela considerável da doutrina prevê, inclusive, a obrigatoriedade de homologação de sentença estrangeira pelo STF (artigo 102, h, CFRB).<sup>12</sup>

Não podemos ignorar o fato de que, ao longo das décadas, os costumes comerciais, como imperativos sistêmicos, influenciaram a criação de diferentes regulamentos de entidades no setor privado que se especializaram na arbitragem para solução de conflitos internacional, algumas delas dispensam comentários como, por exemplo, a Uncitral – ONU, American Arbitration Association (AAA), Câmara de Comércio Internacional de Paris – CCI, CCI – Viena, British Columbia International Commercial Arbitration Centre. Essas instituições arbitrais, além de julgar os conflitos por meio da arbitragem, têm como finalidade uniformizar a atividade mercantil internacional. Dessa forma, apresentam-se como suporte para a interpretação e consolidação das regras costumeiras que compõem a *Lex Mercatoria*.<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> DOLINGER, Jacob; TIBURCIO, Carmen. *Direito internacional privado: arbitragem comercial internacional*. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Renovar. 2003. p. 43.

<sup>13</sup> *Lex Mercatoria – Costumes e normas gerais do comércio*. – DOLINGER, Jacob; TIBURCIO, Carmen. *Direito internacional privado: arbitragem comercial internacional*. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Renovar. 2003, p. 43.



Os regulamentos dessas entidades, frequentemente invocados como referencial para solução de conflito nas cláusulas dos contratos internacionais para exploração de recursos naturais, estabelecem critérios para formação do processo arbitral, além de medidas coercitivas, que inclusive podem ser solicitadas às autoridades policiais da maior parte dos países signatários da Convenção de Nova York.

Uma questão importante na arbitragem internacional, não presente no Brasil é a existência da cláusula de confidencialidade, em que deve ser mantido em sigilo o conteúdo dos processos arbitrais, precedentes de decisões anteriores em países signatários da Convenção de Nova York, chegaram a limitar o acesso do Poder Executivo, com o reconhecimento das normas pelo Poder Judiciário local.

Lembramos também que uma das fontes do direito internacional do comércio é a jurisprudência arbitral, emanada destas importantes instituições de arbitragem internacional, que em muito dos casos serve como referencial, ou seja, transformam-se em precedentes que orientam julgamentos futuros.

Outra questão importante está na competência para interpretar o laudo arbitral, que é do próprio árbitro que o elaborou, não podendo o juiz do Estado fazê-lo, em hipótese alguma.

No Brasil, em razão do aumento do comércio exterior e dos contratos na indústria do petróleo, a arbitragem utilizando os regulamentos das câmaras internacionais de comércio, já mencionada nesse artigo é frequentemente solicitada. Provavelmente, influenciado pela crescente vitalidade do direito do comércio internacional, que também incorpora emergente legislação dos costumes internacionais, tentando harmonizá-los e unificá-los.

## CONTRATOS DE COOPERAÇÃO PARA EXPLORAÇÃO DE RECURSOS NATURAIS E O ORDENAMENTO JURÍDICO PÁTRIO

Jürgen Habermas é um dos que apontam para o fenômeno da cientificização do saber que acompanhou a tecnicização da ciência, contribuindo para uma desmistificação da pureza, autonomia ou neutralidade de qualquer ciência. Isso porque o seu enquadramento socio-histórico, que faz da ciência um produto humano, leva conhecimentos objetivos a fazerem

apelo, quer queiram, quer não, a pressuposto teóricos, filosóficos, ideológicos ou axiológicos, nem sempre explicitados.<sup>14</sup>

Nesse contexto, a história nos aponta a experiência da Europa, ao longo das últimas décadas, que deu importante passo na sua integração, quando introduziu mudanças no sistema jurídico dos seus países membros, substituindo normas de coexistência entre os povos por leis de cooperação na exploração de recursos naturais. Essa medida permitiu não só o desenvolvimento econômico, mas também acelerou a unificação dos mercados, afetando a educação, o transporte, em fim, gerando uma série de transformações naquele continente.

Projetando a inserção desse paradigma na sociedade internacional, vislumbramos a cooperação como uma necessidade imperiosa para própria sobrevivência da humanidade, oposta à competição predatória entre os Estados na disputa por reservas naturais, verdadeira ameaça a paz.<sup>15</sup>

Na área petrolífera, as desigualdades e assimetrias que estão na base das transformações comerciais e também determinam as vulnerabilidades de todos os agentes ocasionaram a procura de políticas alternativas para gerir a interdependência. Na administração dessas tensões emergem tanto políticas de colaboração quanto ações independentes, em paradoxo que pode desaguar sobre controle de preços, produção e distribuição.<sup>16</sup>

A evolução da cooperação internacional na área do petróleo serviu para completar um círculo em que as empresas encontram novas formas de explorar seus recursos. No caso dos Estados, pela sua atuação nos organismos internacionais ou através de cooperação, viabilizada em acordos de desenvolvimento compartilhado de reservatórios.<sup>17</sup>

A discussão da soberania sobre os recursos naturais da exploração petrolífera no mar territorial demonstrou a amplitude e a riqueza temerária da área petrolífera. O Ordenamento Jurídico Brasileiro, por exemplo, adotou

---

<sup>14</sup> JAPIASSO, Hilton. *O mito da neutralidade científica*. Rio de Janeiro: Imago, 1975. p. 10.

<sup>15</sup> RIBEIRO, Maria Rosado de Sá. *Direito do petróleo: as joint ventures na indústria do petróleo*. Rio de Janeiro: Renovar, 2003. p. 11. .

<sup>16</sup> CHOURCRI, Nazli. *International Politics of Energy Interdependence: The Case of Petroleum*. Lexington, Massachusetts, Lexington Books, 1976, p. 185.

<sup>17</sup> Joint Develop – desenvolvimento compartilhado. RIBEIRO, Maria Rosado de Sá. *Direito do petróleo: as joint ventures na indústria do petróleo*. Rio de Janeiro: Renovar, 2003. p. 11.

o sistema de concessão, para exploração das reservas em mar territorial. Porém, cabe o alerta sobre a necessidade de mudança cultural do direito administrativo que rege essas concessões, visando englobar o aspecto da aliança, da associação entre o público e privado, principalmente na exploração das jazidas em mar internacional, como por exemplo, algumas jazidas da camada pré-sal<sup>18</sup>.

Os exemplos de decisões dos tribunais internacionais nos casos envolvendo os países hospedeiros e as empresas petrolíferas internacionais evidenciam a importância dos conflitos subjacentes aos contratos de exploração e seus desdobramentos temáticos dos contratos com o Estado. Essas questões servem como referencial para reforçar a posição negocial do Brasil, como país hospedeiros, ao receber empresas que solicitam a celebração de contratos regidos por princípios internacionais. Muitas vezes não fica claro para sua aplicação o princípio da nação mais favorecida, principalmente porque esses contratos envolvem normalmente a transferência de tecnologia e o treinamento de mão-de-obra, em troca da participação no lucro da produção.

Por reconhecer os conflitos de interesses subjacentes em todos estes relacionamentos, defendemos, no campo jurídico, o monitoramento da área do petróleo pela compatibilização entre esfera pública e privada. Habermas nos ensina que existe um momento em que parte da esfera privada, em sua opinião, passa a integrar e modificar definitivamente a esfera pública.<sup>19</sup>

A área do petróleo demonstra de modo ímpar a tensão dialética entre soberania e cooperação. Pretende-se com isso evitar, de toda maneira, a imposição de nova forma de imperialismo de princípios. Mas isso não pode impedir nossa participação em diversos níveis da atividade jurídica internacional mais solidária, em contraponto de um ideal, que seria o sacrifício da soberania no altar do desenvolvimento.<sup>20</sup>

Na esteira dos instrumentos utilizados para cooperação na exploração dos recursos naturais, ainda dentro do pensamento do agir

---

<sup>18</sup> RIBEIRO, Maria Rosado de Sá. *Direito do petróleo: as joint ventures na indústria do petróleo*. Rio de Janeiro: Renovar, 2003. p. 16.

<sup>19</sup> Habermas, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro Universitário, 1984. p. 286.

<sup>20</sup> Virally, M. Michel. *Conclusions du Colloque*, op. Cit., p. 309.

compartilhado proposto por Habermas, insere-se a perspectiva de uma comunidade internacional, fundada em ideais de tolerância jurídica e na ideia kantiana de progresso econômico e paz. Na tipologia apresentada, destaca-se a área de exploração de recursos minerais privilegiada para formação de *joint ventures*. São ações compartilhadas, originadas dos *joint operating agreements*, no contexto de associação de empresas petrolíferas. No comércio internacional é comum um governo ou uma empresa pública formar uma *joint venture*, com a participação de particulares, para exploração de uma jazida mineral. A experiência no Golfo do México, na Holanda, no Reino Unido e por último na China, não deixam qualquer dúvida acerca dessa possibilidade, preservando inclusive os interesses do país hospedeiro.<sup>21</sup>

Esse tema é de importância crucial para a área petrolífera que requer inspirações universalistas de Savigny na sua teoria sobre a comunidade jurídica dos povos, na constituição de direito internacional privado, que poderá ser reconhecido como direito da tolerância<sup>22</sup>.

A aplicação da lei estrangeira, quando mais apropriada a hipótese jurídica, teve de conviver com a emergência de uma verdadeira *Lex Mercatoria* específica na área de exploração petrolífera. Quando observamos o tema *Joint Venture* na indústria do petróleo, longe de ser uma novidade, entre os costumes do comércio internacional, nos chama a atenção sua ótica universalista, que é o de estar ligado a mais de um sistema jurídico, englobando a esfera pública e privada.

A Braspetro, braço internacional da Petrobras, tem larga experiência na utilização de *joint ventures* para a exploração de recursos naturais no exterior.

Há pouco tempo, o Brasil retirou o véu do antigo processo de privatização da Petrobras, proposta supostamente engavetada em governos anteriores. Pesquisas recentes demonstram que a estatal vendeu nos últimos anos, boa parte dos seus ativos no mercado de capitais. Hoje, o governo detém apenas 32% dos ativos da empresa, a maior parte do capital estaria na

---

21 *Joint operating agreements* – acordos de cooperação, com divisão compartilhada dos lucros. In.: RIBEIRO, Maria Rosado de Sá. *Direito do petróleo: as joint ventures na indústria do petróleo*. Rio de Janeiro: Renovar, 2003, p. 16.

22 RIBEIRO, Maria Rosado de Sá. *Direito do petróleo: as joint ventures na indústria do petróleo*. Rio de Janeiro: Renovar, 2003. p. 23.

mão de investidores, em sua maior parte representantes de estrangeiros, o que explica a evidente quebra do monopólio da Petrobras<sup>23</sup>.

O governo brasileiro chegou a discutir a criação de uma nova sociedade de economia mista para explorar a jazida do pré-sal, porém não existia nenhuma garantia que pudesse evitar a venda das ações dessa empresa embrionária no futuro. Foi proposta a capitalização da Petrobras, também muito discutida, que importaria na compra de percentuais equivalente aos das ações anteriormente vendidas, que oneraria muito mais os cofres públicos, com grandes chances de esbarramos em cotações com valores superiores ao da venda na época.

Em seguida veio a ideia da partilha, aprovada na Comissão Especial da Câmara, que inicialmente até se assemelhava aos *joint operation agreements*, mas que ficou totalmente comprometida em razão da falta de acordo, nas discussões da distribuição dos *royalties*.

Assim, não há como falar de integração sem consenso, principalmente quando sequer existe consenso nacional. O Brasil tem todo potencial para abordar o mundo como *Global Trader*, no sentido de que o país deve aumentar e diversificar os mercados no qual atua, o que é sinônimo de estabilidade econômica, segurança e força internacional, mas antes disso precisa integrar o seu discurso, partindo de um linguístico diferenciado, amplamente difundido nas obras habermasianas.

## DESAFIOS SOCIAIS DA COOPERAÇÃO INTERNACIONAL NESSA FASE DO CAPITALISMO

A cooperação internacional em busca de uma sociedade cosmopolita sustentável e mais justa, enfrenta em nossos dias um mercado globalizado, onde somente dinheiro e mercadorias podem circular livremente. As pessoas, entretanto, não possuem idêntica liberdade para se deslocar pelo globo até as regiões onde existe maior concentração de riquezas, gerando exclusão social. Existe a tentativa de internacionalizar cada vez mais as reservas

---

<sup>23</sup> GOY, Leonard. Lima defende maior fatia do governo na Petrobras. *Portal Exame*, 3 jun. 2009. Disponível em: <<http://portalexame.abril.com.br/ac/economia/lima-defende-fatia-maior-governo-petrobras-413815.shtml>>

naturais existentes em países subdesenvolvidos, facilitando o seu acesso pela comunidade global, principalmente dos países mais ricos.

Frequentemente essas reservas se localizam em áreas de povos autóctones que são retirados a força de suas terras ou têm a sua áreas invadida, suas árvores cortadas e que, sobretudo, desconhecem o questionável conceito de desenvolvimento do homem branco.

Com a necessidade desenfreada do consumo de energia nessa fase do capitalismo e com a escassez dos recursos naturais, faz-se mister buscar meios de cooperação como forma de sobrevivência da própria humanidade.

Existe uniformidade para integração dessas políticas de cooperação para exploração de recursos naturais, porém muitas dessas reservas naturais se encontram em países subdesenvolvidos, alguns de governos autoritários ou absolutistas, onde a exploração passa por um problema de legitimidade jurídica, já que os recursos retirados da exploração atendem apenas a interesses políticos específicos.

É verdade que a sociedade moderna atribui peso especial ao direito como ferramenta de integração social. Mas o discurso de integração acaba sendo alvo profano se as normas produzidas são fragmentos de uma realidade social produzida artificialmente.

Cada nação precisa discutir a sua forma de desenvolvimento, mas sem perder de vista os imperativos sistêmicos do mercado e a necessidade de participar de uma comunidade global, que busca cada vez mais legitimar as normas de um direito cosmopolita.

Sabemos que, para alguns países, sequer a noção de indivíduo, requisito fundamental para entendimento dos direitos humanos, é absorvida, pois culturalmente só possuem o conceito de coletividade, por motivos religiosos e culturais, mas que não merecem condenação.

Veja que as sociedades tradicionais, muitas delas localizadas no mundo subdesenvolvido, mostram-se mais respeitosas a natureza, enquanto que o Ocidente, antes de descobrir tardiamente a ecologia, se atribuiu a tarefa de dominá-la totalmente. Esse é o traço essencial de uma cultura cristã, com fundamentação bíblica: “Sede fecundo, multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a; dominai os peixes do mar, os pássaros do céu e todos os animais que rastejam na terra”. Ora, trata-se de uma concepção que exclui

as outras culturas, de igual dignidade, que privilegia a aliança do homem com a natureza.<sup>24</sup>

Portanto, o debate do desenvolvimento compartilhado deve começar dentro do seio de cada sociedade, principalmente no campo da legitimidade, no entendimento da representatividade sobre aqueles que agem comunicativamente na tarefa da integração social, o que garante um nível médio de aceitação das regras e da ideia de autolegislação.<sup>25</sup>

As sociedades modernas são integradas por valores, normas e processos de entendimento, mas também pelo mercado e pelo poder administrativo. Dinheiro e poder administrativo são mecanismo de integração social e devem coordenar ações de forma objetiva e comunicativa. O direito extrai dessas liberdades comunicativas força integradora, fonte da solidariedade social.<sup>26</sup>

Não adianta falar de inclusão social se o Estado não consegue legitimar a sua política social, se não pode capacitar a população excluída, criando um entendimento para integrá-la a cadeia produtiva local. Não falamos aqui só da educação, advogamos que o Estado deve criar condições mínimas para esses entendimentos, desde a alimentação, vestuário e desporto. Mas também queremos dizer que além dessas condições mínimas, os cidadãos devem ter entendimento do todo econômico, para que tenham condições de alcançar a sua emancipação.

Defendemos a identificação das potencialidades econômicas locais, em cada município ou distrito, além do entendimento, de como uma economia global pode afetar aquele microssistema econômico. Somente com esse entendimento, uma educação profissionalizante pode ser eficaz, permitindo que o indivíduo tenha papel transformador em sua comunidade.

No Estado do Rio de Janeiro, as potencialidades econômicas foram mapeadas para produzir incentivos fiscais às empresas, porém os mesmos dados poderiam ser utilizados para orientar a capacitação de mão de obra de cada localidade e orientar as ações de inclusão produtiva dentro do Sistema

---

<sup>24</sup> ROULAND, Norbert. *Nos confins do direito: antropologia jurídica da modernidade*. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 138.

<sup>25</sup> HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia I: entre facticidade e validade*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. p. 69.

<sup>26</sup> HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia I: entre facticidade e validade*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. p. 69.

Único da Assistência Social (Suas), mas infelizmente falta comunicação entre os órgãos de Estado, e as ações se tornam atos isolados, satisfazendo o critério do administrador público local, portanto são incapazes de mudar a realidade da população em cada região.

Falamos aqui, que o Estado também deve se preocupar com a emancipação do indivíduo, principalmente pelo trabalho, mas sem perder de vista que o meio mais eficaz para introduzi-lo dentro da cadeia produtiva local é levá-lo ao entendimento da sua participação na economia global, enquanto integrante de uma microeconomia. Destaque também a importância da participação do setor privado nesse processo de emancipação, que também legitima o debate democrático, pois orienta as ações para inclusão social do trabalho, uma vez que a cooperação para o desenvolvimento local é um elemento essencial para o entendimento da cooperação internacional.

Nesse sentido, não é forçoso acreditar que a cooperação na micro e macroeconomia estão totalmente interligadas.

## CONCLUSÃO

O estudo do desenvolvimento compartilhado se divorcia da normatização dos debates provincianos, buscando a integração não violenta dos atores envolvidos e o entrelaçamento menos conflituoso possível de intenções e ações, em vista da integração social.

O sucesso da União Europeia nos posicionamentos ideológicos em defesa da cooperação entre os Estados apontam para necessidade da mediação dos interesses sociais da comunidade global, inibindo a competição predatória, fruto da escassez dos recursos naturais.

No mundo globalizado, essa coexistência dos Estados é marcada por uma racionalidade preservada no horizonte linguístico do entendimento, fundamentado por uma ação comunicativa na busca de um consenso, ancorado no direito internacional cosmopolita, ampliando o debate da democracia com a finalidade de garantir a própria sobrevivência da humanidade.

As disputas e conflitos de interesses internacionais em torno de recursos naturais escassos levará a humanidade, nas próximas décadas, a guerras de aniquilação e ao alijamento de grande parte dos seres humanos



do acesso às condições mínimas de sobrevivência. Para que se evite tal cenário, torna-se mister que as nações, através dos mecanismos institucionais internacionais, desenvolvam formas de cooperação para o desenvolvimento sustentável e compartilhado, pelo estabelecimento de um direito internacional em bases cosmopolitas.

As ações e acordos internacionais atinentes aos conflitos de interesse sobre a exploração e uso dos recursos naturais, bem como as decisões dos tribunais internacionais a respeito de conflitos desta ordem apontam para soluções situadas no horizonte de um agir comunicativo e na busca do consenso, mediante a utilização de instrumentos como a arbitragem e as *joint ventures*, que podem inclusive orientar a posição negocial do Brasil.

Nessa fase do capitalismo, a cooperação internacional em busca de uma sociedade cosmopolita sustentável e mais justa, enfrenta em nossos dias um mercado globalizado, onde somente dinheiro e mercadorias podem circular livremente. As pessoas, entretanto, não possuem idêntica liberdade para se deslocar pelo globo até as regiões onde existe maior concentração de riquezas, gerando exclusão social. No entanto, existe a tentativa de internacionalizar cada vez mais as reservas naturais existentes em países subdesenvolvidos, facilitando o seu acesso pela comunidade global, principalmente dos países mais ricos.

Assim, o debate do desenvolvimento compartilhado deve começar dentro do seio de cada sociedade, principalmente no campo da legitimidade, no entendimento da representatividade sobre aqueles que agem comunicativamente na tarefa da integração social, o que garante um nível médio de aceitação das regras e da ideia de autolegislação.

