

ANAIS DO VII COLÓQUIO HABERMAS: HABERMAS E INTERLOCUÇÕES E II SIMPÓSIO NACIONAL DE FILOSOFIA: ÉTICA, FILOSOFIA POLÍTICA E LINGUAGEM



PARANÁ
GOVERNO DO ESTADO
Secretaria da Ciência, Tecnologia
e Ensino Superior

**FUNDAÇÃO
ARAUCÁRIA**
Apoio ao Desenvolvimento Científico
e Tecnológico do Paraná

Charles Feldhaus
Eder Soares Santos
José Fernandes Weber
(Organizadores)

ANAIS
DO
VII COLÓQUIO HABERMAS: HABERMAS E INTERLOCUÇÕES
E
II SIMPÓSIO NACIONAL DE FILOSOFIA: ÉTICA, FILOSOFIA
POLÍTICA E LINGUAGEM (UEL)

(Londrina, 19 a 21 de outubro de 2011)

Capa: Charles Feldhaus
Editoração: Charles Feldhaus
Revisão: Evandro O. Brito

APOIO:



**Catálogo Elaborado pela Divisão de Processos Técnicos da Biblioteca
Central da Universidade Estadual de Londrina**

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

C719a Colóquio Habermas : Habermas e Interloquções (7 : 2011 :
Londrina, PR).

Anais do VII Colóquio Habermas : Habermas e Interloquções e
II Simpósio Nacional de Filosofia : Ética, Filosofia Política e
Linguagem / Charles Feldhaus, Eder Soares Santos e José
Fernandes Weber (organizadores). – Londrina : UEL, 2011.
284 p. : il.

Inclui bibliografia
ISBN 978-85-7846-113-3

1. Habermas, Jürgen, 1929 – Congressos. 2. Ética discursiva –
Congressos. 3. Modernidade – Congressos. 4. Direitos humanos –
Congressos. 5. Direito – Filosofia – Congressos. 6. Filosofia alemã –
Congressos. I. Feldhaus, Charles. II. Santos, Eder Soares. III. Weber,
José Fernandes. IV. Simpósio Nacional de Filosofia : Ética, Filosofia
Política e Linguagem (2. : 2011 : Londrina, PR). V. Universidade
Estadual de Londrina. VI. Título.

CDU 1(430)

PREFÁCIO

O filósofo e sociólogo alemão Jürgen Habermas, sem soma de dúvida, participou de grande parte dos debates contemporâneos a respeito de questões fundamentais da filosofia como a disputa a respeito do estatuto de cientificidade das ciências humanas e sociais, a respeito da legitimidade das normas jurídicas em sociedades capitalistas avançadas, a respeito das implicações normativas dos recentes e futuros avanços no campo da engenharia genética aplicada à medicina reprodutiva, a respeito do papel da religião na esfera pública, a respeito da plausibilidade de continuar o projeto kantiano de uma ordem mundial cosmopolita à luz de eventos históricos recentes, entre outras coisas. Na maioria das oportunidades em que se manifestou a respeito de tais temas, Habermas confrontou sua posição com a de grandes pensadores do passado ou do presente como Kant, Hobbes, Rousseau, Foucault, Nietzsche, Hart, Dworkin, Weber, entre outros.

Os estudos que compõem o presente volume foram apresentados em outubro de 2011, durante o *VII Colóquio Habermas: Habermas e Interlocuções* e *II Simpósio Nacional de Filosofia: Ética, Filosofia Política e Linguagem* em Londrina, no Anfiteatro Maior do Centro de Letras e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Londrina.

A primeira parte do volume contém os resumos expandidos dos conferencistas e palestrantes convidados. A segunda parte contém os resumos expandidos das comunicações daqueles que submeterem seus trabalhos apenas nessa modalidade. A parte final, e mais extensa, contém os textos completos das comunicações daqueles que submeteram seus trabalhos na modalidade texto completo.

Agradeço ao Dr. Delamar José Volpato Dutra pelo incentivo e apoio à realização do evento em Londrina.

Agradeço a todos os professores do departamento de filosofia da Universidade Estadual de Londrina que de alguma maneira contribuíram para a realização do evento.

Agradeço a todos os alunos da graduação (em filosofia e direito) e pós-graduação em filosofia da Universidade Estadual de Londrina que de alguma maneira contribuíram com o bom andamento dos trabalhos, durante a realização do evento e até mesmo antes dele, auxiliando na confecção do material de divulgação e na própria divulgação do evento.

Agradeço à CAPES e à Fundação Araucária pelo apoio financeiro ao Evento.

Charles Feldhaus
Coordenador Geral do Evento
charlesfeldhaus@yahoo.com.br

SUMÁRIO

I) RESUMOS EXPANDIDOS DAS CONFERÊNCIAS E MESAS

A LIBERDADE COMUNICATIVA EM HABERMAS <i>Flávio Beno Siebeneichler (UGF)</i>	09
A RACIONALIDADE ÉTICO-COMUNICATIVA DE HABERMAS: CONSIDERAÇÕES DO PONTO DE VISTA MORAL LAICO E SUAS IMPLICAÇÕES ÉTICAS <i>Jovino Pizzi (UFPEL)</i>	11
O ABISMO SOB A PONTE: OS LIMITES DA CONTROVÉRSIA ENTRE GADAMER E HABERMAS <i>Roberto Wu (UFSC)</i>	13
OS DIREITOS E A ÉTICA DO DISCURSO DE HABERMAS <i>Milene Consenso Tonetto (UFSC)</i>	15
ADORNO E A POSSIBILIDADE DE SUPERAÇÃO DA CRÍTICA À RACIONALIDADE INSTRUMENTAL <i>Franciele Bete Petry (UFFS)</i>	17
O CONCEITO DE AÇÃO EM HANNAH ARENDT: EXPRESSIVO, COMUNICATIVO OU TRÁGICO <i>Adriano Correia (UFG)</i>	19
MORALIDADE, AUTONOMIA, E HETERONOMIA EM KANT E HABERMAS <i>Aguinaldo Pavão (UEL)</i>	21
A CRÍTICA DE HABERMAS AO SISTEMA DE DIREITOS WEBERIANO <i>Giovanna Henrique Bressan Schiavon (UEL)</i>	24
VALIDADE E CORREÇÃO DE NORMAS MORAIS: UMA DISCUSSÃO A PARTIR DE HABERMAS E WITTGENSTEIN <i>Marciano Adílio Spica (UNICENTRO)</i>	25
CONSIDERAÇÕES SOBRE HABERMAS E O PROJETO KANTIANO DE UMA PAZ PERPÉTUA <i>Charles Feldhaus (UEL)</i>	27
HABERMAS CRÍTICO DE HOBBS EM <i>DIREITO E DEMOCRACIA</i> <i>Frederico Lopes de Oliveira Diehl (UEL/USP)</i>	29

FOUCAULT INCORRE EM CONTRADIÇÃO PERFORMATIVA? NOTAS MARGINAIS À INTERPRETAÇÃO HABERMASIANA DA CRÍTICA FOUCAULTIANA DA MODERNIDADE <i>Marcos Nalli (UEL)</i>	31
---	----

“NIETZSCHE PERDEU POR COMPLETO SUA CAPACIDADE DE CONTÁGIO”: SOBRE A CRÍTICA DE HABERMAS À NIETZSCHE <i>José Fernandes Weber (UEL)</i>	33
---	----

II) RESUMOS EXPANDIDOS DOS MINICURSOS

A ESCOLA DE FRANKFURT E A CRÍTICA À RACIONALIDADE INSTRUMENTAL <i>Franciele Bete Petry</i>	36
--	----

SOBRE O CONCEITO DE TÉCNICA E TECNOLOGIA <i>Gilmar Evandro Szczepanik</i>	38
---	----

III) RESUMOS EXPANDIDOS DAS COMUNICAÇÕES

A POSSIBILIDADE DE UMA SOCIEDADE MENOS DESIGUAL SEGUNDO ERNST TUGENDHAT E JOHN RAWLS <i>Andrei Luiz Lódea</i>	41
---	----

AS CONTROVÉRSIAS QUANTO AO CONCEITO DE SEGUIR REGRAS NAS INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS <i>Mayara Pablos</i>	43
---	----

A CONSTRUÇÃO DO DISCURSO JURÍDICO EM JÜRGEN HABERMAS COMO VIA DE EMANCIPAÇÃO POLÍTICA <i>Rodrigo Antonio Iturra Wolff</i>	45
---	----

A CIÊNCIA E A TÉCNICA COMO IDEOLOGIA, SEGUNDO HABERMAS <i>Gilmar Evandro Szczepanik</i>	48
---	----

UMA EXPLANAÇÃO GERAL SOBRE A METODOLOGIA DE DWORKIN <i>Bruno Marrach Merotti</i>	50
--	----

O DISCURSO NA ESFERA PÚBLICA E A LEGITIMIDADE DO DIREITO <i>José Eduardo Ribeiro Balera</i>	52
---	----

**OS DESCAMINHOS DO CONCEITO DE SECULARISMO EM HABERMAS:
COMO FICA A RELIGIÃO?**

Rafael Alves de Santana.....55

**MORALIZAÇÃO, DIGNIDADE HUMANA E DIGNIDADE DA VIDA
HUMANA: HABERMAS E O FUTURO DA NATUREZA HUMANA**

Silvio Kavetski.....57

O PAPEL DA VONTADE E DA RAZÃO PRÁTICA EM KANT

Sergio Adriano Ribeiro.....59

**EXPLORAÇÕES SOBRE DIREITOS HUMANOS MULTICULRALISTAS:
DUAS QUESTÕES HABERMASIANAS**

Jorge Atilio Silva Iulianelli.....61

IV)TEXTOS COMPLETOS DAS COMUNICAÇÕES

**ACERCA DE UM PENSAMENTO PÓS METAFISICO EM HABERMAS:
PONTOS DE DESLOCAMENTO DA MODERNIDADE**

Alexandre Kazuo Aoki
Denise Corder Petrica.....65

**DISCURSO EM HABERMAS E SISTEMAS EM LUHMANN:
CONSIDERAÇÕES PARA UMA ÉTICA DA ADMINISTRAÇÃO DE
ORGANIZAÇÕES**

Clóvis Ricardo Montenegro de Lima.....70

**FORMAÇÃO FILOSÓFICO-POLÍTICA DA JURISDIÇÃO CONSTITUCIONAL
NO MODELO PROCEDIMENTALISTA DE JÜRGEN HABERMAS**

Alexandro Rodeguer Baggio
Elve Miguel Cenci.....87

**O PLURALISMO CULTURAL NO CURRÍCULO E A UNIVERSALIDADE DOS
DIREITOS MORAIS SOB O PONTO DE VISTA DA CRÍTICA
HABERMASIANA**

Claudia Castro de Andrade.....99

MORAL PÓS-CONVENCIONAL EM HABERMAS

Fábio Antonio Gabriel.....111

A LEGITIMIDADE DO DIREITO EM HABERMAS

João Paulo Rodrigues.....119

A PROPOSTA DE DEMOCRACIA DELIBERATIVA DE JÜRGEN HABERMAS <i>João Evanir Tescaro Junior</i>	130
MODERNIDADE, HISTÓRIA E POLÍTICA <i>Joaquim Pacheco de Lima</i>	144
ANÁLISE CRÍTICA DO MODELO ESTATAL DE ACESSO À JUSTIÇA SOB A ÓPTICA DE HABERMAS, JOHN RAWLS E ALF ROSS <i>Luciano Alves Rodrigues dos Santos</i> <i>Rozane da Rosa Cachapuz</i>	156
A TOLERÂNCIA LIBERAL E A PRIORIDADE DA JUSTIÇA <i>Marcela Borges Martinez</i>	167
WITTGENSTEIN E A FUNÇÃO TERAPÊUTICA DA FILOSOFIA <i>Marco Aurélio Gobatto da Silva</i>	181
LIMITES PARA A CONCRETIZAÇÃO DO DIREITO SOCIAL FUNDAMENTAL À SAÚDE A PARTIR DA ANÁLISE HERMENÊUTICA DOS ELEMENTOS CONSTITUTIVOS <i>Marina Zuan Benedetti Chenso</i> <i>Rita de Cássia C. Tarifa spolador</i>	188
HUMAN MINUS? UMA PROBLEMÁTICA RELAÇÃO ENTRE PRECARIEDADE BIOLÓGICO-ESTRUTURAL, SOCIABILIDADE E MORALIDADE NA CRÍTICA HABERMASIANA À EUGENIA LIBERAL <i>Murilo Mariano Vilaça</i>	197
UM CONFRONTO CONTRATUALISTA: RAWLS E HABERMAS <i>Rogério Cangussu Dantas Cachichi</i>	211
CONSIDERAÇÕES ACERCA DA CRÍTICA HABERMASIANA À MORAL KANTIANA <i>Rosely Dias da Silva</i> <i>Tânia Marcia Kale</i>	221
A TRAGÉDIA E ANTÍGONA: EMPASSES ENTRE OS COSTUMES E A POLÍTICA NA PÓLIS GREGA <i>Pamela Cristina de Gois</i> <i>Maria Cristina Müller</i>	232
A FORMAÇÃO ÉTICA DO JOVEM HEGEL <i>Pedro Geraldo Aparecido Novelli</i>	240
REFLEXÕES CONTEMPORÂNEAS: RELACIONANDO HANS JONAS E HABERMAS <i>Wilson Correia Neto</i>	253

ASPECTOS DA RELAÇÃO ENTRE LINGUAGEM, MUNDO E A NOÇÃO DE LINGUISTICIDADE

Aguinaldo Maragno Amaral.....263

AS IMPLICAÇÕES ÉTICAS NA RECEPÇÃO DA NOÇÃO ARISTOTÉLICA DE IN-EXISTÊNCIA INTENCIONAL DO OBJETO NA OBRA PSICOLOGIA DO PONTO DE VISTA EMPÍRICO DE FRANZ BRENTANO

Evandro Oliveira de Brito.....272

I) RESUMOS EXPANDIDOS DAS CONFERÊNCIAS E MESAS

SOBRE O CONCEITO DE LIBERDADE COMUNICATIVA

Flavio Beno Siebeneichler
Universidade Gama Filho

A comunicação pretende chamar a atenção para o papel do conceito de liberdade comunicativa na configuração da teoria do agir comunicativo e para a sua relevância na compreensão de problemas que decorrem não somente dos atuais modelos políticos democráticos, mas também de pesquisas sobre o cérebro, neurônios, células-tronco, clonagem, genoma humano, etc., que levantam novas interrogações capazes de incrementar atitudes cétricas e naturalistas quanto à liberdade da vontade humana. A fim de atingir seu objetivo, a dissertação se desdobra em quatro etapas:

Na primeira etapa ela apresenta a liberdade comunicativa como pressuposto da racionalidade comunicativa, pedra angular da teoria do agir comunicativo, a qual deriva da possibilidade de uma pessoa se posicionar discursivamente quanto a exteriorizações de um interlocutor e quanto a pretensões de validade que dependem de reconhecimento intersubjetivo comunicativo. Depende, pois, de uma relação intersubjetiva vinculada a uma “obrigatoriedade ilocucionário-argumentativa” cujo teor é o seguinte: Ao asseverar algo sobre algo um falante levanta implicitamente pretensões à validade do que está declarando e assume, ao mesmo tempo, a obrigação de apresentar argumentos capazes de justificá-las caso venham a ser contestadas por alguém. A comunicação destaca, ainda, o fato de que a satisfação da obrigatoriedade argumentativa implica uma atribuição de autoria responsável aos dois falantes. É necessário supor que ambos são dotados da faculdade de se posicionarem de modo autônomo e crítico em termos de “sim” ou “não” perante pretensões de validade.

Na segunda etapa o conceito de “liberdade comunicativa” é ligado ao “vocabulário da autoria responsável” e da “liberdade da vontade”, a qual é, no entender de Habermas, duplamente condicionada: pela natureza, isto é, por eventos causais, físicos ou neurológicos, e por argumentos. Duas razões corroboram esse duplo condicionamento: a) Existem forças naturais, pressões sociais, etc., que nos impedem de agir da forma como planejamos anteriormente. b) Quando nos decidimos a agir nos encontramos perante alternativas que precisam ser avaliadas a fim de que possamos chegar a um juízo prático que nos permita decidir o modo mais adequado de agir. Ora, para nos aproximarmos da melhor decisão possível temos de lançar mão de argumentos. E isso implica a necessidade de nos dobrarmos ao melhor deles, isto é, de submetermos nossa liberdade à “neutralidade” do melhor argumento, o qual sempre é parte de um processo comunicativo, público e impessoal.

Num terceiro momento a comunicação se esforça em mostrar que esse modo de encarar a liberdade humana permite a Habermas levantar as seguintes interrogações: Como devemos entender a auto-objetivação de pessoas que agem no mundo? Como ficaria a liberdade da vontade e a autoria responsável se o espírito objetivo incorporado em formas de vida socioculturais passasse a ser entendido como simples produto natural de uma evolução em sentido darwiniano? Em caso afirmativo, seria possível conciliar tal postura darwiniana com a concepção de Kant? Habermas não apresenta uma solução definitiva, talvez impossível, apenas um caminho, bastante promissor, capaz de encaminhar uma solução. Trata-se de um dualismo metódico apoiado no

entrecruzamento complementar entre dois tipos de acesso ao mundo, disponíveis ao ser humano: acesso impessoal, na perspectiva de um observador que assume postura neutra; e acesso performativo ou participativo, através de práticas partilhadas intersubjetivamente em um mundo da vida comum. Aqui tem lugar a obrigatoriedade ilocucionário-argumentativa.

Na última etapa é abordado o papel surpreendente da liberdade comunicativa e da autoria responsável na elaboração de uma teoria da democracia radical que se constrói sobre bases oscilantes tecidas com fios de liberdade comunicativa e autoria responsável e que se exercita tanto em esferas públicas formais como informais, as quais, por sua natureza, não se deixam controlar nem silenciar.

A comunicação destaca, no final, que a relevância da liberdade comunicativa, duplamente condicionada, não consiste tanto na oferta de novos princípios morais e/ou éticos sólidos capazes de guiar os cientistas, os pesquisadores, os políticos, os juristas, os educadores e as pessoas comuns no terreno movediço e, às vezes, assustador, em que nos movemos atualmente. Mas no fato de que esse conceito permite delinear a possibilidade de um caminho intersubjetivo que coloca nos ombros de todos sem distinção de classe, saber, poder ou cultura a responsabilidade pela escolha de caminhos que façam jus à autoria responsável e às formas de acesso ao mundo.

CONSIDERAÇÕES DE HABERMAS A RESPEITO DA MORAL LAICA PÓS-METAFÍSICA E A PROGRESSIVA PERDA DA SOLIDARIEDADE

Jovino Pizzi
Universidade Federal de Pelotas

Nos últimos textos, quando trata de delinear os contornos entre naturalismo e religião, Habermas insiste em um pensamento pós-metafísico, colocando ênfase em uma razão prática capaz de fundamentar princípios igualitários e universalistas da moral e do direito (2009, p. 63). A legitimação das normas deve preservar sua neutralidade ideológica, alicerçada em uma moral racional laica. As exigências normativas devem ser, pois, aceitas por todos, isto é, por cidadãos de diferentes credos e, inclusive, pelos não crentes (Habermas, 2009, p. 69).

A teoria do agir comunicativo se insere no horizonte de uma sociedade com sinais profundos de secularização. A compreensão moderna do mundo suplantou cosmologias 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). Assim, a razão secular consegue apropriar-se, através dos recursos do pensamento pós-metafísico, dos conteúdos semânticos das tradições, sem renunciar sua autonomia.

A auto-compreensão da razão pós-metafísica ganha força e se consolida 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 não arroga “fundamentos ontoteológicos ou cosmológicos para modelos universalmente vinculantes” (Habermas, 2006, p. 276). O *moral point of view* vinculado aos interesses de todos, renunciando, portanto, a qualquer perspectiva substancial de qualquer 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 frente às perspectivas cosmológicas e religiosas, possibilitando uma “ética regida por princípios” (Habermas, 1988, p. 301). Daí, então, a reconstrução de 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).

Todavia, essa mesma racionalidade pode “perder-se” no momento da defesa solidária de metas coletivas. Ela sofre o risco de revelar sua impossibilidade em afiançar laços de solidariedade (Kaldor, 2005). Embora esse déficit possa ser corrigido dentro dos limites do Estado constitucional democrático, através do direito positivo, mesmo assim, ela não consegue impulsionar uma ação coletiva solidária.

Por um lado, se essa perspectiva fundamenta um ponto de vista moral que assegura vínculos entre os sujeitos que acreditam na justiça social e nos laços de solidariedade, por outro, essa razão secular parece definir conquanto não consegue superar as “debilidades motivacionais” e proporcionar a realização solidária de metas coletivas. Ela é eficiente em relação 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; e essa é, sem dúvida,

a certificação de que essa moral pós-metafísica apresenta um nível de potencialidade significativo, mas, ao mesmo tempo, está permeada de dicotomias típicas de uma moral deficitária.

Para Habermas, a modernidade que se reabastece em suas próprias fontes, mas apresenta, entre outras coisas, “debilidades motivacionais de uma moral racional” que apenas poder ser asseguradas nos “limites do Estado constitucional democrático através do direito positivo” (2009, p. 221). 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). Habermas reitera o processo de secularização das sociedades modernas, que parece conceder prioridade à instrumentalização das pessoas e das relações sociais, mesmo que essas pessoas, no fundo, conservem a consciência moral e acreditem na justiça e na solidariedade mútua.

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.

Essa talvez seja a causa das debilidades motivacionais que geram uma desconfiança na própria razão secular, consequência de uma possível 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, porque seus interesses permanecem ligados aos aspectos instrumentais de uma economia de mercado.

O ABISMO SOB A PONTE: OS LIMITES DA CONTROVÉRSIA ENTRE GADAMER E HABERMAS

Roberto Wu
Universidade Federal de Santa Catarina

Gadamer parte da ontologia heideggeriana para investigar do sentido da compreensão, a sua diferença com a visão romântica e psicológica na hermenêutica moderna, bem como sobre o alcance prático desse conceito, a partir de uma leitura fenomenológica. *Verdade e Método* leva adiante a crítica da subjetividade, argumentando que a compreensão não é de modo algum uma mera relação entre sujeitos. O ponto de partida da hermenêutica gadameriana é a consciência de ser afetado pela história (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*), ou seja, para o filósofo, não há algo como sujeitos individualizados em uma situação inicial antes do surgimento da vida comum - indivíduos que poderiam trocar experiências em algum momento; antes, na constituição do ser de alguém é sempre pressuposta uma relação com o outro, mesmo quando não se percebe, como, por exemplo, no modo como a tradição já sempre delineou o presente. A consciência da história dos efeitos mostra a finitude da existência humana e as condições de sua compreensão; em outras palavras, mostra a situação hermenêutica. A recepção de *Verdade e Método* por parte de Jürgen Habermas, apesar de esclarecedora sobre pontos-chaves da hermenêutica filosófica, é permeada por controvérsias e mal-entendidos. A hermenêutica filosófica tem um componente prático que é evidente, mas Habermas destacou a sua insuficiência, a partir de questões que faziam sentido dentro de sua análise da ideologia. Em seus primeiros artigos a esse respeito, Habermas enfatizou a importância da hermenêutica para as ciências sociais liberando-as do âmbito da técnica. Ao mesmo tempo, Habermas acusou a hermenêutica filosófica de ser incapaz de oferecer uma ruptura com as forças coercitivas que se perpetuam em um modo ideologicamente impositivo. As críticas de Habermas pressupõem que a hermenêutica filosófica deveria ter alguma espécie de poder emancipatório que pudesse ser aplicado em assuntos sociais. A esse respeito, é necessário indicar que Habermas compreende equivocadamente a noção de aplicação em *Verdade e Método*. Embora Habermas tenha descrito certa vez Gadamer como aquele que “lança pontes”, é certo que essa característica é insuficiente de acordo com o primeiro do ponto de vista de uma crítica emancipatória. Na visão de Habermas, haveria na hermenêutica filosófica um otimismo correlativo ao papel do diálogo que não conseguiria resolver problemas resultantes de uma “comunicação sistematicamente distorcida”. Pretende-se demonstrar que a leitura habermasiana não apreende adequadamente o alcance prático da hermenêutica proposta por Gadamer, porque: a) interpreta equivocadamente ou limitadamente conceitos-chaves como autoridade, conversação e aplicação, dentre outros; b) não possui uma base ontológica clara e definida, o que o faz transportar ao âmbito normativo e propositivo aspectos que pertencem ao âmbito fáctico da compreensão; c) possui uma interpretação da linguagem mais restrita que a proposta fenomenológica da hermenêutica; e d) ainda está preso a liames preconceituais modernos, principalmente na relação entre os termos reflexão e método, embora filtrados com uma crítica parcial da filosofia da subjetividade e do iluminismo. Concomitantemente com a análise da argumentação habermasiana sobre Gadamer, pretende-se indicar que a concepção filosófica desse último propõe uma elucidação ontológica do agir, concordante com a finitude humana.

Para isso, demonstrar-se-á que Gadamer interpreta Aristóteles a partir do conceito-chave de *phronesis*, de modo que o compreender articula os significados projetados em direção à concretude da vida fáctica. A compreensão, do modo como a hermenêutica filosófica a concebe, não está relacionada primeiramente com normas abstratas ou conceitos universais, mas com um processo de fusão de horizontes. Esses horizontes dizem respeito à existência concreta e, portanto, histórica de cada um dos participantes desse constante diálogo, que constitui o projeto humano. A filosofia prática se enraíza nessa fusão em que as diversas possibilidades do existir humano se constituem. A tarefa da filosofia prática possui, nessa perspectiva, a tarefa de explicitar o modo como essa conversação pode se constituir propriamente, isto é, de que modo essa conversação incessante que constitui a história humana, pode ser apropriada de modo a tornar possível uma comunidade, que doravante não será mais concebida apenas a partir de conceitos estritamente políticos e sociais, mas definida em termos de uma comunidade dialógica. Nesse sentido, ressalta-se a diferença apontada por Palmer (2004) entre a mera tolerância e a conversação enquanto forma de abertura ontológica que permite uma relação própria com o outro.

SOBRE A RELAÇÃO ENTRE OS DIREITOS E A ÉTICA DISCURSIVA DE HABERMAS

Milene Consenso Tonetto
Universidade Federal de Santa Catarina

O objetivo do trabalho é examinar a possível ligação entre as condições estabelecidas por Habermas como pressupostos de uma situação ideal de fala e os direitos fundamentados em seu sistema de direitos. Na obra *Direito e Democracia* (1992), Habermas reconstrói a gênese lógica de um sistema de direitos. Nitidamente, ele prefere falar de um sistema de direitos fundamentais e não de direitos humanos. Todavia, o autor salienta a relação entre democracia e direitos humanos e destaca a função destes na legitimação de ordenamentos jurídicos.

O problema específico a ser analisado diz respeito a esse sistema: por que Habermas reconstrói um sistema de direitos no qual alguns são fundamentados *absolutamente* como, por exemplo, os direitos de participação democrática e de liberdade e outros são fundamentados de forma *relativa* tais como os direitos a condições de vida garantidas de maneira social, técnica e ecologicamente? Tal distinção aparece em *Direito e democracia* e pode ser explicada a partir do desenvolvimento da teoria da ação comunicativa. Na obra *A teoria da ação comunicativa* (1981), Habermas sustenta que o agir social não pode ser concebido somente como uma interação estratégica ou teleológica, mas como uma *ação comunicativa*, onde os indivíduos se orientam pelo entendimento lingüístico. Ele argumenta que as sociedades modernas são compostas de dois mundos: o *sistêmico*, em que domina a ação instrumental e o *mundo da vida* em que domina a ação comunicativa. Uma das patologias da sociedade moderna detectada pelo autor é que o mundo da vida está sendo colonizado pela ação instrumental. A partir dessas patologias, os problemas relacionados com os direitos humanos surgiram, pois houve uma mudança do enfoque de uma política antiga para uma política nova. Por exemplo, pode-se notar as pessoas sendo utilizadas para a realização de fins técnicos, econômicos, políticos alheios, práticas que prejudicam o alcance do entendimento mútuo. Percebe-se, desse modo, a necessidade de alguns *direitos humanos* serem respeitados para ação comunicativa ser mantida.

Um ponto importante a ser analisado será a possível ligação das condições estabelecidas por Habermas como pressupostos de uma situação ideal de fala e os direitos fundamentados no sistema de direitos. Habermas apresenta no texto *Teorias da verdade*, as condições para a situação ideal de fala. Um consenso fundamentado irá se caracterizar pela satisfação dessas condições. Quando Habermas comenta essas condições, principalmente a segunda, ele explicitamente usa a linguagem dos direitos: “O postulado do *igual direito de fala*, formulado na segunda condição, descreve a propriedade formal que todos os discursos têm que ter para desempenhar a força de uma motivação racional”. Talvez seja por essa razão que alguns comentaristas procuraram fundamentar os direitos humanos a partir dos pressupostos da ação comunicativa e do discurso. O próprio Habermas vai sustentar, a partir do trabalho de Alexy, que os pressupostos básicos da ética discursiva podem ser formulados em termos de direitos.

Em *Direito e Democracia*, pode-se notar que os quatro primeiros grupos do sistema de direitos fundamentais reconstruídos por Habermas, a saber, os direitos que asseguram igualdade de participação em processos de formação da opinião e da

vontade, nos quais as pessoas exercitam sua autonomia política e através dos quais eles criam o direito legítimo são fundamentados *absolutamente*. Esses direitos remetem a própria estrutura da ação comunicativa, que serve de base para a ética discursiva e para a filosofia do direito de Habermas. Por isso, a posição a ser defendida é a de que os direitos absolutos são condições necessárias para a ação comunicativa enquanto que os direitos relativos são contingentes. Desse modo, na primeira parte deste trabalho enfatizo a função dos direitos humanos na realização da ação comunicativa. Na segunda e terceira parte, investigo a relação das condições da ideal de fala com o sistema de direitos apresentado em *Direito e Democracia*. Neste sentido, apresento uma interpretação para explicar a diferença entre uma fundamentação absoluta e relativa das categorias de direitos defendida por Habermas.

ADORNO E A POSSIBILIDADE DE SUPERAÇÃO DA CRÍTICA À RAZÃO INSTRUMENTAL

Franciele Bete Petry
Universidade Federal Fronteira Sul

O trabalho tem como objetivo discutir, a partir da *Teoria estética* de Theodor W. Adorno, conceitos que possibilitam compreender a obra de arte como uma forma de conhecimento. Toma-se como ponto de partida para tal discussão a crítica feita por Jürgen Habermas ao caráter aporético da filosofia desenvolvida por Adorno, mas também por Max Horkheimer, na obra *Dialética do esclarecimento*. Segundo a leitura habermasiana, a crítica feita pelos autores à razão instrumental apontou para um estado de reificação total, o qual não se limita à modernidade, mas encontra suas origens na proto-história da subjetividade. A cisão necessária entre sujeito e objeto, baseada na dominação da natureza, impediria um estado de reconciliação pressuposto por uma teoria que ainda pretendesse ser verdadeira. Adorno, principalmente, ao insistir no conceito de mimesis, se encontraria em uma situação paradoxal, pois tal elemento não poderia ser expresso discursivamente, nem apropriado em termos teóricos. Além disso, a crítica à ideologia e ao esclarecimento feita pelos autores teria solapado seus próprios fundamentos racionais, colocando em questão até mesmo seu potencial crítico. A crítica de Habermas, desse modo, colocou a filosofia de Adorno e Horkheimer sob a suspeita de estar no limite do irracionalismo e da contradição. Com o intuito de ponderar as conseqüências apontadas por Habermas ao projeto crítico-dialético dos frankfurtianos, o presente trabalho busca mostrar como a teoria estética desenvolvida por Adorno ampara a idéia de que a obra de arte, devido a sua estrutura formada por elementos miméticos e racionais, possui um caráter cognitivo ainda capaz de sustentar uma pretensão à verdade. Na *Teoria estética*, Adorno mostra que na arte é possível uma relação com o objeto distinta daquela característica à racionalidade instrumental. O elemento mimético presente nas obras permite a experiência do belo natural como imagem de um estado de reconciliação entre espírito e natureza. Esta deixa de ser considerada como objeto de manipulação e passa a ser apreendida em seu momento fenomenal, como belo natural, o qual representa o não-dominado historicamente, aquilo que não se deixou objetivar pela racionalidade instrumental e se mostra, assim, alguém de uma forma de dominação. A teoria estética adorniana procura incorporar a experiência do belo natural no belo artístico, tornando possível, por meio da relação do sujeito com uma obra de arte autêntica, a percepção de que há algo que transcende a própria obra. Dessa forma, o sujeito poderá se confrontar com o espírito da obra, o qual se mostra como objetivação de um conteúdo de verdade que necessita ser decifrado. Tal conteúdo deve sua possibilidade ao equilíbrio entre mimesis e racionalidade presente na estrutura da obra, ou, em outros termos, entre expressão e construção. Esta se apresenta como mediação entre a criação subjetiva, que é também produto de uma objetividade social, e a técnica presente na composição artística, a qual possibilita um desenvolvimento formal da obra. A articulação entre os dois domínios torna a obra de arte espiritualizada, ultrapassando seu caráter de coisa e adquirindo expressão. O espírito da obra de arte, mesmo contraposto à natureza, se relaciona com ela de forma harmoniosa, algo que se pode verificar na unidade alcançada pelas obras de arte que conquistam autenticidade, ou seja, que são capazes de desenvolver formalmente uma resposta ao problema do

material estético, pois a forma é a tradução na obra de arte de um conteúdo histórico. Isso significa, de acordo com a teoria estética adorniana, que o espírito da obra de arte necessita ser interpretado para que se possa ter acesso ao conteúdo de verdade. Na medida em que ele se manifesta como enigma e não por meio de uma linguagem discursiva, sua apreensão ocorrerá por meio de uma experiência estética ou da crítica filosófica. No primeiro caso, trata-se da experiência de estranhamento que leva o sujeito a uma reflexão sobre o sentido da sua existência ou da realidade. O conteúdo de verdade da obra também é acessível pela crítica filosófica, que ao decifrar a forma estética e operar conceitualmente, tem a capacidade de apreender a relação entre o que aparece nas obras de arte e o que essa aparência tem de verdade sobre a práxis da qual emerge. Em cada obra de arte, portanto, a apreensão do conteúdo de verdade permite a indicação da desproporção entre a imagem do que não existe e a promessa de que ele um dia venha a existir. Assim, Adorno confere à arte autêntica a possibilidade de se dirigir para um estado reconciliado, pois o conteúdo de verdade que ela carrega, além de denunciar a realidade e a não-realização da felicidade humana, é ele próprio uma forma de reconciliação como resultado da síntese não-violenta a partir da qual a obra de arte se estrutura.

O CONCEITO DE AÇÃO EM HANNAH ARENDT: EXPRESSIVO, COMUNICATIVO OU TRÁGICO

Adriano Correia
Universidade Federal de Goiás/CNPq

Quando Hannah Arendt afirma que “a *raison d'être* da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é a ação”, ela tem em vista fundamentalmente defender que a política em geral, e o poder político em particular, se constituem paradoxalmente como fins em si mesmos – ou, mais propriamente, a política, em seus fundamentos, transcende toda teleologia, na medida em que sua razão de ser é sua própria efetividade. O poder não visa algo além de si próprio não apenas por se efetivar na práxis, na atualidade do próprio desempenho, mas também porque a liberdade testemunhada na práxis é ela mesma a razão de ser da atividade política. O poder “serve para preservar a práxis da qual se originou”, como assinala Habermas. Isso faz com que o poder político esteja radicalmente separado tanto do caráter circular e não reificador do trabalho que atende às necessidades vitais como da atividade instrumental da fabricação coisificadora que edifica o mundo – a despeito de o poder político recorrer à fabricação quando se materializa em instituições. Entretanto, mais do que isso, o poder político, para Arendt, se põe em flagrante oposição à dominação e à violência. Para ela, a própria instituição de um domínio público e de uma correspondente esfera pública, na qual os indivíduos e os grupos articulam suas diversidades e estabelecem propósitos comuns por meio do discurso e realizam esses propósitos comuns por meio da ação conjunta, já é o sinal mais claro de que a política assenta-se genuinamente antes de tudo na recusa da dominação que se estabelece na relação mando/obediência.

Para Habermas, a objeção fundamental que se pode fazer ao conceito de poder em Hannah Arendt é a de que “a política não pode ser idêntica (...) à práxis daqueles que conversam entre si, a fim de agirem em comum”, pois é necessário separar o momento da gestação do poder, do qual é haurida sua legitimidade, do exercício legítimo do poder, que frequentemente supõe interações entre o governo e os cidadãos orientadas pela coerção e pela relação estratégica de mando/obediência claramente rejeitadas na práxis que presidiu a fundação da comunidade política.

Tais considerações desafinam do entusiasmo habermasiano com o conceito arendtiano de esfera pública, em *Mudança estrutural da esfera pública* (1962), e, em *Teoria e práxis* (1963), com o conceito de ação como práxis, fundado na distinção entre *práxis* e *poiésis* concebida por Aristóteles. Segundo o próprio testemunho de Habermas, ele atentou para a centralidade da distinção entre ação e técnica entre os antigos a partir principalmente da leitura de *A condição humana*, de Hannah Arendt, e também de *Verdade e método*, de Gadamer. Já então Habermas indicava, em todo caso, que desde os primórdios da modernidade, ou ao menos desde Maquiavel, o que marca a política moderna é a diluição da fronteira entre ação e fabricação, inviolável no pensamento clássico, como Arendt já indicara antes em *A condição humana*.

As objeções de Habermas não podem ser compreendidas se não atentarmos para o desnível entre o nível descritivo ou realista no qual, em suas próprias palavras, ele opera, do nível que ele denomina normativo em Arendt – aplicando uma terminologia que ela certamente recusaria. Arendt, em seu exame do fenômeno do poder político,

jamais pretendeu estar fazendo teoria social ou ciência política, *stricto sensu*, mas também não almejava erigir um ideal normativo regulador. Em vista disso, seguramente para ela não seria uma objeção legítima a indicação da inaplicabilidade dos conceitos de ação, poder e política que ela emprega para a descrição da sociedade moderna. Para os leitores de *A condição humana* fica claro que, para Arendt, essa inaplicabilidade apenas reforça suas hipóteses com relação ao declínio da política na era moderna.

Para Habermas, o conceito de poder de Hannah Arendt é heurísticamente vigoroso apenas para elucidar o modo legítimo de sua gestação, sendo inoperante para a compreensão da conservação das instituições e para o exercício do poder. Cabe notar, entretanto, que para Arendt a conservação do poder político não implica em uma repositição da relação mando/obediência rejeitada no momento de sua gestação, e ela também não compreende que a práxis originária deva ser silenciada ou estabilizada em um consenso de fundo a legitimar a gestão da vida coletiva.

Não podemos deixar de assinalar que o debate acerca de se o conceito de ação de H. Arendt é comunicativo ou expressivo, habermasiano ou nietzschiano, ainda que iluminador em uns poucos aspectos relevantes, assenta-se sobre desvios de perspectiva não muito heurísticamente vigorosos. Dana Villa tem razão, portanto, quando assinala que ele e Bonnie Honig “tenderam a exagerar a dimensão ‘agonística’ da teoria da ação política de Arendt”, exagero proveniente da equiparação nietzschiana entre ação e agonismo. De modo análogo, julgamos ser adequado purgar a teoria arendtiana da ação de toda comunicação concertada cujo horizonte regulador ou propósito encontra-se no consenso. As dimensões ditas comunicativas e agonísticas da ação em Arendt não são opostas, mas constitutivas do mesmo fenômeno da ação, compreendida na dimensão dupla da iniciativa do agente e da eventual concertação entre os agentes com vistas a levar a cabo o empreendimento. Interessa-nos indicar as dificuldades da interpretação habermasiana do conceito arendtiano de poder, de resto bastante inspiradora.

MORALIDADE, AUTONOMIA E HETERONOMIA EM KANT E HABERMAS

Aguinaldo Pavão
Universidade Estadual de Londrina

A reivindicação de Habermas de que uma norma válida tem de ser aceita por todos os concernidos sem coerção parece nos conduzir à ideia de "macro-sujeito" das ações. Por certo, alguém poderia alegar, em favor de Habermas e contra Kant, que conceber os ajuizamentos morais a partir de uma reflexão solitária e auto-suficiente representa uma evasão do próprio exame racional a que esta reflexão deve estar submetida. Se penso que a minha perspectiva, desde cujo ponto de vista avalio a universalização das máximas, prescinde do diálogo com os possíveis afetados pela adoção de determinada ação, então tudo neste caso dependeria de minha própria escala de valores. Neste caso, eu me furtaria à avaliação intersubjetiva, o que, supõe-se, seria um requerimento básico da racionalidade da ação. A alegação consistiria em dizer, em resumo, que as minhas convicções morais não podem sustentar todo o peso da validade moral. Isto considerado, a comunicação terá como objetivo defender a filosofia moral de Kant sem a reformulação dialógica pretendida por Habermas. Isso será feito justamente tendo em vista o julgamento de que apenas a alternativa de Kant, e não a de Habermas, é a melhor forma para conservarmos a autonomia da moralidade.

Alain Renaut, membro da Faculdade de Filosofia e Sociologia da Universidade de Paris IV, num debate na Sorbone em 1º de fevereiro de 2001, publicado como livro sob o título de *Ética da discussão e a questão da verdade*, faz a seguinte pergunta a Habermas. “Se temos a intenção de que o nosso projeto ético ou moral em geral [...] seja baseado na responsabilidade, será possível prescindirmos da referência a um horizonte de autonomia da subjetividade, na ausência do qual seria difícil entender como a consciência prática poderia se sentir responsável por suas ações? O senhor não concordaria que a pretensão de termos a responsabilidade como fonte de nossas opções e ações exige uma referência ao paradigma da consciência?” (*Ética da discussão e a questão da verdade*, p. 5). Antes de tudo, cabe assinalar que a questão proposta por Renaut é convergente com um dos meus pontos. Com base nela, Habermas é instigado a dar um esclarecimento melhor sobre o que ele entende por vontade e autonomia. Pois bem, em resposta, Habermas oferece uma interpretação da distinção kantiana entre arbítrio (*Willkür*) e vontade livre (*freier Wille*) (cf. *Ética da discussão e a questão da verdade*, p. 12). Ele assimila a noção de arbítrio à ideia de liberdade subjetiva determinada por máximas de prudência, preferências ou motivos racionais. Ele afirma que “nesse caso, o ato da liberdade surge como parte da consciência de um único sujeito” (p. 12). Estranho, pois parece querer dizer que no caso da vontade livre as coisas seriam diferentes, isto é, não se poderia pensá-la como parte da consciência de um único sujeito, tese frontalmente não kantiana. Ora, parece ser justamente isso que vemos na sequência. A meu ver, a interpretação que Habermas oferece de autonomia, em *A ética da discussão e a questão da verdade* - e que, no fundo, reflete, mas de modo mais explícito, uma tese já presente em “Notas programáticas para a fundamentação de uma ética do discurso” -, parece envolver uma confusão entre autonomia moral, sempre individual, e autonomia política, pensada em termos coletivos. “No caso da autonomia, porém, a vontade se deixa determinar por máximas aprovadas pelo teste da universalização. A vontade de uma pessoa é determinada por motivos que deveriam ser levados em conta por todas as outras pessoas (na medida em que são vistas como

membros da comunidade moral). Esta interpenetração do livre arbítrio e da razão prática nos permite conceber a comunidade moral como uma comunidade abrangente que faz suas próprias leis, uma comunidade formada por indivíduos livres e iguais que se sentem obrigados a tratar uns aos outros como fins em si mesmos” (p. 12-13). Habermas prossegue dizendo que “a autonomia, ao contrário [da liberdade subjetiva], não é um conceito distributivo e não pode ser alcançada individualmente. Nesse sentido enfático, uma pessoa só pode ser livre se todas as demais o forem igualmente (*Ética da discussão e a questão da verdade*, p. 13). Para Habermas, a liberdade subjetiva, que ele associa à liberdade do arbítrio, pode ser gozada por algumas pessoas e outras não (p. 13), o mesmo, porém, não ocorreria com a autonomia. Como, no contexto, Habermas está oferecendo uma interpretação de Kant, cabe ponderar se tem algum sentido, na filosofia moral de Kant, pensar que somente sou livre se todos também o “forem igualmente”. O que Kant entende por autonomia. De acordo com Kant, “autonomia da vontade é aquela propriedade sua graças a qual ela é por si mesma a sua lei (independentemente da natureza dos objetos do querer). O princípio da autonomia é, portanto: não escolher senão de modo a que as máximas da escolha estejam incluídas simultaneamente, no querer mesmo, como lei universal (*Fundamentação II* /BA 87).

Ora, a meu ver nada autoriza a leitura de que a autonomia da vontade, isto é, não a autonomia de uma vontade coletiva, mas a autonomia moral de um indivíduo tenha de depender dos outros. Ou seja, minha autonomia não depende da condição de que todos sejam autônomos. Pois, se a capacidade de ser autônomo, isto é, agir segundo o imperativo categórico, é condição da responsabilidade moral, a possível liberdade autônoma, afirmada quando ajo moralmente, dependeu apenas da minha vontade, ou, para usar a distinção que Kant apresenta na introdução da *Metafísica dos Costumes*, do meu arbítrio. No fundo, o exercício da liberdade é decidido pelo arbítrio sob a condição de estar obrigado por uma vontade autônoma. Mas isso só tem sentido em termos estritamente individuais.

A CRÍTICA DE HABERMAS À SOCIOLOGIA DO DIREITO DE WEBER

Giovanne Henrique Bressan Schiavon
Universidade Estadual de Londrina

Este texto, resultado parcial de uma pesquisa mais ampla (de doutorado), pretende tratar da argumentação de Habermas a respeito do sistema do direito weberiano. A reflexão filosófica pautada por argumentos sociológicos é característica da Teoria Crítica desenvolvida pela Escola de Frankfurt da qual Jürgen Habermas é integrante. Nesse passo, no capítulo 2 da obra *Faktizität und Geltung* de Habermas faz uso dos argumentos sociológicos para afirmar que a atuação direito oscila entre a função de exercer com exclusividade o uso socialmente admitido da força ou da regulação do comportamento socialmente adequado, porém, identifica no pensamento de Max Weber outro caminho, segundo o qual, com a dissolução das teorias gerais e compreensivas restou ao direito garantir um novo *ethos*. O que é evidenciado pelo tratamento das relações sociais e demandas por legitimação inerentes ao direito a partir do conceito weberiano de “aspecto interno” da norma. Com esses contornos se tem a contextualização teórica do pensamento de Weber quanto a emergência do direito enquanto motivo legítimo de justificação da ação social para então delinear a reconstrução habermasiana do sistema do direito de Weber. O efeito específico da positivação da ordem jurídica no pensamento de Weber consiste no deslocamento dos problemas de fundamentação para os de justificação. Sua obra evidencia que o manejo técnico do direito soluciona os problemas de fundamentação; mas não os elimina. A partir de então é relevante questionar a respeito da classificação do aspecto interno e externo do direito. Por conseguinte, à medida que o direito se converte em meio organizativo da dominação política, vale dizer, da dominação legal exercida pelo governo, aparecem demandas por legitimação que satisfaça a necessidade de justificação que o direito contemporâneo estruturalmente tem. A esta legitimação serve, por exemplo, uma constituição que possa interpretar-se como expressão de um acordo racional de todos os cidadãos. Nesse particular, Habermas enxerga a conexão do direito positivo ao catálogo de direitos fundamentais das constituições burguesas. O qual vincula a faculdade de legislar a uma compreensão democrática da tomada de decisões coletivas. Mas, critica Habermas, Weber associa de forma conceitualmente tão estreita direito e dominação legal, que o princípio de que o direito necessita justificação se desvanece e fica somente o princípio de positivação. Então, o conceito de direito de Weber parece prestigiar a autonomia privada em detrimento à autonomia pública e resta constituído tão só por normas originadas da vontade humana de sorte a regularem os comportamentos com consideração de igual espaço e respeito. O aspecto interno do direito, a afirmação de que sua orientação remonta a um convênio entre interessados, revela que o direito enquanto sistema racional implica em seu reconhecimento como composto por normas válidas pelo afetados. Ao tempo em que, o aspecto externo, o dado empírico que demonstra que o direito exerce coação física e pode lograr obediência pela imposição forçada parece eliminar demandas por legitimação o que situa a discussão sobre a justificação do direito ao lado das questões sobre a origem do mesmo. Nesse passo, a autonomia científica do direito supõe que a origem das normas possa ser juridicamente definida. Weber pretende a síntese das dimensões sistêmica e de justificação, por meio da afirmação da “legitimação mediante procedimento”.

Legitimação mediante procedimento, como tratado por Habermas, não significa que se recorra exclusivamente a condições formais de justificação prático-moral da legislação jurídica (respeito ao ideal de universalização), mas a observância das regras procedimentais estabelecidas para a criação, interpretação e aplicação do direito. Assim, legitimidade descansa na fé da legalidade das ordens estatuídas e do poder de mando daqueles aos quais essas ordens facultam para o exercício do poder.

VALIDADE E CORREÇÃO DE NORMAS MORAIS: UMA DISCUSSÃO A PARTIR DE HABERMAS E WITTGENSTEIN

Marciano Adilio Spica
Universidade Estadual do Centro-Oeste/SESU/MEC

Em *Verdade e Justificação* Habermas defende uma posição cognitivista anti-realista a respeito da validade de normas morais. Ele entende que os enunciados morais não devem ser equiparados a sentenças descritivas porque estas nos mostram como um determinado estado de coisas é enquanto aos juízos e regras morais falta essa “conotação ontológica da validade veritativa”. Mesmo assim, o filósofo propõe que a validade das normas e juízos morais pode ser entendida como análoga à verdade, enquanto validade absoluta. A validade das normas morais não se daria numa relação de comparação com fatos do mundo, mas através de um consenso normativo; ela é o reconhecimento universal da norma que se dá em virtude da capacidade de obter um consentimento da vontade daqueles a quem ela se dirige. Assim, Habermas acredita que quando as pessoas chegam a um determinado conjunto de regras ou a um determinado modo de agir que é aceito por todos os envolvidos, essa práxis atinge obrigatoriedade. O consenso provoca algo relativamente definitivo, fundamentando uma norma. O reconhecimento intersubjetivo fundamenta as normas e dá a elas validade, tornando-se critério de correção. Neste trabalho faremos uma discussão dessas ideias de Habermas confrontando-as com as ideias de linguagem de Wittgenstein. Entendemos que este concordaria com Habermas a respeito da ética não poder ser encarada como um saber que se refere a fatos e também separaria a ética do saber teórico, colocando-a em um saber prático. Porém, enquanto Habermas tenta justificar as regras morais por analogia com a verdade, dizendo que o consenso substituiria a conotação ontológica da verdade veritativa, Wittgenstein diria que essa ideia de analogia com a verdade seria uma espécie de entrecruzamento de jogos de linguagem. Ou seja, estaríamos tomando um critério de justificação próprio dos saberes teóricos e os deslocando a um saber prático para justificar este de acordo com aquele. A nosso ver, se comparada com a filosofia da linguagem de Wittgenstein, a ideia habermasiana pressuporia uma lacuna entre regra e ação, ou seja, pressuporia que minha ação se guia por uma regra que é externa à própria ação. Minha ação decorreria, assim, da criação da regra. Assim sendo, mostraremos que Wittgenstein não concordaria com uma ideia de que é o consenso ou acordo de uma comunidade idealmente projetada que definiria quais são as regras a seguir, ou melhor, quais são as regras corretas a seguir. Ao contrário, o que ele defende é que, aos poucos, os usos que fazemos de determinadas palavras vão se tornando critérios para novos usos, ou seja, vão se tornando regras para usos futuros. Regras estabelecidas dentro de um complexo jogo de palavras e ações. Para ele, as regras surgem na prática humana da própria linguagem. A criança, por exemplo, ao aprender determinado conceito, aprende também o uso deste conceito, ou as regras para este uso. A linguagem começa por sua gramática, por sua utilização, na complexidade da vida humana. A tentativa de ir além é já fazer metafísica e não entender que deve haver um “lugar onde a pá entorta”. Para entendermos a linguagem, devemos olhar para a própria linguagem, não ficando presos a pensamentos que busquem algo para além dela. Ou seja, se o filósofo quer entender a linguagem, deve *olhar* para a vida da linguagem, para seu uso e perceber a gramática que a fundamenta. É isso também que deveria acontecer com a moralidade. Essa não é

uma construção artificial de filósofos em suas cátedras, mas uma complexa construção humana que cria uma gramática, inclusive de resoluções de conflitos. Assim sendo, tentaremos mostrar que a diferença entre Habermas e Wittgenstein no que se refere as normas morais se dá no fato de que enquanto o primeiro busca numa comunidade idealmente projetada a validade e correção das normas morais, o segundo defende que aprendemos as regras na prática do próprio jogo e detectamos os erros e acertos também nessa prática.

CONSIDERAÇÕES SOBRE HABERMAS E O PROJETO KANTIANO DE UMA PAZ PERPÉTUA

Charles Feldhaus
Universidade Estadual de Londrina
charlesfeldhaus@yahoo.com.br

Habermas aborda o projeto de Kant de uma paz perpétua em várias oportunidades em sua obra publicada, a saber, *Der gespaltene Westen*, *Die Einbeziehung des Anderen* e *Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze*. No segundo livro supracitado, Habermas contém um capítulo escrito em função da comemoração dos duzentos anos da publicação de *Zum Ewigen Frieden* de Immanuel Kant, em que procura mostrar que o projeto de uma ordem mundial cosmopolita contém premissas que precisam ser revistas e que alguns elementos da proposta, por essa razão, precisam ser reformulados; ao passo que o primeiro livro supracitado busca avaliar o projeto original do filósofo de Königsberg à luz das recentes tensões internacionais terminando apresentando o dilema do direito internacional contemporâneo: Kant ou Karl Schmitt? Habermas acredita que algumas premissas empíricas da proposta de Kant de uma ordem mundial cosmopolita, de uma liga de Estados (repúblicas), são refutadas à luz dos eventos históricos ocorridos desde a sua formulação no final do século XVIII. No capítulo final do terceiro e último livro supracitado, Habermas retoma as considerações feitas em *Der gespaltene Westen* a respeito do projeto kantiano de uma paz mundial e reitera a necessidade de reformular a proposta de Kant à luz de dificuldades conceituais e inadequação da mesma com nossas experiências históricas recentes.

Habermas critica o recurso de Kant à analogia do estado de natureza ao referir-se à passagem do direito internacional clássico ao direito cosmopolita. Segundo o herdeiro da Escola de Frankfurt, os cidadãos dos Estados nacionais já percorreram um longo processo de formação, por causa disso, estão de posse de um bem político, as liberdades fundamentais garantidas juridicamente, e o colocariam em risco, caso aceitassem uma restrição do poder estatal que visa garantir o estado de direito. O que não acontece com os habitantes fictícios não formados de um estado de natureza bruto, em que os mesmos não tinham nada a perder exceto o medo e o horror do embate de suas liberdades naturais, garantidas apenas pela força, e como ninguém poderia se outorgar o estatuto de mais forte em tal situação, suas liberdades seriam sempre incertas. O que leva Habermas a defender que a analogia é errônea, pois tal transição não é de modo algum análoga, mas antes complementar aos direitos que os cidadãos possuem no Estados democráticos de direito. Habermas afirma ainda que o modelo de uma república mundial é errôneo assim como é falso a afirmação de Kant de que três tendências naturais indubitavelmente estão impulsionando a espécie humana a uma paz mundial, a saber: a natureza pacífica das repúblicas, a força geradora de comunidades do comércio internacional, e a função política da esfera pública. Habermas busca mostrar que, embora seja verdade que as repúblicas (que ele entende como democracias) sejam mais pacíficas entre si, não é verdade que façam menos guerras que outros regimes políticos; além disso, a ONU inclui hoje tanto países democráticos quanto de outros regimes políticos; o comércio mundial aproxima as nações, mas é causa não apenas de paz entre nações, mas pode ele mesmo ser tornar um estopim para a guerra; a esfera pública, que inicialmente era um espaço de discussão política de ideais e de crítica do poder político, se tornou ela mesma um meio de manipulação das massas, o que Kant não previu. Habermas, com base na identificação da implausibilidade de certas premissas do projeto

kantiano, afirma que uma reformulação conceitual básica se faz necessária. Ele ataca a inconsistência da proposta de Kant de uma federação livre ou aliança de Estados pacíficos por considerar a mesma insuficiente, a ordem cosmopolita tem que garantir ao menos o comportamento exterior adequados dos membros, o que não parece possível numa federação de Estados livres; Habermas defende uma constitucionalização do direito internacional, algo mais forte do que pensara Kant. Para Habermas, o estágio em que se encontra o direito internacional atual já teria superado em alguns aspectos a visão de Kant, uma vez que a soberania dos Estados membros em parte pode ser limitada por acordos internacionais e regulamentações, o que novamente implica em revisão conceitual básica, dado que Kant mantinha a soberania absoluta do Estados, os mesmos deveriam apenas abandonar o direito à guerra; além do mais, como a ONU hoje inclui Estados democráticos e não democráticos, é preciso revisar a visão de Kant de que a paz ocorre mediante uma expansão das repúblicas. Conforme Habermas, a própria compreensão do que se entende por paz precisa ser modificada, Kant entendia a paz apenas num sentido negativo, como ausência de guerra (de conflito bélico ou de disposição para tal), todavia, Habermas acredita que garantir a paz exige não apenas intervenções de caráter militar, mas também intervenções humanitárias visando exercer influência interna aos Estados nacionais tornando possível que os mesmos sejam autossustentáveis, a participação política dos cidadãos, a tolerância cultural, entre outras coisas. Garantir a paz pode exigir estratégias não militares até mesmo como as sanções econômicas, não obstante de maneira explícita e não camuflada. Por conseguinte, o presente estudo pretende reconstruir as ideias centrais do projeto de Kant e as principais considerações críticas de Habermas nos dois livros supracitados e tentar realizar uma avaliação crítica das mesmas.

HABERMAS CRÍTICO DE HOBBS EM *DIREITO E DEMOCRACIA*

Frederico Lopes de Oliveira Diehl
Universidade Estadual de Londrina
Doutorando em Filosofia pela Universidade de São Paulo

A presente comunicação é uma análise da crítica de Jürgen Habermas a Thomas Hobbes em *Direito e democracia*. Está dividida em três blocos: (1) visão de Habermas sobre Hobbes; (2) críticas de Habermas a Hobbes; e (3) análise das críticas de Habermas. (1) No primeiro bloco, a partir do plano de Habermas de expor uma nova proposta para o direito, baseada na teoria do agir comunicativo, observa-se que o sociólogo alemão recorre a Hobbes como figura modelar do direito moderno: seria Hobbes o primeiro a propor um direito em termos modernos. Esse direito moderno possui as seguintes características para Habermas: é a base do direito contemporâneo; encara a razão prática como faculdade subjetiva; tem o indivíduo confundido com o homem em geral; vê o direito como sistema; desenvolvimento da noção de Estado de direito; apelo a um direito racional (de aceitabilidade racional); política pautada pela auto-organização jurídica de cidadãos livres e iguais; absorção da democracia pelo direito; positividade; substituição da moral pelo direito; integração do direito com a economia (mercado) e com o poder administrativo-burocrático. O papel de Hobbes na construção desse direito se dá em função de diversas características da teoria do filósofo inglês: para ele há (a) fundamento do direito em geral a partir de institutos do direito privado (liberdade contratual e propriedade); (b) direito inspirado na ciência; (c) direito como mediador de toda a realidade social; (d) direito justificado sem apoio na moral, justificado apenas pelo auto-interesse dos participantes; (e) direito burguês; (f) justificação externa do direito e da política (fundamento não na vida política, mas na vida anterior a ela); (g) direito com caráter instrumental. (2) A partir disso, são analisadas no segundo bloco as críticas de Habermas a Hobbes. O pensador de Frankfurt defende que o direito moderno em geral não foi capaz de dar conta de sua missão. O sistema proposto por Hobbes não é consistente para resolver a tensão entre facticidade e validade, em função dos seguintes motivos: (a) Fundamento do direito em geral a partir de institutos do direito privado (liberdade contratual e propriedade). Contrato de direito privado não é contrato de socialização. (b) Teoria de um Estado burguês sem democracia (e não apologia do absolutismo). (c) Ignorância prévia da condição social após a celebração do pacto de formação do Estado político. E (d) fundamento a partir de uma regra moral (a da reciprocidade), contradizendo seus princípios. (3) Analisando-se o teor das críticas de Habermas, pode-se, no bloco final da comunicação, lançar algumas objeções a tais críticas. (a) Em relação ao fundamento do direito em geral a partir de institutos do direito privado, pode-se retrucar que: (a1) é o próprio método de Hobbes (geometria, inspiração em Galileu: a partir de premissas ou axiomas, deduzir as conseqüências); (a2) Hobbes não funda o direito apenas na liberdade e no contrato, mas também na igualdade, no auto-interesse e na racionalidade; e (a3) Hobbes não coloca a propriedade privada no fundamento do direito (como Habermas dá a entender), pois o direito à propriedade, em Hobbes, é posterior à instauração do Estado político. (b) Em relação à colocação de Hobbes como autor burguês, pode-se defender que: (b1) é um anacronismo comum (assim como falar que Hobbes é utilitarista ou que Jesus de Nazaré

era socialista); e (b2) haveria um evidente desinteresse da burguesia em ter um Estado como o hobbesiano. (c) Em relação à falta de democracia, pode-se dizer que: (c1) em Hobbes é uma preferência, mas não necessidade; e (c2) na verdade, pouco importa, pois o soberano é sempre um representante dos cidadãos. (d) Em relação à ignorância a respeito da condição após a celebração do pacto, pode-se afirmar que: (d1) é o próprio conceito de razão para Hobbes – razão como cálculo de conseqüências a partir de causas conhecidas, em direção a algo que não se conhece; e (d2) o estado de natureza é mera hipótese, não um fato consumado. (e) Por fim, em relação à fundamentação do direito por uma regra da moral (a reciprocidade), é possível objetar, a partir da análise de Charles Feldhaus, que: (e1) não é regra de moral, e sim regra instrumental de prudência.

REFERÊNCIAS

- FELDHAUS, C. . A crítica de Habermas a fundamentação hobbesiana do Estado. **Paradigmas**, v. 14, p. 6-7, 2003.
- HABERMAS, J. **Direito e democracia**: Entre Facticidade e validade. Vol. I e II. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro / Biblioteca tempo universitário, 1997.

**FOUCAULT INCORRE EM CONTRADIÇÃO PERFORMATIVA?
NOTAS MARGINAIS À INTERPRETAÇÃO HABERMASIANA DA CRÍTICA
DE FOUCAULT À MODERNIDADE**

*Marcos Nalli
Universidade Estadual de Londrina*

O objetivo do presente estudo é demonstrar qual o sentido e se de fato a crítica de Habermas dirigida à abordagem filosófica foucaultiana é ou não procedente. Basicamente, a análise habermasiana mais detida sobre Foucault se encontra em *O Discurso Filosófico da Modernidade (Der Philosophische Diskurs der Moderne, 1985)*, publicado em 1985, um ano após a morte de Foucault. São dois capítulos dedicados ao pensamento do filósofo francês: “As ciências humanas desmascaradas pela crítica da razão: Foucault” e “Aporias de uma teoria do poder”. No primeiro dos capítulos, Habermas se concentra inicialmente em demarcar qual a posição de Foucault diante de Heidegger e Bataille, dição que amálgama a linhagem nietzscheana de Bataille, o estruturalismo de Lévi-Straus e a história da ciência suscitada pelos trabalhos de Bachelard, para já aí tecer as primeiras considerações sobre toda a fase arqueológica. É no segundo capítulo que Habermas se põe a apresentar as aporias foucaultianas, ou demonstrar como Foucault incorre no que chamou de contradição performativa. Inicialmente, Habermas procura mostrar como Foucault superou as limitações da arqueologia: (a) seja sua incômoda semelhança com a filosofia heideggeriana, (b) seja sua proximidade com o estruturalismo, e (c) seja a preeminência do discurso diante das práticas. O modo como Foucault teria conseguido tal superação se deu a partir da adoção de uma teoria do poder e de uma inversão da preeminência de (c). Tal esforço de superação tem como seu resultado expressivo a possibilidade de escapar, também, de uma filosofia do sujeito, sem incorrer em (a) ou (b). No entanto, Habermas identifica uma ambigüidade com conseqüências deletérias à analítica foucaultiana do poder, por portar uma natureza metafísico-crítica, e pois, ambígua.

Entretanto, se contrapormos tais argumentos aos próprios argumentos de Michel Foucault de modo a verificar a exatidão dos argumentos habermasianos, inevitavelmente teremos fortes dúvidas sobre sua crítica, isto é, de que Foucault incorra em contradição performativa. Eis, portanto, o que buscaremos demonstrar: que, contrário à Habermas, Foucault não incorre em contradição, mas sim que desenvolve outras estratégias argumentativas, pragmaticamente válidas. Habermas prossegue em seu ataque a Foucault. Para ele, Foucault incorre em três aporias quando tenta explicar o que faz a historiografia genealógica: presentismo, relativismo, e “parcialidade arbitrária de uma crítica que não pode justificar os seus fundamentos normativos” (Habermas, 1990, p. 260). Só para se ater aos argumentos habermasianos da última aporia foucaultiana, trata-se de examinar “se Foucault consegue subtrair-se àquele criptonormativismo de que, na sua concepção, se tornam culpadas as ciências humanas, ao proclamar-se livres de valores”. Como ele inicialmente observa, Foucault tenta neutralizar, numa perspectiva rigorosamente descritiva, qualquer ação judicativa, “pondo entre parênteses as pretensões à validade normativa do mesmo modo que as pretensões à verdade”, de modo que se abstém a interrogar se certas formações discursivas são mais justificáveis que outras (em coerência com o relativismo). Portanto, não há como garantir que “esta fundamentação de uma liberdade de valores de

segundo grau não é, evidentemente, livre de valores”. Foucault seria então um dissidente, atribuindo-se como sua única justificação o “fato de pôr armadilhas ao discurso humanístico sem se envolver nele” (Habermas, 1990, p. 265). Será mesmo? Como é sabido Foucault foi um assíduo leitor de Kant, desde o início da arqueologia, sempre voltando a ele. É de Kant que, por exemplo, Foucault toma a noção de crítica, no intuito de inseri-lo no próprio projeto, de cooptá-lo a fazer parte desse projeto de filosofia e de pensamento como diagnóstico do presente e da atualidade, tão patente em Foucault pelo menos desde a arqueologia. Neste sentido, é que podemos entender o pensamento de Michel Foucault (e também o de Kant), não como uma filosofia escolar, sistemática, teórica e legisladora. Afinal, “a filosofia perdeu seus estatuto privilegiado em relação ao conhecimento em geral, e à ciência em particular. Ela cessou de legislar, de julgar” (Foucault, 1994, DE, i, p. 580). A filosofia é agora, com Foucault e Kant, uma atividade diagnóstica do presente, de nossa modernidade; e neste sentido, a filosofia foucaultiana é eminentemente uma filosofia instigante. É neste sentido de crítica que se deve entender a genealogia foucaultiana.

Portanto, se Foucault percebe a possibilidade de estabelecer uma conexão entre seu pensamento e a filosofia kantiana de uma *Aufklärung*, é porque ele via aí a possibilidade de colocar a crítica numa outra configuração: mais concorde com seu projeto arqueo-genealógico, uma outra forma de lidar com o conhecimento e os saberes modernos, com as relações de força que perpassam nossa contemporaneidade, e que exige-nos uma outra ética a fim de que possamos nos constituir como sujeitos éticos; isto é, uma nova ontologia do presente. A crítica está assim diretamente vinculada com um *modus operandi* e um *modus essendi* tipicamente histórico-filosófico, e precisamente próprio à nossa contemporaneidade, definida de maneira relevante ainda como nossa modernidade.