## REFERÊNCIAS

AMORIM, Celso Luiz Nunes. *Perspectivas da cooperação internacional*. São Paulo: Edusp, 1994.

BATHURST, Maurice et al. *Joint Development of Offshore Oil and Gas*. London: The British Institute of International and Comparative Law, 1989.

CAMPINHO, Sérgio. *O direito de empresa: à luz do novo Código Civil*. Rio de Janeiro/São Paulo: Renovar, 2003.

DOLINGER, Jacob; TIBURCIO, Carmem. *Direito internacional privado: arbitragem comercial internacional*. Rio de Janeiro/São Paulo: Renovar, 2003.

\_\_\_\_\_. *Direito internacional privado: Parte Geral*. Rio de Janeiro/São Paulo: Renovar, 2003.

DOBKIN, James A. *International joint ventures*. Washington: Federal Publication, 1988.

HABERMAS, Jürgen. *Identidades nacionais y postnacionales*. Madrid: Tecnos, 1989.

\_\_\_\_\_. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. 2 v. (Biblioteca Tempo Universitário, 101 e 102).

\_\_\_\_\_. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. Tradução de George Sperper e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2002.

\_\_\_\_\_. *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução de Guido A. de Almeida. 2.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

\_\_\_\_\_. *Mudança estrutural da esfera pública*. Edições Tempo Brasileiro Universitário, Rio de Janeiro, 1984.

GUIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Editora Unesp, 1991.

JAPIASSU, Hilton. *O mito da neutralidade científica*. Rio de Janeiro, Imago, 1975.

KANT, Immanuel. *Para paz perpétua*. Tradução de Bárbara Kristensen. Ed. Instituto Galego de Estudos de Segurança Internacional e da Paz, 2006.

LOBO, Maria Teresa de Cármo. *Manual de direito comunitário*. Curitiba: Ed. Juruá, 2001.

MACHADO, Iran F. *Recursos minerais*. São Paulo: Ed. Blucher, 1989.

MELLO, Celso A. *Direito constitucional internacional*. Rio de Janeiro/São Paulo: Ed. Renovar, 2000.

NOGUEIRA, Alberto. *Globalização, regionalizações e tributação: a nova matriz mundial*. Rio de Janeiro: Renovar, 2000.

RIBEIRO, Maria Rosado de Sá. *Direito do petróleo: as joint ventures na indústria do petróleo*. Rio de Janeiro/São Paulo: Ed. Renovar, 2003.

ROULAND, Norbert. *Nos confins do direito: antropologia jurídica da modernidade*, 2003. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

VIRALLY, M. Michel. Conclusions du Colloque, op. Cit. CHOURCRI, Nazi. *International Politics of Energy Interdependence: The Case of Petroleum*. Lexington, Massachusetts: Lexington Books, 1976.

# JUDICIALIZAÇÃO DA POLÍTICA: UM ENSAIO SOBRE O PROCEDIMENTALISMO DELIBERATIVO NA JURISDIÇÃO CONSTITUCIONAL BRASILEIRA

Márcio Renan Hamel<sup>1</sup>

## INTRODUÇÃO

Hodiernamente, trava-se um debate importante no Brasil acerca da jurisdição constitucional, levando-se em consideração as orientações denominadas procedimentalistas e substancialistas. Dentro desta dicotomia busco refletir sobre a viabilidade do estatuto jurídico-político do país, ao passo que também procuro compreender o que é um projeto de Constituição de um estado democrático de direito. E não esqueçamos: “democrático”. A questão analisada é a de como se dá a judicialização da política assim como a politização do Poder Judiciário (Direito), indagando se a metodologia do Poder Judiciário deve ser a de “criar” espaços ou a de “ser” espaço.

A partir da adoção das cartas constitucionais contemporâneas e do pós-guerra, o estado democrático de direito passou a ser visto como aquele agente capaz de assegurar a liberdade, a igualdade e a própria construção da cidadania em uma sociedade que se imaginava, então, mais justa e equilibrada.

Tal perspectiva se iniciou principalmente quando da adoção do modelo do estado de bem-estar social (*Wohlfahrtsstaat*), onde, ao menos aparentemente, o estado democrático de direito se aproximaria dos seus cidadãos com intuito de garantir-lhes um mínimo de direitos, aos quais se atribui a nomenclatura pela técnica jurídica de direitos fundamentais. Tais direitos nasceram de várias lutas populares no decorrer dos séculos XVII e

---

<sup>1</sup> Bacharel em Direito pela UPF, advogado, bacharel em Filosofia pela UPF, especialista em Direito Privado pela Unijuí, mestre em Direito, Cidadania e Desenvolvimento pela Unijuí, Doutorando em Direito pela UFF, professor de Hermenêutica e Argumentação Jurídica, Introdução à Teoria do Direito pela UPF/RS, professor pesquisador dos Grupos de Pesquisa no CNPq – *Democracia, Estado de Direito e Cidadania* da Universidade Federal Fluminense – UFF; *Ética, política e direito no estado democrático de direito* da Universidade Estadual de Londrina – UEL e, líder do Grupo Filosofia e Direito da Universidade de Passo Fundo/RS. E-mail: marcio@upf.br.

XVIII, quando se tem a substituição de um modelo organicista de sociedade, onde o Estado era anterior e superior aos indivíduos, para um modelo individualista de sociedade, onde os indivíduos são anteriores e superiores ao Estado, possibilitando, assim, a inversão da figura deôntica original do dever para o direito.

Inaugura-se, então, naquele momento o que Norberto Bobbio chamou de *Era dos Direitos* em uma profunda ruptura com o passado com a inserção da temática dos direitos humanos nas discussões políticas e jurídicas do estado democrático de direito. Os direitos passaram a ser inseridos progressivamente, o que se convencionou chamar de “gerações de direitos”, iniciando-se com a primeira geração – os direitos civis, também chamados de direitos negativos porque exercidos contra o Estado. Compreendem os direitos civis as liberdades físicas (vida, locomoção, segurança, inviolabilidade de domicílio, reunião e associação), as liberdades de expressão (imprensa, manifestação do pensamento, sigilo de correspondência), a liberdade de consciência (filosófica, política, religiosa), o direito de propriedade privada, os direitos da pessoa acusada (reserva legal, presunção de inocência, devido processo legal) e as garantias dos direitos (petição, *habeas corpus* e mandado de segurança).

A segunda geração de direitos surge no século XIX sendo denominada de direitos políticos (sufrágio universal, constituição de partidos políticos, plebiscito, referendo e iniciativa popular). A terceira geração de direitos, ao início do século XX, com nomenclatura de direitos econômicos e sociais (liberdade de trabalho, salário mínimo, jornada de trabalho de oito horas, descanso semanal remunerado, férias anuais remuneradas, igualdade de salários para trabalhadores iguais, liberdade de fundação de sindicatos, liberdade de adesão sindical, seguridade social, educação, saúde e habitação). E, também, uma quarta geração de direitos com os chamados direitos de solidariedade (desenvolvimento, meio ambiente, paz e autodeterminação dos povos).

Com a adoção de um tal rol de direitos fundamentais, as constituições republicanas passam a ser entendidas como o *locus* da própria realização da cidadania. Em relação ao contexto brasileiro, que aqui interessa ao debate, quer por incapacidade política quer por limitação orçamentária, os direitos

fundamentais penam ainda no Brasil, quando a sua realização, muitas vezes, depende da interferência direta do Poder Judiciário no âmbito da política, ocorrendo o que cotidianamente se tem convenionado chamar de “politização do Judiciário” e de “judicialização da política”, em uma, talvez, hipertrofia do Judiciário frente à política, o que pode de certa forma, se converter em risco para a democracia contemporânea, ante um crescimento demasiado do Poder Judiciário.

## A RELAÇÃO ENTRE DIREITO E POLÍTICA

No centro do debate da relação entre direito e política autores se dividem na defesa de teses substancialistas, ou seja, na materialidade dos direitos fundamentais (Streck, Cappelletti, Dworkin) e de teses procedimentalistas, as quais assegurem de forma sólida o processo democrático para a própria participação definir as prioridades a ser realizadas (Habermas, Garapon, Cruz). Nesse sentido, o presente texto tem o objetivo de oferecer algumas reflexões acerca da viabilidade do procedimentalismo deliberativo como meio de construção da cidadania no Brasil e emancipação da classe proletária (segundo expressão de Marx), resguardadas as orientações substancialistas e as orientações de um dirigismo constitucional de orientação hermenêutica (via filosofias de Heidegger e Gadamer).

Nesse sentido, pode-se perquirir se o julgamento retribui ou recompõe algo ou alguma coisa (?) (aqui se entenda a recomposição no sentido filosófico do termo), uma vez que o julgamento deveria propor o reencontro das pessoas. Atualmente, o julgamento é um ato de exclusão, podendo-se indagar “até que ponto ante a crise se pode alicerçar as bases da democracia”. Precisamos propor o julgamento a partir de práticas dialógicas.

Acaba por acontecer, que o Poder Judiciário toma conta do espaço que é da política. De acordo com Habermas, o tribunal não pode intervir em decisões da política, concordando-se que o procedimento é fundamental para a democracia, porém, questões são colocadas a favor de Habermas e contra Habermas, sendo que o problema colocado é de “como mediar o diálogo pelos valores?”. De acordo com Lucas,

as orientações procedimentalistas de Habermas e Garapon, cada um a seu modo, segundo Vianna, destacam que ‘o que há de patológico e de sombrio na vida social moderna, do que a crescente e invasora presença do direito na política seria apenas um indicador, deveria encontrar reparação a partir de uma política democrática que viesse a privilegiar a formação de uma cidadania ativa. A invasão da política e da sociedade pelo direito, e o próprio gigantismo do Poder Judiciário, coincidiram com o desestímulo para um agir orientado para fins cívicos, o juiz e a lei tornando-se as derradeiras referências de esperança para indivíduos isolados, socialmente perdidos’. A invasão da política pelo direito entorpece a capacidade democrática da sociedade e enclausura todas as possibilidades de emancipação da racionalidade burocrática do Judiciário, aumentando o desprestígio da política e das alternativas democráticas na produção do direito e na condução do devir histórico (LUCAS, 2005, p. 3).

Em verdade, nossa Constituição Federal de 1988 nunca foi encarada como um processo de sociabilidade, como um projeto para um estado democrático de direito, sendo que dependemos da nossa historicidade para compreender nossa realidade<sup>2</sup>. A carga de historicidade constitucional tem que ser compreendida e o sujeito interpreta a partir de suas instituições. Com efeito, o procedimento é condição mínima de diálogo, ao passo que serve para que se produza um sentido comum.

Olhando para a história, basta ver que a única garantia do poder do rei era a interpretação única, pelo que nasce a interpretação literal, gramatical, filológica, sendo, pois, necessário castrar as interpretações dos aristocratas do Judiciário.

Com a evolução social, sociedade complexa perdeu suas formas de produzir identidade e o Poder Judiciário passa a ser a referência, todavia, não é possível jogar todos os problemas da humanidade no Judiciário. Conforme expõe Cittadino,

---

<sup>2</sup> Conforme Gadamer, sentido é instauração. É no próprio movimento do diálogo que a coisa vai se criando, sendo que compreender não é se deslocar para o lugar do outro (Schleiermacher), mas por-se de acordo. No processo de compreensão a linguagem é o *medium* fundamental. Em Gadamer o *ser* se faz via dialética/diálogo, pois o processo de compreensão instaura alguma coisa que não existia antes. É a terceira possibilidade. Nesse sentido ver GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Trad. Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 2002. Entretanto, deve ser ressaltado, que essa é a tradição hermenêutica.

o patriotismo constitucional é o caminho através do qual devemos, segundo Habermas, separar o ideal político de uma co-associação voluntária de cidadãos que, reciprocamente, se reconhecem como autores e destinatários de seu próprio direito, de uma eticidade concreta assentada em valores compartilhados, especialmente nos casos em que já não se pode confiar em tradições comuns e continuidades históricas. (...) Habermas configura um modelo de democracia constitucional que não se fundamenta nem em valores compartilhados, nem em conteúdos substantivos, mas em procedimentos que asseguram a formação democrática da opinião e da vontade e que exigem uma identidade política não mais ancorada em uma “nação de cultura”, mas sim em uma “nação de cidadãos” (CITTADINO, 2002, p. 22).

No entanto, o excesso de legislação cria excesso de litígios. O autoritarismo do Poder Judiciário pode ser tão ruim quanto o autoritarismo do Poder Legislativo ou do Poder Executivo, mostrando a incapacidade da sociedade em oferecer respostas aos seus problemas, existindo, inclusive, no Brasil, a recriminação dos movimentos sociais.

O controle de constitucionalidade brasileiro assume a combinação de critérios, consoante explica Silva (2006, p.51), onde a Constituição vigente adota o controle de constitucionalidade jurisdicional, combinando os critérios difuso e concentrado, sendo este de competência do Supremo Tribunal Federal. O controle difuso, também denominado jurisdição constitucional difusa ocorre quando se reconhece o seu exercício a todos os componentes do Poder Judiciário e o controle concentrado, ou jurisdição constitucional concentrada, verifica-se quando se defere ao tribunal de cúpula do Poder Judiciário ou a uma corte especial.

Streck (2003) critica com veemência a concepção procedimentalista habermasiana, principalmente, porque entende que Habermas deixa de reconhecer o modelo do estado democrático de direito, correndo o risco de objetivar a Constituição. De acordo com Streck “Habermas cai em certo sociologismo ao ignorar a especificidade do jurídico presente nas Constituições, que gerou todo o processo de revitalização do jurídico, naquilo que diz respeito à função social do direito” (p.178).

Por meio da leitura de Streck, o direito assume a tarefa de transformação, em contraponto à razão política que, segundo aponta, tantas sequelas deixou.



Em sua proposta de uma teoria da constituição dirigente adequada a países de modernidade tardia, defende um dirigismo constitucional, isto é, um intervencionismo substancialista, especificamente, onde o processo político falha ou se omite na implementação de políticas públicas. Essa proposta teórica é desenvolvida com orientação na filosofia hermenêutica de Heidegger e na hermenêutica filosófica de Gadamer, em oposição ao que intitula “teses discursivas-procedurais”.

Retomo aqui minha questão inicial a fim de lembrarmos o problema: a metodologia do Poder Judiciário deve ser a de “criar” espaços ou a de “ser” espaço? No caso de “ser” espaço, pode a orientação de um dirigismo constitucional de matriz hermenêutico-fenomenológica de fato ser a melhor solução a um país de modernidade tardia? Deve-se atribuir o ônus somente ao Poder Judiciário de construir um estado democrático de direito, especificamente pela revalorização do jurídico?

## OS TRIBUNAIS E AS SOCIEDADES CONTEMPORÂNEAS

Com intuito de discutir a ideia da jurisdição constitucional, faço uma abordagem acerca de questões atuais que envolvem os tribunais em meio às sociedades contemporâneas, a fim de vislumbrar vicissitudes de nossa época em relação à prestação jurisdicional.

Os respectivos períodos dos tribunais permitem uma apresentação, aproximação tanto do sistema europeu quanto do sistema norte-americano. De acordo com Santos um dos fenômenos mais intrigantes da sociologia política e da ciência política é o crescente protagonismo social e político dos tribunais, em que pela Europa e pelo continente americano, “os tribunais, os juízes, os magistrados do Ministério Público, as investigações de política criminal, as sentenças judiciais surgem nas primeiras páginas dos jornais e noticiários televisivos, sendo temas frequentes de debates entre os cidadãos” (1996, p.29). De tal modo, os tribunais são os pilares que fundaram o Estado constitucional moderno, cuja soberania estava de par com o Poder Legislativo e o Poder Executivo.

Nesse contexto, conforme análise de Santos há três grandes períodos no significado sociopolítico da função judicial nas sociedades modernas: o período do Estado liberal, o período do Estado-providência e o período atual,

que, pode-se designar por período da crise do Estado-providência, conforme assinala o sociólogo português. O Brasil copiou modelos antigos para buscar solucionar problemas novos, o que, em verdade, não os resolve.

O Estado liberal perdura por todo o século XIX, prolongando-se até a Primeira Guerra Mundial, cujo fim marca uma nova política de Estado, com pouco desenvolvimento da função judiciária. Esse modelo tem as seguintes bases: a) teoria da separação dos poderes conforma o poder político, de maneira que o Poder Legislativo assume predominância ante os demais, enquanto o Judiciário é neutralizado; b) a neutralização judiciária decorre do princípio da legalidade, proibição dos tribunais decidirem *contra legem*; c) o Poder Judiciário é reativo, só atua quando solicitado pelas partes ou outros setores do Estado; d) os litígios de que se ocupam os tribunais são individualizados e ocorrem entre indivíduos; e) na resolução dos litígios é dada total prioridade ao princípio da segurança jurídica; e) a independência dos tribunais reside em estarem total e exclusivamente submetidos ao império da lei. De acordo com Santos,

(...) o Estado liberal, apesar de se ter assumido como um Estado mínimo, continha em si as potencialidades para ser um Estado máximo, e a verdade é que desde cedo – meados do século XIX na Inglaterra e na França, anos 30 do nosso século nos Estados Unidos – começou a intervir na regulação social e na regulação econômica, muito para além dos patamares do Estado policial (1996, p.33).

O Estado-providência surge após a Segunda Guerra Mundial, objetivando a promoção do bem-estar social aliado à repressão. O desempenho judicial, agora, deve ter relevância social. O Estado-providência distingue-se por seu forte componente promocional do bem-estar, sendo que “a consagração constitucional dos direitos sociais tornou mais ‘complexa’ e ‘política’ a relação entre a Constituição e o direito ordinário e os tribunais foram arrastados entre as condições do exercício efetivo desses direitos” (SANTOS *et al*, 1996, p. 35).

Com efeito, a crise surge para o Estado-providência no final da década de 1970, quando também há uma crise de representação política, cujas manifestações, conforme Santos são conhecidas: “incapacidade financeira do

Estado para atender às despesas sempre crescentes da providência estatal (...)” (1996, p. 36).

Agravam-se nesse período, do mesmo modo, as desigualdades sociais e o combate à corrupção confronta os próprios agentes políticos. Nessa seara, ao se fazer uma análise das escolas hermenêuticas do modelo liberal, ver-se-á que o trabalho hermenêutico desse período é de não-intervenção. Há uma necessidade de execução das medidas ditas pelo Poder Executivo (é o modelo napoleônico de direito), em que o Código Civil é a grande arma. Em outras palavras, pode-se afirmar que é um modelo de justiça que não cria direito, pois, um projeto liberal tem por consequência a neutralidade da Justiça, ou seja, uma justiça apolítica.

Na Europa, para o Estado liberal, a lei passa a ser direito, a lei passa a ser o limite do Estado, pois o Estado não pode causar intromissões indesejadas. Por isso, diz-se que o juiz desse período é a “boca da lei”. Nas reflexões de Montesquieu “o juiz é um ser inanimado”. O Poder Judiciário desse período deve respeitar os limites do Poder Legislativo, no qual a lei é a manifestação do povo, sendo que o juiz aplica, mas não interpreta.

Surge, nesse período, também, a Escola da Exegese, sendo importante ressaltar que o Código Civil francês não reconhecia o costume nem os princípios gerais do direito. A ideia liberal não pode trabalhar a ideia de costume (Estado absolutista). Por isso, o tipo de litúgio da sociedade liberal é individual. A sociedade liberal não tem miséria, fato que começa a ocorrer com a agudização das relações de trabalho. Marx, em *O capital*, mostra que a reforma agrária é de cunho capitalista, enquanto no *Manifesto comunista*, o autor propõe a união do proletariado: “trabalhadores do mundo, uni-vos!”.

A partir do Estado-providência (*Wohlfahrtsstaat*), o direito começa a se tornar público. Conforme a leitura de Marx há um processo brutal de alienação do homem no processo de trabalho. Surge, então, a constitucionalização dos direitos sociais e a Constituição passa a dar conteúdo ao Estado, “referência”, no dizer de Habermas. A ideia de direito liberal e ideia do estado social (estado democrático de direito). O estado de direito pode ser democrático ou não, pode ser autoritário. No Brasil, durante o período da ditadura houve baixa intensidade democrática. Nesse caso, se a máquina judicial auxilia a ditadura de forma política, a questão fica problemática.