“NIETZSCHE PERDEU POR COMPLETO SUA CAPACIDADE DE CONTÁGIO”: SOBRE A CRÍTICA DE HABERMAS À NIETZSCHE

José Fernandes Weber
Universidade Estadual de Londrina
jweber@uel.br

No ano de 1968, Jürgen Habermas organizou, e fez publicar pela Editora Suhrkamp, de Frankfurt, uma antologia de *Escritos sobre Teoria do Conhecimento (Erkenntnistheoretische Schriften)*, de Friedrich Nietzsche. Aos textos selecionados, acrescentou um Epílogo, intitulado *A crítica niilista do conhecimento em Nietzsche*, em cuja abertura se lê: “A obra de Nietzsche exerceu um particular fascínio no período entre guerras, sobretudo na Alemanha. O *pathos* dos seus juízos e preconceitos, as impressionantes fórmulas de sua filosofia da decadência e a sedutora proposição dos ‘afetos que dizem sim’, determinaram o caráter espiritual e o posicionamento de toda uma geração de intelectuais pseudo-radicais, descontentes com a tradição ocidental... Nietzsche configurou e robusteceu, naquele tempo, uma mentalidade que certamente não ficou delimitada de modo algum aos ‘revolucionários da direita’. Tudo isso fica no passado e parece-nos quase incompreensível. Nietzsche perdeu por completo sua capacidade de contágio”. A importância de um legado filosófico não se mede pela constância da sua influência, pois a emergência de novos problemas opera uma reconfiguração nas referências: filósofos centrais ao debate filosófico de toda uma geração passam a um segundo plano; outros, outrora conduzidos ao esquecimento, retornam à cena. No mesmo período da suposta “perda da capacidade de contágio de Nietzsche na Alemanha”, na França o filósofo torna-se uma referência decisiva para autores do porte de Foucault, Deleuze e Derrida. E mesmo Habermas, um alemão na Alemanha, em 1968 – quando a influência do filósofo decaí, mostrando-se incompreensível a influência exercida –, sente a necessidade de reportar-se a ele, explicando as razões pelas quais o contágio Nietzsche já é uma questão do passado. A interpretação habermasiana de Nietzsche é duplamente instrutiva, pois além de fazer pensar sobre as vicissitudes da recepção e do abandono da obra de um filósofo, marca uma via interpretativa importante da obra de Nietzsche que consiste em vincular aos temas do conhecimento e do perspectivismo as considerações nietzscheanas sobre a arte. Contudo, é o que se propõe mostrar, não o faz com a suficiente radicalidade. Assim, tendo por referência o capítulo IV de *O Discurso filosófico da modernidade*, intitulado *Entrada na pós-modernidade: Nietzsche como ponto de virada*, além do já mencionado texto *A crítica niilista do conhecimento em Nietzsche*, o propósito da comunicação consiste em: **1º**. Verificar a plausibilidade da leitura de Nietzsche por Habermas, segundo a qual: **a)** a teoria nietzscheana da arte é metafísica; **b)** a teoria nietzscheana da vontade de poder representa a versão metafísica do princípio dionisíaco; **c)** em sua crítica da linguagem e do conhecimento, Nietzsche, diferentemente do que se propõe, não apenas não supera o posicionamento transcendental kantiano do conhecimento, mas antes, radicaliza-o, porém, de um modo inconseqüente e ambíguo; **2º**. Testar a interpretação habermasiana, introduzindo temas e problemas, presentes nas obras de Nietzsche, não considerados por Habermas em sua crítica. Para tanto, buscar-se-á dar destaque aos aspectos problemáticos do pensamento de Nietzsche, apreendidos por Habermas, contudo, sem deixar de apontar também para

os aspectos problemáticos da leitura de Habermas, que serão apontados pela referência a aspectos do pensamento nietzscheano simplesmente desconsiderados na crítica. A este respeito, temos que, quanto a: **a)** se é inegável que a concepção da arte em *O Nascimento da Tragédia* é metafísica, pois Nietzsche afirma que a arte é a “atividade metafísica suprema da humanidade”, seria necessário considerar, conjuntamente ao metafísico, o destaque dado por Nietzsche ao fisiológico. Além disso, seria necessário levar em conta que, após *Humano, Demasiado Humano*, o próprio Nietzsche faz a crítica da sua metafísica de artista; **b)** não há nenhuma evidência de que Nietzsche considere a vontade de poder como sendo a versão metafísica do princípio dionísio. Ao contrário, a vontade de poder é a noção nuclear para a crítica à metafísica em Nietzsche; **c)** Apesar do vínculo entre a teoria da linguagem e do conhecimento nietzscheano e a teoria do conhecimento de Kant, dada, pela leitura da *Crítica da Razão Pura*, mas, sobretudo, pela influência de Friedrich Albert Lange e sua *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, de 1865, ainda assim, os resultados aos quais Nietzsche chega são sensivelmente distintos do kantiano, na medida em que ele não reconhece uma faculdade originária produtiva universal e originariamente partilhada. Ao fim, buscar-se-á dar destaque a um argumento crítico de Habermas a Nietzsche, mas que também é dirigido contra Kant que, ao nosso juízo, funciona, e funciona bem, segundo o qual, o marco transcendental em que é decidida a objetividade do conhecimento “(...) não pode exigir uma validade absoluta, no sentido de Kant. O mundo que nós constituímos neste marco é literalmente um projeto típico de nossa espécie, uma perspectiva que depende de determinado equipamento orgânico do homem e das constantes da natureza que o circunda. Mas isso não é arbitrário”. Se todas as outras críticas de Habermas a Nietzsche, acima elencadas, podem ser rebatidas, esta última cria maior dificuldade, pois atinge o próprio núcleo do pensamento de Nietzsche. Buscar-se-á enfrentar esta dificuldade, ou, ao menos, configurá-la de um modo adequado, mesmo se sumariamente.

Palavras-chave: Habermas; Nietzsche; Conhecimento; Arte; Metafísica.

II) RESUMOS EXANDIDOS DOS MINICURSOS

A ESCOLA DE FRANKFURT E A CRÍTICA À RAZÃO INSTRUMENTAL

Franciele Bete Petry
Universidade Federal Fronteira Sul

Esse trabalho tem como tema a crítica à razão instrumental feita por intelectuais pertencentes à chamada “Escola de Frankfurt”, principalmente, a partir dos trabalhos de Max Horkheimer e Theodor W. Adorno. Em primeiro lugar, pretende-se examinar como o conceito de razão é desenvolvido por Horkheimer em textos como *O fim da razão* (*The end of reason*) de 1941 e *Eclipse da razão* de 1947, os quais são temporalmente próximos à publicação da *Dialética do esclarecimento* (1947), obra escrita em conjunto com Adorno e em que a crítica à razão instrumental adquirirá seu caráter mais radical. Em seus textos, Horkheimer estabelece as relações imanentes presentes no conceito de razão e que servirão de base para os escritos e críticas posteriores. Em *O fim da razão*, o autor identifica a razão como um princípio predominante e orientador das ações ao longo da história da civilização. De forma correspondente, tal princípio se manifestou nas correntes filosóficas como conceito fundamental a partir do qual noções como as de liberdade, justiça ou verdade puderam ser derivadas. Contudo, Horkheimer observa que ao longo da história a razão sofreu um processo de esvaziamento e formalização, o qual, teve como consequência a redução da razão a um sentido instrumental, expresso, principalmente, na função a ela atribuída de coordenação entre meios e fins segundo um critério de eficiência. Além disso, Horkheimer aponta para a ligação entre o conceito de razão e a idéia de autoconservação que a orienta, mas que sofre, igualmente, uma mudança: ela deixa de ser uma referência nos termos da formação humana e é reduzida a uma função de satisfação de necessidades naturais. Essas considerações serão retomadas por Horkheimer no texto *Eclipse da razão*, no qual dois conceitos de razão são apresentados: uma forma subjetiva cuja tarefa consiste na coordenação de meios em relação a fins, os quais correspondem ao interesse de autopreservação do indivíduo ou da comunidade na qual ele se insere; uma forma objetiva que é entendida como estrutura operante na sociedade, a qual determina sistemas de crenças e fundamenta a ação dos indivíduos na medida em que determina os fins que elas devem atingir. Além disso, essa forma objetiva pode ser definida também como modo de pensar tal estrutura, mais precisamente, como um sistema filosófico que sustenta a possibilidade de uma verdade objetiva e acessível aos indivíduos, refletindo aquela estrutura já presente na realidade. Assim como em *O fim da razão*, Horkheimer procura mostrar nos textos que compõem *Eclipse da razão*, que esta sofreu um processo de formalização responsável pela dissolução de seus conteúdos objetivos. Desse modo, torna-se impossível a definição de fins racionais aos quais as ações organizadas pela razão subjetiva se orientariam. Entretanto, a razão sobrevive por meio de seu caráter subjetivo, como capacidade de ainda estabelecer a ligação entre meios e fins, mecanismo que é essencial à autoconservação dos homens, ainda que este conceito tenha perdido seu sentido em relação à formação dos indivíduos. A crítica de Horkheimer consistirá, então, em apontar para a consequência do predomínio da forma subjetiva, a qual passará a ser interpretado em termos meramente instrumentais, principalmente na Modernidade. Com a perda dos fundamentos racionais e dos conteúdos objetivos, ela deixa de se orientar por uma idéia mais ampla de autoconservação e sobrevive apenas a partir dos interesses imediatos de sobrevivência em um mundo que, a fim de subsistir, consome os

indivíduos de forma integral. Essa idéia de sacrifício da individualidade estará presente também na crítica ao entrelaçamento entre mito e esclarecimento que Horkheimer e Adorno fazem na *Dialética do esclarecimento*. Nesta obra, os autores mostram como o domínio da razão instrumental tem como princípio a dominação da natureza, tanto externa quanto do próprio homem. Subjacente a essa forma de dominação encontra-se um princípio mimético que serve como mediação entre o sujeito e a natureza. No contexto da racionalidade instrumental, ele representa uma forma de dominação totalizante do objeto, atendendo de maneira integral ao processo de identificação necessário à afirmação do sujeito. O impulso mimético distorcido se torna, assim, ferramenta de dominação e impede o indivíduo de experienciar a própria natureza que o constitui, algo que lhe provocará sofrimento. Por esse motivo, para que a sociedade consiga alcançar um estado livre de dominação e da conseqüente reificação que nela se reproduz, seria necessário alterar a forma como o homem se relaciona com a natureza, assim como modificar o papel que a mimesis ocupa na racionalidade, algo que será desenvolvido principalmente por Adorno em seus trabalhos posteriores, como, por exemplo, na *Teoria estética*, obra em que a configuração harmoniosa entre mimesis e racionalidade configurará na obra de arte um momento expressivo que altera a relação entre sujeito e objeto, servindo como modelo de reconciliação entre a natureza e o espírito.

SOBRE O CONCEITO DE TÉCNICA E TECNOLOGIA

Gilmar Evandro Szczepanik
Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina
Bolsista Reuni
cienciamaluca@yahoo.com.br

Como definir o que é técnica/tecnologia sem ser genérico demais ou excessivamente restritivo? A tarefa não é nada fácil e provavelmente toda tentativa de fazê-la é suscetível de debates e revisões. Nosso propósito aqui consiste em averiguar as múltiplas abordagens que foram dadas pelos filósofos profissionais do Ocidente desde o final do século XIX até hoje, pois foi ao longo deste período que as reflexões filosóficas se voltaram a esta temática com maior intensidade. Busca-se realizar uma exposição cronológica panorâmica a respeito do conceito de técnica/tecnologia, com o propósito de identificar as semelhanças e as diferenças entre as mesmas e averiguar se tais disparidades são substanciais ou apenas retóricas. Tem-se o objetivo de investigar as razões e os motivos que levaram os filósofos a caracterizar a técnica/tecnologia de um modo diverso. A partir deste levantamento histórico e cronológico do conceito de técnica/tecnologia, buscaremos verificar a possibilidade de se estabelecer uma definição ampla que supere algumas das divergências básicas. Caso isso não seja possível, vamos admitir e dar razões à pluralidade de definições a respeito do conceito técnica/tecnologia. A partir dessa investigação é possível identificar três enfoques predominantes que nós denominamos de realista, instrumentalista e epistemológico. Neste minicurso, além de discutirmos sobre a polissemia do termo “técnica/tecnologia” daremos ênfase aos problemas levantados pelos filósofos profissionais que tendem a explorar as possíveis aproximações e as diferenças entre a ciência e tecnologia. Buscaremos apresentar e discutir três modelos que envolvem a relação entre ciência e a tecnologia: o modelo hierárquico, o modelo não hierárquico e o modelo emancipado.

De acordo com o modelo hierárquico, a tecnologia é compreendida essencialmente como o resultado de um processo científico, sendo uma espécie de materialização da própria ciência. Assim, o desenvolvimento tecnológico e a criação de novos artefatos e dispositivos é precedida por um intenso período de análises, pesquisas e testes científicos. Visto dessa forma, há uma relação de dependência entre ciência e tecnologia. Neste caso, para haver avanços e progressos tecnológicos é preciso investir prioritariamente em ciência. O desenvolvimento científico apresenta-se como condição de possibilidade para o avanço tecnológico. Quando a ciência precede a tecnologia, somos levados a caracterizar a tecnologia como ciência aplicada. A concepção de tecnologia como ciência aplicada é um ponto muito criticado e difícil de ser sustentado dentro da filosofia da tecnologia.

O modelo hierárquico da relação entre ciência e tecnologia também pode ser compreendido invertendo-se os elementos da relação. Assim, segundo essa nova concepção, a tecnologia não é o resultado da ciência, mas é compreendida como um elemento indispensável que antecede a própria prática científica. Ao invés da tecnologia ser concebida como a última etapa do processo científico ela passa a ser interpretada

como um elemento básico e inicial que condiciona toda a atividade científica. Apresentaremos resumidamente a abordagem de alguns filósofos que defendem que a tecnologia precede e, ao mesmo tempo, potencializa a prática científica.

Outra forma de conceber a relação entre ciência e tecnologia é através de um modelo não hierárquico, onde há uma relação mais próxima e mais intensa entre ciência e tecnologia, e ambas deixam de ser entendidas como entidades distintas e passam a ser compreendidas como um novo ramo de saber, denominado por muitos de “tecnociência”. Segundo o enfoque tecnocientífico, ciência e tecnologia não são compreendidas como dois ramos que trabalham de uma forma isolada, mas como entidades que desenvolvem projetos conjuntamente. Essa espécie de simbiose entre a ciência e a tecnologia ocasionou o surgimento da “tecnociência” e acarretou significativas mudanças nos traços da ciência, alterando significativamente o modo de trabalho dos profissionais envolvidos nos projetos e interferindo diretamente nas demonstrações, nos experimentos, nos objetos de estudo, no processamento de dados e na própria linguagem científica.

Existem formas alternativas de compreender a relação entre ciência e tecnologia que não implicam a subordinação de uma área a outra. Parece não haver motivos para grandes divergências pressupor que a ciência e a tecnologia possuam objetivos distintos. O desafio que se coloca agora é identificar e compreender o caminho que os cientistas e os tecnólogos percorrem até atingir os objetivos traçados por cada área. De acordo com o modelo emancipado, a ciência e a tecnologia ainda podem ser concebidas como disciplinas singulares e emancipadas – em um sentido fraco – epistemologicamente. Por fim, com esse minicurso, buscamos expandir o debate e a reflexão filosófica a respeito da ciência e da tecnologia, tentando esclarecer alguns mal entendidos que há sobre essa temática.

III) RESUMOS EXPANDIDOS DAS COMUNICAÇÕES

POSSIBILIDADE DE UMA SOCIEDADE *MENOS* DESIGUAL SEGUNDO ERNST TUGENDHAT E JOHN RAWLS

Andrei Luiz Lodéa

Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina

Este trabalho pretende demonstrar, principalmente, as críticas que Tugendhat faz a Rawls ao discutir moral e justiça. No exemplo citado por Tugendhat, desde crianças aprendemos o significado da expressão “eu prometo”. Quando a mãe pronuncia este ato linguístico, a criança sabe que tem o direito de exigir da mãe a promessa feita, ou seja, a mãe dá à criança a possibilidade de cobrar ou de desconsiderar a obrigação assumida. Aqui, neste caso, entra em jogo o “ter de”. Considerando o que é designado como bom ou mau, a promessa deve ser cumprida para que o ato seja bom, pois se entende moralmente a não efetivação das promessas como um caso de sanção moral. Nesta esfera dos direitos humanos, independentemente de ser bom ou mau, deve-se levar em conta o que é cumprir ou quebrar uma promessa — deve-se fazer parte do jogo ou jogar o jogo. Isto é, “se cobrar os seus direitos, a outra pessoa tem de – “tem de” no sentido das regras deste jogo - agir desta maneira” (TUGENDHAT, 1996, p. 366-367). Isto se expressa em um direito subjetivo, compreendido como as obrigações dadas tanto a mim para reclamar as promessas, quanto ao agente para se fazer cumprir as promessas proferidas. Até o momento não há nenhuma sobreposição de um direito legal sobre o moral. O fortalecimento moral do direito especial ocorre por enquanto somente mediante a sobreposição da obrigação relativa pela obrigação moral. Em um contrato ocorre algo análogo a este direito subjetivo. Para o cumprimento deste contrato, há uma sobreposição do moral e do legal, pois “a norma moral: acordos têm de ser cumpridos, pode tornar-se fundamento de uma correspondente norma penal, e o direito contratual pode, inversamente, ser julgado moralmente” (TUGENDHAT, 1996, p. 368).

Para saber se existem direitos morais, Tugendhat recorre ao direito subjetivo universal, que não pode ser cobrado. Dentro da comunidade moral há um reconhecimento de que eu tenho uma obrigação para com seus membros e estes devem proceder da mesma maneira comigo. Não tenho direito de exigir, mas posso reclamar aquilo que é meu direito. Se, no entanto, reconhecermos o outro como detentor de direitos subjetivos universais, então, podemos admitir que existam direitos morais, e estes devem ser por mim e pelos outros respeitados.

O conceito de justiça pode ter um sentido de merecimento. A compreensão platônica admite que cada um deverá ter aquilo que merece, ou seja, “a ação é justa quando dá a cada um o que merece”.

A moral que Tugendhat quer construir é uma moral do respeito igual — afirmação aqui suspeita —, já que a concepção de *desiguais*, como é o caso da discriminação primária, por sexo ou cor, impregnada na moral tradicional, não pode ser mais fundamentada. O justo, sob um ponto de vista moral, somente pode ser alcançado pela distribuição de direitos, a distribuição de bens materiais e a distribuição de poder, só posteriormente. Tugendhat evidencia esta ideia afirmando: “qualquer que seja o bem a ser distribuído, não faz parte do conceito de justiça distributiva que tudo deva ser distribuído, mas apenas que, se algo deve ser distribuído, para a distribuição não ser arbitrária, tem de ser justa” (1996, p. 409). Baseando-se no princípio da sociedade comunista, “Cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades”, Marx afirma que se uma sociedade não for justa não há motivos para

falar em justiça. Para Tugendhat, a necessidade, o mérito e o direito adquirido, em se tratando de uma avaliação moral, não têm a pretensão de realizar uma distribuição igual. Os três casos são tratados como razões para uma distribuição desigual. A distribuição desigual desenvolvida por John Rawls é criticado por Tugendhat, por defender a concepção igualitária do princípio da diferença também pela distribuição desigual. Segundo Rawls, uma distribuição desigual eleva a riqueza total, sendo que aqueles que recebem menos do que os outros, recebem mais do que do outro modo teriam recebido. Tugendhat não critica a ideia de Rawls, mas (a) o apelo ao utilitarismo, pois não distingue os vários pontos de vista de uma avaliação moral, e que tudo o que é admitido na posição original seja justo; (b) não colocou em questão a justiça da distribuição igualitária, ou seja, uma distribuição desigual pode ser moralmente melhor, mas não a mais justa; (c) uma distribuição justa, que observa direitos e acordos, contradiz a distribuição igualitária.

Na visão de Tugendhat uma justiça distributiva com relação aos bens materiais não tem a menor possibilidade de ser justa. Ela mostra-se injusta, inefetiva e um tanto quanto totalitária (1996). Não é papel da moral distribuir direitos se a própria distribuição de direitos está contida de antemão na ideia da moral. Para ele a justiça distributiva, aplicada aos interesses sociais apenas poderá se referir a riqueza social, o que na maioria das vezes, dentro das sociedades socialistas ou que primam pelo bem-estar, é injusto. Tugendhat também afirma que em uma sociedade capitalista deve-se distinguir os argumentos morais dos argumentos que têm em vista a eficiência.

AS CONTROVÉRSIAS QUANTO AO CONCEITO DE SEGUIR REGRAS NAS INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS

Mayara Pablos

Mestranda em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina

Os maiores enganos cometidos em linguagem, segundo Ludwig Wittgenstein, se devem à postura de alguns filósofos que não se detêm ao modo como a linguagem ocorre cotidianamente e tendem a postular uma linguagem lógica como oposta à nossa usual, com a finalidade de evitar significações inexatas. Esta postura corresponde ao modo como a visão tradicional da linguagem a compreende quanto ao que diz respeito a seu funcionamento e torna evidente uma imagem essencialista sobre o significado e o funcionamento da linguagem apresentada pela filosofia tradicional, segundo a qual a linguagem tem como função nomear objetos. Nomear o objeto é, neste sentido, determinar sua essência como se ao ensinar o significado da palavra estivéssemos ensinando a essência que corresponde ao objeto, ou ainda, como se apenas ao fazê-lo é que se teria garantido uma definição exata a seu respeito. Desta forma, a condição de possibilidade para significar algo, segundo a postura acima descrita, é dada pelos objetos que correspondem às palavras e à forma lógica segundo a qual estes objetos são concatenados, forma lógica esta, que prevê todas as possibilidades de se dizer algo com sentido na linguagem. E é justamente contra tais posturas assumidas em linguagem que Wittgenstein apresenta a concepção de significado como uso da linguagem, nas *Investigações Filosóficas*, que se constitui como um novo posicionamento filosófico diante das concepções acerca do significado, até então, desenvolvidas pela filosofia tradicional.

A concepção do significado apresentada nas *Investigações* é a concepção acerca do uso que se faz das palavras no contexto de sua aplicação, tendo em vista o que através dela se quer significar neste contexto. Assim sendo, é através da noção de uso que se torna possível a distinção das múltiplas possibilidades de aplicação na linguagem de palavras, que devem ser consideradas por suas diferentes funções e quanto aos papéis que estas ocupam na linguagem estabelecidos dentro dos jogos de linguagem, no qual uma palavra pode assumir vários significados. Não se trata mais, desta forma, de entender a linguagem segundo critérios estabelecidos pela forma lógica, tampouco, com a finalidade única de nomear. Mas sim, a partir da multiplicidade de jogos de linguagem possíveis. Como não há nada fixo na linguagem, os jogos de linguagem também não são fixos, podendo, mesmo, variar de situação para situação, assim como os significados das palavras que os compõem, que podem significar ora uma coisa ora outra. Sendo assim, a partir do momento em que Wittgenstein deixa de considerar a linguagem unicamente quanto à função de nomear objetos, como proposto no *Tractatus*, e passa a considerá-la enquanto práxis, os critérios para que algo seja considerado significativo também se tornam outros, não sendo mais necessário algo exterior à linguagem como, por exemplo, os objetos, para que ela seja significativa, (IF, § 43).

Ora, se os critérios segundo os quais a significação se estabelece não são dados mais por objetos correspondentes às palavras, os critérios para a compreensão lingüística também devem ser outros. Ou seja, uma vez que se exige de entender a linguagem e seus mecanismos segundo a forma lógica que determina todas as possibilidades de se dizer algo com sentido e, ao mesmo tempo, entender o significado

segundo parâmetros referenciais; cabe questionar a partir de quais critérios há uma ordenação das expressões lingüísticas e o que de fato possibilita a explicação do significado das palavras nos jogos de linguagem e a compreensão da linguagem perante a comunidade de usuários desta linguagem.

A questão acerca de novos critérios, ou antes, de critérios que possibilitem a compreensão e a significação da linguagem sem, contudo, que para isso sejam estabelecidos parâmetros fixos ou *a priori* que os tornem possíveis, é resolvida por Wittgenstein com o conceito de “seguir regras”. Segundo o autor, reconhece-se o significado das palavras mediante seu uso ordenado por regras. Deste modo, sabe-se se o indivíduo que participa de um jogo de linguagem apreendeu ou não o significado de uma determinada palavra, de acordo com sua capacidade de seguir a regra que acompanha o emprego da palavra no jogo que ele joga. Portanto, todo uso que se faz das palavras nos jogos de linguagem são regidos por regras. Estas regras por meio das quais os jogos de linguagem são ordenados, são regras gramaticais, elas estão fundamentadas nas nossas formas de vida. São criadas de acordo com as necessidades lógicas que surgem das nossas práticas lingüísticas e assim sendo, são estabelecidas coletivamente. Segue-se disso, a impossibilidade de que as regras sejam determinadas anteriormente à aplicação das palavras em seu contexto de uso efetivo, conforme havia sido entendido outrora no *Tractatus*. Desta forma, a normatividade dos jogos de linguagem é determinada pelas regras que acompanham cada aplicação particular da palavra e que determinam seu significado. É assim que a concepção de significado como uso está estritamente ligada ao conceito de seguir regras, que possibilitam a significação e a compreensão das expressões lingüísticas, pois, é por meio das regras que coordenam os jogos de linguagem que o entendimento entre os usuários da linguagem se efetiva e o significado das palavras são estabelecidos.

A CONSTRUÇÃO DO DISCURSO JURÍDICO EM JÜRGEN HABERMAS COMO VIA DE EMANCIPAÇÃO POLÍTICA

Ms. Rodrigo Antonio Iturra Wolff
Universidade Federal do Maranhão

Na obra intitulada *Direito e Democracia. Entre Facticidade e Validade*, Habermas apresenta o contexto do campo da filosofia jurídica contemporânea, retratando sua concepção de direito, através de uma peculiar maneira de pensar que gira em torno da sociedade civil como aspecto superior ao conceito de comunidade política. Permeando um movimento evolutivo intrínseco da modernidade. Esta comporta elementos que podem ser verificados no âmbito de uma prática e que permeiam uma interpretação da razão como faculdade subjetiva. Procuramos entender neste segmento da pesquisa por que o Habermas posiciona a teoria do agir comunicativo como um valor posicional central à categoria do direito¹ e pela mesma forma, por seu turno, como um contexto apropriado, para a teoria do direito apoiar-se no princípio do discurso (HABERMAS, 1997, p. 24)

A categoria ‘democracia deliberativa’ utilizada por Habermas na obra *Direito e Democracia* introduz no terceiro capítulo um horizonte específico como proposta utilizando-se de uma propedêutica: introduzir a categoria do direito, especialmente a do direito moderno, na ótica da teoria do agir comunicativo. (HABERMAS, 1997, p.113). Este aspecto anunciado está relacionado às proposições fundamentais da teoria do agir comunicativo ramificando-se em diferentes universos de discurso ora fundamentados por argumentos de ordem moral, ética e pragmática, identificáveis em contextos de argumentação nos quais elas precisam comprovar se.

A razão comunicativa possibilita, pois uma orientação na base de pretensões de validade; no entanto, ela mesma não fornece nenhum tipo de indicação concreta para o desempenho de tarefas práticas, pois não é informativa, nem imediatamente prática. De um lado, ela abrange todo o espectro de pretensões de validade da verdade proposicional, da veracidade subjetiva e da correção normativa, indo além do âmbito exclusivamente moral e prático (HABERMAS, 1997, p.21).

Considerando esta reflexão como detalhe importante, nos voltamos para uma possibilidade normativa justificada. Considerando-a como produto de um processo evolutivo tido como caminho da modernidade. É uma busca paradigmática, contextualizada mediante o comprometimento dos cidadãos com as normas constitucionais baseada num projeto formulado pelos próprios participantes no determinado momento histórico.

Para se alcançar a prática do entendimento, se torna necessária uma revisão da regulamentação normativa da práxis em busca do significado da filosofia como representante de uma estrutura do discurso, cuja criação complexa, nuclear, engendra a racionalidade no discurso para que não seja derivada de uma realização fundante, mas, de uma função integradora e integrativa de um projeto civilizatório, na medida em que vislumbre uma coerente participação social, voltada para a emancipação humana como

1 O conceito de direito em Habermas a partir de 1992 se consolida, através de um elo entre a teoria da ação comunicativa e *Direito e Democracia* (FG). Através de procedimentos que vão servir para outorgar legitimação ao direito, mediante a necessidade de uma justificação moral para a determinação da validade das normas. Resultando em consequências políticas importantes que prescindem de contextualidade constante em diálogo com o processo de legitimação jurídica.

consequência da prática da argumentação tida como uma forma de reflexão do agir comunicativo.

Permite-se um modo próprio de operar a razão, delimitada por uma prerrogativa que permita que o entendimento ocorra no sentido dos enunciados argumentativos em busca da evolução dos participantes, que dotados de comportamentos racionais sejam capazes de pensar os argumentos em condições que garantam uma expectativa legítima, um interesse generalizável, ou seja, um procedimento crítico para a avaliação moral dos compromissos alcançados a respeito dos interesses particulares ou coletivos (PIZZI, 2005, p.11).

Na própria prática cotidiana, o entendimento entre sujeitos que agem comunicativamente se mede por pretensões de validade, as quais levam a uma tomada de posição em termos sim/ não – perante o maciço pano de fundo da vida compartilhado intersubjetivamente (Habermas, 1997, v.2, p. 50).

A obra de Habermas *Direito e Democracia* propõem uma perspectiva do ponto de vista de uma corrente filosófica jurídica com elementos políticos, considerados como um modelo teórico a ser seguido no campo do direito. Com esta análise pretendemos demarcar o debate sobre a discussão processual e deliberativa em torno do processo de argumentação, ressaltando alguns aspectos da TAC que contribuam com o tema da democracia, porque remete para a questão dos aspectos que cooperam em busca de verdade participativa. São elementos repletos de publicidade e tidos como imprescindíveis para vislumbrar a acessibilidade do maior número possível de envolvidos na argumentação. As formas de argumentação se diferenciam segundo pretensões universais de validez que com frequência só nos resultam reconhecíveis a partir do contexto de uma manifestação, mas que não vem constituída como tais pelo contexto e âmbito da ação (HABERMAS, 1987, P. 62).

REFERÊNCIAS

HABERMAS, Jürgen. **Agir Comunicativo e Razão Destranscendentalizada**. Tradução Lucia Aragão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

_____. **A crise de legitimação do capitalismo tardio** Biblioteca tempo Universitário 60 tradução de Vamireh Chacon- Rio de Janeiro-RJ.

_____. **A ética da discussão e a questão da verdade**. Martins Fontes, 1ª edição, 2004. São Paulo-SP.

_____. **A Lógica das Ciências Sociais**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Vozes. Tradução de Marco Antônio Casanova, 2009. Petrópolis, RJ.

_____. **A inclusão do outro**: Estudos de teoria política. 2ª ed. São Paulo-SP, Brasil: Edições Loyola, 2004

_____. **Comentário à ética do discurso** (Coleção pensamento e filosofia). 1ª ed. Lisboa, Portugal: Instituto Piaget, 1991.

_____. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro / Biblioteca Tempo Universitário, 1989.

_____. **Dialética da secularização- Sobre a razão e religião**. 2ª ed. Aparecida-SP: Ed. Idéias e Letras, 2007.

_____. **Direito e democracia**: Entre Facticidade e validade. Vol. I e II. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro / Biblioteca tempo universitário, 1997.

_____. **Dialética e Hermenêutica**: Para a crítica da hermenêutica de Gadamer. [s.n], [197?]

- _____ **La Lógica de las ciencias Sociales.** Traducción Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Editora Tecnos S.A, 1982.
- _____ **Para a Reconstrução do Materialismo Histórico,** Rio de Janeiro: [s.n],1983.
- _____ **Pensamento pós-metafísico:** Estudos filosóficos. 1ª ed., Rio de Janeiro: Tempo brasileiro,1990.
- _____ **Verdade e justificação:** Ensaio filosóficos. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- _____ **Teoría de la acción comunicativa:** Complementos y estudios previos. Madrid: Ed: Catedra, 1989.
- _____ **Teoría de la acción comunicativa.** 2: ed. Vol. 1. Madrid: Taurus, 1987.
- _____ **Textos de Habermas:** Teoria analítica da ciência e dialética. Tradução de Maurício Tragtenberg. 2ª ed. (Coleção: Os pensadores). São Paulo-SP: Abril cultural, 1983.
- _____ **Textos de Habermas:** Conhecimento e interesse. Tradução de Maurício Tragtenberg. 2ª ed. (Coleção: Os pensadores), São Paulo-SP: Abril cultural, 1983.
- _____ **Textos de Habermas:** Técnica e ciência enquanto ideologia. (Coleção: Os pensadores). Tradução Maurício Tragtenberg. 2ª ed. São Paulo-SP: Abril Cultural, 1983.
- HARDT, Michel; NEGRI Antonio. **Multidão:** Guerra e democracia na era do império. Rio de Janeiro- RJ: Editora Record, 2005.
- KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática.** Tradução, introdução e notas de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- _____ **Crítica da razão pura.** Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur., (Coleção: Os pensadores). São Paulo-SP: Abril Cultural,1980.
- _____ **Fundamentação da metafísica dos costumes e outros escritos.** (Coleção obra prima de cada autor), São Paulo: Martin Claret, 2004.
- McCARTHY, Thomas. **La teoria crítica de Jürgen Habermas.** Madrid: Tecnos, 1987.
- LUBENOW, Jorge Adriano. **A categoria de esfera pública em Habermas.** Tese (doutorado). Campinas, SP, 2007.
- MÍLOVIC, Miroslav. **Comunidade da diferença.** (Obra cedida pessoalmente via e-mail no ano 2005).
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Ética, direito e democracia.** Ed. Paulus, 2010. São Paulo-SP.
- PINHEIRO, Paulo Sérgio. **Estado e terror:** Ética. Org. Adauto Novaes, 9ª ed. São Paulo- SP Secretaria municipal de cultura, Companhia das letras: 2003.
- PIZZI, Jovino. **O conteúdo moral do agir comunicativo. Uma análise sobre os limites do procedimentalismo.** São Leopoldo-RS: Editora Unisinos, 2005.

A CIÊNCIA E A TÉCNICA COMO IDEOLOGIA, SEGUNDO HABERMAS

Gilmar Evandro Szczepanik
Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina
Bolsista Reuni
cienciamaluca@yahoo.com.br

Existem diferentes formas de compreender e interpretar filosoficamente a ciência e a técnica/tecnologia. Uma forma bastante difundida entre nós é a concepção instrumentalista, segundo a qual a ciência e a técnica/tecnologia são atividades humanas que atuam como meios para satisfazer os desejos e os propósitos dos homens. Por outro lado, também é possível estudar a ciência e técnica/tecnologia a partir de aspirações epistemológicas, buscando identificar, por exemplo, se a técnica/tecnologia é capaz de produzir um conhecimento distinto daquele fornecido pela ciência. Segundo o enfoque epistemológico, também é possível explorar as formas de relação entre a ciência e a tecnologia. Por fim, a ciência e a técnica/tecnologia também podem ser compreendidas sob um ponto de vista realista que, por sua vez, está interessado em buscar a essência da ciência e da técnica/tecnologia e onde também são analisadas as influências que elas exercem sobre o homem e sobre a própria natureza. Os autores pertencentes a essa última tradição de pesquisa tendem a ter uma visão crítica a respeito da ciência e da tecnologia e a neutralidade delas dificilmente pode ser sustentada. No presente trabalho, daremos atenção especial à abordagem realizada por Habermas em seu texto “*Ciência e Técnica como ideologia*”, que, segundo nossa interpretação, é um representante do último grupo.

A concepção ideológica da ciência e da técnica de Habermas tem uma influência direta de Marcuse e este, por sua vez, de Max Weber. Desde já, cabe ressaltar que a relação entre esses autores é complexa e, em vários pontos, conflitual. O pano de fundo que estimula a discussão do caráter ideológico da ciência e da técnica diz respeito ao processo de racionalização, no qual a ciência e a técnica não são compreendidas como elementos neutros utilizados para atingir determinados fins previamente estabelecidos, mas são concebidas como elementos ideológicos de dominação. A concepção de ciência e de técnica, segundo o pensamento de Habermas, ocorre dentro de um contexto bastante específico, no qual elas perpassam as esferas institucionais da sociedade e têm a capacidade de transformar assim as próprias instituições. A ciência e a técnica moderna são concebidas por Habermas tendo como pano de fundo o modelo econômico capitalista, no qual é possível identificar uma pressão institucional para intensificar a produtividade do trabalho através da introdução de novas técnicas. Para o autor em questão, a ciência, a técnica, a investigação industrial e a revalorização do capital fazem parte de um único e grande sistema. Segundo essa abordagem, a ciência e a técnica passam a ser compreendidas como uma primeira força produtiva.

A técnica moderna deixa de ser compreendida simplesmente como uma força produtiva, pois ela além de servir como um recurso para a dominação da natureza acaba dominando o próprio ser humano. Seguindo essa linha de raciocínio, não seria possível pensar ou falar em uma emancipação sem levar em consideração uma revolução da própria ciência e da própria técnica. Assim, em um universo tecnológico racionalizado o

homem é privado da liberdade, não tem a capacidade de ser autônomo, de determinar pessoalmente a sua vida. Essa falta de liberdade é oriunda do submetimento do indivíduo ao aparelho técnico que amplia a comodidade da vida e intensifica a produtividade do trabalho. A racionalidade tecnológica protege e fundamenta a legalidade da dominação em vez de eliminá-la.

O sistema capitalista apresenta-se como um elemento capaz de legitimar a dominação, mas sem precisar invocar uma tradição cultural, mas apenas uma relação estratégica entre meios e fins. Enquanto que em uma sociedade tradicional a forma de dominação ocorre através da política, a dominação em uma sociedade moderna capitalista se dá através das relações de produção, legitimando a racionalidade do mercado. Isso fica mais evidente quando olhamos para os países capitalistas avançados – como os Estados Unidos e Japão, por exemplo – onde o principal papel político do Estado consiste em trabalhar para assegurar a estabilidade do sistema.

De um modo geral, a ideologia tende evitar a geração de conflitos para que a ordem seja mantida. Em uma sociedade tecnocrática, os conflitos não surgem, segundo Habermas, do antagonismo de classes, pois o sistema capitalista encontrou formas eficientes de compensar o descontentes. No entanto, nem tudo está perdido. Habermas vê que determinados grupos de estudantes têm um potencial genuíno para fazer frente à ideologia tecnocientífica.

UMA EXPLANAÇÃO GERAL SOBRE A METODOLOGIA DE DWORKIN

Bruno Marrach Merotti
Graduando em Direito pela PUCPR
Graduando em Filosofia pela UEL
bmmmerotti@hotmail.com

O pensamento de Dworkin em sua abordagem prática mostra-se extremamente atual para se lidar com os problemas de confronto entre o direito e a ética (mais especificamente a bioética). Tomando como base esta situação, o fim da presente comunicação consistirá em expor a teoria de Dworkin a respeito dos interesses críticos exemplificando com um dos casos trabalhados pelo autor em sua obra *Domínio da Vida*. O caso obviamente é um dos mais simples, porém, o que nos interessa é mostrar a metodologia de Dworkin que parte do pensamento comum do ser humano moderno que se põe objetivos e projetos de vida (*telos*); Dworkin sempre procura solucionar seus problemas mostrando a importância de se compatibilizar a lei (no caso, a lei norte-americana) com a situação dos indivíduos comuns e dos projetos críticos que constroem para sua vida. Visamos expor neste trabalho a teoria de Dworkin ressaltando seu aspecto modesto e, ao mesmo tempo, eficaz; mostrar como o filósofo, partindo de situações simples, concebe uma teoria mais geral que, ao mesmo tempo em que não se tem pretensão de ser absoluta, nos serve para resolver muitos dos problemas bioéticos que estão surgindo nos tempos mais imediatos. Para tanto, faremos uma análise exegética do texto *Domínio da Vida*; será feita uma análise geral da obra independentemente de outros textos do autor (obviamente sabemos que o pensamento de um filósofo, sobretudo em assuntos tão polêmicos, está sempre se transformando a partir da experiência adquirida). Temos como objetivo o enriquecimento da discussão entre bioética e biodireito a partir de um autor cujo pensamento é tão aberto e minucioso quanto os problemas do tempo em que vivemos. Por fim, concluímos com nosso trabalho que pensar Dworkin é pensar um tempo que não se deixa reduzir a uma única mentalidade; o filósofo norte-americano tem a coragem de estar sempre aberto para lidar com a multiplicidade de interesses críticos que surgem no mundo em que vivemos. Ao longo deste trabalho procuramos expor e defender um ponto de vista preconizado por Dworkin. Para o filósofo americano, o estado deve evitar uma posição que este chama de paternalista: o estado deve evitar deixar-se guiar por uma posição filosófica ou religiosa específica; tal gênero de conduta poderia levar a uma situação onde tal estado, assim como um pai que acredita saber, sempre, o que é melhor para seu filho, minaria a possibilidade de os indivíduos realizarem a necessidade, essencialmente humano, de definirem o projeto de suas vidas de acordo com suas próprias concepções pessoais. Na perspectiva do filósofo americano, ao aderirem a determinados tipos de interesses críticos, os indivíduos acabam adotando determinadas concepções a respeito da vida e da morte: o modo como um indivíduo define o projeto de sua vida, está, via de regra, intimamente relacionado com a maneira como esse mesmo indivíduo define o seu projeto de morte; sendo assim, para Dworkin, os órgãos de justiça e legislação devem, o máximo que puderem, não interferirem nas escolhas individuais a respeito do modo como a morte deve se dar. A título de conclusão dessa defesa achamos interessante, mais uma vez, ressaltar a grandiosidade do trabalho do filósofo americano. Em nossa perspectiva tal filósofo soube trabalhar toda a complexidade que envolve as questões

bioéticas. Para além de meras conclusões pragmáticas, o trabalho de Dworkin sabe penetrar toda a dimensão filosófica e existencial que envolve as questões bioéticas: como mostramos, Dworkin percebeu que uma decisão bioética envolve toda a percepção pelo qual um determinado indivíduo dá sentido à própria vida e à própria morte. Essa percepção de Dworkin, embora pareça elementar para alguns, talvez seja, inclusive, aquilo que está por trás do próprio suicídio de Sócrates: assim como o filósofo de Atenas defendeu a própria morte em nome do fato de que “uma vida sem questionamentos não vale a pena ser vivida”, muitas pessoas, na brilhante percepção de Dworkin, podem querer se matar na medida em que percebem que sua participação na sociedade ou no mundo em que estão envolvidas será inútil.

O DISCURSO NA ESFERA PÚBLICA E A LEGITIMIDADE DO DIREITO

*José Eduardo Ribeiro Balera
Acadêmico do 3º Ano em Direito
Universidade Estadual de Londrina
J.ribeirobalera@hotmail.com*

A teoria desenvolvida por Jürgen Habermas demonstra que a ordem política se nutre da legitimidade do direito e constitui sua potencialidade através do direito positivo, sendo este concebido pela sociedade como instrumento essencial, devido a sua força coativa e também de delimitação das liberdades para a atuação dos indivíduos no gozo de seus direitos subjetivos.

Ainda que seja confundida por alguns teóricos com a simples legalidade, a idéia de legitimidade na concepção habermasiana vai além da mera aceitação e do reconhecimento fático, mas pressupõe uma base que reclamada ser digna para tal reconhecimento. Assim, direito deve ser compreendido como um instrumento emancipatório e libertário, que se presta na efetivação de decisões políticas e também na mediação junto ao mundo vivido, onde os indivíduos crescem internalizando valores, tradições, identidades, expectativas e necessidades.

Vale lembrar que o direito se distingue da moral com o advento da modernidade, pois, ainda que a moral e o direito venham tratar, em determinados momentos, de problemáticas em comum, não existe qualquer relação de subordinação entre as normas jurídicas e morais, mas apenas de complementaridade.

Diante disso, como produto de um processo de racionalização e secularização, o fundamento do direito moderno não pode mais ser respaldado na tradição ou meramente na moral, deve expressar uma superação dos contextos éticos individuais, tendo em vista a pluralidade existente na sociedade e a necessidade de que seja aceita por todos e de acordo com as perspectivas individuais existentes. Assim sendo, embora não haja dúvida que a positivação se constitui como elemento formal e essencial a legitimação da ordem política, também se observa que a mesma pode e sofre modificações e por isso carece de elementos para reivindicar o reconhecimento ao direito.

Esse reconhecimento que implica na questão da legitimidade é tratado por dois modelos políticos distintos e de grande importância ao desenvolvimento da filosofia política habermasiana, um marcado pela primazia da soberania popular e outra pela precedência das liberdades privadas (referenciada por muitos como direitos humanos clássicos).

A teoria política republicana se ampara na soberania popular e seu o papel legitimador do direito, onde a autonomia pública do cidadão ganha destaque em contraposição as chamadas liberdades não-políticas dos indivíduos privados, cabendo ao Estado a tutela dos direitos políticos, objetivando a participação, a comunicação e conseqüentemente o exercício de autodeterminação dos cidadãos.

Em oposição, a Teoria Liberal, especialmente firmada em Locke, reconstrói a legitimidade baseada na garantia aos cidadãos a vida e liberdades privadas, considerando estes como limites legítimos, haja vista a ameaça de decisões tirânicas definidas pelas maiorias no modelo da soberania popular e que não provem reconhecimento aos demais (violando a autonomia privada).

Os argumentos dessas teorias unilaterais, segundo Habermas, podem sofrer inúmeras críticas e não tratam de maneira adequada a problemática, apenas manifestam uma tensão que deve ser eliminada tendo em vista a relação de complementaridade e reciprocidade que elas realmente possuem.

Em seu livro - *A constelação Pós-nacional: ensaios políticos* – Habermas argumenta que os direitos fundamentais de natureza liberal e política são na verdade indivisíveis e que as autonomias privada e públicas pressupõe uma colaboração mútua para que possam ser utilizadas de forma adequada ao nexos interno existente da democracia com o Estado de Direito, portanto:

[...] as autonomias privada e pública pressupõem-se reciprocidade. O nexos interno da democracia com o Estado de Direito consiste no fato de que, por um lado, os cidadãos só poderão utilizar condizentemente a sua autonomia pública se forem suficientemente independentes graças a uma autonomia privada assegurada de modo igualitário. Por outro lado, só poderão usufruir de modo igualitário da autonomia privada se eles, como cidadãos, fizerem um uso adequado da sua autonomia política. (HABERMAS, 2001, p.149)

A legitimidade almejada pelas regulamentações deve ter como fundamento a possibilidade de que os atingidos sejam participantes dos discursos racionais e por conseguinte também da definição das decisões. Por meio dos “discursos”, os participantes buscariam argumentar e convencer uns aos outros e atingir visões comuns. Logo, o discurso não poderia ser entendido como uma simples negociação, pois não se trata de equacionar interesses distintos, mas estar comprometido à verificação das diferentes concepções e no estabelecimento de uma visão comum.

Assim, a inclusão do elemento democrático supera o âmbito privatista e traz à esfera pública a decisão por meio do discurso, onde os concernidos serão muito mais do que formuladores de argumentos, mas estarão dispostos a definir um ponto convergente para a elaboração legítima do direito, sendo criadores e destinatários de uma vontade racional garantida pelo arranjo comunicativo.

Destarte, a deliberação pública é o procedimento que permite a legitimação, marcada pela inclusão dos indivíduos na tomada das decisões e desenvolvimento político, considerando o pluralismo e a diversidade existente nas sociedades modernas. É nessa concepção de Habermas vem desenvolver um princípio da democracia, enquanto possibilidade de participação eficaz e equânime, por meio da garantia ao direito a comunicação, ao discurso e a participação, na formação da opinião e da vontade, extraindo-se inúmeras experiências, ao mesmo tempo em que é refletida em uma perspectiva de universalidade. Tudo isso, sem esquecer-se do papel da positivação para a garantia da legitimidade almejada.

REFERÊNCIAS

HABERMAS, Jürgen. **A constelação pós-nacional: ensaios políticos**. Trad. Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Littera Mundi, 2001.

KOEHLER, Juliana. **Pensando o limiar entre o direito e a política, nos rastros de Habermas, Derrida e Benjamin.** 2009. 121 fl. Dissertação (Mestrado em Direito) - Faculdade de Direito, Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2009.

NEISS, Silvestre. **Justiça e Solidariedade em Habermas.** 2008. 100 fl. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, MG, 2008.

TRUCCO, Onelio. **A democracia em Habermas: Além do Liberalismo e do Comunitarismo.** 2008. 167 fl. Tese (Doutorado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, 2008.

OS DESCAMINHOS DO CONCEITO DE SECULARISMO EM HABERMAS: COMO FICA A RELIGIÃO?

Rafael Alves de Santana
Licenciado e Especialista em Filosofia UEL
Mestrando em Filosofia pela UERJ
rafaelfilos@gmail.com

O tema da secularização perpassa a construção teórica habermasiana desde a sua fase inicial, quando a atenção estava na construção de uma teoria social e releitura do projeto da modernidade. O interesse desse trabalho é apontar os principais pontos que Habermas reformula na sua compreensão sobre o secularismo e quais as conseqüências para o *status* da religião em sua teoria, quando parte para uma leitura pós-secular da sociedade contemporânea.

Por estar apoiado nos clássicos da sociologia, Habermas inevitavelmente se defronta com a questão do secularismo e em larga medida se filia, criticamente, a compreensão destes - de forma mais direta a weberiana - aproximando-se, por cabo, do projeto iluminista de evolução da sociedade. Assim, num primeiro momento de sua obra, secularidade diz respeito à religião como uma questão puramente privada, reduzida à esfera do indivíduo e, enquanto crença, sem qualquer papel na esfera pública secularizada onde somente argumentos racionalmente válidos podem ser apresentados – tudo nos termos de um completo ceticismo em relação ao papel da religião na sociedade secular.

A partir da obra “Pensamento Pós-metafísico” temos a primeira revisão do secularismo no *opus* habermasiano, quando o filósofo concede de forma mais clara, ainda que indireta, importância à religião nas sociedades modernas: relegada a um plano residual, continua a se sustentar naquilo que a filosofia e a ciência não são capazes de oferecer respostas satisfatórias - o problema da contingência, do sofrimento e de tudo aquilo que envolve a negatividade que se encontra na existência humana individual. Essas são questões que nem o progresso técnico-científico, nem a evolução dos sistemas sociais foram capazes de dar consolo, sentido e esperança, como faz a expectativa de salvação religiosa.

Um terceiro momento da revisão do conceito é identificado a partir da segunda metade da década de 1990, quando Habermas passa a dedicar maior atenção ao tema da religião no espaço público e reformular suas posições originais no tocante ao secularismo. Os anos de 1989, 1990 e 2001 são identificados por ele como datas históricas nas quais as religiões e as comunidades de fé assumiram uma inesperada importância política. Além disso, outras incursões teóricas levaram Habermas a trazer o tema a baila, como o debate com teólogos a partir dos anos 1990; as discussões com críticos da modernidade que propunham o conceito de pós-secularismo como eixo interpretativo para as sociedades contemporâneas; e os diálogos com a teoria política de John Rawls, principalmente nas discussões sobre a legitimação do Estado Democrático e a ideia rawlsiana de razão pública. Habermas desenvolve a ideia de que a “hipótese” do secularismo perdeu a força do seu poder explicativo, necessitando agora de um conceito que contemple a relação entre o mundo secular e a religião, essa que teima em sobreviver.

Assim, Habermas, na onda dos críticos da “hipótese” do secularismo, cunha o conceito de pós-secularismo, esse já muito debatido no campo da sociologia da religião,

apontando para o fato de que as sociedades modernas devem assumir o fato de as religiões continuarem a existir e, por isso, engajar um diálogo construtivo com ela.

A tese é de que Habermas se filia a concepção crítica da tradicional leitura do conceito de secularização e, mediante a ideia de sociedade pós-secular, desenvolve uma nova definição, dentro da sua teoria, lugar e papel das religiões no espaço público. Porém, a adoção do conceito de pós-secularismo revela os limites da leitura habermasiana da obra de Max Weber, como pode ser percebida na interpretação de Antonio Flávio Pierucci da teoria weberiana de secularismo, que se apresenta como um contraponto aos críticos que afirmam a perda da força explicativa desse conceito.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. Razão pública e pós-secularismo: apontamentos para o debate. In: *Ethic@*. Florianópolis v. 8, n. 3, Maio/09, pp. 155 – 173.

ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. *Religião e modernidade em Habermas*. São Paulo: Loyola, 1996. (Coleção Filosofia; 37)

HABERMAS, Jürgen (et. al). *An awareness of what is missing: faith and reason in a post-secular age*. Cambridge: Polity Press, 2010.

HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. *Dialética da secularização*. 2 ed. Aparecida: Letras e Ideias, 2007.

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

HABERMAS, Jürgen. *O futuro da natureza humana*. Trad. Karina Janini. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. 2 ed. Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1990.

HABERMAS, Jürgen. *Pensamento Pós-Metafísico*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990. (Biblioteca Tempo Universitário; 90)

HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: crítica de la razón funcionalista*. Madrid: Taurus, 1987. Vol. I

HABERMAS, Jürgen. *Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity*, Cambridge; MIT Press, 2002.

MENDIETA, Eduardo (edit). *The Power of Religion in the Public Sphere*. Columbia University Press, 2011.

PIERUCCI, Antônio Flávio. *Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia e voltarmos a acessar aquele velho sentido*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, São Paulo, v. 13, n. 37, p. 43-73, 1998.

PIERUCCI, Antônio Flávio. *Reencantamento e dessecularização: A propósito do autoengano em sociologia da religião*. Novos Estudos. CEBRAP, São Paulo, v. 49, p. 99-117, 1997.

MORALIZAÇÃO, DIGNIDADE HUMANA E DIGNIDADE DA VIDA HUMANA: HABERMAS E *O FUTURO DA NATUREZA HUMANA*

Silvio Kavetski

Graduando em Filosofia pela UNICENTRO

Bolsista PET-Filosofia

Email: silviokavetski@hotmail.com

Dr. Marciano Adilio Spica

Professor do departamento de Filosofia da Unicentro

Email: marciano.spica@gmail.com

Os progressivos avanços das ciências biológicas alteram cenários de origem que há milênios configuram o início da vida humana. Este fato se torna explícito se olharmos principalmente o modo como a natureza é manipulada de forma a ser transformada em natureza tecnológica, sempre com o intuito de facilitar a existência do homem. Porém, esse contínuo desejo desenfreado de ter tudo com fácil acesso acaba por ser convertido em alguns fatores negativos atropelando alguns valores como, por exemplo, o direito humano à uma vida autônoma. Sendo assim, pretende-se, no texto a ser apresentado, expor alguns argumentos discutidos por Jürgen Habermas em sua obra *O futuro da natureza humana*, com relação às intervenções científico-tecnicistas. Objetiva-se, também, apresentar aquilo que o filósofo denomina moralização da natureza humana e esclarecer os conceitos de dignidade humana e dignidade da vida humana.

Segundo Habermas, intervenções genéticas tais como, a utilização do método de fertilização *in vitro* para a manipulação de genes, clonagem humana, pesquisas com embriões, e mais alguns temas relativos à engenharia genética, que são realizados sem o consentimento do indivíduo objeto, podem prejudicar a autocompreensão ética da espécie. A autocompreensão defendida por Habermas é aquela na qual é possível que os seres humanos se compreendam como autores únicos de suas próprias vidas e se reconheçam como pessoas autônomas. A pessoa programada geneticamente, segundo o filósofo, não poderia se compreender como única autora de sua vida, pois há um tipo de determinação externa que, de certa forma, a exclui da comunidade “natural”.

Tendo em vista as implicações que essas intervenções trazem para a ética, Habermas depara-se com a necessidade de impor uma moralização. O filósofo da moral cita o sociólogo Wolfgang van den Deale e concorda com sua afirmação tal qual diz que “devemos estabelecer regras para tornar juridicamente indisponível aquilo que até então era indisponível naturalmente mas que se tornou disponível tecnicamente.” Habermas receia que futuramente a humanidade acabe se atendo mais à eugenia liberal, o que, resultaria numa alteração da autocompreensão ética da espécie. Além disso, a manipulação de genes acabaria instrumentalizando a vida humana, ou seja, os indivíduos seriam tratados simplesmente como “utensílios” que servem para satisfazer vontades de terceiros. Dessa forma, Habermas propõe a necessidade de limitar algumas práticas eugênicas.

No caso de indivíduos pré-pessoais, Habermas defende que estes devem ser detentores de uma proteção garantida por direitos. Ele parte do conceito de dignidade humana, afirmando que esta se encontra na simetria das relações intersubjetivas dependentes entre os sujeitos que tem a capacidade de utilizar a linguagem e é garantida juridicamente a todos os indivíduos incluídos na roda do discurso. Com base nisso, assevera que quando se trata de embriões, não podemos lhes atribuir uma proteção

jurídica da mesma forma por não pertencerem à esfera pública. Assim sendo, o filósofo apropria o conceito de dignidade da vida humana para esses dizendo que há uma simetria entre os pais, que agem para que se realize a manipulação, e o embrião, que é manipulado. Surge, então, uma relação desconhecida até então, i que Habermas denomina de relação assimétrica. Em outras palavras, as intervenções genéticas acabam deteriorando essa simetria das relações entre indivíduos da raça humana. Tendo como base argumentativa o conceito de simetria e trabalhando com a vida humana numa perspectiva linguística, Habermas conclui que os nascituros devem ser detentores de uma proteção jurídica. Ele afirma que os pais não apenas falam do indivíduo que está em fase de crescimento dentro de um útero, mas, de certa forma, também já se comunicam com ele no sentido de uma “socialização por antecipação”. É nesse sentido, então, que Habermas diferencia entre dignidade humana, que se encontra na esfera intersubjetiva, e dignidade da vida humana, atribuída à vida anterior a um estágio de relações. Com a clarificação desses conceitos, percebe-se a preocupação de Habermas para com as implicações éticas trazidas pela eugenia, mais especificamente pela manipulação genética, pois essas práticas podem ocasionar no surgimento de indivíduos sem autonomia sobre seu próprio corpo e sem a capacidade de constituírem-se a si mesmos através de uma ética de autorreflexão.

REFERÊNCIAS

- HABERMAS, J. *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?* Tradução de Karina Jannini. São Paulo, Martins Fontes, 2010.
- FELDHAUS, Charles. *O futuro da natureza humana de Jürgen Habermas: um comentário*. ethic@, Florianópolis, p. 309-319, dez 2005.
- FELDHAUS, Charles. *Habermas, ética da espécie e seus críticos*. Princípios, Natal, p. 93-122, dez 2007.
- FELDHAUS, Charles. *Natureza Humana, Liberdade e Justiça: um estudo da posição de Habermas acerca da biotécnica*. Curitiba: Editora CRV, 2011.
- FELIPE, Sônia T. *Equívocos da crítica habermasiana à eugenia liberal*. ethic@, Florianópolis, p. 339-359, dez 2005.
- PINZANI, Alessandro. *O natural e o artificial: argumentos morais e políticos contra a eugenia positiva seguindo Habermas e Foucault*. ethic@ Florianópolis, p. 361-377, dez 2005.

O PAPEL DA VONTADE E DA RAZÃO PRÁTICA EM KANT

Sergio Adriano Ribeiro

Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual de Londrina

Kant em sua filosofia moral ao tratar da vontade, razão e lei moral, apresenta dois tipos de seres racionais que tem vontade, o (SRS) ser racional sensível (sujeito) em que a vontade é imperfeita, e o (SRP) ser racional perfeito (Deus), cuja vontade é perfeita. Verifica-se, que por ser afetado por inclinações, o SRS não é portador de uma vontade perfeita, a qual apenas o SRP a possui. No caso de uma vontade perfeita, não há obrigação, visto que em um ser racional dotado de tal vontade perfeita, a racionalidade absoluta das ações já seria dada em sua própria constituição de ser. Sobre o SRS cuja, vontade não é de antemão necessariamente boa, pesa a ação por obrigação chamada de dever. Uma ação por dever é uma ação única, e exclusiva do SRS. Quando o SRS submete a vontade à lei moral, ele o faz por respeito. Kant em sua filosofia crítica desenvolve o conceito do idealismo transcendental. Tal conceito o permite explicar a diferença entre as duas formas de agir em relação à lei moral do SRS e o SRP. Como membro pertencente dos dois mundos o SRS pode-se ver de dois pontos de vistas distintos e submetidos às leis de modo diferentes: leis naturais enquanto ser sensível, e leis morais fundadas apenas na razão enquanto ser racional. Ora, se o SRS pertencesse apenas ao mundo inteligível seria um ser de vontade perfeita, pois todas as suas ações seriam de acordo com a lei moral. Da mesma forma, se ele pertencesse apenas ao mundo sensível, ele seria simplesmente um ser governado por suas paixões. Mas, quando segue a lei moral, o SRS se esforça para superar seus limites. Do exposto, verifica que o SRS é influenciado pela razão e inclinação. Isso significa que sua vontade pode ser influenciada por ambas, ou seja, o sujeito kantiano está sujeito às inclinações, mas não está determinado a agir necessariamente segundo as inclinações, pois, também podem agir em conformidade com leis que procedem da razão. O conceito de vontade e de sua relação com a razão prática está na relação da vontade como capacidade de agir segundo leis morais que tem sua sede e origem completamente *a priori* na razão. Mas, quando se questiona a respeito do objetivo da vontade, verifica que a vontade não recebe influência apenas da razão, visto que a vontade que é a faculdade do querer, encontra-se numa espécie de encruzilhada entre princípio *a priori* que é a lei formulada pela razão, e do outro, o móbil *a posteriori* que é material. De acordo com Kant, o valor moral de uma ação está no princípio objetivo da vontade, onde foram abstraídos todos os fins que possam ser realizados uma ação. É visto que uma das bases sob a qual Kant sustenta sua filosofia moral se dá através do *princípio da vontade*, e, este princípio não se funda no móbil *a posteriori*. Nota-se, que a vontade é um conceito importantíssimo na filosofia prática kantiana, pois, a vontade é a faculdade de escolher só aquilo que a razão, independentemente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, quer dizer como bom. Mas, ao reportar-se a vontade, compreende que a mesma necessita de algo, pois a razão não é a única que exerce influência sobre a vontade. Mesmo assim a razão se faz necessária para que SRS tenha plena condição de ser capaz de agir segundo representação de leis. Mas, em relação vontade ainda falta o objeto que constitui o objetivo do agir. Como a razão não é a única exerce influência sobre a vontade, logo, à vontade poderá ser influenciada e movida por inclinações. Na terminologia Kantiana agimos em vista de imperativos, isto é, mandamentos que fundam na razão. Isso não significa que fatores emocionais e empíricos não possam interferir na determinação da

vontade. Se uma vontade seguisse sempre e tão somente os ditames da razão, seria perfeita. Entre os homens não é assim. A vontade está sujeita a impulsos e inclinações. No entanto, para que uma ação possa ser qualificada do ponto de vista moral, deve ter sua origem na razão.

EXPLORAÇÕES SOBRE DIREITOS HUMANOS MULTICULTURALISTAS: DUAS QUESTÕES HABERMASIANAS

Jorge Atilio Silva Iulianelli
Universidade Gama Filho

RESUMO: Podemos afirmar que com Direito e Democracia Habermas inaugura sua abordagem em filosofia política e teoria do Estado. Nela desenvolve, dentre outras, a tese de ser o direito o meio pelo qual se exerce a razão comunicativa para dirimição de conflitos, conquanto o direito seja um elemento afirmador da soberania popular. Além disso, em sociedades multiculturais o direito seria um dos elementos que favoreceriam à integração entre os cidadãos, tanto de diferentes procedências étnicas, quanto de diferentes procedências de *crenças*. Neste sentido, é parte da soberania popular a tolerância entre os cidadãos.

Nosso interesse é investigar dois elementos que se sobrepõem nesta teoria. Se é verdade que o direito favorece à superação de conflitos, também é verdade que o direito pode ser articulado como instrumento de afirmação de interesses unilaterais. Ora, como a perspectiva consensualista habermasiana oferece argumentos suficientes para a afirmação do papel de superação de conflitos próprio ao direito? Em segundo lugar, como a teoria da tolerância, à lá Habermas, suporta a possibilidade de uma interação internacional, na qual as diferentes posições religiosas são apresentadas como ameaça à afirmação de direitos humanos universais? Para a primeira questão, nossa argumentação segue os seguintes passos.

Primeiro, tomando em consideração as reflexões desenvolvidas por Habermas em *Direito e Democracia* e *Entre Naturalismo e Religião*, segundo a qual o direito possui três funções, de mediador entre facticidade e validade, de integração social modernizadora e de complementaridade ou substituição do papel integrador da moral. Neste sentido, em especial em relação às duas últimas funções, o direito *pode ser* um instrumento em favor da solidariedade. Isso coloca o direito na corda bamba entre a doutrina liberal, privatista, e do Estado de direito, comunitária. É neste ponto que a primeira questão ganha um alento, com a afirmação de serem os direitos fundamentais um *fundamento* do direito. A valer essa argumentação, tendemos a oferecer uma resposta positiva à primeira questão.

Habermas assume o pressuposto de Rousseau, o contrato social é uma consecução da vontade geral, de um consenso construído que afirma tanto o direito privado quanto o direito político. Diante dessa conclusão, podemos nos deter na questão seguinte. A resposta de Habermas ao desafio da interação entre mundividências religiosas e mundividência política dos direitos humanos, é da afirmação da cidadania *mundial* das religiões. Habermas engata uma reflexão que procura articular as relações entre razão e revelação (ENR, 123). Ele identifica uma constelação na qual a religião está numa sociedade *póssecular*. Houve o malogro da tese weberiana da secularização e desencantamento do mundo. E nesse modelo de sociedade a modernização da consciência pública é inclusiva, abrange perspectivas religiosas e profanas.

A ênfase cognitiva na necessidade de abertura epistêmica das mundividências religiosas, concomitante à afirmação do direito da afirmação do direito à cidadania a partir da mundividência religiosa, constitui um terreno fértil para investigar os processos

mundiais de *criminalização* e *demonização* de perspectivas religiosas, por visões políticas de mundo, e de perspectivas políticas de mundo, por visões religiosas, como possíveis de serem superadas – para além do diálogo entre surdos. Ou seja, nossas reflexões buscam afirmar que a perspectiva de Habermas, quanto ao direito, faculta uma compreensão do funcionamento do processo democrático como um malabarismo entre os interesses do Capital e os interesses dos cidadãos vulnerabilizados.

No limite, a perspectiva de Habermas não sustenta teses anquilosadas de um liberalismo político privatista, do self made man americano, ou dos *entitlements* de um Dworkin (ou mesmo de um Nozick). Ao contrário, identifica a necessária complementaridade entre uma cidadania privada e uma cidadania política. Parece-nos suficiente as argumentações desenvolvidas por Habermas para pensarmos tanto o papel do direito na construção da política, quanto o papel da política nas reformulações do direito. O direito admitido como uma categoria dinâmica, em mudança constante, a partir dos dilemas das sociedades na qual se encarna. Além disso, as reflexões sobre o papel das religiões na construção da democracia e de uma sociedade internacional multicultural, parece ser extremamente necessária. Admitido que o diagnóstico de uma temporalidade póssecular ser válido, é impensável não considerar a contribuição e o risco das posições políticas advindas do terreno religioso.