Isso, em razão de que o tribunal não julga contra o sistema e os países periféricos procuram (preservam) as transições para não ter “respingos”, uma vez que os agentes da ditadura não são punidos, e a responsabilidade é objetiva do Estado. Os movimentos sociais são hostilizados no Brasil, pois não temos uma cultura democrática. A crise do Judiciário não é do Poder Judiciário, é da dogmática jurídica, conjunto de procedimentos de diversos direitos. Este é o quadro, ante o Estado-providência o Judiciário é acusado de exorbitar suas prerrogativas e, até mesmo, interferir no processo legislativo levando a cabo a judicialização da política. Consoante Faria,

como a ordem jurídica assim produzida não oferece aos operadores do direito as condições para que possam extrair de suas normas critérios constantes e precisos de interpretação, ela exige um trabalho interpretativo contínuo. E como seu sentido definitivo só pode ser estabelecido quando de sua aplicação num caso concreto, na prática os juízes são obrigados a assumir um Poder Legislativo. Ou seja, ao aplicar as leis a casos concretos, eles terminam sendo seus coautores. Por isso, a tradicional divisão do trabalho jurídico no estado de direito é rompida pela incapacidade do Executivo e do Legislativo de formular leis claras e sem lacunas, de respeitar os princípios gerais do direito e de incorporar as inovações legais exigidas pela crescente integração dos mercados. Isso propicia o aumento das possibilidades de escolha, decisão e controle oferecidas à promotoria e à magistratura, levando assim ao protagonismo judicial na política e da economia (2004, p. 109).

Para Faria (2004, p.117), a crescente autonomia dos diferentes setores da vida social proporcionados pela globalização econômica, com racionalidades específicas e incompatíveis entre si acabou por conduzir a justiça a uma crise de identidade funcional. Os tribunais, por sua vez, já não podem mais ambicionar disciplinar contextos sociais heterogêneos e complexos por meio de normas ou “constituições-dirigentes”. Como se pôde notar, esse é o momento dos tribunais nas sociedades contemporâneas, onde há crescente protagonismo do Poder Judiciário na política e na economia, derivando-se daí o fenômeno que vem sendo intitulado de judicialização da política.

## A REALOCAÇÃO DO DIREITO MODERNO E O NOVO PAPEL DO JUDICIÁRIO: EM BUSCA DA JURISDIÇÃO CONSTITUCIONAL NO ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITO

Em meio às perplexidades sociais e inquietações do início século XXI, preocupa-nos, sobremaneira, uma possível desistência da democracia e a descrença no papel do direito na construção da democracia e da cidadania no Brasil. De acordo com Santos (2007) a consciência de direitos é uma consciência complexa, por implicar não só o direito à igualdade, mas também o direito à diferença cultural, os direitos coletivos dos camponeses sem-terra, dos povos indígenas e afrodescendentes.

Nunca como na atualidade o sistema judicial assumiu tão forte protagonismo, em um momento em que a política não consegue, às vezes, concretizar direitos já assegurados no texto constitucional. No contexto global, a par disso,

o neoliberalismo revelou as suas debilidades. Não garantiu o crescimento, aumentou tremendamente as desigualdades sociais, a vulnerabilidade, a insegurança e a incerteza na vida das classes populares, e, além disso, fomentou uma cultura de indiferença à degradação ecológica (SANTOS, 2007, p.23).

Após a obra *Direito e democracia* do filósofo alemão Jürgen Habermas podemos visualizar uma proposta diferenciada acerca da questão da jurisdição constitucional, como alternativa aos modelos positivista e ativista judicial. Para o filósofo, não há autonomia pública sem autonomia privada no estado democrático de direito, sendo que para tanto, a racionalidade da jurisdição depende da legitimidade do direito vigente.

A busca da efetividade das normas constitucionais não torna a existência dos tribunais constitucionais autoevidente, sendo que, conforme observa Habermas, mesmo nos estados de direito em que eles existem há grandes controvérsias sobre o seu lugar na estrutura de competências da ordem constitucional, bem como acerca da legitimidade de suas decisões. Se na Alemanha, tal controvérsia faz parte da pauta dos debates da teoria do direito, no Brasil, tal não seria diferente, uma vez que aqui nunca se viu

tamanho protagonismo do Poder Judiciário enquanto intervenção na execução legislativa, no que vem se denominando de “judicialização da política”.

Segundo Habermas (2003, p.311-318), a teoria do discurso descobre o caráter derivativo de defesa referidos ao Estado, quando, tão somente a constituição de um poder estatal pode fazer que o direito a iguais liberdades subjetivas se transmita também à relação que os parceiros do direito, inicialmente socializados de modo horizontal, mantêm com o Executivo do Estado. O filósofo tece críticas aos posicionamentos teóricos da teoria da argumentação de Alexy, sustentando que aqueles que pretendem diluir a Constituição numa ordem de valores desconhecem seu caráter jurídico específico, pois, enquanto normas do direito, os direitos fundamentais, bem como as regras morais, são formados segundo o modelo de normas de ação obrigatórias e não ante o modelo de bens atraentes. Da mesma forma, os direitos fundamentais não podem cair sob uma análise dos custos e vantagens, devendo ser levado a sério o seu sentido deontológico. Para Habermas,

a constituição determina procedimentos políticos, segundo os quais os cidadãos, assumindo seu direito de autodeterminação, podem perseguir cooperativamente o projeto de produzir condições justas de vida (o que significa: mais corretas por serem equitativas). Somente as *condições processuais da gênese democrática das leis* asseguram a legitimidade do direito. Partindo dessa compreensão democrática, é possível encontrar um sentido para as competências do tribunal constitucional, que corresponde à intenção da divisão de poderes no interior do estado de direito: o tribunal constitucional deve proteger o sistema de direitos que possibilita a autonomia privada e pública dos cidadãos. [...] Tal *compreensão procedimentalista* da constituição imprime uma virada teórico-democrática ao problema de legitimidade do controle jurisdicional da constituição (2003, p.326).

De acordo com Cattoni (2005, p.09), a ideia do constitucionalismo democrático precisa de uma proposta de jurisdição constitucional compromissada com a democracia, capaz de garantir as condições processuais para o exercício da cidadania. A meu ver, a teoria do discurso assume, inegavelmente, uma função importante no atual estágio do estado democrático de direito, podendo estabelecer de fato a emancipação social,

atribuindo ao direito (via Judiciário) um novo e profícuo papel: o de garantir os meios procedimentais de participação democrática na gênese democrática das leis, garantindo a legitimidade do direito moderno.

Tal função coloca o modelo deliberativo da prática de legislação não só frente ao aspecto ético das leis, bem como aos interesses parciais afirmados estrategicamente, ao mesmo tempo em que recupera princípios universalistas de justiça no horizonte de uma forma de vida cunhada por constelações particulares de valores, nas próprias palavras de Habermas (2003, p.351). No momento em que a jurisdição consegue levar em conta os aspectos da aplicação, permite que emirjam diferentes tipos de argumentos existentes no processo de normatização, o que confere uma base racional para a legitimidade do direito.

O crescimento do papel de atuação do Poder Judiciário nas sociedades contemporâneas e o encolhimento da democracia e porque não dizer do próprio potencial democrático da nossa era, também vem sendo objeto de análise da autora alemã Ingeborg Maus, para quem a questão central na referida discussão é o princípio da soberania popular, sendo que o controle jurisdicional da constitucionalidade das leis deve ser analisado sob parâmetros de uma perspectiva radical de democracia. Para Maus, no momento em que a Justiça ascende “à condição de mais alta instância moral da sociedade, passa a escapar de qualquer mecanismo de controle social – controle ao qual normalmente se deve subordinar toda instituição do Estado em uma forma de organização política democrática”. E ainda indaga a autora alemã: “não será a justiça em sua atual conformação, além de substituta do imperador, o próprio monarca substituído?” (2000, p. 187).

Para Maus, em uma sociedade órfã, a ideia da moralidade pública passa a ser “protegida” pelo Judiciário, o qual também passa a ser um “terceiro neutro”, o pai que assegura a contrapartida do déficit democrático das sociedades contemporâneas. Esta função da justiça é, na visão de Maus, extremamente prejudicial ao princípio da soberania popular e, conseqüentemente, à autonomia dos sujeitos, sendo a ascensão da justiça a última instância de consciência da sociedade. A partir da leitura de Maus é importante esclarecer, entretanto, que sua crítica ao Poder Judiciário se faz especificamente ao Tribunal Constitucional Alemão e, lembrando então, não

ao contexto brasileiro. Contudo, metodologicamente, não é difícil transpor tal realidade da justiça alemã ao mesmo ativismo judiciário brasileiro, onde também já é possível notar uma certa hipertrofia desse poder.

A partir da reflexão de Maus, podemos concordar com ela quando afirma que “a eliminação de discussões e procedimentos no processo de construção política do consenso, no qual podem ser encontradas normas e concepções de valores sociais, é alcançada por meio da centralização da ‘consciência social na justiça’” (2000, p.186). E a partir daí voltamos nossa reflexão novamente para a proposta teórica habermasiana para quem os procedimentos de criação democrática do direito, garantido o direito de todos participarem igualmente das discussões levantando argumentos do tipo contrafactuais, naquilo que denomina de “comunidade ideal de comunicação” (*ideale Kommunikationsgemeinschaft*), torna-se imprescindível para a necessária legitimidade do controle jurisdicional das leis.

Consoante interpreta Galuppo (2002, p.152), é do próprio procedimento democrático e não de princípios materializados *a priori* que decorre a força capaz de legitimar, nas democracias modernas, o direito. O procedimentalismo democrático revela que “a legalidade só pode produzir legitimidade, na medida em que a ordem jurídica reagir à necessidade de fundamentação resultante da positivação do direito, a saber, na medida em que forem institucionalizados processos de decisão jurídica permeáveis a discursos morais” (HABERMAS, 1997, p.216).

## CONCLUSÃO

O tema em questão nos coloca um desafio de duplo aspecto: jurídico, em um primeiro momento e, em segundo lugar, filosófico. Quanto ao aspecto jurídico, urge a necessidade de tratarmos diferentemente a proposta democrática de jurisdição constitucional, vinculando os próprios concernidos pela norma jurídica à sua elaboração. No aspecto filosófico, necessário se faz o resgate das promessas da modernidade, tão significativamente levantadas pelas bandeiras da Revolução Francesa – liberdade, igualdade e fraternidade – deve ser oportunizado a partir da criação de espaço público para a emancipação social. Evidentemente, terá o Poder Judiciário importante



papel na jurisdição cidadã, entretanto, devendo controlar até mesmo possível excessos intervencionistas, ainda que de caráter hermenêutico, a fim de não inflacionar o discurso jurídico pelo discurso hermenêutico, tão somente.

Mesmo em sociedades complexas, multiculturais, carentes por vezes do aspecto substancial em matéria constitucional, deve-se pensar, em longo prazo, as consequências acerca do encolhimento da democracia e do aumento constante do ativismo judicial, que, friso, por vezes, admitido como necessário, não pode, por outro lado, instituir o Poder Judiciário como o “superego da sociedade”, no dizer de Ingeborg Maus. Nesse ínterim, conforme refere Habermas, também os direitos fundamentais não podem cair sob análise de custos e vantagens, primando-se, por seu viés deontológico, tão esquecido pela teoria do direito contemporânea.

A busca pela efetivação dos chamados direitos fundamentais sociais é tarefa primeira, ao passo que os procedimentos democráticos de participação popular devem ser levados em conta como importante instrumento de legitimação do controle jurisdicional das leis. Com tal atitude estaria se evitando, inclusive, uma história política tragicamente marcada pelo domínio e pelo clientelismo político em relação às classes subalternas.

As alternativas de desenvolvimento dependem de transformações promotoras de justiça social, cidadania e democracia, não apenas com uma maior atuação (intervenção) judicial e pela jurisdição constitucional, via hermenêutica filosófica, mas sim, com o fortalecimento da democracia, da participação social coletiva, capaz de assegurar igual acesso ao espaço público em iguais condições participativas.

Cabe referir, outrossim, que conforme exposto no texto por citação de Faria, a justiça tem até mesmo uma crise de identidade funcional em razão da crescente autonomia de setores sociais a partir do processo de globalização econômica. Disciplinar, então, contextos sociais heterogêneos é tarefa difícil ao Judiciário, no que se necessita uma realocação deste importante poder da esfera federativa, em relação ao aspecto democrático e social atual.

Com isso, volto à questão inicial do presente texto: o Poder Judiciário dever “ser” espaço ou “criar” espaço? Aqui reside a compreensão de criar um projeto de Constituição de um estado realmente democrático de direito. Nesse contexto, o direito e o Poder Judiciário assumem importante papel,

qual seja de assegurar procedimentos democráticos de participação, pois a teoria do discurso conta com a política, de um lado, e com o direito, de outro, uma vez que a comunicação se dará pela mediação discursiva por meio do direito, ao que Habermas denomina de *medium* do direito. A proposta de uma democracia procedimental não pode ser articulada sem a plena participação do direito, o qual irá assegurar o aspecto deliberativo da política.

Um dos propósitos do procedimentalismo democrático é ressaltar a legitimidade do controle jurisdicional da Constituição, além de imprimir o aprimoramento da gênese de construção democrática das leis. A superação do receituário neoliberal em prol de maior justiça social, cidadania e fortalecimento democrático depende de procedimentos democráticos contundentes, cuja efetivação pode ser trabalhada a partir da teoria do discurso, na qual o direito assume o importante papel de garantir os meios procedimentais de participação democrática na gênese democrática das leis, assegurando a legitimidade do direito oriundo da modernidade. A autonomia privada garantida pela autonomia pública do cidadão na esfera pública, em que, de acordo com Habermas, “os direitos de comunhão e de participação adquirem um lugar privilegiado” (2003, p.327).

## REFERÊNCIAS

CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade. *A teoria discursiva no debate constitucional brasileiro: para além de uma pretensa dicotomia entre um ideal transcendental de Constituição e uma cruel e intransponível realidade político-social*. Disponível em: <<http://www.mundojuridico.adv.br/>> Acesso em: 10 dez. 2005.

CITTADINO, Gisele. Judicialização da política, constitucionalismo democrático e separação dos Poderes. In: VIANNA, Luiz Werneck (Org.). *A democracia e os três poderes no Brasil*. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

FARIA, José Eduardo. O sistema brasileiro de justiça: experiência recente e futuros desafios. *Estudos Avançados*. São Paulo, v.18. n.51, maio/ago. 2004.

LUCAS, Douglas Cesar. O procedimentalismo deliberativo e o substancialismo constitucional: apontamentos sobre o (in)devido papel dos tribunais. *Direito em revista*, Francisco Beltrão, n.7 v.4, 2005.

HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. v.I. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. v.II. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

HAMEL, Marcio Renan. *A política deliberativa em Habermas: uma perspectiva para o desenvolvimento da democracia brasileira*. Passo Fundo/RS: Méritos, 2009.

MAUS, Ingeborg. Judiciário como superego da sociedade: o papel da atividade jurisprudencial na “sociedade órfã”. *Novos Estudos*, n.58, nov. 2000.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MARQUES, Maria Manuel Leitão; PEDROSO, João. Os tribunais nas sociedades contemporâneas. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, n.30, fev. 1996.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Para uma revolução democrática da justiça*. São Paulo: Cortez, 2007.

SILVA, José Afonso da. *Curso de direito constitucional positivo*. 26ª ed. São Paulo: Malheiros, 2006.

# **SOBRE JOGO DE LINGUAGEM: HABERMAS E WITTGENSTEIN<sup>1</sup>**

*Clélia Aparecida Martins<sup>2</sup>*

## **INTRODUÇÃO**

Pontos de contato entre Habermas e Wittgenstein são abundantes, todos em torno do paradigma da linguagem, da filosofia da linguagem: trata-se da relação linguagem/mundo e não consciência/mundo. A temática da intersubjetividade humana parece ser o ponto mais comum entre ambos, e para isso o conceito “jogo de linguagem” (*Sprachspiel*) é central, conseqüentemente, este texto está limitado a sua análise tanto em um quanto no outro autor. Em decorrência da relevância desse conceito, outro também focado por ambos, a saber, o consenso, é tematizado no decorrer do texto não desconsiderando que, enquanto para Habermas ele é o cerne de sua teoria do discurso, a Wittgenstein interessa apenas o acordo possível de existir entre os jogadores acerca das regras vigentes na forma de vida. Na parte final esboçamos uma análise crítica sobre as reflexões de ambos os pensadores. Resguardadas as diferenças, balizamos as possibilidades de as críticas tecidas por Habermas a Wittgenstein poderem ser, de certo modo, direcionadas a ele também.

## **I**

O *Tractatus Logicus Philosophicus* foi publicado pela primeira vez em 1921. Nele, Wittgenstein estudou a forma de uma linguagem universal que fosse reflexo ou cópia dos fatos. Todas as orações sistematicamente permitidas, nessa linguagem, teriam empiricamente sentido; a elas e apenas às verdadeiras, corresponderiam os fatos.

---

<sup>1</sup> Texto apresentado também no “III Colóquio Habermas – modernidade, linguagem e política”, ocorrido na Faculdade de Filosofia e Ciências – Unesp, Marília, entre 17 e 19 de novembro de 2009.

<sup>2</sup> Profa. Assistente Doutora da Unesp. Campus de Marília. e-mails: clelia@marilia.Unesp.br; cleliamartins@bol.com.br; cleliamartins@uol.com.br

A exemplo de Frege, Wittgenstein entende a proposição como expressão de suas condições de verdade: “compreender uma proposição significa saber qual é o caso quando ela é verdadeira” (*TLP* 4.024). A partir de proposições atômicas, tem-se a noção da linguagem logicamente transparente, cuja função é a representação de fatos de forma veritativo-funcional.

Wittgenstein atribui um caráter *formador de mundo* à linguagem universal, lógica, e representante dos fatos. Entra em cena a forma lógica da proposição elementar: “Especificar a essência da proposição significa especificar a essência de toda descrição, e, portanto, a essência do mundo” (*TLP* 5.4711). Os limites da linguagem “significam os limites de meu mundo” (*TLP* 5.6); as proposições da semântica lógica nos permitem ver o andaime do mundo.

O descobrimento do uso da linguagem fez Wittgenstein abandonar essa sua posição original. O uso não acentua o caráter instrumental da linguagem, mas o entrelaçamento da linguagem com uma prática interativa, na qual uma forma de vida se reflete e, ao mesmo tempo, se reproduz. Com as *PU*, texto publicado postumamente, em 1958, evidencia-se o rompimento do pensador austríaco com o positivismo lógico presente no *Tractatus*. As *PU* tornou-se um livro no qual a única linguagem verdadeira é a ordinária. Mas bem antes dessa obra, o *Caderno de notas* de Wittgenstein (1929-1930), e que consta nas *Philosophische Bemerkungen*, já traz as dúvidas que o levaram a revisar sua colocação inicial a respeito da linguagem: “É estranho que a lógica tenha de ocupar-se de uma linguagem ideal e não da *nossa*. Pois que haveria de expressar essa linguagem ideal? Nenhuma outra coisa que o que agora expressamos em nossa linguagem ordinária”. Se no *Tractatus*, Wittgenstein considerava “humanamente impossível” extrair a lógica de nossa linguagem ordinária; nas *PU* este é seu propósito.

A linguagem ordinária concreta já não é menor, ela representa uma metalinguagem última. Em relação à primeira fase, desponta como mais relevante nessa nova abordagem da linguagem o conceito “jogo de linguagem”, que não remete a um simples jogo, mas à totalidade dos proferimentos linguísticos entrelaçados uns aos outros e as atividades não linguísticas. O conjunto de atividades e de ações de fala é constituído pelo consenso preliminar numa forma de vida compartilhada intersubjetivamente,

ou mediante a pré-compreensão de uma prática comum regulada por instituições e costumes. A forma de vida regula *preliminarmente* o emprego dos vocábulos e das proposições numa rede de possíveis colocações de fins e de possíveis ações. Num jogo de linguagem desenvolvido de modo competente, as ações de fala e as atividades por elas coordenadas carregam a prática interativa, porém, não do mesmo modo.