Neste sentido, uma dupla operação pedagógica precisa ser realizada. A da abertura dos cidadãos seculares à discursividade religiosa, naquilo que ela contenha razoabilidade; e dos cidadãos religiosos à discursividade política, naquilo que ela contenha de razoabilidade. A construção simultânea de uma abertura cognitiva de ambos posicionamentos não se dá sem tensões. Na verdade, será necessário ultrapassar anos, séculos, de busca da contenção dos poderes religiosos em sua ânsia de dominação que durante séculos vigiu no Ocidente. Não é sem razão que a mundividência política secular desconfia das pretensões normativas da religião. No entanto, é necessário considerar a pertinência e relevância do discurso dos cidadãos religiosos como um dos elementos multiculturais a serem incluídos na construção de uma democracia radical.

REFERÊNCIAS

- Habermas, J. *Direito e Democracia*. (2 vv.), trad. Flávio Beno Siebeneichler, RJ: Tempo Brasileiro, 2003 [*Faktizität und Geltung*, F.a.m.: Surkhamp, 1992]
- _____. *Entre naturalismo e religião*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler, RJ: Tempo Brasileiro, 2005. [*Zwischen Naturalismus und Religion*. F.a.m.: Surkhamp, 2005]
- _____. *O futuro da natureza humana*. Trad. Karina Janini. SP: Martins Fontes, 2004. [*Die Zukunft der Menschlichen Natur*, F.a.m.: Surkhamp, 2001]
- Araújo, L. B. “Liberalismo, identidade e reconhecimento em Habermas”, In *Veritas*, 52(1), RS: Porto Alegre, 2007, pp.120-136.
- Iulianelli, J. A. S. “Discussões sobre práticas democráticas, inclusão e globalização antihegemônica”, in *Diversitates*, Vol. 01(03). <http://diversitates.com/vol-01-n-03>.
- Meehan, Johanna. (org.) *Feminists read Habermas*. London: Routledge, 1997.
- Siebeneichler, F. (org.) *Direito, moral, política e religião nas sociedades pluralistas*. RJ: Tempo Brasileiro, 2006.
- White, Stephen K. *The Cambridge Companion to Habermas*. NY: Cambridge, 1995.
- Wiggerhaus, R. *Jürgen Habermas*. R.b.H.: Rowolt, 2004.

IV) TEXTOS COMPLETOS DAS COMUNICAÇÕES

ACERCA DE UM PENSAMENTO PÓS METAFÍSICO EM HABERMAS: PONTOS DE DESLOCAMENTO DA MODERNIDADE.

Alexandre Kazuo Aoki

Mestrando em Filosofia pela Universidade Estadual de Londrina

kazuobob@gmail.com

Faculdade Apucarana Cidade Educação.

Denise Corder Petrica

Graduanda em Filosofia pela Universidade Estadual do Norte do Paraná

denisepetrica@hotmail.com

O cerne do presente trabalho busca a problemática daquilo que Jürgen Habermas pontua no que diz respeito a modernidade, mediante ao desenvolvimento da história da filosofia. É caro aos autores deste a observação do prefixo ‘pós’ bem como uma contextualização do projeto da razão moderna frente ao que se tem enquanto filosofia contemporânea. Tal ênfase pressupõe conseqüências não frívolas, tal qual a necessidade de dimensionar um conceito tanto de modernidade quanto de pós modernidade assim asseverando a usualidade ou não do segundo no âmbito da filosofia. Deve-se ter em foco aquilo que Habermas pretende enquanto modernidade, onde o autor assevera em nome de Hegel, o qual teria proposto o modelo de modernidade assimilado. Para se pressupor um conceito o qual se pretenda pós moderno, seria necessário então ter designado de forma plena um conceito de modernidade de onde o primeiro se derivaria ou estaria interligado. Esta modernidade carregaria em si uma consciência histórica num sentido de *modern times* ou *temps modernes*. Entretanto o dispositivo o qual Habermas pressupõe enquanto meio que possibilite a qualificação de um conceito de modernidade em Hegel seria encontrado na Estética hegeliana. Habermas estabelece correlações a partir das considerações estéticas de Hegel as quais se estendem a escritos de autores de um âmbito externo a filosofia tal qual Charles Baudelaire. Bem como autores pertinentes a tradição estética da filosofia como tal qual Walter Benjamin. Partindo da problemática do belo assinalada nos escritos teóricos de Baudelaire, Habermas interliga-o a perspectiva apresentada por Benjamin. Algo que impreterivelmente conclamará o problema histórico, uma vez que a modernidade tem em si uma consciência histórica. Logo está se propondo um debate e correspondências entre ‘O Discurso Filosófico da Modernidade’ e o ‘Pensamento Pós Metafísico’, este último apresentando um ensaio inicial intitulado ‘O Horizonte da Modernidade Está se Deslocando’ onde Habermas observa perspectivas pós modernas oriundas de outros âmbitos do conhecimento e das humanidades. Entretanto uma vez que o conceito de modernidade prevê uma consciência histórica a dimensão desta proposta também resvala o que se pretende enquanto filosofia da história. Por fim não haverá uma conclusão plena e uma leitura mais atenta acerca destas passagens incomuns as quais clamam pela estética e a teoria da arte, faz-se prudente observar tal panorama. À época ao findar dos anos 1980 do século XX em que Habermas propôs estas reflexões acerca da modernidade, a própria teoria da arte, bem como a filosofia da arte, também problematizavam a necessidade ou não, a propriedade ou não e a usualidade ou não de uma designação a qual viria a se pretender pós moderna. Tanto Habermas quanto teóricos vanguardistas apresentavam em comum uma busca pelas conceituações históricas e estéticas oriundas da obra de Georg Hegel. Desta forma o intento será situar o projeto pós metafísico habermasiano perante as lacunas irrompidas pela subjetividade. As quais implicam no problema do esgotamento da linguagem e conseqüente possibilidade do discurso filosófico tornar-se

insuficiente. Por fim pretende-se enaltecer a relevância da obra de Habermas no panorama da filosofia contemporânea.

PALAVRAS CHAVE: modernidade, consciência histórica, estética.

O prefácio do *Discurso Filosófico da Modernidade* abre com uma menção de seu autor Jürgen Habermas a um outro ensaio por ele escrito intitulado ‘Modernidade – um projeto inacabado’. Abordar o problema da modernidade no âmbito da filosofia pode interligar o ousado ao acidentado. As reflexões estéticas de Hegel são tomadas como bases de ensaios escritos por Habermas acerca do problema do desenvolvimento da Modernidade. Habermas inicia sua reflexão a partir do conceito hegeliano de modernidade algo explícito nos momentos iniciais de *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Grosseiro seria afirmar que Habermas prontamente elucida uma *pós-modernidade* plena ou um conceito que o represente, ainda que o autor recorra a tal designação em muitos momentos. Inicialmente Habermas descortina o *pós metafísico* em sua obra *O Pensamento Pós Metafísico* que se pretende enquanto início de uma análise crítica do pensamento metafísico e suas conseqüências posteriores ao século XIX. Este detalhe surge mais precisamente no ensaio inicial da obra, intitulado ‘O horizonte da modernidade está se deslocando’.

HABERMAS E A MODERNIDADE INACABADA

“Beyond the horizon, across the divide
Round about midnight, we’ll be on the same side”
(Bob Dylan)

Afirmada acima de um pressuposto metafísico a filosofia moderna porém, ainda se via bastante relacionada a maneira como Platão designava suas reflexões acerca do suprasensível. Basta retomarmos no século XVI a recusa de Descartes em relação ao pensamento medieval tomista pautado pelo aristotelismo, tomando bases platônicas enquanto ponto de referência teórico. Entretanto se nos remetemos a Descartes enquanto pressuposto de modernidade, estaremos em confronto com a posição apresentada por Habermas. Afinal é de Hegel que Habermas trata quando pretende elucidar a modernidade.

No citado momento inicial de *Pensamento Pós Metafísico*, ou seja em ‘O horizonte da modernidade está se deslocando’ Habermas ensaia possibilidades de assimilação (ou aproximação) de um conceito de *pós-modernidade* por parte da filosofia. Em evidencia não há uma conclusão formatada e imediata e esta *pós modernidade* surge de outros âmbitos das humanidades. Entretanto e numa leitura em eclipse com *O Discurso Filosófico da Modernidade*, Habermas num primeiro momento recorre a *Estética* hegeliana, obtendo com isto uma ponte com a qual ele Habermas pretende observar campos do conhecimento externos à filosofia. Música, belas artes e arquitetura entre estes campos.

Uma vez que o conceito pleno de *pós modernidade* possa ser tomado enquanto falácia de leituras (e leitores) rudimentares de Habermas, pode-se então asseverar um ímpeto de ruptura para com a modernidade. Uma ruptura talvez mas não um

desligamento ou anulação plena da modernidade. Enfatiza-se aqui o prefixo ‘pós’ que pode constar antes do termo *pós modernidade*. Logo faz-se mister definir o conceito da própria modernidade, esta na filosofia muitas vezes assegurada enquanto critério histórico para que se observe a mutação do período da Idade Média para com o momento em que a obra do francês René Descartes se faz preponderante. No ensaio ‘O horizonte da modernidade está se deslocando’ Habermas está a questionar até *que ponto a filosofia do século XX é moderna?* (HABERMAS, 1990 P. 11). Não se faz conclusiva por parte do autor a possibilidade de ruptura então revelada pois Habermas menciona a ruptura com a tradição referentes a pintura e à literatura ou o envelhecimento da modernidade observado na arquitetura.

Se por um lado há um velado silêncio acerca da relevância de Descartes por parte de Habermas, o mesmo em *O Discurso Filosófico da Modernidade* enfatiza sua fundamentação acerca da modernidade em Hegel mas não apenas neste autor. A reflexão pertinente ao conceito de modernidade hegeliana se estende a perspectivas que Habermas toma inusitadamente de Charles Baudelaire bem como do muito posterior Walter Benjamin. Segundo Habermas, Hegel teria sido o “*primeiro filósofo que desenvolveu um conceito claro de modernidade*”. Assim seria “*necessário retornar a Hegel se quisermos entender o que significou a relação interna entre modernidade e racionalidade*”. (HABERMAS, 2002 P. 8) Para Habermas primordialmente Hegel teria empregado o *conceito de modernidade* num contexto histórico, enquanto *conceito de época*.

(...) os ‘novos tempos’ são os ‘tempos modernos’. Isso corresponde ao uso contemporâneo do termo em inglês e francês: por volta de 1800, *modern times* e *temps modernes* designam os três séculos precedentes. A descoberta do ‘Novo Mundo’ assim como o Renascimento e a Reforma, os três grandes acontecimentos por volta de 1500, constituem o limiar histórico entre a época moderna e a medieval. (HABERMAS, 2002 P. 9)

Habermas munido de uma interpretação fundamentada em R. Koselleck aponta para a configuração de uma *consciência histórica* no conceito de *tempos modernos* ou *novos tempos* assim possibilitando “*uma perspectiva para a história da filosofia onde há uma presentificação reflexiva do lugar que nos é próprio a partir do horizonte da história em sua totalidade*”. (HABERMAS, 2002 P.10). Tal *consciência histórica da modernidade* aceitaria “*a delimitação entre o ‘tempo mais recente’ e a ‘época moderna’.*”

(...) o presente como história contemporânea desfruta de uma posição de destaque dentro do horizonte da época moderna. Hegel também entende o ‘nosso tempo’ como o ‘tempo mais recente’. Ele data o começo do tempo presente a partir da cesura que o Iluminismo e a Revolução Francesa significaram para os seus contemporâneos mais esclarecidos no final do século XVIII e o começo do XIX. (HABERMAS, 2002 p. 11)

DESLOCAMENTOS: DA CONSCIÊNCIA HISTÓRICA À ESTÉTICA

A partir do desdobramento do conceito de moderno pertinente às artes é que Habermas delineia de forma mais enfática o problema da modernidade dentro da obra de Hegel. Seria no domínio da *crítica estética* onde se tomaria “*consciência do problema da fundamentação da modernidade a partir de si mesma*”. Habermas propõe então acompanhar a história conceitual do termo moderno, trazendo uma interpretação própria da *Querelle des anciens et des modernes* a qual durante o século XVIII buscava um distanciamento do modelo proposto pela *arte antiga*.

O partido dos modernos insurge-se contra a autocompreensão do classicismo francês, quando assimila o conceito aristotélico de perfeição ao de progresso, tal como este foi sugerido pela ciência natural moderna. Os ‘modernos’ questionam o sentido de imitação dos modelos antigos com argumentos histórico críticos; em contraposição às normas de uma beleza absoluta, aparentemente supratemporal, salientam os critérios do belo relativo ou condicionado temporalmente, articulando com isso a autocompreensão do Iluminismo francês como a de um novo começo de época. (HABERMAS, 2002 P. 13)

Desta forma é preciso assinalar alguns aspectos. A *modernidade* estaria sendo proposta a partir da eclosão de uma ruptura em relação a um modelo classicista pertinente ao âmbito das belas artes. Habermas assinala a o desenvolvimento do termo *modernitas* anteriormente empregado em *sentido cronológico desde a Antiguidade tardia*. Assim nas *línguas européias da época moderna*, o adjetivo ‘moderno’ foi substantivado por volta do século XIX dentro do *domínio das belas artes*. Segundo Habermas residiria aí o *significado estético*, marcado pela *autocompreensão da arte de vanguarda* possibilitado pelas expressões *Moderne, Modernität, modernité*. (HABERMAS, 2002 P. 14) Pode-se compreender então que Habermas fundamenta um pressuposto de origem da *modernidade*, a qual está abordando.

O ensaio acerca do conceito de modernidade é estendido por Habermas há um autor inusitado e externo ao âmbito da filosofia. Charles Baudelaire poeta e escritor francês (1821-1867) tem suas perspectivas conclamadas, as quais são tomadas por Habermas de forma oportuna, ainda que inusitada. Para Habermas, Baudelaire assinala uma fusão entre *consciência estética* e a *experiência histórica da modernidade*.

Na experiência fundamental da modernidade estética, intensificasse o problema da autofundamentação, pois aqui o horizonte da experiência do tempo se reduz à subjetividade descentrada, que se afasta das convenções cotidianas. Para Baudelaire, a obra de arte moderna ocupa, por isso, um lugar notável de intersecção do eixo entre atualidade e eternidade: ‘a modernidade é o transitório o efêmero, o contingente, é a metade da arte, sendo a outra o eterno e o imutável.’ (apud HABERMAS, 2002 P. 14)

Desta forma a modernidade pressupõe uma *atualidade que consome a si mesma*, a esta sendo atribuída também “*a extensão de um período de transição, de um tempo atual, constituído no centro dos tempos modernos e que dura algumas décadas*”. (HABERMAS, 2002 P.14)

O presente não pode mais obter sua consciência de si com base na oposição a uma época rejeitada e ultrapassada, a uma figura do passado. A atualidade só pode se constituir como ponto de intersecção entre o tempo e a eternidade. Com esse contato sem mediação entre o atual e o eterno, certamente a modernidade não se livra do seu caráter precário, mas sim da sua trivialidade: na concepção de Baudelaire, ela aspira a que o momento transitório seja reconhecido como passado autêntico de um presente futuro. (apud HABERMAS, 2002 P. 15)

A leitura de Habermas da concepção de modernidade trazida por Baudelaire enfatiza aquilo que será ‘*clássico*’, e ‘*clássico*’ por sua vez seria o ‘*clarão*’ da aurora de um novo mundo, transitório e não permanente onde sua entrada pressuporá sua própria destruição. Uma vez que Baudelaire está a assinalar uma transitoriedade daquilo que seria *clássico*, Habermas observa uma *compreensão do tempo* que fora radicalizada no *surrealismo*. Há assim uma *afinidade entre a modernidade e a moda*. Seria na perspectiva da crítica artística que Baudelaire sublinharia no âmbito da pintura moderna “*um aspecto de beleza fugaz e passageira da vida presente, do caráter daquilo que o leitor nos permitiu chamar ‘Modernidade’*” (apud HABERMAS 2002, P. 15). É bastante clara a menção referente a um caráter transitório, um conceito de modernidade que pressupõe o devir. Habermas ainda chama a atenção para a maneira como Baudelaire redige a terminologia ‘*modernidade*’ designando-a com aspas, o que significaria a consciência por parte do poeta e escritor, da peculiaridade do termo.

Em meio as considerações de Baudelaire, Habermas enfatiza que a *beleza eterna* residiria nos *costumes da época*. Segundo Habermas, Benjamin tomaria isto utilizando-se da expressão *imagem dialética*. A obra de arte *moderna* uniria o *autêntico* com o *efêmero* havendo sempre este caráter de transitoriedade implícito. Para Habermas, Walter Benjamin estaria a procura de um critério *próprio* algo evidentemente problemático em meio a uma modernidade iminentemente transitória. Para Baudelaire a *constelação de tempo e eternidade* estaria a se realizar na *obra de arte autêntica*. Em contraparte, Benjamin estaria retraduzindo tal *experiência estética fundamental* numa *relação histórica*. (apud HABERMAS, 2002 P. 17)

A leitura habermasiana detecta a construção do *conceito de tempo presente* ou *Jetztzeit*. Ali estariam contidos fragmentos de um *tempo messiânico ou acabado*, com a ajuda do tema da mimesis, “*que se tornou, por assim dizer, tênue e que fora pressentido nos fenômenos da moda.*”

A Revolução Francesa se via como uma Roma ressurreta. Ela citava a Roma antiga como a moda cita um vestuário antigo. A moda tem um faro para o atual, onde quer que ele esteja na folhagem do antigamente. Ela é um salto de tigre em direção ao passado ... O mesmo salto, sob o livre céu da história, é o salto

dialético da Revolução, como o concebeu Marx. (apud HABERMAS 2002, P. 17)

Benjamin segundo Habermas estaria confrontando a *emprestada normatividade de uma compreensão de história que resulta na imitação de passados*; bem como contra “*aquelas duas concepções que, já no terreno da compreensão moderna da história, interrompem e neutralizam a provocação do novo e do absolutamente inesperado.*” (apud HABERMAS 2002, P. 17) Benjamin está em confronto com uma “*idéia de tempo homogêneo e vazio, o qual seria preenchido pela obstinada fé no progresso evolucionista e pertinente a filosofia da história*”. Assim como também confronta a “*neutralização de todos os critérios que o historicismo opera quando encerra a história em um museu*”. Segundo Habermas, Benjamin partiria de um modelo pautado numa citação de Robespierre, que ao citar a Roma antiga, teria invocado um *passado correspondente*. Ali haveria *um tempo presente a romper o continuum inerte da história*. (HABERMAS 2002, P. 18)

Assim Habermas identifica um contraponto antitético entre uma fundamentação histórica detectada em Benjamin, colocada em contraposição a uma modernidade estética atribuída a Baudelaire. Benjamin tentaria “*deter o curso inerte da história por meio de um choque produzido de maneira surrealista*”. A modernidade estaria diluída numa atualidade, tendo de “*colher sua normatividade das imagens refletidas de passados incitados, tão logo alcance a autenticidade de um tempo-presente*”. (HABERMAS 2002, P. 18). Não haverá a percepção de um passado *originariamente exemplar*. Por fim o modelo capturado a partir da posição apresentada por Baudelaire, onde havia um *criador da moda*. Este estaria a focalizar antecipadamente a *criatividade* oposta ao *ideal estético de imitação dos modelos clássicos* num ato de *pressentimento clarividente de tais correspondências*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Seria desmedido aqui propor uma conclusão plena. O problema envolvendo a estética no âmbito que aqui recortamos da obra *O Discurso Filosófico da Modernidade* é por demais incomum e por vezes espinhoso. Sofrendo também com algum desdém por parte daqueles que de má vontade o abordam. Num mesmo período em que Habermas trazia estas reflexões (anos 1980 do século XX), tanto envolvendo *O Pensamento Pós Metafísico* quanto *O Discurso Filosófico da Modernidade* autores teoria da arte também estavam a propor reflexões acerca da posição da modernidade e possibilidade de modernidade posterior.

Critico de arte e autor de obras referentes ao campo da filosofia da arte, o norte americano Arthur Danto cautelosamente nunca negara fundamentação teórica a partir da estética tradicional. Um método que sobretudo embasaria discussões expressas em *Após o Fim da Arte*, esgotando o problema da estética tradicional buscada na obra de Immanuel Kant e aplicando-a ao âmbito das artes visuais. Mais além, Danto demonstra em *Após o Fim da Arte*, a flexibilidade do conceito de *modernidade* que, mediante a teoria da arte aceitaria significação temporal e estilística. Também alicerçado no problema do ‘fim da história’ observado em Hegel, Danto aponta para o ‘fim da arte’

como o título de sua obra o enuncia. Posterior à modernidade a teoria da arte não aceitaria um estilo pós moderno. Mediante a arte temporalmente contemporânea haveriam estilos pós modernos ou sugestões de *pós modernismos*. (DANTO, 2006 P. 12) Logo a teoria estética tradicional não seria suficiente para avaliação destes estilos *pós modernos* pois os mesmos não denunciam nem requerem uma totalidade. Danto ainda assinala que o período final do estilo que se qualifica como modernismo nas artes visuais vem a se definir pela falta de *unidade estilística*. Não haveria uma “*unidade estilística que pudesse ser alçada a condição de critério e usada como base de desenvolvimento de uma capacidade de reconhecimento.*” Desta forma também não haveria possibilidade de reconhecimento narrativo. (DANTO, 2006 P. 15)

Por outro lado, nada impede que um artista plástico contemporâneo se expresse utilizando-se dos recursos estilísticos *modernistas* em meio a própria contemporaneidade. Na perspectiva da teoria da arte, a estética tradicional já comprovou seus limites. O critério e a fundamentação teórica cabíveis para a teoria da arte e para a filosofia da arte contemporânea, estariam, segundo Danto, sendo oferecidos pela obra de autores como Ludwig Wittgenstein.

Talvez haja alguma consonância para com possibilidades de análises discursivas encontradas na obra de Habermas. Entretanto, em comum com uma fundamentação teórica oriunda da estética, tanto Danto quanto Habermas partiram de um ponto em comum: Hegel. Para uma conclusão plena deste breve recorte, possivelmente todo o Hegel devesse ser metodologicamente percorrido.

REFERÊNCIAS

- BAUDELAIRE, Charles: *As flores do mal*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.
- BAUDELAIRE, Charles: *A modernidade de Baudelaire*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- BENJAMIN, Walter: *Obras escolhidas*. São Paulo, Brasiliense, Vol.I.
- DANTO, Arthur: *Após o fim da arte*. São Paulo, Edusp, 2006.
- HABERMAS, Jürgen: Arquitetura moderna e pós moderna. *Novos Estudos CEBRAP*. 18 (setembro/1987): 115-124.
- HABERMAS, Jürgen: *O Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo, Martins Fontes, 2002.
- HABERMAS, Jürgen: *O Pensamento Pós-Metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.
- HEGEL, Georg: *Obras incompletas*. São Paulo, Nova Cultural, 2001.

DISCURSO EM HABERMAS E SISTEMAS EM LUHMANN: CONSIDERAÇÕES PARA UMA ÉTICA DA ADMINISTRAÇÃO DE ORGANIZAÇÕES.

*Clóvis Ricardo Montenegro de Lima.
Pesquisador do Instituto Brasileiro de Informação em Ciência
e Tecnologia do Ministério de Ciência e Tecnologia.*

RESUMO: A teoria de sistemas de Luhmann permite pensar as organizações como redutoras da complexidade do mundo da vida, com a finalidade de produzir e reproduzir riquezas e bem-estar. A redução da complexidade opera-se principalmente por uma estruturação monológica da comunicação, que tende a fazer da informação um mero operador funcional do sistema. A teoria do discurso de Habermas aborda as relações entre interações, agir comunicativo e Discurso, e propõe processos e procedimentos de discussão argumentativa, a partir de situações de conflito de interesse e de poder, para acordar meios e modos de ações comuns. Discute-se a possibilidade de uma abordagem discursiva da administração das organizações, focada na aprendizagem, na melhoria de processos e na inovação. O Discurso poderia ampliar as possibilidades de racionalização nas organizações. Cabe indagar as condições do discurso argumentativo dentro dos sistemas. Por outro lado, questionam-se também os critérios de fundamentação discursiva dos acordos práticos. A noção de aprendizagem parece ser relevante para pensar o desenvolvimento organizacional, e ela tem peculiaridades se for pensada a partir de modelo contra-factual de “organizações onde se discute”. A inclusão dos participantes das organizações na argumentação pode aumentar a sua complexidade, que resulta de e em colaboração com autonomia e poderia aumentar os vínculos da organização com o mundo da vida.

INTRODUÇÃO

A teoria de sistemas de Luhmann permite pensar as organizações como redutoras da complexidade do mundo da vida, com a finalidade de produzir e reproduzir riquezas e bem-estar. A redução da complexidade opera-se principalmente por uma estruturação monológica da comunicação, que tende a fazer da informação um mero operador funcional do sistema. A teoria do discurso de Habermas aborda as relações entre interações, agir comunicativo e Discurso, e propõe processos e procedimentos de discussão argumentativa, a partir de situações de conflito de interesse e de poder, para acordar meios e modos de ações comuns.

Discute-se a possibilidade de uma abordagem discursiva na administração das organizações, focada na aprendizagem, na melhoria de processos e na inovação. O Discurso poderia ampliar as possibilidades de racionalização nas organizações. Cabe indagar as condições do discurso argumentativo dentro dos sistemas. Por outro lado, questionam-se também os critérios de fundamentação discursiva dos acordos práticos. A noção de aprendizagem parece ser relevante para pensar o desenvolvimento organizacional, e ela tem grande relevância se for pensada a partir de um modelo contra-factual de “organizações onde se discute”. A inclusão dos participantes das organizações na argumentação pode aumentar a sua complexidade, que resultaria de e em

colaboração com autonomia e poderia aumentar os vínculos da organização com o mundo da vida.

Neste artigo quer-se evidenciar que a mudança de perspectiva da filosofia da consciência para a filosofia da linguagem, especialmente com o uso da Teoria do Agir Comunicativo de Habermas, constitui-se em poderoso instrumento de crítica nas teorias das organizações. O abandono da visão funcionalista e instrumental pode ser compensado por uma avaliação e uma reconstrução dos modos de ação nos contextos organizacionais a partir dos recursos dos mundos da vida dos seus participantes, mais amplos e mais complexos do que a visão do observador não-participante e do participante não crítico.

A inclusão discursiva das perspectivas críticas pode contribuir para uma abordagem racional ampliada das situações organizacionais. A primeira grande questão sobre o uso da Teoria do Agir Comunicativo é exatamente a possibilidade real desta abordagem racional comunicativa dentro dos sistemas. Cabe recordar que no agir comunicativo em sentido fraco o entendimento mútuo significa apenas que o ouvinte compreende o conteúdo da declaração de intenção ou da solicitação e não duvida de sua seriedade (Habermas, 2004, p. 119).

O discurso e as argumentações assemelham-se a ilhas ameaçadas de se verem submersas pelas ondas no oceano de uma prática onde o modo de entendimento para solução dos conflitos de ação não é de modo algum dominante. Os meios de entendimento mútuo não cessam de se verem desalojados pelos instrumentos da violência. Assim, o agir que se guia por princípios éticos tem que se arranjar com os imperativos resultantes das imposições estratégicas. É nesta espécie de restrições ao discurso que o poder da história se faz valer em face das pretensões e interesses transcendentais da razão (Habermas, 1989, p. 128-129).

As interações sociais são mais ou menos cooperativas e estáveis, mais ou menos conflituosas e instáveis. A questão parece ser como é que os participantes de uma interação podem coordenar seus planos de ação de tal modo que Alter possa anexar suas ações, as ações de Ego, evitando conflitos e o risco de uma ruptura da interação. Na ação orientada para o sucesso a coordenação das ações de sujeitos que se relacionam depende do modo como se dão os cálculos de ganhos egocêntricos. O grau de cooperação e a estabilidade resultam das faixas de interesses dos participantes. No agir comunicativo são harmonizados os planos de ação sob a condição de um acordo existente ou a se negociar sobre a situação e as conseqüências esperadas (HABERMAS, 1989, p. 164-165).

ORGANIZAÇÕES COMO SISTEMAS REDUTORES DE COMPLEXIDADE

Luhmann (1997, p. 62) baseia a construção da sua teoria de sistemas na diferenciação entre estes e o seu entorno. O sistema é a diferença que resulta da diferença entre sistema e entorno. Fora do sistema, no entorno, acontecem simultaneamente outras coisas. Estas outras coisas acontecem em um mundo que só tem significado para o sistema no momento em que ele pode se comunicar com o entorno. O sistema ao decidir realizar uma comunicação deve dispor da capacidade de observar, perceber o que faz parte dele e o que não faz.

O entorno é entendido como dotado de muita maior complexidade que o sistema e em função disso tem que ser estabelecida uma diferença de complexidade entre eles.

O sistema não tem a capacidade de apresentar variedade suficiente para responder ponto por ponto a imensa possibilidade de estímulos provenientes do entorno. O sistema, deste modo, requer desenvolver especial disposição de complexidade no sentido de ignorar, rechaçar e criar indiferenças e fechar-se sobre si mesmo. Surge então a expressão redução da complexidade e isto no tocante a relação do sistema com o entorno, porém também em relação consigo mesmo, sobretudo quando se trata de compreender as instâncias de racionalidade (Luhmann, 1997a, p. 134).

Os sistemas aparecem como a tentativa de redução da complexidade existente no entorno, por meio do processo de seleção de possibilidades. Esse processo seletivo ocorre porque o sistema não suporta internalizar toda a complexidade existente no entorno, pois assim não seria sistema. O sistema tem no entorno inúmeras possibilidades. De cada uma delas surgem várias outras que dão causa a um aumento de desordem e contingência. O sistema seleciona apenas as possibilidades que lhe fazem sentido, de acordo com a função que desempenha, tornando o entorno menos complexo para ele. Se selecionasse todas elas, não sobreviveria. Quando a complexidade do entorno diminui, a do sistema aumenta. Isso porque o número de possibilidades internas passa a ser maior, podendo, inclusive, chegar a ponto de provocar uma diferenciação em subsistemas (Kunzler, 2004, p. 124-125).

Neste processo de seleção o que os sistemas fazem é importar complexidade para fazer frente à complexidade do entorno: apenas a complexidade pode reduzir a complexidade. Ao importar complexidade, o sistema cria em seu próprio ambiente sua complexidade interna. O sentido é o operador das fronteiras, e o diferenciador do sistema e do entorno. O sentido adotado pelo sistema é que irá ativar o processo de seleção, onde prescreve o que deve ou não fazer parte do sistema interno. Ele que referencia determinado elemento, pois os mesmos elementos podem ter diferentes significados (Luhmann, 1995, p. 64).

O sistema reduz a complexidade do entorno e se torna funcional criando espaços operacionais, por meio da diferenciação de complexidade. Tal espaço possui mecanismos que o auto-referenciam, ou seja, desenvolvem sua contingência, o sentido. Esses espaços podem ser descritos como os “*sistemas*”, que são estruturas que possuem funções para fazer frente às complexidades do entorno (Luhmann, 1997a, p. 133-134).

O sistema estabelece seus próprios limites, mediante operações exclusivas. Este procedimento específico indica o conceito de fechamento operacional e pretende estabelecer que o sistema produz um tipo de operação exclusiva. As operações são acontecimentos que só surgem no sistema e não podem ser empregados para influenciar o entorno. No plano das operações próprias do sistema não há nenhum contato com o entorno (Luhmann, 1997a, p.78).

Quando se fala de importar complexidade do ambiente não se refere trazer o fato concreto existente fora para dentro, mas sim em possibilitar um entendimento dos elementos existentes no entorno. É a partir deste entendimento que o sistema se auto-estrutura ou organiza para responder a complexidade, sendo que sua organização ou produção interna ocorre com a mutação do sentido. É importante destacar que o sistema se encontra operacionalmente fechado no seu processo de internalização da complexidade (*seleção*), criação de subsistemas e modificação de sentido, com relação ao seu entorno, pois este é apenas capaz de irritá-lo e não de modificá-lo. O entorno pode irritar o sistema, levando-o a se autoproduzir. A irritação provocada pelo entorno é

um estímulo à autopoiese do sistema. Mas é importante saber que a própria irritação faz parte do sistema.

A teoria da *autopoiesis* contribui para a compreensão de que as organizações interpretam os seus ambientes: impõem padrões de variação e de significado ao mundo no qual operam. As interpretações fazem parte do processo auto-referente através do qual uma organização tenta concretizar e reproduzir sua identidade. Ao interpretar um ambiente, uma organização está tentando atingir o tipo de confinamento que é necessário para que esta se reproduza dentro da sua própria imagem. O confinamento é um processo muito ativo, e não somente uma forma de percepção onde se enfatiza, ignora ou diminui certos aspectos (Morgan, 1996, p. 247).

A teoria da *autopoiesis* reconhece, assim, que sistemas podem ser caracterizados como tendo "*ambientes*", mas insiste que as relações com qualquer ambiente são internamente determinadas. As transações do sistema com seu entorno são, na verdade, transações dentro de si mesmo. Este ponto de vista teórico possui importante implicação: se sistemas são concebidos para manter suas próprias identidades e se as relações com entorno são internamente determinadas, então os sistemas só podem evoluir e mudar através de mudanças autogeradas na identidade (Morgan, 1996, p. 244).

As trocas compensatórias que experimenta um sistema autopoietico, mantendo sua identidade, podem ser de duas classes, segundo a maneira em que se realiza sua autopoiese: trocas conservadoras, as quais somente implicam compensações que não precisam trocas nas variáveis de seus processos homeostáticos que o compõem; e trocas inovadoras, que implicam trocas na qualidade dessas variáveis. No primeiro caso, as interações causadoras das deformações não levam a qualquer variação e o sistema permanece no mesmo ponto do espaço autopoietico; no entanto, no segundo caso, as interações levam a variação na maneira de realizar-se a autopoiese e, portanto, a um deslocamento do sistema no espaço autopoietico (Maturana, Varela, 1997, p. 94).

A teoria da autopoiese compreende que a mudança acontece através de padrões circulares de interação. Organizações evoluem ou desaparecem com mudanças que ocorrem no seu entorno e a administração dessas organizações requer o entendimento deste processo. Isto requer que os membros da organização adquiram uma outra maneira de pensar o sistema de relações circulares ao qual pertencem e que compreendam como estas relações são formadas e transformadas através de processos que são mutuamente determinantes e determinados. Em outras palavras, a teoria faz pensar a mudança como círculo e não linhas e substitui a idéia de causalidade mecânica (Morgan, 1996, p. 253).

A compreensão da dinâmica nos sistemas requer entender a comunicação na teoria de Luhmann. A comunicação é um processo de seleção que sintetiza informação, comunicação e compreensão. Os sistemas sociais usam a comunicação como seu particular modo de reprodução autopoietica. Seus elementos são comunicações produzidas e reproduzidas de modo recorrente por outras comunicações. Em relação às comunicações, os sistemas sociais são sistemas fechados, ou seja, qualquer alteração que venham a sofrer depende exclusivamente das suas próprias operações (Neves, 2006, p. 194).

Luhmann apresenta uma contradição incômoda na sua teoria da comunicação: ao mesmo tempo em que apresenta os três níveis do processo de comunicação, ele a reconhece como algo improvável. Os níveis do processo são: (1) que a mensagem alcance outros; (2) que, ao envolver outros, a mensagem seja entendida; e (3) que ela, se recebida, seja entendida e aceita. A impossibilidade da comunicação é fundamentada

nos seguintes fatores: (1) é improvável que alguém compreenda o que o outro quer dizer, tendo em vista o isolamento e a individuação de sua consciência; (2) é improvável que a comunicação chegue a mais receptores do que os que se encontram presentes na situação; e (3) é improvável obter o resultado desejado: o de que o receptor adote o conteúdo seletivo da comunicação como premissa para seu comportamento (Cardoso; Fossá, 2008, p. 8).

Na teoria de Luhmann a observação, a irritação e a seleção de informação são consideradas operações internas do sistema. Não existem inputs nem outputs. O sistema não importa elementos prontos e acabados do entorno. Uma vez selecionado um elemento, este será processado pelo sistema de acordo com a função que desempenha. É importante saber que o entorno não participa desse processo. Ao se fechar, o sistema não permite que o entorno determine coisa alguma. Desse modo pode construir seu conhecimento e conhecer o entorno que lhe é distinto. O fechamento proporciona ao sistema a criação de sua própria complexidade e quanto mais complexo, mais apto está a conhecer o entorno. Quanto mais informações selecionadas, maior o campo de observação abrangendo mais possibilidades do entorno (Kunzler, 2004, p. 129).

Ao sistema não importa uma informação. Ele é levado a re-elaborar suas estruturas a partir do estímulo provocado pela comunicação. O sistema está estruturalmente pronto para receber aquilo que espera como provável. Entretanto, quando o provável não acontece, ou seja, quando surge a diferença, surge, então, uma informação que faz com que o sistema mude suas estruturas. Pode-se afirmar que a informação é uma diferença. E mais: a informação é uma diferença que provoca diferenças, na medida em que o sistema modifica suas estruturas, tornando-se diferente, para receber a informação. Toda mudança de estrutura gera expectativas futuras, diversas daquelas que havia antes do surgimento da informação (Kunzler, 2004, p. 131).

Ao se fazer a interpenetração, o sistema, por possuir seu sentido que seleciona algumas possibilidades no entorno, tem expectativas sobre o que irá interpretar. Estas expectativas são possibilidades selecionadas, e dentre estas algumas serão escolhidas pelo código binário (dupla contingência). Entretanto, quando o código binário não consegue interpretar ou gerar informação a partir da interpenetração tem-se um ruído, pois surgem novos fatos que não fazem parte de seu sentido. O ruído é interpretado como uma irritação do ambiente sobre o qual o sistema deve se re-configurar, por meio da autopoíese, para fazer frente a esta irritação, gerando dinâmica específica nos processos produtivos (Kunzler, 2004, p. 134).

INTERAÇÕES, AGIR COMUNICATIVO E DISCURSO

Habermas (1990, p. 70) emprega o termo “*agir social*” ou “*interação*” como um conceito complexo que pode ser analisado a partir dos conceitos elementares agir e falar. Nas interações mediadas pela linguagem, esses dois tipos de ação encontram-se ligados umas a outras. Eles aparecem em constelações diferentes: a constelação é uma quando as forças ilocucionárias dos atos de fala assumem o papel de coordenadoras da ação; e será outra toda vez que as ações de fala estiverem subordinadas de tal modo à dinâmica não lingüística, que as energias especificamente lingüísticas deixam de ser utilizadas.

Os tipos de interação distinguem-se de acordo com os mecanismos 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 de integração social. No primeiro caso trata-se de agir estratégico; e no segundo caso, de agir comunicativo. No segundo caso a força consensual do entendimento lingüístico, isto é, as energias de ligação da própria linguagem, tornam-se efetivas para a coordenação das ações, ao passo que no primeiro caso a coordenação depende da influência dos atores uns sobre os outros e sobre a situação da ação, a qual é veiculada através de atividades não-lingüísticas. Na perspectiva dos participantes os dois mecanismos excluem-se mutuamente. As 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 causal (Habermas, 1990, p. 71).

Uma vez que o agir comunicativo depende do uso da linguagem dirigida ao entendimento, ele deve preencher condições mais 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. Eles estão dispostos a buscar esses objetivos mediatos de definição da situação e da escolha dos fins assumindo o papel de falantes e ouvintes, que falam e ouvem através de processos de entendimento.

O entendimento através da linguagem funciona da seguinte maneira: os participantes da interação unem-se através da validade pretendida de suas ações de fala ou tomam em consideração os dissensos constatados. Através dos atos de fala são ofertadas pretensões de validade criticáveis, as quais apontam para um reconhecimento intersubjetivo. O agir comunicativo distingue-se, pois, do estratégico, considerando 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 de modo comunicativo (Habermas, 1990, p. 72).

A interação comunicativa através dos atos de fala realizados sem reserva coloca as orientações da ação e os processos de fala, talhados conforme o respectivo ator, sob os limites estruturais de uma linguagem compartilhada intersubjetivamente. Essas limitações impõem aos agentes uma mudança de perspectiva: os atores têm de abandonar o enfoque objetivador de um agente orientado para o 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. Com essa reorientação eles têm acesso ao potencial das energias de ligação existentes na linguagem (Habermas, 1990, p. 74).

Habermas (1990, p. 82) aborda o agir comunicativo e o estratégico como duas variantes da interação mediada pela linguagem. No entanto, somente no agir comunicativo é aplicável o princípio segundo o qual as limitações estruturais de uma linguagem compartilhada intersubjetivamente fazem os atores abandonarem o egocentrismo de uma orientação pautada pelo fim racional de seu próprio sucesso e a se submeter aos critérios públicos da racionalidade do entendimento.

Qualquer acordo obtido de modo comunicativo depende de tomada de posição em termos de sim ou não com relação a pretensões de validade criticáveis. A dupla contingência a ser absorvida por cada interação assume, no caso do agir comunicativo, a forma precária de um risco de dissenso, sempre presente e embutido no próprio processo de entendimento; e todo dissenso implica grandes custos. As principais opções

são as seguintes: simples trabalho de reparo; suspensão de pretensões de validade controversas, o que traz o definimento do solo comum de convicções compartilhadas; passagem para Discursos dispendiosos e incertos; quebra da comunicação ou, finalmente, passagem para o agir estratégico (Habermas, 1990, p. 85).

Através de pretensões de validade, a tensão entre dados empíricos e pressupostos transcendentais passa a habitar na facticidade do mundo da vida. A teoria do agir comunicativo destranscendentaliza o reino de inteligível a partir do momento em que descobre a força idealizadora da antecipação nos pressupostos pragmáticos dos atos de fala e no processo de entendimento – idealizações que se manifestam também nas formas não tão comuns de comunicação que se realizam na argumentação (Habermas, 1990, p. 88-89).

Pode-se imaginar os componentes do mundo da vida, a saber, os modelos culturais, as ordens legítimas, e as estruturas de personalidade como se fossem condensações e sedimentações dos processos de entendimento, de coordenação da ação e da socialização, os quais passam através do agir comunicativo. Os componentes do mundo da vida resultam da continuidade do saber válido, da estabilização de solidariedades grupais, da formação de atores responsáveis e se mantêm através deles. A rede da prática comunicativa cotidiana espalha-se sobre o campo semântico dos conteúdos simbólicos, sobre as dimensões do espaço social e sobre o tempo histórico (Habermas, 1990, p. 96).

O mundo da vida estruturado simbolicamente se forma e se reproduz apenas através do agir comunicativo. Isto não significa que o observador instruído não possa descobrir interações estratégicas nos mundos da vida constituídos de tal modo. Na perspectiva da teoria do agir comunicativo, as interações estratégicas somente podem surgir no interior do horizonte de mundos da vida constituídos em outra parte e como opções para ações comunicativas fracassadas. Pode-se afirmar que elas ocupam posteriormente espaços sociais e tempos históricos. Quem age estrategicamente continua mantendo as costas o seu mundo da vida e tendo antes os olhos as pessoas e as instituições de seu mundo da vida – ambas das coisas, porém, numa figura modificada (Habermas, 1990, p. 97).

Como todo o agir, o agir comunicativo também é uma atividade que visa um fim, porém aqui se interrompe a teleologia dos planos individuais de ação e das operações realizadoras, através do processo de entendimento que é o coordenador da ação. O engate comunicativo através de atos ilocucionários submete as orientações e o desenrolar das ações às limitações estruturais de uma linguagem compartilhada intersubjetivamente. O tólos que habita nas estruturas lingüísticas força aquele que age de modo comunicativo a uma mudança de perspectiva: do enfoque objetivador daquele que age orientado para o sucesso para o enfoque performativo de um falante que deseja entender-se com uma segunda pessoa sobre algo (Habermas, 1990, p. 130).

A possibilidade de escolher entre agir comunicativo e agir estratégico é abstrata porque ela só está dada na perspectiva contingente do ator individual. Na perspectiva do mundo da vida a que pertence cada ator não é possível dispor livremente desses modos de agir, pois as estruturas simbólicas de todo mundo da vida reproduzem-se sob as formas de tradição cultural, da integração social e da socialização – e esses processos só podem efetuar-se por meio do agir orientado para o entendimento mútuo. Não há outro meio equivalente que seja capaz de preencher essas funções. A escolha entre agir comunicativo e agir estratégico só está em aberto num sentido abstrato, isto é, caso a caso (Habermas, 1989, p.125).

Quando se tem presente à função coordenadora das ações que as pretensões de validade normativas desempenham na prática comunicativa cotidiana, percebe-se que os problemas que devem ser resolvidos em argumentações não podem ser superados monologicamente, mas requerem um esforço de cooperação. Ao entrar numa argumentação, os participantes seguem sua ação comunicativa numa atitude reflexiva com objetivos de restaurar um entendimento perturbado. As argumentações servem para equacionar os conflitos de ação. Os conflitos no domínio das interações reguladas por normas remontam imediatamente a um acordo normativo perturbado. A recuperação consiste em assegurar o reconhecimento intersubjetivo para uma pretensão de validade controversa. Essa espécie de acordo dá expressão a uma vontade comum (Habermas, 1989, p. 88-89).

A partir de pontos de vista procedurais as argumentações aparecem como processos de entendimento mútuo que são regulados de tal maneira que proponentes e oponentes possam, numa atitude hipotética e, liberados da pressão da ação e da experiência, examinar as pretensões de validade que se tornaram problemáticas. Neste plano estão pressupostos pragmáticos de uma forma especial de interação: o que é necessário para uma busca cooperativa da verdade, organizada como uma competição, assim como o reconhecimento da imputabilidade e a da sinceridade de todos os participantes (Habermas, 1989, p. 110).

A partir de aspectos processuais o Discurso argumentativo apresenta-se como um processo de comunicação que, em relação com o objetivo de um acordo racionalmente motivado, tem que satisfazer condições inverossímeis. No Discurso mostram-se estruturas de uma situação de fala que está particularmente imunizada contra a repressão e a desigualdade: uma forma de comunicação suficientemente aproximada de condições ideais. Habermas (1989, p. 111) afirma ser possível comprovar a pressuposição de algo como uma “*comunidade ilimitada de comunicação*” – idéia que Apel desenvolve a partir de Peirce e Mead.

As pressuposições da argumentação não são, apesar de contrafáticas, meros constructos, pois operam efetivamente no comportamento dos participantes da argumentação. Quem participa seriamente de uma argumentação adota faticamente tais pressuposições. Isso pode ser inferido das conseqüências que os participantes tiram de inconsistências percebidas. O procedimento de argumentação e autocorretivo no sentido de que as razões necessárias, por exemplo, uma liberalização “*pendente*” das normas de funcionamento e do regime de discussão, para a modificação de um círculo de participantes representativo, para uma ampliação da agenda ou para uma melhoria da base de informação resulta do próprio transcurso de uma discussão insatisfatória. (Habermas, 2007, p. 63)

Habermas (1989, p. 114-115) adverte que as regras do Discurso significam que participantes da argumentação têm que presumir um preenchimento aproximado e suficiente para os fins da argumentação das condições mencionadas, não importa se e em que medida essa presunção tem ou não, no caso dado, um caráter contra-factual. Visto que os Discursos estão submetidos às limitações empíricas e influências, são necessários dispositivos institucionais a fim de neutralizá-las, de tal modo que as condições ideais pressupostas pelos participantes da argumentação possam ser preenchidas pelo menos numa aproximação suficiente. Essas necessidades de institucionalização de Discursos não contradizem o conteúdo contra-factual das pressuposições do Discurso.

Os sujeitos que agem de modo comunicativo, ao se entenderem uns com os outros no mundo, também se orientam por pretensões de validade assertóricas e normativas. Não existe forma de vida sócio-cultural que não esteja pelo menos de modo implícito orientada para o seguimento do agir comunicativo com meios argumentativos – por mais rudimentar que tenha sido o desenvolvimento das formas de argumentação e por mais pobre que tenha sido a institucionalização dos processos discursivos de entendimento mútuo (Habermas, 1989, p. 123).

O princípio do Discurso refere-se a um procedimento: o resgate discursivo de pretensões de validade normativa. Nessa medida o Discurso pode ser caracterizado como formal: ele não indica orientações de conteúdo, mas o processo do Discurso prático. Esse não é um processo para a produção de normas justificadas, mas para o exame da validade de normas propostas ou hipotéticas. Sem o horizonte do mundo da vida de um determinado grupo social e sem conflitos de ação numa determinada situação, na qual os participantes consideram como sua tarefa a regulação consensual de uma matéria social controversa, não tem sentido querer empreender um Discurso. A situação inicial concreta de um acordo normativo perturbado, referida como antecedente dos Discursos práticos, determina os problemas que estão na vez de serem debatidos (Habermas, 1989, p. 126).

ADMINISTRAÇÃO DE ORGANIZAÇÕES, DISCURSO E APRENDIZAGEM

A racionalidade tem sido uma questão central nas teorias de administração das organizações desde o seu advento como campo de conhecimento sistematizado. A teoria clássica de administração, vinculada à tradição positivista de ciência social, tem como fundamento a mesma forma de abordar questões sociais. A racionalidade é um pressuposto fundamental da própria concepção de uma ciência na administração e o modelo racional impregna o seu núcleo teórico de forma tão ampla e naturalizada que sua influência é impossível de questionar.

A racionalidade administrativa também reduz as relações entre os sujeitos a uma dimensão objetiva. Assim, a administração das organizações é um campo de saber que contribui significativamente para a atual descaracterização das relações interpessoais enquanto interação entre sujeitos autônomos. O cerne deste problema pode ser verificado pela tendência de se tratar os membros da organização como “*recursos*” humanos, ou seja, como instrumentos que existem e são manipulados exclusivamente para atender aos interesses da organização (Vizeu, 2009, p. 8).

Vizeu (2005, p. 11) observa que o foco na relação intersubjetiva entre o sujeito e o outro, dado na teoria do agir comunicativo de Jürgen Habermas, oferece consistente base explicativa do comportamento do administrador, especialmente no que tange à descrição de deficiências da teoria administrativa tradicional e às explicações mais recorrentes do fenômeno das organizações. Além disso, a teoria do agir comunicativo também pode ser usada para fornecer as bases teóricas para a construção de formas críticas do modelo tradicional de administração, que tenham possibilidade de dar conta da questão da emancipação nas organizações do mundo da vida.

A interação entre sujeitos cognoscentes corresponde à relação intersubjetiva, possível apenas enquanto processo dialogicamente orientado. A partir da perspectiva de dois agentes comunicativos competentes, o processo de interação passa a ser orientado

para o entendimento mútuo das significações consideradas nesse processo, ou seja, a intersubjetividade compartilhada. É essa predisposição ao entendimento na interação comunicativa que permite a Habermas propor a reconstrução racional do ato de fala que permite a superação das contradições da racionalidade unilateral (Vizeu, 2005, p. 13).

O agir comunicativo é um referencial adequado para a elaboração de novos critérios de racionalidade, de maneira a minimizar a contradição da forma de organização social da modernidade. Nesse sentido, a crítica à razão instrumental se desdobra na crítica ao modelo burocrático, no sentido de que a burocracia corresponde a reificação do ethos racional-instrumental na forma de um sistema auto-sustentado, capaz de coordenar e controlar a vida social tendo por base os critérios de utilidade. O processo de “*colonização do mundo da vida*” implica na substituição da regulação social mediada pela interação lingüística, pela regulação do poder e do dinheiro, do Estado e da economia.

Em função da centralidade da interação lingüística na práxis social, a ação comunicativa é um constructo que integra múltiplas visões de mundo e de indivíduos, e essa multiplicidade é relevante para a compreensão do fenômeno organizacional. Permite que se verifiquem contradições nas relações interpessoais nem sempre enfocadas pelos estudos organizacionais, pois a idéia de distorção comunicativa, antes de ser um mero problema de comunicação organizacional, reflete a dificuldade de reconhecimento do outro enquanto sujeito competente, enquanto membro integrante de uma mesma comunidade cultural (Vizeu, 2005, p. 15).

Os teóricos críticos têm sugerido que importante limitação do modelo burocrático reside na unilateralidade das relações interpessoais subjacente a esse tipo de organização, expressa especialmente na manipulação do significado em interações comunicativas quando se tem por objetivo o cálculo utilitário. O modelo burocrático configura relações interpessoais e procedimentos que possuem um caráter monológico, eficiente, porém impessoal, e por isso produzem distorção comunicativa. Nesse sentido, a burocratização é em si mesma uma medida inibidora da comunicação, por ser a racionalidade sistêmica baseada no controle e na previsibilidade (Vizeu, 2005, p. 15-16).

Vizeu (2005, p. 16) destaca que a distorção comunicativa é comum no âmbito das organizações centradas na lógica competitiva do mercado, onde as pessoas são consideradas instrumentos a serem manipulados. As dificuldades em se estabelecer uma relação comunicativa não distorcida refletem problemas na relação do administrador com o trabalhador, que, por se instituir de forma monológica, implica situações de violência, de mentira e de injustiça. As conseqüências da distorção gerada no processo monológico de comunicação podem ser observadas no sofrimento por falta de intercompreensão nas relações de trabalho contemporâneas.

O deslocamento do horizonte de fundamentação da razão para o nível do discurso argumentativo implica na reabilitação da dinâmica interativa subjacente, desde sempre, como pano de fundo das ações. O resgate da linguagem e da cultura como instâncias transcendentais do mundo da vida permite, enquanto contexto de fundo, reunir os aportes necessários para a instauração do agir comunicativo. Tal reviravolta se efetiva como prenúncio de que a razão não se esgota na forma reduzida do estratégico. Em contraposição ao caráter monológico da subjetividade, a racionalidade comunicativa vem instaurada pelo processo dialógico (Bolzan, 2005, p. 133).

A ética do Discurso não dá nenhuma orientação conteudística, mas sim um procedimento rico em pressupostos, que garante a imparcialidade da formação do juízo.

O Discurso prático é um processo, não para produção de normas justificadas, mas para o exame da validade de normas consideradas. É só com esse proceduralismo que a ética do Discurso se distingue de outras éticas cognitivistas, universalistas e formalistas. Todos os conteúdos, mesmo os concernentes a normas de ação não importa quão fundamentais estas sejam, têm que ser colocados na dependência de Discursos reais (Habermas, 1989, p. 148-149).

Habermas (1989, p. 154) observa que o desenvolvimento moral significa que a pessoa em crescimento transforma de tal maneira as estruturas cognitivas disponíveis que ela consegue resolver melhor do que antes a mesma espécie de problemas, a saber, a solução de conflitos de ação moralmente relevantes. Ao fazer isso, a pessoa em crescimento compreende o próprio desenvolvimento moral como um processo de aprendizagem. As estruturas cognitivas que subjazem à faculdade de julgar devem ser explicadas como o resultado de uma reorganização criativa de um inventário cognitivo pré-existente e que se vê sobrecarregado por problemas que reaparecem insistentemente.

A ética do Discurso vem ao encontro da concepção construtivista da aprendizagem na medida em que compreende a formação discursiva da vontade como uma forma de reflexão do agir comunicativo e na medida em que exige, para a passagem do agir para o Discurso, uma mudança de atitude da qual a criança em crescimento se vê inibida na prática comunicacional cotidiana e não pode ter um domínio nativo. Na argumentação as pretensões de validade são expressamente tematizadas e problematizadas (Habermas, 1989, p. 155).

As interações sociais são mais ou menos cooperativas e estáveis, mais ou menos conflituosas e instáveis. A questão parece ser como é que os participantes de uma interação podem coordenar seus planos de ação de tal modo que Alter possa anexar suas ações às ações de Ego, evitando conflitos e o risco de uma ruptura da interação. Na ação orientada para o sucesso a coordenação das ações de sujeitos que se relacionam depende do modo como se dão os cálculos de ganhos egocêntricos. O grau de cooperação e a estabilidade resultam das faixas de interesses dos participantes. No agir comunicativo são harmonizados os planos de ação sob a condição de um acordo existente ou a se negociar sobre a situação e as conseqüências esperadas (Habermas, 1989, p. 164-165).

Enquanto que o segmento situacionalmente relevante do mundo da vida se impinge ao agente, por assim dizer, frontalmente, como um problema que ele tem que resolver por conta própria, ele se vê sustentado 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 mundo da vida constitui o contexto da situação de ação e ao mesmo tempo fornece os recursos para os processos de interpretação com os quais os participantes da comunicação procuram suprir a carência de entendimento mútuo que surge em cada situação de ação. Se os agentes comunicativos querem executar seus planos de ação de comum acordo, eles têm de se entender acerca de algo no mundo. Contudo, a representação dos fatos é apenas uma entre as várias funções do entendimento mútuo lingüístico. Eles servem também para a produção de relações interpessoais, quando o falante se refere a algo no mundo social das interações legitimamente reguladas, bem como para a expressão de vivências, isto é, para a auto-representação, quando o falante se refere a algo no mundo subjetivo a que tem acesso privilegiado. Um acordo na

prática comunicativa cotidiana pode se apoiar ao mesmo tempo num saber proposicional compartilhado intersubjetivamente, numa concordância normativa e numa confiança recíproca (Habermas, 1989, p. 1967).

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).

Habermas (2004, p. 101) diz que se emprega o predicado “*racional*” para opiniões, ações e proferimentos linguísticos, porque deparamos na estrutura proposicional do conhecer, na estrutura teleológica do agir e na estrutura comunicacional do falar, com diferentes raízes de racionalidade. Estas não parecem ter uma raiz comum, pelo menos não na estrutura discursiva da práxis da fundamentação, nem na estrutura reflexiva da auto-referência de um sujeito participante de discursos. A estrutura discursiva parece criar uma correlação entre as estruturas ramificadas de racionalidade do saber, do agir e do falar, ao, de certo modo, concatenar as raízes proposicionais, teleológicas e comunicativas. Nesse modelo de estruturas engrenadas umas nas outras, a racionalidade discursiva deve seu privilégio não a uma operação fundadora, mas a uma operação integradora.

A racionalidade de uma pessoa mede-se pelo fato de que ela se expressa racionalmente e pode prestar contas de seus proferimentos adotando uma atitude reflexiva. Na reflexão da pessoa racional, que toma distância de si mesma, reflete-se, de modo geral, a racionalidade inerente à estrutura e ao procedimento de argumentação. Contudo, ao mesmo tempo se vê que as três racionalidades parciais do conhecer, do agir e do falar convergem no nível integrativo da reflexão e do discurso e que elas formam, pois, uma síndrome (Habermas, 2004, p. 103-104).

A capacidade de aprendizagem tem um lugar central na teoria do agir comunicativo, porque o conceito de razão comunicativa tem um conteúdo utópico à medida que aponta para a visão de um mundo da vida racionalizado onde tradições culturais são reproduzidas através de processos de avaliação intersubjetiva de pretensões de validade, onde ordens legítimas dependem das práticas argumentativas abertas e críticas para estabelecer e justificar normas, e onde identidades individuais são auto-reguladas através de processos de reflexão crítica.

Habermas (2007, p. 59) apresenta os processos de aprendizagem como uma ampliação inteligente e como um entrecruzamento de mundos sociais que, ao se depararem com conflitos, ainda não conseguem sobrepor-se suficientemente. As partes contendentes aprendem a inserir-se, reciprocamente, em um mundo construído em comum, a partir do qual é possível avaliar e solucionar consensualmente, a luz de padrões de avaliação consensuais, ações controversas. Isto pode ser descrito como uma troca reversível de perspectivas de interpretação. As “*idealizações fortes*” que estão na base da pragmática universal de Habermas, e o conseqüente poder da reflexão de transcender os limites de um contexto qualquer, são essenciais para compreender processos de aprendizagem. Quando a análise é reduzida às condições naturais e históricas da comunidade de falantes, inclusive à pragmática empírica de sua linguagem natural, perde-se de vista o momento crítico. Somente a pragmática formal pode reconstruir o núcleo universal compartilhado por todas as linguagens naturais: núcleo

que não é dependente das visões de mundo contidas em formas de vida concretas e seus recursos semânticos e práticas culturais (Bannel, 2006, p. 248).

A tese de Habermas, segundo Bannel (2006, p. 253), é a de que para compreender o significado de um enunciado temos que saber como o usaríamos com o objetivo de alcançar um entendimento sobre algo. Em qualquer ato de fala, o falante tem o propósito imediato de que o ouvinte compreenda seu enunciado – e o sucesso ilocucionário do ato de fala é medido pela compreensão lingüística. No entanto, não é possível separar a compreensão de uma expressão lingüística da orientação para o entendimento: compreender o que é entender o significado de um enunciado é saber que ele serve ao propósito de alcançar um entendimento sobre algo.

A pragmática formal de Habermas considerava central que o resgate ou a rejeição e pretensões de validade de um ato de fala vem sempre ligado a uma concepção intersubjetiva de justificação através da argumentação. Habermas aceita que a interpretação do mundo é fortemente condicionada por um pano de fundo de conhecimento implícito que entra nos processos cooperativos de interpretação, sem o qual não seria possível produzir nem entender atos de fala. A partir da teoria do agir comunicativo estabelece-se uma tensão entre o contextualismo do mundo da vida e o universalismo das pretensões de validade (Bannel, 2006, p. 254-255).

Habermas desenvolve, diz Bannel (2006, p. 257), uma concepção pragmática da cognição, na qual a função cognitiva da linguagem é amarrada aos contextos de experiência, ação e discurso. O poder da experiência de revisar o conhecimento não pode ser explicado por uma teoria da verdade como correspondência entre uma proposição e a realidade, porque não temos acesso direto à realidade. O conhecimento do mundo é sempre interpretado, porque mediado pela linguagem.

Bannel (2006, p. 262-263) observa que após Verdade e justificação, a concepção discursiva da verdade é substituída por um conceito pragmático de verdade, porque ele insiste que uma proposição é verdadeira não porque os participantes podem chegar a um acordo mútuo sobre ela. Ao contrário: é possível chegar a um acordo sobre uma proposição porque ela é verdadeira. Em outras palavras, o conteúdo proposicional de um ato de fala se refere a fatos que existem independentemente dos participantes de uma comunidade de comunicação.

Habermas (2004, p. 69) reforça pressuposto de que existe mundo objetivo que é mesmo para todos. A objetividade do mundo é de matéria diferente da objetividade das formas lingüísticas. Enquanto diferentes línguas produzem diferentes visões de mundo, o mundo aparece como um único e mesmo universo para todos os falantes. Bannel (2006, p. 264) considera que Habermas usa a referência para explicar como se pode melhorar a determinação conceitual de um objeto enquanto se mantém sua referencia constante. O conhecimento lingüístico que permite ver o mundo de maneira específica muda em resposta ao aumento de conhecimento empírico. A verdade das crenças empíricas só pode ser justificada por outras crenças, e depende de um processo argumentativo.

A distinção entre a coisa em si, de um lado, e o fato expresso em um ato de fala constativo sobre essa coisa, de outro lado, é necessária para preservar um conceito de experiência que contém um elemento constitutivo do sujeito que conhece, evitando assim a concepção da experiência como algo contemplativo e não ativo. Nesse caso a aprendizagem seria algo puramente contemplativo e não algo que necessariamente envolve a ação. Além disso, não explicaria a falibilidade de nosso conhecimento. Se a cognição fosse simplesmente questão da mente refletindo o mundo, ou até o modelo de

um mundo cuja estrutura é homóloga com a estrutura proposicional da linguagem, seria difícil explicar o fato de que o conhecimento é falível e de que até que crenças bem fundamentadas podem ser falsas (Bannel, 2006, p. 268).

A teoria pragmático-formal da cognição de Habermas tem a vantagem de pensar processos de aprendizagem a partir da prática, como a reação de sujeitos inteligentes tentando lidar com uma realidade recalcitrante. Além disso, as condições de possibilidade desses processos de aprendizagem constituem, digamos assim, estruturas do mundo da vida, porquanto destranscendentalizam e exteriorizam algo que, na filosofia da consciência, somente poderia ser concebido como interior ao sujeito. No final, privilegia a perspectiva performativa do participante na ação que é sempre mediada linguisticamente (Bannel, 2006, p. 268-269).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As organizações são construídas a partir da redução da complexidade do entorno, para produzir com maior eficácia e eficiência. Esta redução da complexidade implica que a dinâmica da comunicação interna é estruturada em fluxos orientados para o sucesso. A produção e a circulação de informação tende a ser restrita, em função da necessidade de realizar aquilo que interessa aos heterogestores. Os participantes dos processos internos são geridos para agir de acordo com estes interesses. A perda da autonomia para agir é também perda da autonomia para falar, e para facilitar a circulação das falas. A perspectiva da heterogestão é sempre a perspectiva do observador "*externo*".

A linguagem como instrumento prevalece dentro das organizações heterônomas. Assim, a linguagem é reduzida a meio para que gestores possam direcionar a organização para cumprir suas finalidades de modo eficiente. O esforço focado na rentabilidade resulta em redução dos participantes dos processos produtivos a condição de trabalhadores silenciosos. A flexibilidade pós-fordista não muda substancialmente esta condição, porque a cooperação permanece sem autonomia. O que se quer destacar neste artigo é o potencial emancipatório da linguagem.

O uso da linguagem caracteriza o ser humano. A linguagem abre a possibilidade de expressar pelas palavras o sentimento e o pensamento a partir da realidade. Bloquear a linguagem nas organizações é negar aos que participam dos processos produtivos a sua condição humana. Ao mesmo tempo, é o uso da linguagem que permite a comunicação entre pessoas, incluindo a comunicação os que trabalham nas organizações. A comunicação é fundamental para que se produzam e compartilhem valores e conhecimentos.

A perda da autonomia de falar nas organizações resulta no empobrecimento de valores e conhecimentos, e também na redução dos vínculos solidários entre os que trabalham. As reduções têm um custo: qualquer racionalização de processos, melhoria ou inovação nas organizações requer investimentos para a introdução de novos conhecimentos. A aprendizagem das organizações com seus próprios processos se perdem neste silêncio. O comando externo na perspectiva do observador implica em custos para apropriação, aceitação e legitimidade dos novos conhecimentos. Treinamento e motivação são ferramentas necessárias para quem faz calar os participantes dos processos produtivos.

O Discurso amplia as perspectivas de representação de interesses nas organizações, politizando suas decisões e possibilitando a racionalização mediadora

discursiva. O Discurso tem papel ativo na transformação das organizações, valorizando e viabilizando expressão e comunicação entre os que participam dos processos produtivos. A ampliação da expressão das perspectivas e a viabilidade da comunicação que vão proporcionar a aprendizagem a partir dos próprios processos produtivos.

O Discurso pode ser uma esfera de aprendizagem, pois o aprendizado é socialmente determinado por interações subjetivas e intersubjetivas entre os atores no processo de interação mediado pela linguagem em contextos específicos. A linguagem empreende a cooperação intersubjetiva de estruturas cognitivas, à medida que o aprendizado é fixado através do Discurso, permitindo concluir que a produção de informação está intimamente ligada à capacidade de aprender dos atores. A organização pode ser entendida como um sistema cognitivo capaz de sustentar processos de aprendizagem, isto é, as organizações que discutem são organizações capazes de aprender.