Na abordagem de Wittgenstein os conteúdos intencionais da língua são tratados com independência das vivências intencionais: na linguagem mesma se conjugam intenção e cumprimento da intenção, e isso nada tem a ver com momentos internos da subjetividade humana. Um sujeito isolado monadicamente não pode empregar uma expressão de modo idêntico no que se refere ao significado. Por esse caminho, Wittgenstein introduz o nexos interno entre significado e validade.

Conforme a teoria do significado, que muitos intérpretes veem na obra tardia de Wittgenstein, o significado de uma palavra ou oração é o papel que os sujeitos cumprem no cálculo que é a linguagem: “Seguir uma regra, participar algo a alguém, dar uma ordem, jogar uma partida de xadrez, são usos (costumes instituições)” (PU § 199). Aos usuários da linguagem é impossível ignorar o que significa uma palavra ou o significado de uma oração. Para que uma expressão linguística tenha o mesmo significado para um sujeito, este tem de estar em condições de seguir uma regra junto com, pelo menos, um outro sujeito – regra essa que deve ser *válida para ambos*. Só há identidade entre os significados se eles forem válidos para mais de um sujeito (PU § 54).

Entender um jogo significa entender algo, dominar uma técnica. Aos contextos de interação praticados tudo está referido, neles as expressões linguísticas preenchem funções práticas. Em Wittgenstein a ligação entre linguagem e prática que o conceito jogo de linguagem expressa é explicada com referências às operações geradoras de cadeias de símbolos, sempre conforme a uma regra. As regras de jogo podem ser descritas. O específico de uma regra de jogo de linguagem se expressa mais além de uma descrição, porém, expressa-se propriamente na competência daquele que a domina. Daí ele analisar o sentido de uma expressão simbólica levando em conta não o comportamento nele mesmo, mas o guiado por regras do jogo.

Seguir uma regra é uma “práxis”, uma empresa coletiva: não há “seguir uma *regra privatium*, já que não existem regras privadas” (PU § 202). A capacidade de entender uma regra exige uma habilidade prática, isto é, exige operar conforme a essa regra. Seguir uma regra significa observar, em todo o caso, a *mesma* regra – o significado de uma regra está entrelaçado com o uso da palavra. O sentido de uma regra apenas pode ser exemplificado mediante um número finito de casos, os quais só podem ser explicados a outro por meio de exemplos; isto significa, deveras, motivar alguém, generalizar de modo indutivo um número finito de casos, embora sejam “as regras que vêm ao caso no exemplo, as que o convertem em exemplo” (GP II 9).

Sistemas de linguagem, dentro dos quais as palavras (ou orações) podem desempenhar funções comparáveis, exigem sempre a interação de vários sujeitos de uma comunidade linguística: “expectativa e cumprimento se tocam na linguagem (e só na linguagem).” (PU § 445). A língua é instituição pública que se entrelaça com práticas constituintes de uma comunidade linguística. Eis o caráter público da linguagem. A compreensão de significados idênticos pressupõe conceptualmente a capacidade de participar de uma prática pública com ao menos outro sujeito.

Como se percebe, Wittgenstein rechaça o modelo privado ou monológico de linguagem de acordo com o qual a noção de uma pessoa que segue uma regra linguística tem de ser analisada apenas em termos de fatos sobre o que segue a regra, e unicamente ela (a pessoa), sem se considerar o seu pertencimento a uma comunidade mais ampla. Na base dessa refutação está a convicção de que o domínio de convenções semânticas não é competência de um sujeito isolado.

Wittgenstein teve consciência da dimensão pragmática dos atos de fala mediante os quais geramos uma pluralidade de situações de entendimento possível: “Se dão inumeráveis formas distintas de uso de tudo isso que chamamos ‘signos’, ‘palavras’, ‘orações’... Surgem novos tipos de linguagem, novos jogos de linguagem... e outros envelhecem e se apagam” (PU § 23). Horizontes de sentido partilhados intersubjetivamente são projetados por jogos de linguagem e o uso da linguagem não é meramente um jogo, ele intervém em nossas vidas.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> “É realmente o significado só ‘o uso da palavra’?, não é a forma como esse *uso intervém na vida*?, não é seu uso *parte de nossa vida*?” (PG § 29).

As marcas dos jogos de linguagem ficam nas formas de vida culturais, porque nos orientamos nos jogos não por novos fins (*PG* § 133), mas por hábitos, habilidades. O modelo de jogo de linguagem, as interações linguisticamente mediadas, são vinculados à noção de hábito. Em um contexto de ação, o que une os sujeitos falantes e agentes, é um *acordo* sobre regras devido ao *hábito*. A estrutura de um jogo de linguagem estabelece como se pode empregar orações em manifestações superficiais de consenso. Em uma práxis cotidiana comunicativa sobressaem traços interativos de jogos de linguagem regulados pela gramática. Manifestações suscetíveis de consenso podem se formar apenas pelo conjunto de regras que são, elas próprias, a gramática de um jogo de linguagem (*PU* § 54), por meio da qual se explora a dimensão de um saber referente a um mundo da vida compartilhado intersubjetivamente, que é portador das múltiplas funções da linguagem.

A gramática de um jogo de linguagem regula conjuntos de sentido que, em termos de complementaridade, se encarnam em orações, em expressões. Para Wittgenstein as regras da gramática se dividem em superficiais *Oberflächengrammatik*, gramática da superfície, sistemática, formal (*PU* §§ 572-3, 664) e profundas *Tiefengrammatik* (*PU* § 464), gramática das formas de vida. Portanto, a expressão gramática da linguagem tem a ver com a gramática das formas de vida, e nisso fica subentendido que toda linguagem natural o é em relação a sua função de comunicação, na qual há a interseção entre imagens de mundo e estrutura social da respectiva comunidade linguística. Já na *Oberflächengrammatik*, as regras linguísticas não são assimiladas ao hábito porque cada linguagem ostenta uma autonomia diante do pano de fundo cultural e das práticas sociais da comunidade linguística. Trata-se então de uma gramática enganosa, para a qual a descoberta do significado da palavra obtém-se com a análise linguística, e, com isso, ela desconsidera o uso da linguagem. A significação de uma palavra é seu uso na linguagem, e não necessariamente sua conformação gramatical (*PU* § 43); donde a “gramática” de um jogo de linguagem não poder ser confundida com a gramática de uma língua. A primeira compreende as regras conforme as quais se geram também situações de entendimento possível. Em nome da linguagem ordinária, Wittgenstein, alhures, parece ignorar o papel das regras da *Oberflächengrammatik* na construção do consenso, como se esse dependesse apenas da *Tiefengrammatik*.



A gramática dos jogos de linguagem é como uma infraestrutura da forma de vida. Wittgenstein não interpreta a prática do jogo de linguagem, que determina o uso das expressões linguísticas, como se fora o elemento resultante de ações teleológicas singulares de sujeitos que isoladamente estatuem fins. Antes, pelo contrário, ele a tem como um modo de ação comum a todos os homens, que se entendem sobre uma prática guiada por regras antes mesmo de tornar explícito o saber sobre essas regras – há, pois, o saber implícito, o saber das regras intuitivamente desejadas. Aprender a dominar uma linguagem, ou aprender como compreender as expressões numa linguagem, exige que nos exercitemos numa determinada forma de vida.

A concordância de formas de vida, mais que a de opiniões, é o que representa acordo para Wittgenstein (*PU* § 241). O caso exposto nas *Investigações filosóficas* é paradigmático: se um leão falasse não teríamos como compreendê-lo (*PU* II, xi 223). Destarte aqui fica evidente uma postura antiteórica do segundo Wittgenstein: “A gramática de um jogo de linguagem... se mostra ela só, não é possível desenvolvê-la no sentido de uma experiência teórica” (*PU* §54). Não há uma teoria comum às várias formas de vida e é impossível elaborá-la. Os jogos de linguagem são também afetados por esse entendimento: sendo inúmeros e diversificados entres eles, não podem ser objeto de uma teoria.

Não obstante isso, chama a atenção aqui o fato de Wittgenstein, ao transferir a espontaneidade formadora de mundo para a variedade dos jogos de linguagem e formas de vida, parecer consolidar o primado do *a priori* de sentido sobre o estabelecimento de fatos (*ÜG* § 105). Com efeito, se não é possível uma teoria, é possível constatar um *ante* a toda teoria:

Toda prova, toda confirmação e refutação de uma hipótese já ocorre no seio de um sistema. E tal sistema não é ponto de partida mais ou menos arbitrário e duvidoso de nossos argumentos, mas pertence à essência do que denominamos uma argumentação” (*ÜG* § 105).

Duas implicações daí decorrem. Primeira, a depreciação da dimensão cognitiva da linguagem, como se o processo linguístico prescindisse da cognição que se desenvolve em meio à faticidade do mundo da vida. Segunda, o saber

pré-teórico existente no mundo da vida é determinante do conhecimento, das formas de vida. Indubitavelmente, a consideração desse saber pré-teórico denota a valorização da linguagem ordinária. Entrementes, não seria esse já um pressuposto teórico que envolve toda observação a respeito dos jogos de linguagem? Se sim, temos com isso Wittgenstein contradizendo seu próprio argumento acerca da impossibilidade de se elaborar uma teoria a respeito de jogos de linguagem.

Isso, contudo, não significou a depreciação desse conceito. Muito pelo contrário. O entendimento de que a constatação, descrição e explicação de fatos só constituíam tipos de atos de fala entre outros tipos, levou Wittgenstein, por um lado, de modo aceitável, a romper com a supremacia da fala constativa de fatos, com a consideração preeminente da linguagem como *logos*, por outro lado, porém, não lhe permitiu tanto refletir sobre a relação entre as formas de vida e os jogos de linguagem, como também a ligar as regras do significado de palavras à validade dos enunciados. Em vez disso, ele compara a validade de convenções de significado com a validade social de costumes e instituições e equipara as regras gramaticais de jogos de linguagem a normas de ações sociais. Ele traduziu a identidade dos significados ao reconhecimento intersubjetivo de regras e, com isso, se serviu das regras de jogo para aclarar o caráter de obrigatoriedade que encerra o reconhecimento intersubjetivo por parte de uma comunidade linguística.

Nesse procedimento, com efeito, ele lança fora da análise qualquer tipo de validade que transcenda o jogo de linguagem. Os proferimentos são válidos ou inválidos, justos ou injustos, somente de acordo com o respectivo jogo de linguagem. Donde, na observância de uma regra, poder se deparar apenas implicitamente com os pressupostos da distribuição de papéis: no jogo de linguagem, o falante, na qualidade de proponente, pode convencer o ouvinte da justeza de seu argumento.

## II

Desde a perspectiva habermasiana, os jogos de linguagem, considerados num contexto de linguagem e atividades, representam interações. As manifestações linguísticas, na medida em que são elementos de um jogo

de linguagem, estão inseridas em interações. Tais manifestações têm caráter de ação, são ingredientes da ação comunicativa: ao executar atos de fala, como mandatos, perguntas, descrições ou advertências, também participo de uma prática humana comum, na qual consenso e dissenso coexistem.<sup>4</sup>

Habermas toma de Wittgenstein a noção de acordo: “como esclareceu Wittgenstein, o *telos* do entendimento mútuo é inerente ao próprio médium linguístico.”<sup>5</sup> Mas enquanto essa acepção no filósofo austríaco consolida uma interpretação contextualista da linguagem, em Habermas ela é a base para a formulação do princípio de universalização (PU), e de uma análise, segundo a qual, no nível das proposições universais verdadeiras, o indivíduo ultrapassa o aspecto particular de suas interpretações para “ir além” do significado de seus proferimentos e atingir a universalidade assegurada: pela gramaticidade das orações, pela consistência dos enunciados, verdade das hipóteses, retidão das normas de ação. À medida que esses traços concernem a um saber pré-teórico (*Know how*), o qual é a “capacidade” universal que não se restringe à competência particular deste ou daquele grupo ou de certos indivíduos, e que não é posta em dúvida pela comunicação normal, guarda-se uma universalidade da linguagem.

Também em Habermas, ao jogo de linguagem está vinculado o hábito: as condições de verdade de uma proposição são reconhecidas “apenas na práxis *habitual* da linguagem”.<sup>6</sup> Ele concorda com Wittgenstein em relação ao argumento da linguagem privada. Não existe solipsismo linguístico. As ações sociais são guiadas por regras de comunicação que não podem ser privadas, pois são intersubjetivamente válidas para uma *forma de vida* compartilhada por pelo menos dois sujeitos.<sup>7</sup>

Habermas vale-se do conceito de Wittgenstein “uso da linguagem” e considera a constituição do significado sob a perspectiva da possibilidade de identidade dos símbolos linguísticos na multiplicidade de seus usos (há “uma natureza implícita e de certo modo holística desse saber de uso”).<sup>8</sup> Aqui,

---

<sup>4</sup> Tkh, v. II, p. 106-107, 113.

<sup>5</sup> WR p. 111-112, trad. 108.

<sup>6</sup> WR p. 85, trad. 82.

<sup>7</sup> WR, p. 19, trad. 19. E também: KHdV 61-62.

<sup>8</sup> WR, p. 19, trad. 19. “O saber intuitivamente adquirido sobre como se faz algo... goza de primazia sobre o saber explícito relativo às regras”; trata-se de um saber implícito relativo às regras, e que “sustenta o conjunto ramificado das práticas e operações fundamentais de uma sociedade nas quais sua forma de vida se articula.” Idem, *ibid.*

porém, duas diferenças básicas distanciam-no de Wittgenstein. Primeiro, enquanto este divide a gramática em superficial e profunda e considera esta última expressão das formas de vida, Habermas entende que não escolhemos as regras de uma língua de modo arbitrário, como escolhemos as regras de um jogo.<sup>9</sup> Em vez de gramática superficial e gramática profunda, ele separa linguagem formal pura de linguagem ordinária cotidiana. A linguagem ordinária *Umgangssprache* não obedece a sintaxe de uma linguagem pura, pois integra em sua própria dimensão as manifestações vitais não verbais. Em virtude disso, no conceito jogo de linguagem de Habermas está pressuposto que linguagem e ação interpretam-se reciprocamente.<sup>10</sup> Essa postura, um tanto crítica à noção de regra gramatical de Wittgenstein, capacita-o a tecer uma outra crítica a este, agora dirigida ao modelo de jogos de linguagem, apontando os limites que ele impõe à análise da linguagem: há uma

diferença entre o arbitrário de um jogo que nos convém e a irreversibilidade de uma linguagem que temos adquirido ao crescer em uma tradição, e a cuja gramática temos que nos colocar. Pois uma gramática não é simplesmente um jogo, temos que tomá-la a sério. (VE, p. 73)

Habermas distingue o uso gramatical, formal e constativo da linguagem do uso regulativo. Toda gramática de um jogo de linguagem regula sentidos que não estão apenas encarnados em frases, e sim também ligados ao corpo como, por exemplo, nos gestos e nas ações.<sup>11</sup> Para se comunicarem satisfatoriamente, falantes e ouvintes devem se comportar conforme a mesma regra do uso da linguagem. Um falante que se comporta de acordo com uma regra espera que um ouvinte que joga o mesmo jogo seja capaz de julgar este comportamento como adequado àquela regra.<sup>12</sup> Para que isso ocorra, o ouvinte também deve ser capaz de se comportar do mesmo modo e também ele espera que, chegado o momento, o falante disponha

---

<sup>9</sup> VE, p. 73.

<sup>10</sup> EI, p. 212-213, trad. 178-179.

<sup>11</sup> Razão pela qual Habermas, além de ter pesquisado Wittgenstein, também toma como referência Mead e Chomsky para suas reflexões sobre linguagem.

<sup>12</sup> “As regras gramaticais, iguais às regras do jogo, são regras constitutivas, pois não servem para regular um comportamento que existira já com independência delas, senão que são elas as que produzem uma nova categoria de formas de comportamento.” VE, p. 73. Ver também: ND, p. 117-8, trad 117-8.

de uma mesma capacidade de ajuizamento. Essa complementaridade entre comportamento e juízo na constituição de significados idênticos, fundamenta tanto a intersubjetividade intacta dos símbolos linguísticos, como a simetria dos papéis dialogais da comunicação voltada ao entendimento – este que não é o fim das regras, mas elemento constitutivo da linguagem<sup>13</sup>.

Habermas acusa Wittgenstein de, após o *Tractatus*, ao abandonar a ideia de uma linguagem universal como cópia dos fatos dotados de um valor transcendental, não ter oferecido sistematicamente razão para diferenciar entre as regras do jogo (que não constituem um conjunto de sentido em si autárquico) e o sentido de objetos da experiência possível: “a abstinência teórica do segundo Wittgenstein ligara-o ao abandono pragmático da semântica da verdade, a uma recusa da pretensão sistemática da análise da linguística em geral.”<sup>14</sup> De acordo com seu ponto de vista, o autor das *Investigações*, por desacreditar da possibilidade de teorizá-los, tratou os jogos de linguagem a partir de um contextualismo a-histórico, sem a forma de experiência.<sup>15</sup> Essa desconsideração da experiência Habermas entende ter superado. Com sua pragmática universal ele elaborou assumidamente uma teoria geral dos jogos de linguagem amparada em noções do Wittgenstein tardio, como mundo da vida e gramática da linguagem, e na qual considerou possível a relação entre a semântica da verdade e a sua teoria do uso da linguagem.<sup>16</sup> Nessa teorização, o ato de fala *Sprechakt*, um conceito que Wittgenstein vincula aos jogos de linguagem e com o qual se contrapõe à tradição filosófica, em Habermas vale pelo seu caráter universalista, portanto, mais abrangente e menos tópico e classificado num conjunto teórico, a saber, atos de fala: imperativos, constatativos, regulativos, expressivos etc.<sup>17</sup>

---

<sup>13</sup> VE, p. 72-73; ver também: p. 66, 73-74.

<sup>14</sup> WR, p. 12, trad. 12.

<sup>15</sup> WR, p. 85-86, trad. 82. Segundo Habermas, faltou a Wittgenstein considerar que em todo ato de fala os falantes se entendem entre si sobre objetos no mundo, sobre coisas e sucessos, sobre pessoas e suas manifestações etc.: “A análise que Wittgenstein faz dos jogos de linguagem só se refere ao aspecto do uso da linguagem em geral, que é o que constitui o significado. Nessa análise se passa por alto a autonomia do aspecto expositivo da linguagem, que é o que gera conhecimento. A análise holista que o último Wittgenstein faz dos jogos de linguagem desconhece a dupla estrutura de todos os aspectos da fala e com isso aquelas condições linguísticas sob as quais a realidade se torna objeto de experiência. Mas assim como a geração de conjunto de comunicação não pode pensar-se conforme o modelo da constituição de objetos da experiência possível, assim tampouco fica essa constituição suficientemente apreendida sob o aspecto de comunicação.” VE, p. 80.

<sup>16</sup> WR, p. 168, trad. 166; KHdV, p. 94-96.

<sup>17</sup> TkH, v. I, p. 415-417.

Na pragmática universal, competência linguística é capacidade de dominar o sistema de regras, conceito consoante ao de competência geral da regra, postulado por Wittgenstein.<sup>18</sup> A pragmática universal conta com a constituição linguística do mundo da vida como um todo e considera iguais as diferentes funções linguísticas. Para essa pragmática, o médium estruturante do mundo da vida é a linguagem proposicionalmente diferenciada com seus atos ilocucionários, os quais podem variar com relação a seus conteúdos enunciativos, utilizáveis de modo que sejam consoantes às situações, embora sejam independentes delas.

A pragmática universal distingue o uso cognitivo do uso comunicativo ou interativo da linguagem; neste são considerados somente atos de fala característicos de certas relações que falante e ouvinte possam adotar concernente ao contexto normativo de sua ação. No uso cognitivo da linguagem, pelo contrário, todo proferimento linguístico é considerado representação.<sup>19</sup> Nesse uso é tematizado o conteúdo da emissão como um enunciado acerca de algo que tem lugar no mundo; só se permitem atos de fala em que os conteúdos proposicionais tomam a forma explícita de orações enunciativas, apesar de apresentar um limite: não expressar a relação interpessoal. Esse é o uso que Habermas detecta no conceito jogo de linguagem, mas entende que Wittgenstein mesmo não o tenha percebido, donde para ele o conceito wittgensteiniano jogo de linguagem é insuficiente para a análise da linguagem: indo mais além dos limites impostos pelos jogos de linguagem, essa análise tem de avançar em duas dimensões, a saber, a relação intersubjetiva entre os falantes e a referência da fala a algo no mundo.<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> VE, p. 84.

<sup>19</sup> VE p. 421; ver também: p. 84, p. 299-368.

“A função de representação é uma função da linguagem, ao lado de muitas outras, que se desenvolvem quase que naturalmente em meio à variedade de jogos de linguagem entrelaçados e possuindo em princípio os mesmos direitos.” ND, 118, trad. 118. Ver também: WR p. 9, trad. 9; p. 88, trad. 84; KHdV p. 88.

<sup>20</sup> WR p. 89-90, trad. 86.

### III

Wittgenstein reduziu a identidade dos significados ao reconhecimento intersubjetivo de regras, porém não investigou a relação recíproca entre os sujeitos que reconhecem uma regra, entre os sujeitos para os quais se rege uma regra, p. ex., uma convenção semântica. Ademais, a consideração wittgensteiniana da gramática dos jogos de linguagem e da competência comunicativa dos falantes não considera o que é inquestionável em uma linguagem: que ela envolve a estrutura da personalidade dos falantes. Wittgenstein, embora tenha observado a expectativa como elemento constituinte dos jogos de linguagem, não foi além, não associou jogos de linguagem ao comportamento e tampouco à reflexão crítica.

Desde o ponto de vista habermasiano, os usos linguísticos envolvem comportamentos, quer sejam comportamentos subsumidos pelas regras quer seja o ajuizamento crítico desses comportamentos. Essa, no entanto, é uma tarefa teórica coerente tão somente com sua obra. Se Wittgenstein procedesse de modo a considerar, em suas análises, o comportamento, acabaria por não recusar toda pretensão teórica, e ao analisar a etnografia dos jogos de linguagem como uma atividade terapêutica, ela se tornaria incompreensível.

Mais ainda, em função de uma posição antiteórica, e devido a uma acentuada valorização da dimensão pragmática das regras (as que se produzem entre os falantes), ele ignora a dimensão propriamente linguística das regras (as que geram cadeias de termos). Habermas, pelo contrário, teorizou os pressupostos da validade dos proferimentos e considerou como constituintes do entendimento a interseção entre regras de gramática e regras de jogos de linguagem, que se pode supor como a *Tiefengrammatik* e *Oberflächengrammatik* em Wittgenstein, e que não se percebe neste. A teorização habermasiana da linguagem se dá na forma de uma pragmática universal, com regras próprias, o que explica o fato de ele, muitas vezes, trocar jogo de linguagem por “jogo argumentativo” para se referir à prática discursiva; essa postura, porém, se mantém sem que ele deixe de ser tributário de Wittgenstein: a impossibilidade de uma linguagem privada é um argumento incontestado. O diferencial está em que, enquanto em Wittgenstein este argumento serve para justificar sua recusa à

universalidade, em Habermas ele serve de base para a defesa da gramática universal, porquanto a comunidade implicada é a da espécie humana.

Se o sentido de seguir uma regra está deveras vinculado a essa gramática universal, isso confere certa legitimidade ao pensamento de Wittgenstein quando este defende o abandono da linguagem privada e suas consequências. Entrementes, se considerarmos que a linguagem ordinária, em suas várias linguagens naturais, representa uma forma empiricamente universal de comunicação para a qual não há alternativa em nenhuma das formas de vida conhecidas,<sup>21</sup> parece então ser um paradoxo o que vemos em Wittgenstein: ao mesmo tempo em que trata a linguagem como a base e o centro de suas reflexões nega a sua universalidade (em nome de certo contextualismo). O conceito de jogos de linguagem é ele próprio um indicador de tal aporia: se jogos de linguagem são concebidos como presentes em qualquer contexto e cultura, então mesmo que implicitamente, a linguagem está sendo focada na sua universalidade, em um modo universal de sua existência.

Já do lado de Habermas, a questão que a via interpretativa por ele inaugurada suscita é: por meio dela pode ser alcançada uma compreensão da prática cotidiana de atribuição de regras, ou, ao contrário, ela segue o caminho da filosofia tradicional tão criticada pelo próprio filósofo, isto é, compacta a realidade em esquemas teóricos? Se, de acordo com Habermas, priorizássemos os princípios formais (PU, PD, regras de Robert Alex, pretensões de validade) de estruturação de uma gramática universal – agora configurada como pragmática universal – não estaríamos, em contrapartida, negando ou minorizando o peso do(s) papel(éis) que essas regras podem adquirir no cotidiano do mundo da vida e de cada forma de vida *Lebensform*, na medida mesma em que aqueles princípios remetem a uma noção ideal de comunidade linguística?

Habermas entende que Wittgenstein, devido ao ceticismo concernente ao desenvolvimento de uma teoria dos jogos de linguagem, caiu no erro de ignorar “o papel privilegiado que compete ao uso cognitivo da linguagem”, haja vista que ao tratar os atos de fala “a descrição de um objeto, a medição física, a comparação de uma hipótese, ficam no mesmo nível que, p. ex., os

---

<sup>21</sup> WR p. 29, trad. 28.



mandatos ou conselhos.”<sup>22</sup> Destarte, nele próprio, Habermas, podemos ver que em virtude de sua posição teórica voltada à sistematização, a investigação é direcionada para as estruturas profundas do pano de fundo do mundo da vida, estruturas que se corporificam nas práticas de sujeitos capazes de falar e de agir.<sup>23</sup> Ocorre que o nível de sistematicidade é tal que seu esforço aparenta ter reduzido o mundo do destinatário à intersubjetividade das regras obedecidas por nós na comunicação linguística cotidiana.

Se nos *Profile*, no capítulo dedicado a Wittgenstein, Habermas demonstra que nele mantém-se certo positivismo em sua segunda fase, com a recusa em abordar seus conceitos numa dimensão histórica – justo a dimensão que possibilitaria estabelecer aquela relação entre *Lebensform* e jogos de linguagem –, o que significa uma renúncia à abordagem crítica desses conceitos; é possível verificar também que, mesmo de modo inverso, Habermas parece não estar imune a certo positivismo, tendência de pensamento criticada por ele de modo contundente no momento em que ela omite o sujeito produtor do conhecimento e seus interesses:<sup>24</sup> nele a negação do indivíduo privado produtor de regras parece ocorrer em concomitância e no mesmo grau de valorização da intersubjetividade, como se essa fosse uma instância absoluta, a-histórica, que pairasse sobre todas as outras. Ademais, na acepção habermasiana de entendimento – que embora situacional, pois guarda certa independência dos contextos – deveras, não passa despercebido ao leitor certa idealidade quando defende a *simetria* dos papéis dialogais da comunicação. Aqui podemos encontrar um ponto de contato entre ambos, visto em Wittgenstein, de acordo com o próprio Habermas, haver um contextualismo *sem* história.

Apesar de problematizar a noção de complementaridade entre mundo da vida e agir comunicativo em seus escritos mais recentes, Habermas mantém certo paradoxo inerente à formulação original de *Lebensform* em Wittgenstein: procura superar o caráter restrito das formas de vida particulares, específicas com a universalidade da linguagem, ela mesma quase que uma abordagem a-histórica da linguagem. Igualmente, com a noção de saber pré-teórico

---

<sup>22</sup> VE, p. 82.

<sup>23</sup> WR, p. 19, trad. 19.

<sup>24</sup> EI, p. 88-233, trad. 89-210.

(*Know how*), Habermas parece não estar distante de Wittgenstein. A intenção na abordagem é que parece distingui-los: em nome desse saber pré/ante, Wittgenstein negou a possibilidade de teorização a respeito, e Habermas vai sempre mais teorizando em busca das condições de possibilidade desse saber.<sup>25</sup> Desde essa perspectiva crítica da filosofia de Habermas, o agir (*Handeln*), para além de diferentes formas de vida, não está fundamentado num nível transcendental nem num nível empírico de jogos de linguagem: não se trata de um agir comunicativo, pois ele não pode ser fundamento dele mesmo como *Tat* originário,<sup>26</sup> quer dizer, se é pré não pode ser linguagem, essa já é resultado do processamento de nossas faculdades cognitivas.

---

<sup>25</sup> Prova é que as regras de Robert Alexy, as quatro pretensões de validade, PU e PD não prescindem da intuição moral – são mesmo um atestado da transformação da razão prática em razão comunicativa.

<sup>26</sup> “Agir portanto perspectivando-se, em consequência, abrindo o espaço lógico com os meios de apresentação, desenha um espaço onde o indubitável, o sim e o não tornam-se operantes, entre uma perspectiva e outra, a despeito de, nesse interstício, ser impossível o funcionamento de qualquer tipo de bipolaridade, fica aberta a possibilidade dum começo de entendimento (*Verständigung*).” Giannotti, J. A. *Apresentação do mundo*, p. 273.

## REFERÊNCIAS

- GIANNOTTI, J. A. *Apresentação do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- HABERMAS, J. *Erkenntnis und Interess.* (EI). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981 [Tradução José N. Heck: *Conhecimento e interesse*, Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1987].
- \_\_\_\_\_. *Kommunikatives Handeln und destranszendentalisierte Vernunft.* (KHdV) Stuttgart: Philipp Reclam Verlag, 2001 [Tradução Lúcia Aragão: *Agir comunicativo e razão destranscendentalizada*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002].
- \_\_\_\_\_. *Nachmetaphysisches Denken*, (ND) Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988 [Trad.: Flávio B. Siebeneichler: *Pensamento pós-metafísico*, Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1990].
- \_\_\_\_\_. *Philosophisch-politische Profile*. 3ª ed., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Theorie des Kommunikativen Handelns*, (TkH) Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1º vol., 1987.
- \_\_\_\_\_. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns.* (VE) 3ª ed., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Wahrheit und Rechtfertigung – Philosophische Aufsätze.* (WR) Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.
- WITTGENSTEIN, L. *Philosophische Untersuchungen* (PU). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984 [*Investigações Filosóficas*. Trad. de J. C. Bruni. São Paulo: Nova Cultural, 1989, Col. Os Pensadores].
- \_\_\_\_\_. *Tractatus logico-philosophicus* (TLP). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984 [*Tractatus logico-philosophicus*. Trad. de L. H. L. Santos. São Paulo: Edusp, 1993].
- \_\_\_\_\_. *Über Gewißheit* (ÜG). *Schriften Wittgensteins*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, Bd. 8 [*Da certeza*. Trad. de M. E. Costa. Lisboa: Edições 70, 1990].
- \_\_\_\_\_. *Philosophische Grammatik.* *Schriften Wittgensteins*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, Bd. 4 (PG) [Gramática filosófica. Trad. de Luís Carlos Borgesa. São Paulo: Loyola, 2003].

## O OUTRO NA INTERSUBJETIVIDADE<sup>1</sup>

Nadja Hermann<sup>2</sup>

O interesse de Habermas numa teoria social que possa dar conta dos processos de individualização e socialização e seus paradoxos, em que o desenvolvimento da pessoa livre e autônoma se perderia em padrões estereotipados de comportamento, numa rede de ilusões, confere à sua teoria possibilidades de enfrentar as novas questões que surgem para a educação. Especialmente o modo como Habermas concebe a formação do indivíduo, por meio de processos interativos, permite uma compreensão da relação entre o eu e o outro no interior de estruturas de reconhecimento recíproco e de aprendizagem mútua, que ampliam a discussão ética com largas consequências para a educação, em sociedades pluralistas.

As questões éticas em educação não se ocupam de uma aplicação da moral, pois, como alerta Zirfas (1999, p.32ss), não podemos supor nem uma certeza social nem antropológica de uma determinada forma de moral, para a partir disso ordenar o mundo da vida e suas condições de aplicação. Antes disso, a ética pedagógica “é uma heurística moral do pensamento e da ação pedagógica” (1999, p. 33), o que inclui múltiplas tarefas, desde a fundamentação das normas até o esclarecimento das motivações da ação moral e de seus paradoxos. Nessa perspectiva, o modo como Habermas trata a questão do outro torna o tema significativo para ampliar o debate sobre questões éticas, particularmente se é possível a educação fazer justiça à singularidade do outro. Esse tema interpela o processo formativo, trazendo o confronto com os limites de pressupostos teóricos que apresentam dificuldades históricas no reconhecimento daquilo que escapa aos padrões idealizados.

O interesse deste trabalho é investigar a relação de proximidade entre o outro na teoria de Habermas e o conceito renovado de formação/educação. Já na *Teoria da ação comunicativa* (*Theorie des kommunikativen Handelns*) o filósofo

---

<sup>1</sup> Este texto faz parte da pesquisa “Ética e educação: a questão do outro”, desenvolvida com apoio do CNPq (2009-2012).

<sup>2</sup> Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Titulação: Doutorado em Educação (Filosofia da Educação).E-mail: nadjahp@portoweb.com.br

estabelece os princípios teóricos que indicam a alteridade num processo relacional, configurando a ideia de outro para além de uma subjetividade que tende a submetê-lo<sup>3</sup>. Posteriormente, essa questão é tematizada, no âmbito da política. Destacam-se aqui os estudos apresentados na obra *Inclusão do outro (Die Einbeziehung des Anderen)*, na qual Habermas reafirma uma moral baseada no “respeito por todos” e “na responsabilidade solidária de cada um para com o outro”, como condição de realização das sociedades pluralistas e multiculturais. Para isso, destaca o papel da “valorizações fortes, que dependem de tradições intersubjetivamente compartilhadas, mas culturalmente específicas”(1997, p.172). Se a ideia do outro se constitui na intersubjetividade, tal ideia depende do desenvolvimento de recursos motivacionais, cognitivos e de sensibilidade promovidos por um processo de formação dos sujeitos, a tal ponto que a teoria habermasiana e a formação constituem uma espécie de reflexo uma da outra, numa dupla determinação. Ou seja, a realização das valorizações fortes – que gerem responsabilidade para com o outro – só é possível se for levado adiante um processo educativo que prepare os sujeitos para o reconhecimento da alteridade, através de uma rede de relações intersubjetivas e de laços sociais.

Meu argumento é que, nesse aspecto, Habermas reafirma, por um lado, o modelo mais caro da tradição iluminista, da tradição neo-humanista

---

<sup>3</sup> A dificuldade de lidar com o outro e, muitas vezes, seu aniquilamento, trouxe, para o mundo ocidental, uma espécie de adoecimento, com desastrosas consequências para o plano político-cultural e ético. No plano político-cultural podem-se destacar as marcas deixadas pelo processo de colonização, que se deu sob violenta dominação das outras culturas, numa sistemática ausência de reconhecimento da diferença e o predomínio de uma racionalidade técnico-científico e da superioridade intelectual dos colonizadores. Isso resultou numa desvalorização das culturas e, em termos mais recentes, da própria natureza, como o outro que foi violado. Com facilidade, aquilo que escapa ao que se entende como racional desliza para o bárbaro. A ética por sua vez enfrentou problemas quanto aos conteúdos reprimidos ou inexplorados pela visão metafísica, deparando-se com elementos poderosos que não eram abrangidos pela sua justificação. Pode-se lembrar a teoria de Kant que entende por moral o respeito a todos e a seus interesses de forma equitativa e, contudo, resulta numa formulação “estrita demais para que se possam incluir todos os aspectos que constituem o objetivo de um reconhecimento [do outro] não distorcido e ilimitado” (HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003. p. 269). Isso provocou uma série de novas tentativas de compreender o agir ético, que considere o outro e a intersubjetividade.

que apostou num processo de formação da identidade cultural, no começo do século XIX, na Alemanha, e do pragmatismo<sup>4</sup>, pois a possibilidade de inclusão do outro depende do êxito do projeto educativo, como queria Kant, Rousseau, Humboldt e Dewey. Mas, nessa aproximação, por outro lado, a teoria de Habermas fornece também elementos significativos para revisar/recriar o conceito de formação, na medida em que não só aponta as mazelas de um processo educativo preso às ilusões da teoria da subjetividade, como também oferece instrumentos para reinterpretar o conceito de educação com ênfase na intersubjetividade. Ou seja, o próprio conceito de formação e sua relação com a alteridade podem sofrer correções de seus pressupostos idealistas se for submetido a um processo discursivo, que leve a educação a revê-los e a melhorar o nível das controvérsias públicas, pois o reconhecimento do outro antes de ser um princípio dado, é uma questão que requer constantes esclarecimentos de suas próprias controvérsias. Por meio da linguagem poderíamos problematizar e transformar nossa herança sobre o que seja educação, à luz das experiências que fazemos. Para tanto, quero destacar dois elementos que evidenciam a dupla determinação entre formação e o reconhecimento do outro:

- a valorização do discurso e do diálogo, porque simultaneamente formam a identidade do sujeito em relações intersubjetivas e o preparam para a confrontação de posições, ampliando o universo interpretativo, através do recurso à linguagem (1);
- o aguçamento da sensibilidade moral com vistas ao reconhecimento do outro. Nesse aspecto reafirma-se a importância da expressividade estética, destacando sua força no preparo do sujeito com os imprevisíveis de si mesmo, do outro e do estranho (2).

---

<sup>4</sup> Essa observação não necessita de longas justificações, pois se sabe que Habermas é herdeiro da tradição iluminista, especialmente de Kant, e que recebeu influência, segundo suas próprias palavras, “de princípios filosóficos que destacam a constituição intersubjetiva do espírito humano, ou seja: à tradição hermenêutica que remonta a Wilhelm Von Humboldt, ao pragmatismo americano de Charles Sanders Peirce e de George Herbert Mead, à teoria das formas simbólicas, de Ernst Cassirer e à filosofia da linguagem, de Ludwig Wittgenstein” (HABERMAS, Jürgen. *Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005, p.17-8).

## DISCURSO E DIÁLOGO

No discurso pronunciado ao receber o Prêmio Kyoto (11 de novembro de 2004), Habermas confere à tríade “esfera pública, razão e discurso” (2005, p. 16) a preocupação central que dominou sua vida política e seu trabalho. Sua obra é um esforço contínuo para mostrar que aprendemos um dos outros e que nossa própria identidade se dá pela intersubjetividade. Tenho, diz ele, “a imagem de uma subjetividade a ser representada como se fora uma luva virada do avesso, a qual põe à mostra a estrutura de suas malhas tecidas com os fios da intersubjetividade” (Ibid.). Ou seja, nos constituímos em processo de interação social, que se efetiva numa racionalidade discursiva. O outro desde já está pressuposto numa rede de interações. É pela importância que o filósofo concede à linguagem que o discurso assume um papel decisivo, como o espaço em que se trocam razões e argumentos, quando situações problemáticas sobre as orientações de nossa vida vem à tona. Ao valorizar a linguagem e o discurso, Habermas se alinha a uma tradição de filosofia dialógica, com especificidades decorrentes do contexto pós-metafísico em que seu pensamento está inserido. É importante aqui fazer uma distinção conceitual entre o agir comunicativo, diálogo e discurso, com vistas a compreender a questão do outro, nas especificidades desses momentos interativos.

O agir comunicativo é um conceito central da *Teoria da ação comunicativa* (1981) e se refere às ações interativas realizadas entre dois ou mais sujeitos, por meio da linguagem, que efetuamos em nossas práticas cotidianas (HABERMAS, 1987, v. 1, p.128). Esse agir pressupõe a linguagem como um meio de entendimento, para nos entendermos sobre os fatos do mundo objetivo, as normas sociais e nossa própria subjetividade. No mundo da vida, o agir comunicativo se dá de forma implícita, pela aceitação ou rejeição daqueles proferimentos que nos são colocados. Trata-se de um conjunto de convicções que compartilhamos, não-problematizadas e que orientam nossas ações. Contudo, no momento em que é rompido esse acordo tácito quanto à pretensão de validade dos proferimentos, entra-se em outra esfera da comunicação que Habermas denomina discurso (*Diskurs*). Quando nossos hábitos, crenças e convicções perdem sua evidência natural, elas se tornam

objeto de discussão a respeito de sua validade, num processo argumentativo, em que a força do melhor argumento produzirá novas convicções e consensos. Ou seja, aquelas evidências que sempre nutriram nossas decisões perdem seu reconhecimento e validade, e o discurso é o âmbito em que se disputa o melhor argumento, produzindo o convencimento racional das situações problemas, sem coações. Embora o agir comunicativo de nosso cotidiano e o discurso busquem o entendimento, eles têm especificidades próprias.