REFERÊNCIAS

- Bannell, R. I. (2006). Pragmatismo, verdade e justificação: processos de aprendizagem na obra recente de Jürgen Habermas. In F. B. Siebeneichler (Org.). *Direito, moral, política e religião nas sociedades pluralistas. Entre Apel e Habermas* (1a ed.). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, **01**: 39-60.
- Bolzan, J. (2005). *Habermas: razão e racionalização*. Ijuí: Ed.Unijui.
- Cardoso, A. O. O., & Fossá, M. I. T. (2008). *Comunicação organizacional - confronto entre Luhmann e Habermas - conjecturas necessárias*. Rio de Janeiro: Anais da XXXII EnANPAD.
- Habermas, J. (1989). *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- _____. (1990). *O pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- _____. (2004). *Verdade e justificação: ensaios filosóficos*. São Paulo: Loyola.
- _____. (2007). *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Kunzler, C. de M. (2004). Teoria dos sistemas de Niklas Luhmann. *Estudos de Sociologia*, **16**:123-136.
- Luhmann, N. (1997). Por que uma “teoria dos sistemas?”. In C. E. B. Neves, & E. M. B. Samios. *Niklas Luhmann: a nova teoria dos sistemas*. Porto Alegre: UFRGS.
- Maturana, H. R., & Varela, F. J. G. (1997). *De máquinas e seres vivos: autopoiese - a organização do vivo* (3a.ed.). Porto Alegre: Artes Medicas.
- Morgan, G. (1996). *Imagens da Organização*. São Paulo: Atlas.
- Neves, C. E. B, & Neves, F. (2006). O que há de complexo no mundo complexo? Niklas Luhmann e a Teoria dos Sistemas Sociais. *Sociologias*, **15**: 182-207. Recuperado em 10 abril, 2009, de <http://www.ufrgs/geu/0%20que%20complexo.pdf>
- Vizeu, F. (2005). Ação comunicativa e estudos organizacionais. *RAE*, **45**(4).
- _____. (2009). *Racionalidade administrativa e distorção comunicativa em organizações contemporâneas*. São Paulo: Anais do XXXIII EnANPAD.

FORMAÇÃO FILOSÓFICO-POLÍTICA DA JURISDIÇÃO CONSTITUCIONAL NO MODELO PROCEDIMENTALISTA DE JÜRGEN HABERMAS

Alexandro Rodeguer Baggio
Mestrando em Filosofia na UEL
arbaggio77@yahoo.com.br
Dr. Elve Miguel Cenci
Universidade Estadual de Londrina
elve@uel.br

O presente estudo tem o intuito de realizar um estudo analítico da formação filosófico-política da jurisdição constitucional no modelo procedimentalista habermasiano. A jurisdição constitucional remete autonomia e autoridade aos órgãos do Poder (Legislativo, Executivo e Judiciário) denotando soberania em legislar, governar e julgar, interferindo desta forma, diretamente na sociedade e na autonomia do cidadão. Habermas busca um equilíbrio na complexidade da reconstrução do sistema de direito e na reconstrução do estado de direito, em uma visão democrática que se utiliza da razão prática como pressuposto de emancipação, direcionando a jurisdição constitucional a investir legitimidade ao direito, proporcionando segurança jurídica aos direitos e garantias individuais e coletivos, e estabelecendo um cidadão autônomo no exercício da autonomia política. Esta racionalidade comunicativa proposta por Habermas busca uma formação democrática da jurisdição constitucional que visa à justiça e garante ao cidadão princípios universais de direitos humanos. Os estudos do modelo procedimentalista habermasiano tem como objetivo verificar a formação filosófico-política da jurisdição constitucional, a autonomia do cidadão com garantia dos direitos individuais e coletivos e a segurança jurídica proporcionada pela reconstrução do sistema de direito e reconstrução de estado de direito. Ao verificar o modelo procedimentalista o artigo não intenciona estabelecer uma juridicalização do poder. A proposta do modelo procedimentalista habermasiano visa a formação filosófico-política da jurisdição constitucional, legitimando o direito e trazendo segurança jurídica aos direitos e garantias fundamentais individuais e coletivos que proporcionam autonomia ao cidadão e efetivação social da cidadania.

INTRODUÇÃO

O presente trabalho busca analisar a formação filosófico-política e jurídica que envolve a jurisdição constitucional, e que não obstante, interfere direta e indiretamente nos vários aspectos da vida em sociedade e conseqüentemente na vida de seus cidadãos.

A jurisdição constitucional remete aos órgãos competentes a autonomia e a autoridade, pressupondo soberania de legislar, governar e julgar.

Neste aspecto, envolve hodiernamente os poderes Legislativo, Executivo e Judiciário, legitimando desta forma a manifestação da unidade e da manutenção político-social.

A legitimação dos três Poderes supracitados, como poderes efetivos, independentes e autônomos entre si, é de caráter *pré-constitucional*, ou seja, também pré-político, caracterizando assim, a concepção filosófica das Cartas Constitucionais.

Cumpra assinalar que o presente estudo visa fortalecer a separação dos Poderes como sistemas de freios e contrapesos (*checks and balances*), com o fim de sopesar a soberania que cada Poder deve ter para manter a legitimidade na ordem político-democrática, como guardiões da relação Estado-Sociedade, proporcionando emancipação social quando fortalece a realização da cidadania na ordem constitucional dos direitos e garantias fundamentais individuais e coletivos no Estado Democrático.

Jürgen Habermas busca manter um equilíbrio na complexidade da reconstrução do sistema de Direito e na reconstrução do Estado de Direito.

O procedimentalismo de Jürgen Habermas tem o escopo de verificar uma visão democrática no processo de construção dos direitos fundamentais, e nestes termos, expõe o debate filosófico entre a disputa política e jurídica que envolve a jurisdição constitucional, e que proporciona ao cidadão a possibilidade de construção e manutenção da racionalidade comunicativa visando à efetividade da cidadania.

Não há como negar que existe um mal-estar na sociedade contemporânea quanto à legitimidade da jurisdição constitucional, principalmente nos casos que se faz referência aos direitos fundamentais individuais e coletivos dos cidadãos. Entretanto, é importante manter a atenção em ensinamentos como os de *Ingeborg Maus*, quando faz referência em seu artigo - *Judiciário como Superego da Sociedade: O papel da atividade jurisprudencial na sociedade órfã*, quanto ao perigo interpretativo da constituição em termos visionários de judicialização do poder, que cerceia a autonomia dos indivíduos arbitrariamente. Segue abaixo:

A expansão do controle normativo protagonizado pelo Poder Judiciário é analisada pela autora à luz do conceito psicanalítico de imago paterna, que se projeta na função de moralidade pública exercida pelo modelo judicial de decisão. Examina-se a tradição da jurisprudência constitucional alemã a fim de demonstrar que por trás de generosas idéias de garantia judicial de liberdades e da principiologia da interpretação constitucional podem esconder-se a vontade do domínio, a irracionalidade e o arbítrio cerceador da autonomia dos indivíduos e da soberania popular, constituindo-se como obstáculo a uma política constitucional libertadora.¹

A atualidade e consolidação dos debates filosóficos referente aos recortes políticos e jurídicos estão presentes nos órgãos de Poder e na jurisdição constitucional, sendo que, esta última tem como premissa a guarda dos princípios, direitos e garantias fundamentais no Estado Democrático, sedimentando assim uma forte segurança jurídica que se estabelece de forma racional., visando garantir o exercício da autonomia política dos cidadãos.

O PROCEDIMENTALISMO HABERMASIANO E JURISDIÇÃO CONSTITUCIONAL

¹ MAUS, Ingeborg. *Judiciário como Superego da Sociedade: O papel da atividade jurisprudencial na sociedade órfã*. Novos Estudos do CEBRAP, n. 58, novembro de 2000. São Paulo. CEBRAP.

O modelo procedimentalista habermasiano tem buscado a reconstrução do sistema de direitos e a reconstrução do Estado de Direito, e, através da racionalidade comunicativa traz a formação democrática da jurisdição constitucional que visa à justiça, quando garante princípios universais de direitos humanos “conformando o exercício do poder político ao exercício da autonomia política dos cidadãos”.²

Para Habermas pensar o Direito na perspectiva da teoria do discurso é considerá-lo como uma razão que age. Nesta ação discursiva do debate, o procedimento é o garantidor da participação e do consenso que estabelece uma eticidade do agir comunicativo, que é condição *sine qua non* para a experiência filosófico-política e para formação da legitimidade jurídica como garantidora da vontade do cidadão.³

A estrutura do pensamento filosófico de Habermas na obra *Direito e Democracia entre facticidade e validade*, estabelece justamente a tensão entre facticidade (coercibilidade) e validade (aceitabilidade), que se alimenta da idéia de Direito (como sistema normativo).

O Direito reclama para si, mais do que saber, reclama a ação, e é desta forma que se trata um sistema que preside as ações, e que interfere nas ações, que define a pauta das ações e que comanda a coercibilidade (facticidade) no cumprimento de determinadas ações.⁴

Definido o sistema de Direito, para delimitar a racionalidade procedimental cria-se a jurisdição constitucional que devidamente institucionalizada e legitimada ordenará os debates (ações), e que, através do procedimentalismo habermasiano tem o objetivo de estabelecer um consenso, ou seja, uma decisão (que é a síntese da ação).

O procedimentalismo habermasiano (processo de legitimação do debate através da jurisdição constitucional) proporciona segurança jurídica aos direitos fundamentais individuais e coletivos, visto que, devidamente legitimado (pela via legislativa democrática) cria uma esfera confiável para a garantia de participação no debate indicando autonomia ao cidadão que participa da construção do direito e da lei quanto à sua coercibilidade (facticidade), e, participando dessa construção, por via de consequência fica consubstancializada sua aceitabilidade (validade) normativa, proporcionando segurança jurídica à manutenção da cidadania.

Sobre o papel da legitimidade da jurisdição constitucional, Habermas estabelece que:

Ora, a prática de decisão está ligada ao direito e à lei, e a racionalidade da jurisdição depende da legitimidade do direito vigente. E esta depende, por sua vez, da racionalidade de um processo de legislação, o qual, sob condições da divisão de poderes no Estado de direito, não se encontra à disposição dos órgãos da aplicação do direito.⁵

2 HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. vol. 1. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro. 1997. p. 235.

3 *Idem Ibidem*. p. 48-60

4 HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. vol. 1 e 2. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro. 1997.

5 HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. vol. 1. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro. 1997. p. 297.

E aí “*jurisdictio*” tem o sentido pré-moderno de um poder apoiado num direito suprapositivo atribuído ao governante político em sua qualidade de senhor supremo do tribunal, precedendo, pois, a disjunção feita no Estado de direito entre normatização e aplicação do direito: “*À luz da eficácia jurídico-objetiva dos direitos fundamentais chega-se – do ponto de vista tipológico – a uma aproximação entre formação parlamentar do direito e a que se dá através do tribunal constitucional. A primeira é rebaixada, passando do nível originário da normatização para o da concretização, ao passo que a última é elevada, passando da aplicação interpretativa do direito para a da concretização criadora do direito... Desta maneira, a antiga diferença qualitativa entre legislação e jurisprudência desaparece. Ambas formam direito no modo da concretização e, ao mesmo tempo, concorrem nisso. Nesta relação de concorrência, o legislador dá o primeiro lance, porém o tribunal constitucional detém a primazia... A questão envolvida aí é a da legitimação democrática do tribunal constitucional*”.⁶

A noção do desenvolvimento dos valores humanos, ocorre primeiro com uma visão realista de Estado desapegado de fundamentos teológicos, sendo que, esses valores foram marcados por uma humanização do poder político, que somente contemporaneamente tem a oportunidade de trabalhar uma autonomia política do cidadão no Estado Democrático de Direito.

Conforme nos mostra Dalmo de Abreu Dallari:

A grande revolução nos estudos políticos, com o abandono dos fundamentos teológicos e a busca de generalizações a partir da própria realidade, ocorre com MAQUIAVEL, no início do século XVI. Sem ignorar os valores humanos, inclusive os valores morais e religiosos, o notável florentino faz uma observação aguda de tudo quanto ocorreria na sua época em termos de organização e atuação do Estado.⁷

Os estudos políticos apontados por Maquiavel e a revolução destes estudos suscitadas acima por Dallari, remete a razão prática em Jürgen Habermas, que verifica um engate na complexidade entre direito e poder político:

O complexo formado pelo direito e pelo poder político caracteriza a passagem das sociedades organizadas pelo parentesco para as sociedades primitivas já organizadas politicamente, das quais surgiram os velhos impérios com suas culturas evoluídas. O entrelaçamento entre direito e poder

6 HABERMAS, Jürgen. 1997 *apud* BÖCKENFÖRDE, E. W. “Grundrechte als Grundsatznormen”, in: BÖCKENFÖRDE (1991), 189 ss.

7 DALLARI, Dalmo de Abreu. *Elementos de Teoria Geral do Estado*. São Paulo. Saraiva. 2003. p. 03.

político só se torna um problema nas sociedades de transição do início da Idade Moderna. A partir de Maquiavel passou-se a interpretar naturalisticamente um poder político saído dos contextos de tradições sagradas e a considerá-lo como um potencial que pode ser calculado pelos detentores do poder sob pontos de vista estratégicos e mobilizado de modo teleológico.⁸

Habermas busca em Kant a garantia da autonomia privada consoante o paradigma liberal do direito:

No paradigma liberal do direito, reduz-se aquilo que, no entender de Kant, deveria garantir a compatibilidade da liberdade de cada um com as liberdades subjetivas iguais de todos, pois passa a ser tido como garantia da autonomia privada em oposição ao Estado: *Interpretados como direitos de defesa, os direitos fundamentais consideram apenas a compatibilidade entre a liberdade do cidadão em particular e a do Estado, não a compatibilidade entre a liberdade de um e a de outro em geral, conforme uma lei geral da liberdade.*⁹

O pensamento habermasiano estabelece um nexos entre o código do direito e o código do poder, onde se verifica portanto, a necessidade de legitimação da jurisdição, e atualmente da jurisdição constitucional:

Somente na modernidade o poder político pode desenvolver-se como poder legal, em formas de direito positivo. A contribuição do poder político para a função própria do direito, que é a de estabilizar expectativas de comportamento, passa a consistir, a partir deste momento, no desenvolvimento de uma segurança jurídica que permite aos destinatários do direito calcular as conseqüências do comportamento próprio e alheio. Sob esse ponto de vista, as normas jurídicas têm que assumir a figura de determinações compreensíveis, precisas e não-contraditórias, geralmente formuladas por escrito; elas têm que ser públicas, conhecidas por todos os destinatários; elas não podem pretender validade retroativa; e elas têm que ligar os respectivos fatos a conseqüências jurídicas e regulá-los em geral de tal modo que possam ser aplicados da mesma maneira a todas as pessoas e a todos os casos semelhantes.¹⁰

8 HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. vol. 1. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro. 1997. p. 174-175.

9 *Idem Ibidem*. p. 310-311.

10 HABERMAS, Jürgen. 1997 *apud* FULLER, L. *The Morality of Law*. Chicago, 1969; cf. tb. SUMMERS, R. G. e FULLER, L. Stanford. 1984.

Habermas finaliza a linha de raciocínio nesta questão, como segue:

Esta é a tarefa de uma jurisdição que elabora cientificamente o *corpus* jurídico, submetendo-o a uma sistematização e a uma configuração dogmática.¹¹

Para que não haja uma centralização de poder na jurisdição constitucional travestida de “excelência” de uma pretensa formação humanística, deixada ao arbítrio de cada Poder, Charles Louis de Secondat, o barão de Montesquieu trabalha com a idéia de separação dos Poderes.

Porém, há que se ter uma legitimação política dos Poderes, para então cumprir-se a idéia de equivalência suscitada por Montesquieu e a concretização do que de forma contemporânea chama-se de teoria dos *checks and balances*. Sendo assim, verifica-se que o Poder Constituinte Originário é o meio para formulação das Cartas Constitucionais, e desta forma proporciona independência e harmonia entre os Poderes.

Através deste entendimento, o cidadão é trazido à cena e surge “através” deste cidadão a expectativa de criação e sedimentação de vários princípios filosófico-políticos previstos na Carta Constitucional Brasileira de 1988, sendo princípios internos à nação os da autonomia, soberania, cidadania, dignidade da pessoa humana, e, os princípios jurídicos que se regerão nas relações internacionais, como os de prevalência dos direitos humanos, autodeterminação dos povos, cooperação dos povos para o progresso da humanidade.

Nesta esteira busca-se a formação de um cidadão completo apto a interferir positivamente na construção de uma sociedade melhor, com autonomia, sendo protegido pela segurança jurídica, dentro do Estado Democrático.

É importante verificar que o Poder Constituinte e a formação da jurisdição constitucional, é de concepção filosófica e surge como fruto da Revolução Francesa, como relata Luiz Alberto David Araújo e Vidal Serrano Nunes Júnior:

A idéia de um poder que cria a Constituição nasceu, ao tempo da Revolução Francesa, com o pensamento político-jurídico de *Emmanuel Sieyès*, o abade de Chartres, num pequeno panfleto denominado *Que é o terceiro Estado*.¹²

Em vigência portanto, a Carta Constitucional, organizadas a autonomia e competências dos Poderes, definida a jurisdição constitucional, têm início a escolha e utilização de técnicas adequadas para decisão e estabelecimento do que é adequado e justo aos anseios da sociedade, com a sedimentação de uma segurança jurídica e com prevalência dos direitos e garantias fundamentais individuais e coletivos.

Habermas ao se deparar com o tema em questão, esclarece *o papel da jurisdição constitucional nas visões de política liberal, republicana e procedimental*, como segue:

11 HABERMAS, Jürgen. 1997, *op. cit.* p. 183.

12 ARAÚJO, Luiz Alberto David; JÚNIOR, Vidal Serrano Nunes. *Curso de Direito Constitucional*. São Paulo. Saraiva. 2009. p. 08.

A controvérsia dos constitucionalistas americanos em relação à legitimidade da jurisprudência constitucional segue mais na linha politológica do que na da metodologia do direito. No discurso sobre a divisão do trabalho entre tribunal constitucional e legislador democrático, os espíritos se dividem, principalmente na avaliação do processo legislativo e na questão da racionalidade em geral?¹³

A diferença decisiva consiste na compreensão do papel do processo democrático. Segundo a visão “liberal” – eu seguirei essa terminologia simplificadora, que se introduziu na discussão americana -, o processo democrático desempenha a tarefa de programar o Estado no interesse da sociedade, sendo que o Estado é apresentado como aparelho da administração pública, e a sociedade como sistema de seu trabalho social e do intercâmbio das pessoas privadas, estruturado conforme a economia no âmbito das pessoas privadas, estruturando conforme a economia de mercado. E, nisso tudo, a política (no sentido da formação política da vontade dos cidadãos) tem função de enfeixar e impor interesses sociais privados contra um aparelho do Estado que se especializa no uso administrativo do poder político para fins coletivos.¹⁴

Verificada a introdução de Habermas quanto ao papel da jurisdição constitucional, o autor alemão lança uma importante indagação no que se refere ao limite adequado do poder de ingerência do tribunal constitucional nas resoluções legislativas, e pondera:

De acordo com as observações de Cass Sustein, a *Supreme Court* contrapõe o “reasoned analysis requirement” às medidas controversas da administração, mais do que às resoluções do legislativo. Essa cautela é fundamentada quando o controle da racionalidade não se refere tanto à forma dos processos de fundamentação, como aos argumentos substanciais que são desmascarados como pretexto retórico. Perante o legislador político, o tribunal não pode arrogar-se o papel de crítico da ideologia; ele está exposto à mesma suspeita de ideologia e não pode pretender nenhum lugar neutro fora do processo político.¹⁵

Em síntese, chega um momento em que as discussões sobre a falibilidade das leis necessitam de uma interpretação sobre o que o legislador procurou reger, sobre os atos do Poder Executivo, sobre quais as técnicas adequadas que o Poder Judiciário

13 HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. vol. 1. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro. 1997. p. 330.

14 *Idem Ibidem*. p. 332.

15 HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. vol. 1. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro. 1997. p. 343.

deveria utilizar para resolver os conflitos latentes, quais as expectativas do cidadão quanto à formulação das normas e como as normas atingem os direitos e garantias fundamentais individuais e coletivos.

Ronald Dworkin elege uma figura para exemplificar a tomada de decisão, conforme segue:

Vamos chamá-lo de Hércules. Acompanharemos sua carreira, observando os tipos de juízo que deve emitir e as tensões com as quais deve lidar ao decidir um grande número de casos. Antes disso, porém, farei uma advertência. Não devemos supor que as suas respostas às várias questões que se lhe apresentam *definem* o direito como integridade como uma concepção geral do direito. São as respostas que, no momento, me parecem as melhores. Mas o direito como integridade consiste numa abordagem, em perguntas mais que em respostas, e outros juristas e juízes que o aceitam dariam respostas diferentes das dele às perguntas colocadas por essa concepção de direito. Você poderia achar que outras respostas seriam melhores. (Eu também, depois de alguma reflexão.) Você poderia, por exemplo, rejeitar os pontos de vista de Hércules sobre até que ponto os direitos das pessoas dependem das razões que juízes anteriores apresentaram para seus vereditos, tendo em vista o cumprimento desses direitos, ou poderia não compartilhar seu respeito por aquilo que chamarei de “prioridade local” nas decisões relativas à aplicação do “common law”. Se você rejeitar esses pontos de vista distintos por considerá-los pobres enquanto interpretações construtivas da prática jurídica, não terá rejeitado o direito como integridade: pelo contrário, ter-se-á unido a sua causa.¹⁶

É importante ressaltar que na visão do Juiz Hércules o Direito surge para encerrar questões no âmbito jurídico.

Porém, por mais que o sistema de direito encerre um conflito do ponto de vista jurídico no caso concreto, não significa que houve um encerramento das discussões nas searas filosóficas, políticas e sociais. Neste aspecto, é que o modelo procedimentalista de Habermas em relação à jurisdição constitucional e sua formação através da racionalidade comunicativa vêm se destacando como possibilidade de autonomia do cidadão.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A formação filosófico-política da jurisdição constitucional e a moral universalista que visa à emancipação social do cidadão, o estabelecimento dos critérios

16 DWORKIN, Ronald. *O Império do Direito*. São Paulo. Martins Fontes. 2005. p. 287.

decisórios previstos no Direito com o encadeamento lógico do modelo procedimentalista em Jürgen Habermas, tem as seguintes conotações:

Nosso desejo de interpretação e de tratamento de dado problema sob a perspectiva do Teleológico, do Bom e do Justo não ficará, assim, deixado ao critério do arbítrio ou, na melhor das hipóteses, a uma faculdade pré-discursiva do juízo por parte do indivíduo. O recurso a uma faculdade do juízo que consegue <<ver>> se os problemas são de ordem estética ou econômica, teórica ou prática, ética ou moral, política ou jurídica, tem de ser sempre insatisfatório para aqueles que, tal como Kant, têm boas razões para se afastarem do vago conceito aristotélico da faculdade do juízo reflexiva que ordena os casos particulares por regras, mas sim de uma sensibilidade para classificação dos problemas.¹⁷

Habermas não busca formalizar um caminho para a juridicização do poder, mesmo analisando uma tendência a simetria das decisões dos tribunais conforme a tradição das culturas ocidentais no Estado Democrático:

[...] a organização do Estado de direito deve servir, em última instância, à auto-organização política autônoma de uma comunidade, a qual se constitui, com o auxílio do sistema de direitos, como uma associação de membros livres e iguais do direito. As instituições do Estado de direito devem garantir um exercício efetivo da autonomia política de cidadãos socialmente autônomos para que o poder comunicativo de uma vontade formada racionalmente possa surgir, encontrar expressão em programas legais, circular em toda a sociedade através da aplicação racional, da implementação administrativa de programas legais e desenvolver sua força de integração social – através da estabilização de expectativas e da realização de fins coletivos. Ao se organizar o Estado de direito, o sistema de direitos se diferencia numa ordem constitucional, na qual o *médium* do direito pode tornar-se eficiente como transformador e amplificador dos fracos impulsos sociais e integradores da corrente de um mundo da vida estruturado comunicativamente.¹⁸

A reconstrução do Sistema de Direito e reconstrução do Estado de Direito na filosofia habermasiana, tem como fundamento proporcionar garantia aos direitos fundamentais individuais e coletivos:

17 HABERMAS, Jürgen. “Acerca do uso pragmático, ético e moral da razão prática”. IN: HABERMAS, Jürgen. *Comentários à Ética do discurso*. Tradução de Gilda Lopes Encarnação. Lisboa: Instituto Piaget. 1999. p. 118.

18 HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. vol. 1. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro. 1997. p. 220-221.

No artigo 4 da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789, podemos ler o seguinte: “A liberdade consiste em poder fazer tudo o que não prejudica a um outro. O exercício dos direitos naturais de um homem só tem como limites os que asseguram aos outros membros da sociedade o gozo de iguais direitos. Esses limites só podem ser estabelecidos através de leis”. Kant apóia-se neste artigo, ao formular o seu princípio geral do direito, segundo o qual toda ação é eqüitativa, quando sua máxima permite uma convivência entre a liberdade do arbítrio de cada um e a liberdade de todos, conforme uma lei geral.¹⁹

O direito moderno tira dos indivíduos o fardo das normas morais e as transfere para as leis que garantem a compatibilidade das liberdades de ação. Estas obtêm sua legitimidade através de um processo legislativo que, por sua vez, se apóia no princípio da soberania do povo. Com o auxílio dos direitos que garantem aos cidadãos o exercício de sua autonomia política, deve ser possível explicar o paradoxo do surgimento da legitimidade a partir da legalidade.²⁰

Extrai-se portanto, a importância formação filosófico-política da jurisdição constitucional, pois nesta seara, haverá a legitimação do Direito que trará segurança jurídica aos direitos e garantias individuais e coletivos, proporcionando autonomia ao cidadão e consequentemente a efetivação social da cidadania, pautando-se no modelo procedimentalista habermasiano.

REFERÊNCIAS

- ALEXY, Robert. *Teoria dos Direitos Fundamentais*. São Paulo. Malheiros. 2008.
- ÁLVAREZ, Gerardo A. D. *Aproximación a Los Derechos Fundamentales desde La Perspectiva Habermasiana*. Revista Telemática de Filosofía Del Derecho. Disponível em: <http://www.filosofiyderecho.com/rtfd/numero11/1-11.pdf> - Acesso em 02 de abril de 2011.
- ARENDT, Hannah. *Lições sobre a Filosofia Política de Kant*. Rio de Janeiro. Relume Dumará. 1993.
- ARAÚJO, Luiz Alberto David; JÚNIOR, Vidal Serrano Nunes. *Curso de Direito Constitucional*. São Paulo. Saraiva. 2009.
- BASTOS, Celso Ribeiro; MARTINS, Ives Gandra. *Comentários à Constituição do Brasil – promulgada em 05 de outubro de 1988*. vol. 1. São Paulo. Saraiva. 1988.
- BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. São Paulo. Saraiva. 2011.
- _____. *Constituição da República Federativa do Brasil comentada*. Organizadores: Nelson Nery Júnior e Rosa Maria de Andrade Nery. São Paulo. RT. 2011.
- DALLARI, Dalmo de Abreu. *Elementos de Teoria Geral do Estado*. São Paulo. Saraiva. 2003.

19 HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. vol. 1. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro. 1997. p. 113-114.

20 *Idem Ibidem*. p. 114-115.

DESCARTES, René. *Discurso do Método*. Porto Alegre. L&PM editores. 2007.

DUTRA, Delamar & PINZANI, Alessandro (ORG.). *Habermas em discussão: Anais do Colóquio/Habermas*. Florianópolis. NEFIPO. 2005

DWORKIN, Ronald. *O Império do Direito*. São Paulo. Martins Fontes. 2005.

FAVOREU, Louis. *A Cortes Constitucionais*. São Paulo. Landy editora. 2004.

FERRAJOLI, Luigi. *A soberania no mundo moderno: nascimento e crise do Estado Nacional*. São Paulo. Martins Fontes. 2007.

FREITAG, Bárbara. *Habermas: do intelectual ao cidadão do mundo*. Revista Tempo Brasileiro. Jul.-set., nº 138. p. 191. Rio de Janeiro. 1999.

GOYARD-FABRE, Simone. *Os princípios filosóficos do direito político moderno*. São Paulo. Martins Fontes. 1999.

GROPALI, Alexandre. *Doutrina do Estado*. São Paulo. Saraiva. 1968.

HÄBERLE, Peter. *Teoría de la constitución como ciência de la cultura*. Traducción e introducción de Emilio Mikunda. Madrid. Tecnos. 2000.

HABERMAS, Jürgen. *A Constelação Pós-Nacional: ensaios políticos*. São Paulo. Littera Mundi. 2001.

_____. “Acerca do uso pragmático, ético e moral da razão prática”. IN: HABERMAS, Jürgen. *Comentários à Ética do discurso*. Tradução de Gilda Lopes Encarnação. Lisboa: Instituto Piaget. 1999.

_____. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Tradução de Ana Maria Bernardo e outros. Lisboa. Publicações Dom Quixote. 1998.

_____. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. vol. 1 e 2. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro. 1997.

_____. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro. 1989.

_____. *Euroceticismo, Europa dos mercados ou Europa dos cidadãos (do mundo)*. Revista Tempo Brasileiro. Jul.-set., nº 138. p. 33. Rio de Janeiro. 1999.

HONNETH, Axel. *Jürgen Habermas: percurso acadêmico e obra*. Revista Tempo Brasileiro. Jul.-set., nº 138. p. 09. Rio de Janeiro. 1999.

LOIS, Cecília Caballero (ORG.). *Justiça e Democracia: entre o Universalismo e o Comunitarismo – A contribuição de Rawls, Dworkin, Ackerman, Raz, Walzer e Habermas para a moderna Teoria da Justiça*. São Paulo. Landy editora. 2005.

MACHIAVELLI, Nicoló di Bernardo dei. *O Príncipe*. Rio de Janeiro. Bertrand. 1998.

MARTINS, Clélia Ap. & POKER, José G. A. B. (ORG.). *O pensamento de Habermas em questão*. Oficina Universitária UNESP. Marília. 2008.

MAUS, Ingeborg. *Judiciário como Superego da Sociedade: O papel da atividade jurisprudencial na sociedade órfã*. Novos Estudos do CEBRAP, n. 58, novembro de 2000. São Paulo. CEBRAP.

MONTESQUIEU, Charles Luis de Secondat. *O Espírito das Leis*. São Paulo. Martins Fontes. 2000.

MÜLLER, Friedrich. ; Barbosa, Ana Paula Costa . Conferência de Abertura − Vinte Anos da Constituição: Reconstruções, Perspectivas e Desafios . Manaus: XVII Congresso do Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Direito − CONPEDI, 2008. (Tradução/Artigo).

RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo. Martins Fontes. 2000.

SIEBENEICHLER, Flávio B. *Uma filosofia do direito procedimental*. Revista Tempo Brasileiro. Jul.-set., nº 138. p. 153. Rio de Janeiro. 1999.

VELASCO, Juan Carlos. *Para ler a Harbermas*. 1ª ed. Barcelona. Alianza Editorial. 2003.

O PLURALISMO CULTURAL NO CURRÍCULO E A UNIVERSALIDADE DOS DIREITOS MORAIS SOB O PONTO DE VISTA DA CRÍTICA HABERMASIANA

Claudia Castro de Andrade
Graduanda em Filosofia pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro
castro.claudia2004@ig.com.br

Neste trabalho discuto a questão curricular como um processo político no qual estão envolvidas as lutas ideológicas que buscam preencher de sentidos os documentos e práticas curriculares. Considerando a escola como um espaço de interação capaz de produzir e reproduzir valores, trago a reflexão sobre os movimentos identitários a favor do reconhecimento ao pluralismo cultural, tencionando viabilizar o questionamento acerca da igualdade de direitos e do reconhecimento à diferença. Ciente de que as tentativas de fixação de sentidos não ocorrem pacificamente, cumpre ressaltar as disputas político-ideológicas que tentam ocupar espaço nas negociações curriculares. Em relação ao pluralismo cultural, recorro a Habermas em suas considerações sobre facticidade e aceitabilidade racional, além de suas reflexões sobre a diferença entre os discursos dos direitos morais universais e o discurso do direito democrático à pluralidade cultural. Trago também as leituras de Alice Casimiro Lopes e Stephen Ball, em relação ao ciclo contínuo das políticas curriculares. Questiono, sobretudo, o racionalismo dogmático que desconsidera a diferença cultural, pautando-se por uma construção de cultura com sentido universal, como também, o irracionalismo de um relativismo cultural que não problematiza hábitos e valores culturais devido ao fato de justificar toda e qualquer cultura como válida, e aceita.

O PLURALISMO CULTURAL COMO PROPOSTA CURRICULAR

É importante ressaltar de antemão que será considerado neste trabalho a pluralidade cultural como característica intrínseca ao conceito de sociedade democrática. Diante disso, entende-se que recusar a pluralidade cultural é um tipo de violência que afeta grupos “minoritários” que não têm suas características devidamente reconhecidas. Obviamente que ao se fazer tal afirmação, ampliamos o conceito “violência”, extrapolando-se o sentido da clássica interpretação reducionista que considera violência somente como violência física. Inegavelmente isso tem um preço, pois a ampliação do termo “violência” pode levar a uma banalização do uso de seu conceito, podendo causar até mesmo um esvaziamento de seu sentido. Mas, ao mesmo tempo, considerar somente a violência física como violência (sentido clássico do termo) é reducionismo porque impede a problematização de outras práticas abusivas e produz uma hierarquização entre estas práticas, tornando umas mais aceitas que outras, na medida em que algumas são consideradas violências e outras, não.

A questão abordada neste trabalho refere-se à ausência do reconhecimento ao pluralismo cultural presente no Currículo Escolar. Entendendo, portanto, o Currículo como um mecanismo definidor da realidade escolar e não só dos documentos que

determinam as políticas públicas para a educação, mas também do cotidiano escolar, pensaremos a pluralidade em relação à escola e aos documentos capazes de viabilizar uma educação mais igualitária que possa ser um instrumento para uma sociedade plural, a partir da compreensão de que as práticas do cotidiano escolar transpõem, na verdade, os muros da escola.