Na tentativa de esclarecer o uso dos termos diálogo e discurso, vou seguir a exposição apresentada por Helmut Heit no artigo *Politischer Diskurs und dialogische Philosophie bei Jürgen Habermas*. Heit indica que a interpretação de discurso, em Habermas,

por um lado, relaciona-se com uma concepção teórico-democrático de esfera pública política e, por outro, com a tradicional interpretação de uma conversa (*Rede*) filosófica-argumentativa-racional. Nessa tensa relação entre esfera pública e razão, o discurso assume uma verdadeira função mediadora (2006, p.225).

Diálogo e discurso referem-se a diferentes modos de ação comunicativa, que podem ser esclarecidos pelo recurso à etimologia da palavra. Diálogo provém do grego *dia-logos*, que significa por meio da conversa, ou seja, uma conversa recíproca entre duas ou mais pessoas. A unidade da conversa se efetiva pelo tema e pela situação produzida. Embora o que seja um diálogo típico pressupõe a presença dos envolvidos, pode-se também referir o termo em relação a textos e documentos históricos e, ainda, diálogo entre as culturas. De acordo com a especificação proposta por Heit: “Os aspectos temático e situacional do diálogo estão em conexão com as reflexões que são especialmente relevantes e suas formas indicam diferenças substanciais do discurso” (Ibid., p. 227).

Diferentemente do diálogo, o discurso provém do termo latino *discurs*, que significa correr separados (*Anuseinanderlaufen*), correr para cá e para lá, dispersar-se. Constitui-se numa situação de conversa em que as contribuições de um e de outro estão relacionadas e orientadas ao entendimento. Enquanto o diálogo filosófico se realiza entre dois participantes, o discurso busca um entendimento pela discussão pública de participantes separados numa



polifonia incômoda, própria das sociedades pluralistas. Desse modo, o número de participantes de um discurso não é limitado, enquanto no diálogo ocorre uma limitação, pois 10.000 homens não podem se encontrar em diálogo (Ibid., p. 227). Nesse sentido, o discurso está além do encontro pessoal, não é privado, mas se dá numa esfera pública. A preferência de Habermas pelo discurso se deve ao seu ceticismo em relação a um diálogo platônico-metafísico e em seu interesse na estrutura não-existencial de uma esfera pública política, que ultrapassa o plano pessoal. O discurso é uma forma especial de comunicação em que os participantes reagem diante de uma determinada perturbação. Esse processo “deixa entre os participantes desentendimentos, irritações, erros, desfigurações, interpretações equivocadas, forma dissensos latentes ou manifestos – talvez seja o não- entender a própria condição do entendimento” (BRUNKHORST; KREIDE; LAFONT; 2009, p. 304). Mas o discurso apresenta também a possibilidade dos participantes dizerem sim ou não às justificações apresentadas, motivadas pelo convencimento racional, uma liberdade comunicativa que tem acentuado caráter formativo.

O que desejo destacar é que nesses diferentes momentos do agir comunicativo – seja como diálogo ou discurso – a questão do outro assume relevância na constituição da estrutura da autoconsciência e na possibilidade de despertar nossa sensibilidade moral, elementos decisivos na formação humana. A autoconsciência não é fruto de uma subjetividade isolada, dependendo de uma alteridade que a constitua, presente tanto no diálogo como no discurso. Sobre isso Habermas afirma:

Jamais consegui aceitar a ideia de que a autoconsciência constitui, por si mesma, um fenômeno originário. Ou não será verdade que nós só nos tornamos conscientes de nós mesmos nos olhares que um outro lança sobre nós? Nos olhares de um “tu”, de uma segunda pessoa que fala comigo na primeira pessoa, eu me torno consciente de mim mesmo, não somente como um sujeito capaz de vivenciar coisas em geral, mas também e, ao mesmo tempo, como um eu individual. Os olhares subjetivadores do outro possuem uma força individuadora (2005, p. 19).

Nessa medida, o processo educativo é interativo por excelência. Sobretudo no diálogo, na interação entre pessoas, aparece a força do

olhar subjetivador, mas essa força também aparece nas novas convicções geradas num discurso público, que produz efeitos sobre a subjetividade. Assim, a consciência só tem a aparência de privada, pois mesmo quando faz os movimentos de sua intimidade, continua alimentando-se “dos fluxos da rede cultural de pensamentos *públicos*, expressos de modo simbólico e compartilhados intersubjetivamente” (Ibid., p.18).

Nessa interação, ao mesmo tempo em que o sujeito se constitui, se estabelecem as estruturas do reconhecimento recíproco. A possibilidade dos processos dialógicos e discursivos ampliar nossa sensibilidade moral se efetiva porque o diálogo só se estabelece se partimos do reconhecimento que o outro que está diante de nós é um parceiro com igualdade de condições. Os processos interativos nos colocam diante do estranho, num confronto com outras perspectivas, levando-nos a despertar a sensibilidade moral para aquilo que ultrapassa nossa cosmovisão, numa constante aprendizagem de ampliação da sensibilidade. O respeito ao outro protege-o das vulnerabilidades de uma rede interativa, pois se interpõe contra a reciprocidade negada. A moral de igual respeito, diz Habermas,

se coloca como objetivo precípua eliminar a discriminação e incluir os marginalizados na rede de consideração recíproca. Ora, normas da convivência capazes de fundar solidariedade, até mesmo entre estranhos, dependem de um assentimento geral. Temos que aceitar entrar em discursos, a fim de desenvolver tais normas. Porque os discursos morais permitem a todos os atingidos tomar a palavra, de forma simétrica. Eles levam os participantes a adotar também a perspectiva do outro (Ibid., p.21).

Senti necessidade de distinguir discurso e diálogo porque se trata de uma distinção útil para os processos formativos, sobretudo aqueles institucionalizados. Sabemos que crianças que ainda não amadureceram sua competência comunicativa não podem participar no sentido puro e restrito de um discurso, mas podem ser educadas numa perspectiva comunicativa e dialógica. Essa perspectiva parte, em primeiro lugar, do reconhecimento da criança como um participante que merece igual respeito e consideração e, em segundo lugar, desencadeia processos de aprendizagem do caráter argumentativo da razão, que prepara para o reconhecimento do outro e

familiariza a ideia de que a própria verdade é uma relação intersubjetiva ligada à linguagem, uma procura em que as decisões dependem da argumentação. Nesse processo aparecem os dissensos, os mal-entendidos, os erros, que tem um cunho pedagógico de permitir a confrontação com os limites de nossa interpretação, com a possibilidade do outro ter razão. Ou seja, aqui há restrição aos procedimentos autoritários na relação com o conhecimento, com a ciência e com a moral. Processos formativos, que preparam a capacidade argumentativa, dispõem de melhores condições para a formação de mentalidades abertas e não dogmáticas, com importantes desdobramentos para uma futura inserção na esfera pública. O confronto com o outro, com outras culturas faz o homem refletir sobre sua própria situação, levando-o a ultrapassar os limites de uma compreensão paroquial.

A ação educativa só se viabiliza, porque nos encontramos com outros em um mundo compartilhado, numa multiplicidade de experiências. A formação da indivíduo pela socialização, em Habermas, faz ecoar a tradição neo-humanista de Humboldt, para o qual a formação é um trabalho de si mesmo, numa abertura dialética entre a experiência no mundo e um projeto de mundo. Segundo palavras de Habermas, trata-se da “constituição intersubjetiva do espírito humano” (2005, p. 17-8). Do contrário, teríamos a riqueza do processo formativo reduzida a mero preparo de competências técnicas, um treinamento, numa desatenção irresponsável às competências que transformam o homem “em uma pessoa” (Ibid., p. 17).

E a formação de sujeitos capazes de interagir não ocorre *a posteriori*, mas se dá pela vivência de processos comunicativos, pois “nós homens aprendemos *uns dos outros*” (Ibid.). Habermas tem consciência da importância de um processo formativo para que princípios democráticos “deitem raízes nas cabeças e corações das pessoas” (Ibid. p.25), assim como para estabelecer um espaço aberto pela discursividade da opinião pública. Razão e discurso, formação e constituição de nova mentalidade se mesclam numa intensa reciprocidade. É especialmente nesse aspecto que Habermas revela a influência da tradição democrática em educação. Do pragmatismo de Dewey, herda a atitude antieletista e igualitária, associada à crença que a educação é vital para a promoção da humanidade. Dewey busca a relação

entre educação e democracia, em que liberdade, igualdade e educação não se desvinculam de formas de vida democrática. A educação como reconstrução da experiência<sup>5</sup> é a condição para a democracia, pois antes que uma forma de governo ela é uma “forma de vida associada, de experiência conjunta e mutuamente comunicada”(DEWEY, 1936, p. 118).

## AGUÇAMENTO DA SENSIBILIDADE

Aguçamento da sensibilidade não é uma categoria explícita da teoria de Habermas, mas se espraia por toda a obra, pelo sentido que o filósofo atribui ao momento estético-expressivo da racionalidade comunicativa. A estética tem seu uso associado à dimensão da sensibilidade e não estritamente à beleza, como foi a marca do desenvolvimento histórico dessa categoria conceitual. Relaciona-se com nossa capacidade de apreender a realidade pelos canais da sensibilidade. Para Habermas, a racionalidade estética explora as possibilidades de iluminar nossas práticas cotidianas e familiares, a ponto de que nenhuma argumentação discursiva pode desconsiderar sua força.

Por ser racional, a pessoa interpreta suas necessidades à luz de valores culturais, que podem ter a autenticidade evidenciada pela experiência estética produzida por uma obra literária, uma pintura, um poema, um filme. A dimensão estética auxilia na superação das ilusões e autoenganos que nos prendem à irracionalidades, de um modo que não nos é dado pela argumentação cognitiva. Um sujeito sensível em suas valorações e esteticamente capaz tem mais condições de reconhecimento do outro e de ingressar em processos discursivos do que aqueles que vivem culturalmente de forma restritiva. Na prática comunicativa cotidiana os elementos cognitivos, valorativos e estético-expressivos têm de se interpenetrar e a arte tem um papel nessa interpenetração, pela possibilidade de romper a rigidez da limitação das mentalidades e do empobrecimento cultural. Quando a experiência estética indaga sobre a elucidação da vida, ela “não renova apenas as interpretações das necessidades

---

<sup>5</sup> Segundo Dewey, a educação “é uma reconstrução ou reorganização da experiência, que esclarece e aumenta o sentido desta e também a nossa aptidão para dirigirmos o curso das experiências subsequentes”. (DEWEY, John. *Democracia e educação: breve tratado de filosofia da educação*. Trad. Godofredo Rangel e Anísio Teixeira. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1936, p. 107).

à luz das quais percebemos o mundo; interfere, ao mesmo tempo, também nas explicações cognitivas e expectativas normativas, modificando a maneira como todos esses momentos *remetem* uns aos outros” (HABERMAS, 1992, p. 119).

O poder de iluminação e o potencial de verdade da experiência estética nos retira do habitual e familiar, abrindo espaço para relações transformadas de mundo. Nessa perspectiva, os movimentos artísticos e culturais ampliam os espaços de reconhecimento do outro<sup>6</sup>, pela desestabilização que provocam, trazendo perspectivas até então desconhecidas, traços inovadores, decisivos para constituir o *ethos* de sociedades pluralistas. A estética tem se mostrado hábil na experiência da alteridade, evidenciando aquilo que é estranho, uma liberdade do sensível contra o embrutecimento da percepção automatizada. As constantes mudanças das formas artísticas são observadas desde as vanguardas estéticas e, mais e mais, novas experiências de estranhamento da alteridade são tentadas, como os *ready-mades* de Duchamp, as instalações, o movimento do neoconceitualismo, o expressionismo abstrato, entre outros. Na literatura, o movimento pelo estranhamento ocorre na subversão da narrativa tradicional, engajando leitores num jogo de signos e significados. Podemos lembrar que, já no século XIX, em *Crime e castigo*, Dostoievski aponta o outro do sujeito, que abala a sólida moral. Esse caráter provocador da estética (no caso, da narrativa literária) abre caminho para o aparecimento do outro, numa interpretação renovada. Tal perspectiva se alinha a um processo formativo que tem compromissos com o reconhecimento do outro e com a diferença, para além das visões dominantes, numa constante crítica à nossa autocompreensão.

Cabe destacar que Habermas tem reservas com experiências de vanguardas da arte que recuam cada vez mais para uma subjetivação, minando a possibilidade de construir uma base racional para compartilhar valores. Nesse sentido, alerta que

---

<sup>6</sup> O movimento cultural de maio de 1968 e suas novas expressões simbólicas e estéticas foram decisivos para o reconhecimento da mulher de um modo que alterou substancialmente suas relações com a sociedade, ampliando o reconhecimento social.

as tentativas de diminuir a distância entre arte e vida, ficção e prática, aparência e realidade; de eliminar a diferença entre artefato e objeto de uso, entre aquilo que foi produzido e aquilo que foi encontrado, entre criação e movimento espontâneo; as tentativas de declarar tudo como sendo arte e todos como sendo artistas; as tentativas de suprimir todos os critérios, a fim de igualar os juízos estéticos às manifestações da vida subjetiva (...) podem ser entendidos como experimentos *non-sense* (HABERMAS, 1992, p. 115).

Se tudo se confunde pela ausência de limites entre arte e vida, a experiência estética perde a força de ser um contraponto às convenções do cotidiano e às certezas confiáveis. Quando a arte de vanguarda se recolhe para a intimidade da subjetividade ela esboroa seu potencial comunicativo e se desprende de qualquer fundo valorativo comum. Apesar dessa cautela, Habermas sabe, por outro lado, da importância da arte e da experiência estética para estimular comportamentos sensíveis às diferenças. Isso se articula com processos de individualização e socialização que trabalham em favor de uma mudança de mentalidade, para além das visões de mundo dominantes. Creio que um processo formativo necessita da racionalidade estética para criar novas sensibilidades. A inclusão do outro depende do reconhecimento e da solidariedade, e esta “não brota das fontes do direito” (HABERMAS, 2005, p.9), ficando dependente de um processo formativo, que crie o sentimento de pertença a uma comunidade, valores compartilhados de um mundo comum, para o qual o aguçamento da sensibilidade assume relevância.

A sensibilidade e a internalização da consciência moral permitem o reconhecimento da dependência que temos uns dos outros e de nossas fragilidades, passíveis de satisfação apenas pela integração social. A demanda por processos inclusivos para evitar as distorções e a denegação de reconhecimento “quando uma cultura majoritária, no exercício do poder político, impinge às minorias a sua forma de vida, negando assim aos cidadãos de origem cultural diversa uma efetiva igualdade de direitos” (HABERMAS, 1997, 170), depende sobretudo da educação.

\*\*\*

Essa tentativa, ainda que fragmentária, de expor pontos de espelhamento entre o outro na teoria de Habermas e o conceito renovado de formação/educação serve para mostrar o caráter operativo do conceito de intersubjetividade, que pode dar clareza e reconhecimento à própria renovação do conceito de formação. Pois, como ensina Welsch, conceitos que se referem ao “autoentendimento (por exemplo, identidade, pessoa, ser humano etc.)” não são “apenas conceitos descritivos, mas conceitos operacionais”, porque “ajudam a forjar o objeto” (2007, p. 253). Assim, a compreensão alargada de intersubjetividade modifica a forma como educamos, nos lançando na tarefa de fazer justiça à singularidade do outro. A realidade da educação e do outro é também uma consequência do conceito de educação e de intersubjetividade. Depende de como agimos, mas só agimos em função de nossa compreensão. A mútua dependência entre agir comunicativo, reconhecimento do outro e formação aponta uma situação de fragilidade, pois essa relação está sujeita aos ataques de poderes econômicos e burocráticos, que geram uma subjetividade alienada em relação ao outro. Mas essa consciência da fragilidade do processo formativo, com vistas ao reconhecimento do outro, deve ser parte de nosso autoentendimento. Se dificuldades se interpõem à realização dessa tarefa não se pode trocar por outro entendimento supostamente não-problemático, pois qualquer discussão sobre educação deve levar em conta o caráter histórico e falibilista de sua proposta. Habermas oferece possibilidade de pensarmos uma alternativa para a educação, cuja adesão responsável permite tornar tudo diferente (cf. SCHÄFER, 2005). O que o iluminismo, o neo-humanismo e o pragmatismo apontaram foi apenas uma alternativa, cujos influxos nenhuma consciência ingênua do presente pode desprezar. E projetos educativos vivem da construção de alternativas, da correção do erro, da constante tensão entre adaptação e transformação.

## REFERÊNCIAS

BRUNKHORST, Hauke; KREIDE, Regina; LAFONT, Cristina (Hrsg). *Habermas Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2009.

DEWEY, John. *Democracia e educação: breve tratado de filosofia da educação*. Trad. Godofredo Rangel e Anísio Teixeira. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1936.

HUMBOLDT, Wilhelm vom. Schriften zur Anthropologie und Geschichte. In: \_\_\_\_\_. *Werke in Fünf Bänden*. Stuttgart: J.G. Cotta'sche Buchhandlung, 1980, v. 1.

HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*. 4ª ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987. v.1.

\_\_\_\_\_. Modernidade: um projeto inacabado. In: ARANTES, Otilia; ARANTES, Paulo. *Um ponto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas*. São Paulo: Brasiliense, 1992.

\_\_\_\_\_. *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur Politischen Theorie*. 2ª ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.

\_\_\_\_\_. *Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.

HEIT, Helmut. Politischer Diskurs und dialogische Philosophie bei Jürgen Habermas. In:

MEYER, Martin (Hrsg.). *Zur Geschichte des Dialogs: Philosophische Positionen von Sokrates bis Habermas*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006, p.225-236.

SCHÄFER, Alfred. *Einführung in die Erziehungsphilosophie*. Weinheim und Basel: Beltz, 2005.

WELSCH, Wolfgang. Mudança estrutural nas ciências humanas. *Educação*. Porto Alegre, n.2 (62), p. 237-258, maio/ago. 2007.

ZIRFAS, Jörg. *Die Lehre der Ethik: Zur moralischen Begründung Pädagogischen Denken und Handelns*. Weinheim: Deutscher Studien Verlag, 1999.



## HABERMAS E A QUESTÃO DO REALISMO MORAL

*Antônio Frederico Saturnino Braga<sup>1</sup>*

Em seu artigo *Justiça procedimental? Implicações do debate Rawls-Habermas para a ética do discurso* (LAFONT 2003), Cristina Lafont recorre a um dos tópicos do debate entre Rawls e Habermas para problematizar uma tese central da ética do discurso, exposta em *Correção versus verdade*, capítulo 6 do livro *Verdade e justificação* (HABERMAS [1999], p.267-310): a tese de que a justiça (ou, de maneira mais geral, a correção) pode e deve ser tomada como um conceito de validade puramente epistêmico. No contexto da teoria habermasiana, um conceito puramente epistêmico é aquele que reduz a validade em questão – no caso a justiça como validade normativa dos princípios práticos – à aceitabilidade (ou justificabilidade) racional para todos os participantes do procedimento discursivo em que se testam as pretensões de validade dos enunciados propostos. No caso do discurso prático, os participantes são todos os indivíduos possivelmente afetados pela eventual vigência da norma em discussão.

Lafont examina a concepção habermasiana da justiça como validade puramente epistêmica à luz de dicotomias que J. Rawls estabelece para analisar e esclarecer possíveis formulações e aplicações da noção de justiça. Num primeiro momento da obra de Rawls, trata-se da dicotomia de justiça procedimental pura e, por outro lado, justiça procedimental perfeita e imperfeita (RAWLS 1971, p.85-86; RAWLS 1980, p.523-524; RAWLS 1996, p.72-73). Num segundo momento, que corresponde, justamente, ao movimento de resposta a Habermas, trata-se da dicotomia de justiça procedimental (que corresponde, ainda que de forma aproximada, à justiça procedimental pura do momento anterior) e, por outro lado, justiça substantiva – que corresponde, ainda que de forma aproximada, às noções anteriores de justiça procedimental perfeita e imperfeita (RAWLS 1996, p.421-433).

Para Rawls, estas dicotomias têm a ver com a distinção que em princípio se pode estabelecer entre a justiça do procedimento e a justiça do

---

<sup>1</sup> UFRJ/FACC-IBICT.

resultado do procedimento. Como pensar a relação entre “procedimento justo” e “resultados justos”? Quando refletimos sobre a justiça no contexto dos jogos, por exemplo, admitimos em princípio que a justiça consiste essencialmente no respeito e cumprimento das regras do jogo, quer dizer, do “procedimento” em que consiste o jogo; se as regras são respeitadas e cumpridas, o resultado do jogo é justo, qualquer que ele seja. Neste caso, a justiça do resultado depende e deriva da justiça do procedimento: trata-se do tipo ideal de justiça procedimental pura. Por outro lado, quando refletimos sobre a justiça no contexto dos julgamentos criminais, admitimos em princípio que a justiça consiste em algum tipo de correspondência da sentença – o resultado do processo criminal – a certos dados ou circunstâncias externas e independentes do próprio procedimento, relativas ao fato de o acusado ter ou não cometido o crime de que é acusado. Neste caso, as regras procedimentais são válidas e o procedimento constituído por elas é justo na medida mesmo em que conduzem ou ao menos propiciam um resultado – uma sentença – cuja justiça é essencialmente extraprocedimental, no sentido de depender de dados e circunstâncias externos ao procedimento. A justiça do procedimento depende e deriva da justiça do resultado, tomada como propriedade essencialmente extraprocedimental.

O que Lafont sugere é que se aplique a dicotomia procedimental-substantivo na reflexão sobre a tese habermasiana de que a justiça deve ser tomada como uma forma de validade puramente epistêmica, em oposição à verdade teórica, que em *Verdade e justificação* e *Correção versus verdade* (capítulos 5 e 6 do livro *Verdade e justificação*) é apresentada como uma forma “extra-epistêmica” de validade, ou seja, uma forma de validade que transcende a justificabilidade racional para os participantes do procedimento discursivo, mesmo numa situação ideal de discussão, na medida em que aponta para uma realidade que está além do discurso, ou que existe independentemente do discurso e dos resultados do discurso (HABERMAS [1999], p.227-310). Seguindo esta sugestão, a validade puramente epistêmica seria uma validade puramente procedimental: trata-se daquela forma de validade que se reduz à justificabilidade racional num procedimento discursivo definido por condições ou regras destinadas a assegurar uma situação epistêmica ideal. No contexto desta forma de validade, a validade dos resultados do procedimento discursivo

– ou seja, a validade dos enunciados que ao término do procedimento se apresentam como racionalmente justificados – depende e deriva do perfeito cumprimento e efetivação das condições procedimentais destinadas a assegurar uma situação epistêmica ideal. Já a validade extraepistêmica seria uma forma substantiva de validade, por apontar para dados e circunstâncias que estão além do procedimento discursivo idealmente constituído, ou que existem independentemente do mesmo. No contexto desta forma de validade, a validade do procedimento idealmente constituído reduz-se à suposição de que ele constitui o melhor meio de que dispomos para chegar a um resultado cuja validade é em última instância extraprocedimental, no sentido de apontar para dados e circunstâncias externos ao procedimento. Desse ponto de vista, em outras palavras, o cumprimento e efetivação das condições puramente procedimentais (por exemplo, as regras do processo penal, ou as condições da situação ideal de discussão teórica), longe de esgotar o sentido da validade dos resultados do procedimento (a justiça da sentença finalmente emitida pelo tribunal, a verdade dos enunciados acordados ao término do discurso teórico), traduz apenas a suposição de que o procedimento assim regulado constitui o melhor meio para chegarmos a um resultado cuja validade consiste na correspondência a elementos extraprocedimentais.

Contra Habermas, mas segundo ela no espírito da ética do discurso, Lafont defende uma concepção extraepistêmica da justiça política, que ela prefere chamar de concepção realista. É importante enfatizar, antes de mais nada, que a posição de Lafont refere-se à justiça como validade normativa própria dos princípios práticos reguladores da convivência humana em espaços e contextos publicamente relevantes – e é por isso que se pode nomeá-la de “justiça política”. De acordo com o que foi visto acima, defender uma concepção realista da justiça política equivale a afirmar que a justiça dos princípios políticos discursivamente acordados, longe de se reduzir ao cumprimento das condições e regras definidoras da validade procedimental dos discursos prático-políticos, depende fundamentalmente de condições extraprocedimentais, ou seja, condições externas ao procedimento discursivo.

Antes de discutirmos a existência ou não de condições extraprocedimentais na compreensão ético-discursiva da justiça política, precisamos ter clareza acerca das condições propriamente procedimentais

definidoras dos discursos prático-políticos. A questão é delicada, na medida em que, num movimento de diferenciação que começa em *Sobre o uso pragmático, ético e moral da razão prática*, capítulo 5 do livro *Esclarecimentos sobre a ética do discurso* (HABERMAS [1991], p.95-110) e culmina nos capítulos 3 e 4 de *Direito e democracia – Entre facticidade e validade* (HABERMAS [1992], p.113-240), Habermas distingue quatro tipos de discurso prático envolvidos nos procedimentos políticos de formação coletiva (pública) da opinião e da vontade, definidores do Estado democrático: o discurso pragmático, o discurso ético-político, a negociação ou barganha procedimentalmente regrada e o discurso moral (o qual em princípio se vincula a um conceito de justiça mais restrito do que o de justiça política em sentido amplo; tal conceito mais restrito de justiça pode então ser intitulado “justiça moral”. Voltaremos em breve a esta distinção entre justiça política e justiça moral, inclusive para problematizar este último conceito. Mas é importante destacar desde já que estou interpretando a tese de Lafont no sentido de uma afirmação do caráter extraprocedimental da justiça política em geral, e não apenas da justiça moral, mais restrita). Entretanto, na medida em que estas quatro formas de discurso estão vinculadas a um procedimento de formação coletiva da opinião e da vontade, destinado à definição e justificação públicas dos princípios políticos orientadores da conduta publicamente relevante, pode-se em princípio esperar que se trate simplesmente de quatro dimensões do discurso prático-político em geral, submetidas, todas elas, a certas condições comuns e gerais, constitutivas deste tipo de discurso. Em princípio, podem-se identificar pelo menos três condições, já esboçadas em *Notas programáticas para a fundamentação de uma ética do discurso*, capítulo 3 do livro *Consciência moral e agir comunicativo* (HABERMAS [1983], p.61-141): em primeiro lugar, inclusão e igual consideração de todas as opiniões que possam ser consideradas relevantes para o tema em discussão; em segundo lugar, igualdade dos participantes no que toca à oportunidade de apresentar e defender suas próprias opiniões; em terceiro lugar, ausência de todo tipo de coação sobre os participantes do discurso, exceto a coação do melhor argumento.

A fim de avaliar se o discurso prático-político em geral inclui alguma outra condição procedimental, apliquemos estas três condições iniciais às dimensões anteriormente mencionadas. A dimensão do discurso pragmático

pode ser considerada uma tradução do discurso teórico na esfera do discurso prático-político: trata-se, com efeito, de usar o conhecimento teórico de especialistas para traçar e esclarecer planos racionais de ação coletiva, em função de fins, preferências e valores dados e não-problemáticos. Nesta dimensão, as três condições acima elencadas parecem ser suficientes para garantir o caráter procedimentalmente válido do discurso prático-político – chamando a atenção para o fato de que, como os fins, preferências e valores são aqui tomados como pontos de partida não-problemáticos, as opiniões que devem ser consideradas relevantes são as opiniões dos especialistas, e os participantes que devem ter igual oportunidade de defender suas opiniões são justamente os especialistas. Um outro ponto que deve ser destacado é o fato de que, nesta dimensão do discurso prático-político, as regras e critérios argumentativos utilizados no resgate de pretensões de validade controversas são bastante semelhantes aos utilizados nos discursos teóricos: o melhor argumento é o que melhor corresponde ao imperativo da eficácia no trato com uma realidade objetiva que não está ao inteiro dispor dos sujeitos que participam do procedimento discursivo. Em outras palavras, as regras argumentativas utilizadas na superação discursiva das divergências de opinião giram aqui em torno da noção de experimento controlado com a realidade objetiva, no qual se medem êxitos e fracassos.

O pressuposto de que fins, preferências e valores constituem pontos de partida não problemáticos tem, entretanto, alcance bastante limitado. Rapidamente surgem problemas e questionamentos em relação a tais pontos de partida. Coloca-se então a possibilidade de passagem ao discurso ético-político, que consiste num discurso de interpretação e autoesclarecimento da comunidade acerca de quais são, afinal de contas, os fins e valores constitutivos da identidade que ela deseja cultivar para si própria. Deste ponto de vista, os conflitos quanto a fins e valores aparecem, não como conflitos entre indivíduos e grupos com interesses e projetos vitais díspares, mas como conflitos entre diferentes interpretações da autêntica identidade da comunidade; trata-se então, não de superar conflitos entre pessoas e grupos essencialmente separados, mas de superar lapsos, equívocos e incoerências na consciência que a comunidade tem de si mesma e de sua autêntica identidade. Também nesta dimensão ético-política, as três condições acima elencadas

parecem ser suficientes para garantir o caráter procedimentalmente válido do discurso prático-político – chamando atenção para o fato de que, nesta dimensão, as opiniões que devem ser consideradas relevantes são, não tanto as opiniões dos especialistas, mas as opiniões dos intérpretes, tomados como conhecedores dos elementos fundamentais da tradição da comunidade e auscultadores das mudanças de enfoque e ênfase constitutivas do movimento de apropriação, desenvolvimento e revigoração desta tradição. Nesta dimensão, as regras argumentativas utilizadas na superação discursiva das divergências de opinião giram em torno da noção de “autenticidade”: escuta cuidadosa do melhor potencial de autorrealização que nos foi legado por nossa história e tradição. Habermas trabalha esta noção de autenticidade não apenas nos já mencionados *Sobre o uso pragmático, ético e moral da razão prática* e *Para a reconstrução do direito* (2) (capítulo 4 do livro *Direito e democracia*), mas também em *Filosofia hermenêutica e filosofia analítica: duas versões complementares da virada linguística*, capítulo 1 do livro *Verdade e justificação* (HABERMAS [1999], p.63-97).

É importante destacar aqui o seguinte ponto. Ainda que o discurso ético-político tenha alcance bastante limitado nas sociedades contemporâneas – um tópico que será desenvolvido logo a seguir –, na medida em que ele alcança efetividade ele integra o discurso pragmático em seu interior: os planos racionais de ação traçados no contexto dos discursos pragmáticos tornam-se racionalmente aceitáveis na medida mesmo em que os fins e valores por eles pressupostos aparecem como justificados no contexto do discurso de autoesclarecimento da consciência essencialmente unitária da comunidade. Os elementos típicos do discurso pragmático, como informações e prognósticos constitutivos do saber especializado teoricamente válido, e também a regra argumentativa constituída pela noção de experimento controlado com a realidade objetiva, – tais elementos passam a ficar vinculados e subordinados à regra argumentativa típica do discurso ético-político, centrada na noção de ausculta cuidadosa do melhor potencial que nossa história nos transmitiu. E essa integração de um discurso no outro em princípio parece falar em favor do caráter essencialmente unitário não só do discurso prático-político (que como vimos equivale a um procedimento de formação coletiva da opinião e da vontade da sociedade que publicamente se autodetermina), mas também

da validade prático-política dos princípios acordados em tal discurso, que é, justamente, a justiça política.

Como dito anteriormente, entretanto, no contexto histórico das sociedades modernas e contemporâneas o alcance do discurso ético-político é bastante limitado. Com efeito, em sociedades marcadas pelo fenômeno que classicamente já é denominado de “pluralismo razoável de concepções de bem”, conflitos quanto a fins e valores dificilmente aparecerão como divergências interpretativas referidas a uma comunidade essencialmente una, ou seja, unificada em torno de uma mesma tradição e um mesmo potencial de autorrealização. O mais provável é eles aparecerem em termos de disputas entre indivíduos e grupos essencialmente separados, com interesses e projetos essencialmente conflitantes. E em *Sobre o uso pragmático, ético e moral da razão prática* Habermas deixa claro que, quando o fenômeno do conflito interpessoal assume a dianteira na arena da formação pública da opinião e da vontade, tem de entrar em jogo uma nova condição do procedimento argumentativo orientado para o entendimento: a condição da imparcialidade (HABERMAS [1991], p.99). Em outras palavras, para ser procedimentalmente válido, o discurso prático-político precisa incorporar uma nova condição, a da imparcialidade.

Neste momento do percurso teórico, a ética do discurso se enreda em complicações. Tais complicações derivam, em primeiro lugar, do fato de Habermas afirmar, por um lado, que a introdução da condição da imparcialidade acarreta a passagem ao nível do discurso moral, centrado na noção de justiça, sem se dar conta de que ele próprio afirma, por outro lado, que a negociação procedimentalmente regulada, centrada na noção de legitimidade, também representa uma forma de operacionalizar a condição da imparcialidade. No capítulo 3 de *Direito e democracia*, por exemplo, no contexto da apresentação e esclarecimento do seu “parcimonioso” princípio do discurso, que se aplica tanto ao discurso moral propriamente dito quanto às negociações procedimentalmente reguladas, e que nesse sentido é neutro em relação à distinção entre moralidade e legitimidade, – nesse contexto Habermas afirma o seguinte: “Este parcimonioso princípio do discurso – assim como o próprio nível pós-convencional de justificação no qual a eticidade substancial se dissolve em seus componentes – tem, certamente, um

conteúdo normativo, uma vez que *explicita o significado da imparcialidade nos juízos práticos.*” E logo depois: “O (parcimonioso – A.S.B.) princípio do discurso explica apenas o ponto de vista sob o qual é possível *justificar imparcialmente* normas de ação” (HABERMAS [1992], p.142/143 – os grifos são meus).

Mas as complicações derivam, em segundo lugar, do fato de Habermas sugerir duas compreensões distintas da noção de justiça própria do discurso moral. Por um lado, percebe-se no texto uma compreensão deontológico-rigorista da noção moral de justiça, segundo a qual o discurso moral está simplesmente justaposto ao discurso ético-político, impondo limites ou restrições às considerações teleológicas típicas deste último. Tomemos, por exemplo, a seguinte passagem do capítulo 4 de *Direito e democracia* (HABERMAS [1992], p.193).

Princípios deontológicos da teoria moral impedem *a limine* qualquer interpretação teleológica de mandamentos morais. Eles insistem com razão que o sentido do dever ser moral não seria bem compreendido se quiséssemos ver nele apenas a expressão do caráter desejável de determinados bens. Nós ‘devemos’ seguir mandamentos morais porque os temos como certos e não porque esperamos obter, através deles, a realização de certos fins – mesmo que esses fins visem à felicidade pessoal suprema ou o bem-estar coletivo.

Pode-se afirmar que esta passagem exemplifica um tipo de compreensão que opõe rigidamente a perspectiva deontológica (de avaliação das propostas práticas) às perspectivas teleológicas em geral, incluindo aquela vertente que se centra na noção ético-política de valores e fins definidores da identidade coletiva que reflexivamente aspiramos realizar – uma identidade equivalente ao conceito do “bom para nós”. Do ponto de vista desta rígida oposição dos princípios deontológicos a fins e valores em geral, princípios deontológicos não podem deixar de aparecer como proibições incondicionalmente impostas à vontade da sociedade de realizar fins e valores em geral, incluindo, por exemplo, solidariedade social, fornecimento universal de recursos para a realização de determinadas capacidades e atividades humanas, um grau razoável de igualdade socioeconômica etc. Em outras palavras, do ponto de vista da compreensão anteriormente exemplificada, princípios deontológicos



remetem à prioridade absoluta dos direitos individuais sobre fins e valores coletivamente acordados, incluindo aqueles que são discursivamente produzidos num movimento reflexivo que revigora a tradição da comunidade direcionando-a para a convivência tolerante e solidária com outras tradições. Do ponto de vista desta compreensão, portanto, a noção de “igualmente bom para todos” (que constitui um dos modos pelos quais Habermas esclarece a noção moral de justiça) representa, não uma ultrapassagem desde dentro da noção ético-política do “bom para nós”, – uma ultrapassagem que seria possibilitada pelo movimento de troca recíproca e universal das perspectivas avaliatórias centradas nos valores e fins das diferentes tradições e culturas, – mas representa, sim, um limite ou freio deontologicamente imposto a tal noção do “bom para nós”, ou seja, externamente imposto em um discurso moral simplesmente justaposto ao discurso ético-político.

Por outro lado, entretanto, percebe-se também no texto habermasiano uma compreensão deontológico-comunicativa da noção moral de justiça, segundo a qual o discurso moral representa justamente uma expansão e transcendência desde dentro do discurso ético-político e das fronteiras avaliatórias típicas deste último, correspondendo a um movimento de progressiva aproximação e finalmente fusão das perspectivas avaliatórias das diferentes tradições culturais. Do ponto de vista desta segunda compreensão, o “igualmente bom para todos” pode ser entendido em termos de valores e fins como tolerância, solidariedade e florescimento harmônico e inclusivo da sociedade, tomados então como fins e valores com os quais a comunidade (universal) passa a querer se identificar em virtude, justamente, da expansão e transcendência desde dentro da identidade centrada no “bom para nós”. Trata-se de um movimento de expansão possibilitado pela troca recíproca e universal de perspectivas avaliatórias dos diferentes grupos culturais.

Ora, enquanto na primeira compreensão discurso moral e discurso ético-político permanecem simplesmente justapostos, nesta segunda compreensão o discurso moral integra o discurso ético-político num patamar discursivo mais elevado e abrangente: no momento em que o discurso ético-político se depara com conflitos eticamente insuperáveis entre fins e valores reflexivamente adotados em diferentes tradições culturais, o discurso moral aparece como uma forma de superar tais conflitos mediante uma fusão das

perspectivas ético-culturais propiciada por uma troca recíproca e universal das mesmas. No discurso moral, os fins e valores adotados no plano do discurso ético-político só se tornam racionalmente aceitáveis na medida em que aparecem como justificados do ponto de vista de um conceito de “igualmente bom para todos” baseado na descentração e fusão das perspectivas avaliatórias.

Para marcar esta compreensão em que o discurso moral aparece como uma forma discursiva que integra o discurso ético-político num patamar discursivo mais elevado e universal, em vez de lhe ficar simplesmente justaposta, podemos chamar o discurso moral de discurso “moral-político”. Correspondentemente, podemos denominar a validade normativa própria deste discurso moral-político de “justiça política”, para marcar sua diferença em relação àquela noção moral de justiça na qual a justiça, por ficar simplesmente justaposta à forma de validade própria do discurso ético-político, aparece apenas como “justiça moral”.

A questão pode então ser resumida da seguinte maneira. Do ponto de vista da primeira compreensão, justiça moral e validade ético-política aparecem como duas formas de validade simplesmente justapostas no âmbito da justiça política, entendida como validade normativa própria dos princípios práticos reguladores da convivência humana em espaços e contextos publicamente relevantes. A justiça política aparece então como uma espécie de combinação de justiça moral e validade ético-política – uma combinação na qual a justiça moral desempenha a função de impor restrições ou freios à compreensão e efetivação dos fins e valores com os quais reflexivamente desejamos nos identificar. Já na segunda compreensão, justiça política e justiça moral simplesmente se identificam: justiça política é o nome que se dá àquela noção de justiça moral que aparece quando o discurso moral é compreendido como uma forma discursiva que integra o discurso ético-político num patamar mais elevado e universal. Deste ponto de vista, a “justiça moral = justiça política” representa uma ultrapassagem desde dentro da validade ético-política centrada na compreensão do “bom para nós”, uma ultrapassagem que leva do “bom para nós” ao “igualmente bom pra todos”, permitindo que se compreenda esta última noção em termos de valores e fins com os quais todos os seres humanos, ao final de um procedimento discursivo-reflexivo idealmente efetivado, querem se identificar – numa identidade reflexivamente

discernida a partir do movimento de descentração desencadeado pela troca recíproca e universal de perspectivas avaliatórias.

Não se pode deixar de admitir o caráter altamente idealizado e contrafactual do discurso moral-político assim compreendido, e também da justiça política como forma de validade que lhe é correspondente. No contexto histórico-cultural das sociedades contemporâneas, marcado pelo alto grau de conflitos interpessoais associados a conflitos de perspectivas avaliatórias, assim como o discurso ético-político tem pequeno alcance, o discurso moral-político remete a uma situação discursiva altamente idealizada, que tem de ser tomada como alvo de longo e até longuíssimo prazo. Com efeito, se é verdade, como foi dito acima, que o primado do conflito interpessoal na arena política implica a introdução da condição procedimental da imparcialidade, também é verdade que, no discurso moral-político acima apresentado, tal condição é operacionalizada de forma altamente improvável e contrafactual. Citando palavras que o próprio Habermas utiliza em *Correção versus verdade* para explicar o sentido “exigente” de imparcialidade pressuposto no discurso moral-político, nesta forma de discurso a imparcialidade tem o sentido de “purificação” da vontade das determinações heterônomas que a põem em discordância e conflito com outras vontades (HABERMAS [1999], P.304-305):

A antecipação idealizadora não cria apenas a margem de manobra para o livre flutuar de razões e informações relevantes, o qual produz discernimentos, mas ao mesmo tempo a margem de liberdade para que a vontade se purifique – por mais provisoriamente que seja – das determinações heterônomas (...) A superação transitória da heteronomia esperada no discurso prático é uma condição necessária para chegar a discernimentos morais. Isso permite compreender por que a imparcialidade pressuposta na situação discursiva tem um lado motivacional e um cognitivo.

Como dito anteriormente, não se pode deixar de admitir o caráter altamente improvável e contrafactual dessa operacionalização exigente da condição procedimental da imparcialidade. Mas isso leva à seguinte reflexão. A subordinação do processo de formação pública da opinião e da vontade a uma condição mui dificilmente operacionalizável põe em risco o caráter discursivo de tal processo, ou seja, põe em risco a aceitabilidade ou

justificabilidade racional dos resultados de tal processo – o processo corre o risco de degenerar em pura e simples guerra de posições de poder, em que o critério decisivo é a força bruta dos agentes facticamente poderosos. É para preservar o caráter discursivo do processo político que Habermas introduz uma nova dimensão do discurso prático-político, a dimensão da negociação procedimentalmente regulada, a qual, como mencionado acima, representa outra forma de operacionalizar a condição da imparcialidade, uma forma menos exigente, ou seja, mais adequada à necessidade de, num contexto marcado pelo primado dos conflitos interpessoais, produzir resultados racionalmente aceitáveis ou justificáveis independentemente do efetivo cumprimento de um sentido demasiado improvável da condição procedimental da imparcialidade.

Como a imparcialidade é operacionalizada na negociação procedimentalmente regulada? Para esclarecer este ponto, é útil fazermos referência ao modo como as outras condições procedimentais são operacionalizadas nesta forma de discurso prático-político. À semelhança do que ocorre no discurso moral-político, mas ao contrário do que ocorre nos discursos pragmático e ético-político, as opiniões que devem ser incluídas e igualmente consideradas são aqui, não as opiniões de especialistas ou intérpretes perspicazes, mas as opiniões de todos os indivíduos possivelmente afetados pela eventual vigência de uma norma proposta. São esses indivíduos que devem ter igual oportunidade de apresentar e defender suas opiniões, sem serem limitados ou cerceados por relações de poder facticamente vigentes. E essa condição da igual oportunidade inclui aqui a igual oportunidade de fazer valer na maior medida possível as próprias opiniões, mediante negociações, barganhas e alianças com outros grupos de interesse, contra grupos de interesse em princípio mais antagônicos – lembrando que nesta dimensão o primado do conflito interpessoal ainda não foi superado mediante aquela “purificação da heteronomia” incluída na operacionalização moral da imparcialidade. E é exatamente esta persistência do conflito interpessoal que explica o sentido da imparcialidade na negociação procedimentalmente regulada: nesta forma de discurso, a imparcialidade é operacionalizada em termos de regra da maioria. Com efeito, na ausência de uma vontade kantianamente autônoma, que resolve conflitos interpessoais por pura e simples supressão dos mesmos, o critério mais imparcial para resolução de

conflitos que se mostram argumentativamente insuperáveis na dimensão do discurso ético-político é o critério da preferência da maioria.

A negociação procedimentalmente regulada é apresentada por Habermas como uma das dimensões do discurso prático-político em geral. A forma de validade própria desta dimensão é a “legitimidade”. Na argumentação anteriormente desenvolvida, procuramos defender a tese de que o discurso moral-político integra o discurso ético-político num patamar discursivo mais elevado e abrangente. Mas agora é preciso admitir que, por mais estranho que possa parecer, a negociação procedimentalmente regulada também tem de ser vista como uma forma discursiva que integra o discurso ético-político num patamar discursivo mais abrangente, na medida em que representa uma forma de superar conflitos valorativos que no âmbito do discurso ético-político aparecem como discursivamente insuperáveis. Num cenário de conflitos de concepções do “bom para nós”, a negociação procedimentalmente regulada aparece como uma forma discursiva que permite a produção de decisões que num certo sentido são racionalmente justificadas e aceitáveis para todos os participantes do procedimento discursivo: no sentido, a saber, de terem sido produzidas em conformidade com as condições procedimentais definidoras da validade do procedimento (incluindo a regra da maioria), ou seja, no sentido de serem “legítimas” – ainda que não “justas”, por não emanarem daquela fusão das perspectivas avaliatórias propiciada pela superação kantiana da heteronomia das vontades.

Temos então a seguinte situação. Os conflitos interpessoais que exigem a ultrapassagem do plano argumentativo do discurso pragmático e ético-político podem ser encaminhados e resolvidos por duas formas discursivas radicalmente distintas: a negociação procedimentalmente regulada e o discurso moral-político. Quando eles são resolvidos por meio de negociação procedimentalmente regulada, as normas resultantes têm a forma de validade da legitimidade; quando são resolvidos por meio do discurso moral-político, as normas resultantes têm a forma de validade da justiça política. Embora negociação procedimentalmente regulada e discurso moral-político representem formas discursivas que integram discurso pragmático e discurso ético-político num patamar discursivo mais elevado e geral, as duas não podem ser semelhantemente concebidas nos termos desta relação de

integração e generalidade. Com efeito, a integração de discurso pragmático e discurso ético-político numa forma discursiva mais elevada equivale à superação de conflitos interpessoais (que excedem a capacidade discursiva destes dois primeiros tipos de discurso) por meio de uma determinada operacionalização da condição da imparcialidade; o que significa que a relação entre as duas formas distintas de se operacionalizar tal condição não pode ser encaixada neste modelo de integração de um discurso num outro mais elevado. Se é verdade que, no contexto do pluralismo e conflito das concepções do “bom para nós” (que é nome que Habermas dá à validade ético-política), a validade ético-política precisa ser de algum modo integrada numa forma discursiva mais abrangente, podendo ser integrada tanto em termos de legitimidade (o “bom para nós” politicamente válido – legítimo – é aquele que resultar da regra da maioria discursivamente definida) quanto em termos de justiça política (o “bom para nós” politicamente válido – justo – é o igualmente bom para nós todos), não há um meio de traduzir e integrar “legitimidade” em termos de “justiça política”, nem vice-versa: há aqui uma incompatibilidade mais radical, derivada do fato de se tratar de duas formas distintas de se operacionalizar a condição procedimental da imparcialidade.

Podemos agora voltar à questão do caráter epistêmico ou extraepistêmico da justiça política. Resumamos o cerne da questão: se a justiça política tem caráter puramente epistêmico, ela reduz-se ao perfeito cumprimento das condições procedimentais do discurso moral-político, entre as quais avulta a condição da imparcialidade; se ela tem caráter extraepistêmico, ela remete a elementos extraprocedimentais, ou seja, elementos externos e independentes do discurso moral-político. Para responder à questão, entretanto, é preciso considerar esta outra: e a legitimidade? Com efeito, se discurso pragmático e ético-político podem ser conjuntamente traduzidos e integrados tanto em termos de justiça política quanto em termos de legitimidade, e se estas duas formas de validade prático-política, por sua vez, não podem ser integradas nem uma na outra nem numa forma discursivamente mais elevada, então em princípio parece ser inevitável admitir uma fragmentação do discurso prático-político em dois discursos radicalmente distintos: o discurso “jurídico-político”, cuja forma de validade é a legitimidade, e o discurso moral-político, cuja forma de validade é a justiça

política. Nesta perspectiva, que inclusive parece ser a adotada por Lafont no artigo a que estamos recorrendo, a elucidação do caráter epistêmico ou extraepistêmico (realista) da justiça política fica intimamente associada à elucidação do caráter desta outra forma de validade que é a legitimidade.

Ao contrário da justiça, a legitimidade não aparece em Habermas como uma forma de validade indubitavelmente cognitiva. Por isso, em vez de apresentar a questão sobre o caráter da legitimidade em termos de um caráter “ou puramente epistêmico ou extraepistêmico”, é melhor apresentá-la em termos de um caráter “ou puramente procedimental ou extraprocedimental”. Incorporando esta importante modificação terminológica, podemos aproveitar a formulação acima utilizada na colocação da questão sobre a justiça para estruturar e colocar a questão sobre a legitimidade: se a legitimidade tem caráter puramente procedimental, ela reduz-se ao perfeito cumprimento das condições procedimentais do discurso jurídico-político, entre as quais avulta a condição da imparcialidade; se ela tem caráter extraprocedimental, ela remete a elementos extraprocedimentais, ou seja, elementos externos e independentes do discurso jurídico-político.

No texto com que estamos trabalhando, Lafont afirma que a legitimidade é, indubitavelmente, uma forma de validade puramente procedimental; e esta é uma afirmação inquestionável no contexto da teoria exposta em *Direito e democracia*, na qual Habermas introduz esta nova forma de validade prático-política. Isto significa que a legitimidade reduz-se ao perfeito cumprimento das condições procedimentais constitutivas do discurso jurídico-político, entre as quais avulta a operacionalização da imparcialidade em termos de uma regra da maioria discursivamente definida. Para Lafont, o fator decisivo para o caráter puramente procedimental da legitimidade é o fato de que, no âmbito do discurso jurídico-político, não se pressupõe a existência de interesses verdadeiramente universais, ou seja, interesses cujo atendimento seja “igualmente bom para todos”. E, com efeito, nesta esfera discursiva um dos pressupostos básicos é o do conflito ineliminável de interesses; é em virtude, justamente, do caráter ineliminável do conflito de interesses que se adota a operacionalização da imparcialidade em termos de uma regra da maioria discursivamente definida. E isso significa que o interesse discursivamente chancelado no discurso jurídico-político, em vez

de pretender corresponder a um interesse supostamente universal, consiste simplesmente no interesse particular preferido pela maioria discursivamente constituída e operante no processo de negociação juridicamente regulado; em vez de se tratar de um interesse cujo atendimento seria, presumidamente, “igualmente bom para todos”, trata-se de um interesse cujo atendimento é, admitidamente, melhor para alguns – para a maioria discursivamente definida e operante. Ora, afirma Lafont, como o discurso jurídico-político não pretende corresponder a um interesse universal que, caso exista, teria de existir fora e independentemente do discurso, ele não precisa remeter a nenhum elemento extraprocedimental, e a validade dos seus resultados – a legitimidade – reduz-se ao perfeito cumprimento das suas condições puramente procedimentais.

Para Lafont, em contrapartida, o que define o discurso moral-político é, justamente, a pressuposição da existência de interesses verdadeiramente universais, aos quais o discurso está epistemicamente subordinado, na qualidade de meio para se descobrir ou alcançar este tipo de interesse. Para Lafont, em outras palavras, trata-se de interesses que existem fora e independentemente do discurso, e o discurso representa apenas o melhor meio de que dispomos para alcançar cognitivamente tais interesses, ou seja, para descobri-los, reconhecê-los e corresponder-lhes em nossos enunciados normativos. Interesses verdadeiramente universais constituem para Lafont o fundamento real (externo e independente) da prática discursiva na esfera moral.

A isso um teórico mais estritamente habermasiano poderia responder o seguinte. O pressuposto com que trabalha o discurso moral é, não o da existência de interesses universais já dados, mas o da existência (ou até mesmo possibilidade) de interesses universalizáveis. Em outras palavras, o interesse universal visado no procedimento não é uma entidade já dada, que existe fora e independentemente do procedimento; trata-se antes de uma entidade a ser construída pelos participantes do procedimento, e uma entidade que é efetivamente construída na medida em que estes trocam, aproximam e finalmente fundem suas respectivas perspectivas avaliatórias, purificando-as com isso daquelas determinações heterônomas que as põem em conflito umas com as outras. Na esfera do discurso moral, a noção de construção não se limita ao plano cognitivo, ou seja, não se limita à descoberta e estruturação



cognitivas de entidades que existem independentemente do procedimento discursivo, mas assume uma conotação propriamente ontológica: trata-se de construir nova entidade, o interesse verdadeiramente universal, mediante transformação efetiva das perspectivas avaliatórias dos participantes do procedimento, equivalendo a superação discursiva das suas respectivas perspectivas heterônomas de avaliação.

Desse ponto de vista, a imparcialidade procedimentalmente exigida no discurso moral constitui-se numa condição cujo cumprimento equivale à construção discursiva de uma nova entidade no mundo, o interesse efetivamente universal. Assim, a correspondência dos princípios moralmente válidos a interesses verdadeiramente universais não é correspondência a uma entidade extraprocedimental ou extradiscursiva, mas é, sim, correspondência a uma entidade construída mediante perfeito cumprimento de uma condição puramente procedimental, a imparcialidade como autonomia (kantiana). E aqui é importante chamar atenção para uma característica central das condições procedimentais em geral. Uma condição procedimental é, por definição, uma condição reconhecida pelos participantes do discurso por ela regulado. Assim, na esfera do discurso moral-político, os participantes desde o início reconhecem a validade da condição procedimental da imparcialidade; mais do que isso, eles desde o início reconhecem a validade desta operacionalização exigente da imparcialidade que é a autonomia kantiana da vontade. É justamente por isso que o interesse efetivamente universal construído no discurso moral-político pode ser visto como entidade puramente procedimental – nenhuma condição externa ao procedimento intervém na construção desta nova entidade do mundo.

A título de conclusão do presente trabalho e sugestão para trabalhos futuros, pode-se aventar a hipótese de que esta questão pode ainda ser considerada de um outro ponto de vista. Com efeito, a tese de Lafont e a resposta estritamente habermasiana foram consideradas do ponto de vista de uma fragmentação do discurso prático-político em dois discursos radicalmente distintos: discurso jurídico-político e discurso moral-político. A justiça política é uma forma de validade que só se dá no âmbito do discurso moral-político, cujos participantes desde o início reconhecem a validade da condição procedimental da imparcialidade como autonomia. A justiça política

consiste na construção discursiva de interesses efetivamente universais, uma construção que pode ser considerada, no âmbito do discurso moral, como um empreendimento cujo êxito depende apenas de condições puramente procedimentais: a saber, a imparcialidade kantianamente configurada que é desde o início reconhecida pelos participantes do procedimento.

Do ponto de vista da fragmentação do discurso prático-político, a linguagem jurídica aparece como médium da produção de uma forma específica de validade prático-política, a legitimidade. Mas talvez seja possível ver a linguagem jurídica como um caso politicamente interessante da linguagem em geral, ou seja, não apenas como médium da produção da validade normativa dos princípios jurídicos, mas também como médium da tensão, complementaridade e transição entre, por um lado, a facticidade das perspectivas privatistas e heterônomas envolvidas nesta forma transigente e concessiva de validade que é a legitimidade, e, por outro lado, a validade plena e consumada representada na noção de justiça política. Deste segundo ponto de vista, a linguagem jurídica aparece como médium de um discurso prático-político decerto uno, mas cuja unidade precisa ser entendida como unidade de um processo de aprendizagem, no qual se efetua a transição da legitimidade (esta forma transigente e concessiva de validade que está baseada em perspectivas privatistas e heterônomas de avaliação, facticamente vigentes) para a justiça política (esta forma plena e consumada de validade que está baseada numa vontade kantianamente autônoma).

No início deste processo de aprendizagem constituído pelo discurso prático-político, os participantes do procedimento ainda não reconhecem a validade da condição da imparcialidade como autonomia. Para eles, a autonomia aparece como uma idealização, uma distante idealização. Nesse sentido, no início do procedimento a autonomia não representa uma condição procedimental, pois o que define uma condição procedimental é o fato de sua validade ser plenamente reconhecida pelos participantes do procedimento. Mas o que desencadeia este processo de aprendizagem é a circunstância de a idealização começar a atuar como idealização facticamente influente. Aos poucos, a autonomia deixa de aparecer como “mera” idealização, sem nenhuma validade efetivamente reconhecida, e passa a ser reconhecida, de modo facticamente cada vez mais influente, como uma idealização

normativamente válida. E com isso a imparcialidade-autonomia começa a se efetivar como condição propriamente procedimental do discurso prático-político, num processo que culmina com a construção dessas novas entidades que são os interesses efetivamente universais.

Deste ponto de vista, o discurso prático-político não só aparece como um processo essencialmente uno (embora com um tipo peculiar de unidade, que é a unidade de um processo histórico de aprendizagem), mas também como um processo que culmina numa forma plena de validade, a justiça política. No início do processo, entretanto, a justiça política depende de um elemento num certo sentido extraprocedimental; depende, mais precisamente, de uma condição, a imparcialidade-autonomia, que num certo sentido é extraprocedimental: no sentido de ainda não ser reconhecida pelos participantes do procedimento, o que a impede de ser uma condição estritamente procedimental. Não se trata apenas de informações não reconhecidas, pois o que importa no discurso prático não é tanto a informação, que sempre é um elemento extraprocedimental que pode perfeitamente ainda não ser reconhecido, mas o critério de processamento, interpretação e ponderação da informação, que em princípio sempre é um elemento essencialmente procedimental, ou seja, desde o início reconhecido. Entretanto, tomando-se o discurso prático-político como um processo de aprendizagem, a imparcialidade-autonomia representa um critério de interpretação e ponderação que, embora essencial na construção procedimental dos interesses efetivamente universais em que consiste a justiça política, é de início extraprocedimental, por não ser reconhecido pelos participantes do procedimento discursivo. E isto daria um tom mais “realista” à justiça política – a “realidade” de que ela depende consiste numa finalidade que de início não é reconhecida pelos participantes do discurso, e que neste sentido representa um elemento extraprocedimental.

## REFERÊNCIAS

HABERMAS, J. [1983]. *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1989.

\_\_\_\_\_. [1991]. *De l'Éthique de la Discussion*. Tradução de Mark Hunyadi. Paris: Les Éditions du Cerf, 1992.

\_\_\_\_\_. [1992]. *Direito e democracia – Entre facticidade e validade*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 2003.

\_\_\_\_\_. [1999]. *Verdade e justificação*. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

LAFONT, C. Procedural justice? Implications of the Rawls-Habermas debate for discourse ethics. *Philosophy & Social Criticism* vol. 29 n°2: p. 163-181, 2003.

RAWLS, J. *A Theory of Justice*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1971.

\_\_\_\_\_. 1980. Kantian Constructivism in Moral Theory. *The Journal of Philosophy* vol.77 n° 9: p. 515-572, 1980.

\_\_\_\_\_. *Political Liberalism (with a new introduction and the "Reply to Habermas")*. New York: Columbia University Press, 1996.