Em vista disso, podemos dizer, sem medo de errar, que pensar o Currículo é pensar a imensa rede identitária que busca conquistar coros no espaço escolar. Isso decorre do fato de que vários grupos, estimulando as trocas interculturais, discutiram (e discutem) a necessidade de uma problematização acerca do pluralismo cultural, como também a necessidade de um reconhecimento aos diversos discursos contra-hegemônicos de grupos “minoritários” pelo direito à diferença. Desse modo, esses grupos organizaram-se para pensar e questionar o papel da escola frente à urgência de um cenário social pluralista que concebe perspectivas culturais tão distintas entre si. Tal concepção, vale ressaltar, parte do entendimento de cultura, não como algo positivo,¹ mas sim como algo construído por todos nós e em constantes mudanças.

A concepção de cultura como algo previamente dado, resvala na ideia de *a priori*, isto é, de algo a ser descoberto, revelado, ou seja, que preexiste ao homem, cabendo a ele apenas descobrir essa cultura preexistente. Entretanto, no mundo podemos facilmente perceber manifestações culturais hegemônicas e dominantes e outras que são, até mesmo, desvalorizadas, como se determinadas culturas fossem certas e verdadeiras e outras fossem erradas e falsas. Não compreender que a cultura é construída corrobora para esse entendimento. A ideia de cultura *a priori* camufla a vitória de uma cultura que se tornou dominante, fazendo-nos esquecer que, na verdade, ela foi construída e resultante de um embate vitorioso, levando-nos, ao mesmo tempo, a crer que a cultura é transcendente ao homem e, portanto, independente de sua própria vontade. Vista sob esse aspecto, a cultura preexistiria ao homem e não seria resultado de relações de poder e lutas ideológicas, mas sim uma cultura autônoma, que se autodefine, e autotélica, que tem fim nela mesma, na medida em que existe independentemente das ações e do querer do homem.

Preferindo o uso do termo identificação, que leva a um entendimento de identidade com movimento, ou seja como um processo, em vez do termo identidade, que remete a algo fixo e estável, podemos dizer que, da mesma forma que a cultura, essa concepção apriorística também interfere no processo de identificação do indivíduo, o qual também passa a ser legitimado a partir da adesão da maioria. O modelo identitário dominante se naturaliza, tal qual a cultura, de modo que não se percebe que sua ampliação e estabelecimento, considerados certos e verdadeiros, já foram, na verdade, resultados de uma luta ideológica que busca uma hegemonia com vistas à universalização de seus conceitos. O resultado é, portanto, uma identificação padronizada que conseguiu representação e que será considerada como um processo comum partilhado por todos, com vistas à homogeneização, na medida em que se encontra naturalizada. Como explica Hall,

Na linguagem do senso comum, a identificação é construída a partir do reconhecimento de alguma origem comum, ou de características que são partilhadas com outros grupos ou pessoas, ou ainda a partir de um mesmo ideal” (HALL, 2000, p. 103).

¹ Do latim *positum*, que significa “o que está posto”, “o que está dado”.

Ao contrário, na concepção construtivista de cultura (e processo identitário), entende-se que somos nós que a significamos, sendo ela passível, portanto, de diferenças relativas ao contexto espaço-tempo. Assim, compreendendo-se que a cultura é, então, construída por nós e que, além disso, é relativa ao contexto, compreende-se também que não há uma cultura universal, mas sim contextual, circunstancial. Não há, portanto, uma cultura certa ou verdadeira, falsa ou errada, pois considera-se que todas elas têm, cada uma, sua respectiva validade ontológica.

Contudo, vale lembrar que não se pode pensar ingenuamente que o reconhecimento de uma cultura que visa legitimar suas múltiplas manifestações, ocorrerá na escola ou na sociedade de forma pacífica e sem resistências. Cada organismo investido de seus conceitos e valores defenderá seu posicionamento de qualquer outro que lhe contraponha. Isso porque os valores de um determinado sujeito chocam-se com os valores de outro sujeito, quer seja na tentativa de definir um sistema social homogêneo ou heterogêneo, quer seja na tentativa de definir um modelo curricular com vistas a homogeneizar ou a heterogeneizar o espaço de convivência escolar, o qual, é importante destacar, transpõe os limites dos muros da escola, podendo reproduzir ou modificar os valores contidos nesse espaço.

[...] a interpretação da pluralidade cultural como pluralidade de razões permite que se compreenda a cultura como um campo de diversas e múltiplas culturas, constituídas por múltiplas racionalidades em constante embate e conflito. (LOPES, 1999, p. 68).

Ciente, portanto, do papel transformador da escola e de seu poder de produção e reprodução, como também das relações de poder que tentam nortear as propostas educacionais no âmbito curricular é que a heurística sobre as políticas curriculares torna-se tão urgente e relevante. Desse modo, a urgência, por exemplo, das propostas multiculturais que tencionam contemplar discursos “minoritários”, que não são contemplados nem textual nem discursivamente, ressalta a necessidade de se analisar as lutas hegemônicas e as relações de poder que envolvem essas políticas curriculares.

O Currículo pode, pois contribuir para a perpetuação de valores como também pode modificá-los. Por esta razão é que precisamos enxergar a questão curricular como um processo político que envolve a tentativa de fixação de sentidos, seja através de textos, enquanto um sistema definidor de um modelo padrão, como as cartilhas educacionais que buscam universalizar um modelo de ensino para todos, seja através de discursos que buscam definir a realidade por meio de mecanismos simbólicos.

Nesse sentido é que se considera de grande valia as reflexões de Ball e Bowe (1992), que analisam o processo de formulação e implementação das políticas educacionais como um ciclo contínuo que envolve variados contextos: um contexto de influência, referente aos discursos de determinados grupos de interesses ideológicos que vão tentar influenciar os rumos do processo político; um contexto de produção, referente a um campo de disputas político-ideológicas onde se encontram presentes os paradoxos e contradições constantes dessas disputas, e um contexto da prática, o local para onde se dirigem os interesses e objetivos dessas influências e produções, no qual as resoluções resultantes desse processo serão possivelmente reinscritas, negociadas e passíveis de serem até mesmo alteradas.

Investigar os discursos implica investigar as regras que norteiam as práticas. Assim, ao pensar as políticas como discursos, Ball adverte que os conhecimentos subjugados não são completamente excluídos da arena política, mas certos discursos nos fazem pensar e agir de forma diferente, limitando nossas respostas e mudanças. Os efeitos das políticas como textos e como discursos são contextuais e estabelecem constrangimentos para as políticas. Na medida em que são múltiplos os contextos produtores de textos e discursos – incluindo Estado, governos, meio acadêmico, práticas escolares, mercado editorial -, com poderes assimétricos, são múltiplos os sentidos e significados em disputa. (LOPES, 2007, p. 207)

Ao entender, então, os textos e os discursos como efeitos de segmentos políticos diversos, Ball vai considerar, para a análise de seus estudos, os princípios estruturalistas e pós-estruturalistas (teoria discursiva) presentes nas negociações curriculares. Como destaca Lopes, “Ball (1994) trabalha com as definições políticas como textos e como discursos, associando princípios estruturalistas e pós-estruturalistas”. (2007, p. 206).

A partir das considerações sobre Currículo e pluralismo cultural, podemos concluir que a proposta de se inserir temas desse âmbito choca-se, por assim dizer, com disputas ideológicas que resistem a esses tipos de discursos, ditos pós-modernos. O pluralismo cultural, enquanto proposta curricular esbarra, portanto, em uma série de dificuldades, entre as quais, a de impedir o reconhecimento dos discursos pela defesa à diferença, negando, ao mesmo tempo, a importância dos mesmos.

Retomando o tema da questão cultural, podemos concluir que toda e qualquer cultura é construída, mas embora se reconheça essa construção “tal concepção não significa, contudo, a defesa do relativismo, segundo o qual qualquer método, qualquer teoria, qualquer política, qualquer ética, qualquer cultura podem ser vistos como válidos.” (Lopes, 1999, p. 67).

Segundo as palavras de Lopes, reconhece-se, portanto, ontológica (e epistemologicamente), a relatividade da cultura enquanto um construto humano, mas com isso não se pretende relativizar os hábitos e costumes culturais ao ponto de não compreendermos seus limites. O fato, pois, de se considerar a cultura como algo relativo não pressupõe que ela será socialmente válida, e aceita. Busca-se, com isso, ressaltar que toda e qualquer cultura é criada e estabelecida *a posteriori*, mas disso não se pode inferir sua validade e aceitabilidade.

Partindo, então, da compreensão de que uma sociedade democrática implica na urgência de reflexões sobre pluralismo e diferença, considera-se relevante que a educação, tanto em relação ao seu conceito geral, quanto na forma de um segmento organizado, possa questionar sua própria função nesta sociedade (democrática) e que seja capaz de corroborar para uma política curricular democrática.

Em vista disso, vale ressaltar que, a legitimação dos ideais democráticos ocorre, entre outras coisas, através do reconhecimento às diferenças e aos ideais de uma sociedade plural, e da participação política de múltiplos segmentos para o pleno exercício e fortalecimento da cidadania. Entretanto, a cidadania, enquanto característica de uma sociedade democrática é entendida aqui como a representação das várias e diferentes manifestações culturais que buscam conquistar espaço, e não como representação de um “todo” que suprime as diferenças de suas partes. Mas, em

contrapartida, é a representação do “todo” que tende a caracterizar nosso entendimento de cidadania (e de uma soberania popular) que se fundamenta, por sua vez, no ideal de uma intersubjetividade capaz de representar plenamente os anseios de todo um conjunto, sendo, pois, considerada válida por isto. Em outras palavras, a cidadania é entendida e validada por ser a representação de um todo social coletivo. Desse modo, a relação entre sujeitos é entendida, então, como algo equivalente que se torna produto de um acordo uniforme e homogêneo. Nesse sentido,

A cidadania é vista através do modelo da pertença a uma comunidade ético-cultural que se determina a si mesma, ou seja, os indivíduos estão integrados na comunidade política como partes de um todo, de tal maneira que, para formar sua identidade pessoal e social, necessitam do horizonte de tradições comuns e de instituições políticas reconhecidas. (ARAÚJO, 2010, p. 130).

Mais uma vez a ideia de características partilhadas se destaca como relevante para tornar um determinado conceito, em um conceito hegemônico. Assim como a identidade descrita por Hall busca por essas características partilhadas, o mesmo ocorre com a cidadania que, de acordo com Araújo, busca ser representada a partir do que é reconhecido por todos, ou seja, como algo já naturalizado no senso comum, que se torna facilmente reconhecido e aceito, mas que não contempla a realidade de vários indivíduos..

O filósofo alemão Jürgen Habermas considera, por exemplo, que a cidadania pode tornar-se soberana - como também ocorre com a própria soberania popular – e pode-se dizer que isto acontece quando ela se naturaliza, na medida em que se retira “para o anonimato dos processos democráticos e para a implementação jurídica” que “resulta das interações entre a formação da vontade institucionalizada constitucionalmente e esferas públicas mobilizadas culturalmente” (1997, p. 24). Porém, esse entendimento reduz a própria cidadania a um conjunto de leis, que se legitimam e se naturalizam como verdadeiro representante do próprio conceito de cidadania. A cidadania é, nesse sentido, entendida a partir de ideais comunitários que se legitimam através da representação do todo pressupondo, ao mesmo tempo, a supressão das partes, pois não considera a dimensão do indivíduo como parte deste todo.

Para Habermas, a soberania não se reduz a uma representação totalizante do coletivo, o que pode descaracterizar o indivíduo, nem pode ser ocultada pelas funções legislativas das instâncias políticas. Como o próprio Habermas comenta, “a soberania não precisa concentrar-se no povo nem ser banida para as competências jurídico-constitucionais” (1997, p. 24). A cidadania considerada apenas em seus aspectos legislativos, ou melhor, políticos, reduz-se ao conceito de algo determinado contratualmente, retirando, desse modo, qualquer possibilidade de se compreender a cidadania como algo que se estabelece na *práxis* do cotidiano através de um consenso entre as partes. A cidadania, sob esse aspecto, seria garantida apenas pelo estabelecimento de regras impostas à sociedade.

Entretanto, a cidadania considerada por Habermas, ao contrário de uma regulação institucional, estaria fundamentada no princípio da “democracia deliberativa”, na qual os pressupostos normativos são definidos pela própria sociedade civil e não pelos mecanismos políticos que a representam. A cidadania então para Habermas

fundamenta-se pela ideia de cidadãos livres que possam legitimar suas decisões na esfera pública, o que conflita com o fato comentado anteriormente que diz respeito aos mecanismos políticos envolvidos nos documentos que regulam a educação, como, por exemplo, no que concerne o reconhecimento à pluralidade cultural enquanto uma ação afirmativa para formação do cidadão.

Porém, a proposta de Habermas sobre o tema “cidadania” não se determina nem em uma cidadania soberana nem em uma cidadania particularista, mas sim em uma cidadania democrática. (1997, p. 304). Por cidadania democrática, podemos tomar a liberdade de concebê-la como a representação de todas as variantes culturais contidas no interior de um Estado.

OS CONCEITOS DE HABERMAS SOBRE A DIFERENÇA ENTRE O PLURALISMO CULTURAL E O UNIVERSALISMO MORAL

Entende-se, a partir de Habermas, que o reconhecimento ao pluralismo cultural não, necessariamente, implica um relativismo extremo das questões culturais. O que se destaca, desse modo, é que o conhecimento e a racionalidade não podem ser tomados como verdades universais *a priori* e, desse modo, não se pode considerar que haja uma cultura verdadeira e certa, e outra falsa e errada. Nesse aspecto, a ideia de pluralismo converge (e se justifica) para o entendimento habermasiano do “agir comunicativo” que rejeita a noção de normas morais fundadas na perspectiva transcendental de uma concepção totalizante da realidade que pretende nomear e definir uma cultura como legítima e as demais como falsas, ao mesmo tempo em que recusa a idéia de não se problematizar os fenômenos advindos dos diversos tipos de cultura.

Em outras palavras, pode-se dizer que Habermas considera a legitimidade de uma diversidade cultural, sem dúvida, mas considera que disso não se pode abstrair sua validade ética e moral. Da mesma forma que o homem é responsável pela construção da cultura, ele é responsável também pelos atos que venha a fazer em nome desta cultura. Assim sendo, a cultura e as ações humanas são, pois, passíveis de verificação para uma validação normativa. A legitimação da diversidade cultural não pressupõe, portanto, sua validação normativa.

Habermas (1992), então, nega uma razão dogmática, fundamentada por leis *a priori*, mas nega também uma razão irracional, fundamentada por extremo relativismo, que não problematiza o *modus operandi* de determinadas culturas, sob a justificativa de se enxergar toda e qualquer cultura como socialmente válida e aceita, e, além disso, por considerar esta cultura como não sendo nem mesmo passível de discussões a respeito da legitimidade de seu uso e aplicação.

Diante disso, ele diferencia, então, facticidade e validade, ou seja, comenta a diferença que há entre o que é passível de ser feito (facticidade) e sua aceitabilidade racional (validade) que se naturaliza nas práticas discursivas, nos fazendo encarar os fatos como válidos. É a naturalização dos fatos, aliás, que nos faz entendê-los como válidos, ou melhor, que nos faz aceitá-los sem nenhum questionamento. Desse modo, Habermas vai pensar o pluralismo cultural em relação à universalidade dos direitos morais, aliás, é importante logo lembrar, que para Habermas, a universalidade não anula as diferenças existentes na pluralidade cultural.

Primando pela ordem social, Habermas identifica a validade desta ordem diante da inevitável complexidade das sociedades pluralistas, pois essa complexidade pode

levar a um indeterminismo na própria concepção ética, e conduzir, dessa forma, a um dissenso. Nesse sentido, há que se considerar o que é coletivo (relações entre indivíduos) e o que é individual, isto é, o pluralismo cultural precisa garantir a universalidade dos direitos morais e também as individualidades de cada um. É assim que Habermas diferencia o que ele chama de perspectiva horizontal, referente às relações da coletividade, da perspectiva vertical, que se refere à individuação do sujeito.

Um hábito cultural, enquanto uma construção humana e relacionada ao espaço de interatividade humana, não pode, por um lado, ocorrer de forma arbitrária contra o indivíduo e, por outro lado, não deve ser visto como garantia de qualquer possibilidade de ações desse mesmo indivíduo. Habermas admite que, sem dúvida, a autonomia produzida pelo pluralismo da sociedade moderna rompeu com o modelo tradicional que representava uma ideia universalista do real e o transcendentalismo das verdades consideradas universais. Mas ele lembra, por outro lado, que essa autonomia, e esse pluralismo, não implicam numa anomia social e numa autonomia completa das ações humanas, que não considera o homem como responsável por elas.

Vale lembrar novamente que para Habermas, o pluralismo cultural não está em oposição a um universalismo moral. Pode-se pensar, portanto, num pluralismo cultural que não desconsidere um universalismo moral. A questão não é de oposição, mas de problematização e insere uma necessidade de investigação acerca da validade normativa dos valores num contexto cultural tão pluralista.

A teoria discursiva (e sistêmica) de Habermas inscreve-se no debate entre direitos morais universais e o direito democrático à pluralidade cultural. Conciliar a diferenciação e a heterogeneização propostas por este pluralismo cultural ao igualitarismo e à homogeneização propostos pelo universalismo moral é, para ele, tarefa do “agir comunicativo”, que acontece na linguagem, enquanto algo relacional, ou seja, enquanto uma integração entre indivíduos no cotidiano, cuja normatividade da ordem social é garantida não de forma contratual, mas nessa mesma dinâmica social.

Desse modo, influenciado pela “teoria do discurso”, Habermas considera que o entendimento entre esses indivíduos não é construído a partir do papel de sujeitos privados nem através de um modelo contratual, mas sim quando assumem “a perspectiva de participantes em processos de entendimento que versam sobre as regras de sua convivência”(1997, p. 323). Há um consenso coletivo que se determina no cotidiano através de normais universais que tornam possível o ser humano viver e conviver socialmente com outros indivíduos, e que ocorre, não a partir de um modelo contratual capaz de ser mantenedor absoluto do bem-estar da humanidade, mas a partir da argumentação discursiva entre sujeitos.

De acordo com tudo o que foi discutido, percebe-se que a questão do pluralismo cultural traz uma série de discussões de caráter filosófico, como as diferenças entre o universal e o individual; o *a priori* e o *a posteriori*; o relativo e o totalizante; o homogêneo e o heterogêneo. Assim, ainda na questão da perspectiva horizontal (relacional) e vertical (individual), cumpre ressaltar que para Habermas, a ética do bem comum conduz à perda da unidade, isto é, à perda da perspectiva vertical, em função de sua característica holística e homogeneizante. Diferentemente, a ética habermasiana sendo uma ética argumentativa, não privilegia nem os extremos de uma ideia tomista (particularista) nem os extremos de uma ideia holística (geral).

A ética do discurso proposta por Habermas não é a ética dos extremos. Ela não considera de forma unívoca uma ideia particularizada que defende uma perspectiva

individualizante, como também não considera exclusivamente uma ideia globalizante que possui caráter monista, homogêneo e universal.

A solução para essas diferenças entre a parte e o todo é resolvida no fato de que para Habermas a ética é reflexiva, pois está vinculada a uma ação comunicativa que se funda, por sua vez, no processo da vida social e está, desse modo, inserida nas ações práticas do cotidiano, não sendo nem individualizante e subjetivista e nem coletivista e materialista, ou seja, não pode haver para Habermas uma ética do bem comum que desconsidere as particularidades nem uma ética totalmente particularizada que desconsidere a coletividade e as relações humanas.

O princípio da ética do Discurso refere-se a um *procedimento*, a saber, o resgate discursivo de pretensões de validade normativa; nessa medida, a ética do Discurso pode ser corretamente caracterizada como *formal*. Ela não indica orientações contedísticas, mas um processo: o Discurso prático. Todavia, este não é um processo para a geração de normas justificadas, mas, sim, para o exame da validade de normas propostas e consideradas hipoteticamente. [grifos do autor] (Habermas, 1989, p. 126).

Além disso, a característica pragmática da ética habermasiana pressupõe uma ética pós-metafísica, e ressalta a responsabilidade do homem no âmbito de seu “agir comunicativo”. Na concepção metafísica, entretanto, esta responsabilidade ocultava-se no transcendentalismo que poderia retirar do sujeito a imputabilidade por suas ações. Isso ocorria porque o pensamento metafísico, segundo ele, tende a justificar a moral pela religião e pela própria metafísica, enquanto a ética argumentativa de Habermas parte do pressuposto de que as questões morais devem ser analisadas sob a luz da autonomia das ações humanas, sem se prender a modelos religiosos prescritivos e universais, para que com isso o homem não seja considerado inimputável por suas ações.

Por esse motivo é que Habermas posiciona-se contra a ideia kantiana de um *aufklärung* no qual o conhecimento humano depende ainda de um esclarecimento a ser conquistado pelo homem, como um ideal a ser alcançado. Diferentemente da perspectiva kantiana, Habermas entende o conhecimento e a responsabilidade das ações humanas como constitutivos da própria vida, do agir, do cotidiano. Dessa forma, Habermas se aproxima da corrente pragmática ao considerar que a noção de um determinismo *a priori* é inconciliável com a compreensão de indivíduos-agentes responsáveis, pois o que importa para Habermas é ressaltar a autonomia individual do sujeito e a imputabilidade por suas ações.

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).

Em outras palavras, Habermas compara o saber intuitivo que implica numa pretensão de validade sem que nunca se tenha problematizado essa mesma validade, com o saber construído, que problematiza essa pretensão de validade através do uso da razão. O conceito, então de razão no sentido Habermasiano, não tem sentido *a priori*, mas tem sim, um sentido de racionalismo pragmático. A razão para Habermas não pode ser reduzida a um caráter prescritivo de produção de normas nem transcendentais nem contratuais, mas sim uma razão comunicativa fundada no cotidiano, sendo, pois, capaz de validar e legitimar determinadas normas morais a fim de estabelecer sua aceitabilidade racional. Assim, Habermas transpõe o conceito de razão para a linguagem, enquanto um processo da vida no meio social. Além disso, sobre o “ponto de vista moral”, ele também retira qualquer pretensão de um entendimento transcendental.

O “moral point of view” (“ponto de vista moral”) não pode ser encontrado num “primeiro” princípio ou numa fundamentação “última”, ou seja, fora do âmbito da própria argumentação. Apenas o processo discursivo do resgate de pretensões de validade normativas conserva uma força de justificação; e essa força, a argumentação deve-a em última instância ao seu enraizamento no agir comunicativo. O almejado “ponto de vista moral”, anterior a todas as controvérsias, orienta-se de uma reciprocidade fundamental embutida no agir orientado para o entendimento mútuo. (Habermas, 1989, p. 197).

Para Habermas, a produção de normas não se reduz a algo transcendental que antecede ao homem nem a algo contratual, enquanto fundamento último e regulador do comportamento humano. Afinal, “o modelo do contrato é substituído por um modelo do discurso ou da deliberação: a comunidade jurídica não se constitui através de contrato social, mas na base de um entendimento obtido através do discurso”. (1987, p. 309).

Desse modo, conclui-se que o “ponto de vista moral” da crítica habermasiana não está ancorado numa democracia soberana ou particularista nem numa ética contratualista e nem numa cidadania institucionalizada, mas sim:

1. No conceito de ‘democracia deliberativa’ que se instaura no “agir comunicativo”, no qual os indivíduos possuem autonomia no que concerne a regulação de sua vida social;
2. No conceito de “ética argumentativa”, que considera tanto o indivíduo em sua coletividade quanto o indivíduo em sua subjetividade;
3. E, por fim, num conceito de cidadania que, fundada nos princípios da “democracia deliberativa”, ressalta o consenso estabelecido entre os indivíduos em seu cotidiano.

Assim temos: o sujeito delibera seu próprio poder através do uso de seu “agir comunicativo”, o qual não pode se efetivar senão por meio das relações que ele mantém com outros sujeitos, mediante, vale lembrar, uma “ética argumentativa”, que seja reguladora dessas relações.

A DISCUSSÃO DOS CONCEITOS HABERMASIANOS SOBRE PLURALISMO E UNIVERSALISMO E SUA IMPLICAÇÃO NAS POLÍTICAS E PRÁTICAS CURRICULARES

Trazendo agora a discussão para o nosso contexto, onde o conceito de democracia está implícito em nossa cidadania e em nosso entendimento de sistema de governo legítimo e soberanamente representativo do nosso povo, podemos dizer que, não respeitar os direitos morais é não reconhecer o pluralismo cultural.

Neste caso, a discussão em torno do pluralismo cultural não é somente um motivo para se analisar possíveis descumprimentos das regras morais, ou seja, motivo para se analisar se o pluralismo cultural confronta e sobrepõe-se aos direitos morais, mas sim motivo para se reconhecer, sobretudo, que é a ausência e o não reconhecimento ao pluralismo, que implica no descumprimento às regras morais, ou seja, que a falta de reconhecimento ao pluralismo é que deve ser analisado como algo que confronta e sobrepõe-se aos direitos morais universais.

Considerando-se, então, as observações de Habermas sobre a facticidade e a aceitabilidade racional, podemos pensar “democracia” de duas maneiras:

1. Que de acordo com sua natureza, os ideais democráticos, via de regra, isto é, necessariamente devem reconhecer e considerar a pluralidade cultural contida no interior de uma sociedade como a nossa, por exemplo;
2. Contudo, uma outra maneira de pensar a “democracia” é pensar os limites do uso deste termo, ou seja, pensar em até que ponto a democracia por sua característica imanente, não estaria investida (por alguns segmentos) da missão de sobrepor uma dada cultura (no caso, uma cultura hegemônica) em detrimento das demais formas de cultura (grupos “minoritários”).

Nesse sentido, através da leitura de Habermas, podemos dizer que a imanência democrática que legitima todo e qualquer prática como reconhecidamente válida, não implica necessariamente em uma legitimação da validade normativa desta mesma prática em sua aplicabilidade social. Disso se pode pensar então nos limites da democracia, pois nem toda prática pode ser considerada uma norma legítima em face de possíveis arbitrariedades da forma objetiva pela qual essa prática se instrumentaliza na sociedade.

Desse modo então, a cultura democrática precisa ser problematizada. O direito democrático de uma cultura hegemônica se sobrepor às demais, não pode esbarrar, sob pena de ser arbitrário, no direito, também democrático, de grupos não-hegemônicos, conquistarem sua representatividade.

Percebe-se, então, que o direito comporta um paradoxo. Através de Habermas, podemos pensar em uma democracia a partir de uma *práxis* argumentativa com a necessidade, é claro, de uma análise quanto a sua facticidade e sua aceitabilidade racional, para que não se relativize extremamente o próprio conceito de “democracia”.

Assim como o “ponto de vista moral”, o processo de socialização também ocorre na própria discursividade através de uma socialização comunicativa que, apesar de contingente, não é ilógica. Esse processo chama atenção para os limites de nossa liberdade e direitos democráticos. Eis o que diz Berten:

O processo de socialização comunicativo é um processo histórico. Porém, precisa de um "ponto de vista" que permite de distinguir "as condições que possibilitam a socialização comunicativa" (condições que embora historicamente contingentes desencadearam processos de desenvolvimento lógico) e as limitações ou restrições contingentes. É nesse sentido que, nas ações com os outros se faz a experiência não somente dos limites de minha liberdade (definição liberal da liberdade negativa), mas a experiência positiva de uma liberdade "social", quer dizer a descoberta de uma liberdade que se constitui através da socialização. (BERTEN, 2010, p. 14).

Neste caso, não basta apenas o entendimento acerca dos limites de minha liberdade, mas o reconhecimento de que esta liberdade se constrói e só existe na medida em que se refere às relações entre sujeitos através de um processo de socialização.

Propositivamente, desviei o "olhar" de Habermas sobre a universalidade dos direitos morais para o cerne da concepção de "democracia". O pluralismo cultural, visto com desconfiança e posto em suspensão por Habermas quanto a sua validade e aceitabilidade (não por negar sua validade ontológica, mas por questionar sua validade normativa em relação à universalidade dos direitos morais), foi tratado aqui, na verdade, como "degrau" para a conquista dos direitos morais universais, na medida em que considerou-se, neste trabalho, que o pluralismo cultural, considerados os seus limites, é um direito moral universal constituído no cotidiano por sujeitos agentes e construtores da realidade. Desse modo voltamos à primeira frase deste texto que afirma que será considerada neste trabalho, a pluralidade cultural como característica intrínseca ao conceito de sociedade democrática.

Trazendo a discussão para as manifestações pluralistas de nosso contexto social e espacial, considere, portanto, não somente a desconfiança em relação ao pluralismo cultural e às ações possivelmente arbitrárias que poderiam ser cometidas em nome deste pluralismo, mas também, e, sobretudo, a desconfiança de uma moral que pretende ser hegemônica e que se aproveita da imanência dos ideais democráticos, a fim de apelar pelo direito a um universalismo totalizante que não reconhece as diferenças culturais existentes em nossa sociedade e que se utiliza do conceito de democracia para justificar uma democracia que homogênea e que, em nome de ideais igualitários, desconsidera particularidades, suprimindo a pluralidade, na medida em que renega as diferenças.

Assim sendo, a intenção deste trabalho foi destacar que é a ausência de um pluralismo cultural que induz a um não reconhecimento dos princípios morais do indivíduo, ou dos grupos de indivíduos, de culturas não-hegemônicas. Negar o pluralismo cultural, além de negar um direito comum a todos de se manifestarem democraticamente e terem representatividade igualitária na sociedade, é negar, ao mesmo tempo, a aceitabilidade racional do próprio ideal de democracia,² ou seja, é descumprir o conjunto de regras válidas de uma sociedade democrática.

Contemplar o pluralismo cultural na sociedade ou nos documentos curriculares é, pois, garantir o cumprimento dos ideais democráticos. A pluralidade cultural é o caminho para a legitimação dos direitos morais universais - que estabelece o reconhecimento do outro como sujeito de direito - bem no estilo habermasiano do

2 Considerado aqui os limites do uso do termo, como proposto por Habermas.

termo, ou seja, direitos morais universais resultantes de um escrutínio entre o que é passível de ser feito (facticidade) em uma sociedade democrática³ e o que é passível de ser considerado como aceitavelmente válido, de acordo com as normas e princípios morais nesta mesma sociedade democrática.⁴ Assim, além de ressaltar a relação entre uma perspectiva vertical (sujeito) e uma perspectiva horizontal (coletivo), e considerar que o universalismo não se contrapõe ao pluralismo, Habermas também nos lembra que a relação entre direitos humanos e soberania popular são complementares entre si e que é o exercício da soberania popular que garante os direitos humanos. (1997, p. 259).

A soberania popular para Habermas é produzida nas práticas discursivas, nos debates, nas discussões, enfim, nos intercâmbios comunicacionais constantes do “agir comunicativo”. Pensando então na soberania popular como última instância de uma conquista pelo reconhecimento à pluralidade e, por conseguinte, como resultado de uma vitória de manifestações culturais que lutam por esse reconhecimento, pode-se dizer que a conquista dessa soberania acontece no campo da discursividade, ou melhor, nos intercâmbios comunicacionais inseridos no espaço público de formação das opiniões, cujas decisões não só constituem o estado de direito, como também são capazes de influenciar desde à prática e formulação dos documentos curriculares até as práticas cotidianas em sua dinâmica social.

REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, L. B. L. *Pluralismo e justiça: estudos sobre Habermas*. São Paulo: Ed. Loyola, 2010.
- BALL, S. J. Cidadania global, consumo e política educacional. In _____ - *A escola cidadã no contexto da globalização*. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998b, p. 121-137.
- BERTEN, A. *Por que Habermas não é e não pode ser contratualista* in Revista *Ensaio Filosóficos*, Volume 1- abril/2010
- BOWE, R.; BALL, S.; GOLD, A. *Reforming education & changing schools: case studies in policy sociology*. London: Routledge, 1992.
- HABERMAS, J. *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução: Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1989.
- _____- *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, volume II. Tradução Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1997.
- HALL, S. *A questão da identidade cultural*. Textos didáticos. São Paulo: IFHC/Unicamp, 1998.
- _____- Quem precisa de identidade? In _____ - *Identidade e diferença*. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva (org.). Petrópolis, RJ: Vozes, 2000. Cap. 3, p. 103.
- _____- *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- LOPES, ALICE R. C. *et al. Currículo: políticas e práticas*. Antônio Flávio Barbosa Moreira (org.). Campinas, São Paulo: Papirus, 1999.
- _____- *Currículo e epistemologia*. Ijuí, Rio Grande do Sul: Ed. Unijuí, 2007.

3 Como, por exemplo, não impedir manifestações pluri-culturais.

4 Como, por exemplo, considerar como válido e aceito que uma sociedade democrática, necessariamente, pressupõe o reconhecimento ao pluralismo cultural.

MORAL PÓS-CONVENCIONAL EM HABERMAS

Fábio Antonio Gabriel
Universidade Estadual do Norte do Paraná
Mestrando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná.
fabio.gabriel@brturbo.com.br

A contextualização histórica permite entender que a sociedade hodierna perpassada pelo extremismo religioso de alguns grupos fundamentalista que impõe uma normatização extremamente nociva aos seus adeptos como também de outro lado um relativismo moral cuja afirmação básica de que cada grupo pode construir seus parâmetros ético-morais de forma a que satisfaçam suas aspirações. Seja como for, não é aceitável mais uma moral que seja heterônoma e há concordância em afirmar sobre a busca de uma moral autônoma. Constituiu interessante investigar como a teoria da modernidade de Habermas especificamente a ética do discurso pode contribuir para uma problematização significativa no campo da ética e da filosofia política e as conseqüentes inferências pedagógicas. Pretende-se Identificar as contribuições teóricas que possibilitaram a formulação por Habermas de uma ética cognitivista, formalista e universalista e compreender o processo da evolução social entendida tão individualmente enquanto processo paulatino da assimilação da capacidade de aprendizagem como na dimensão da consciência prático-moral

INTRODUÇÃO

Para Habermas, o atual incremento da cientificização¹ da técnica nas relações de produção transformou o trabalho de atividade simples em atividade complexa, tornando insuficiente a análise marxista das relações de produção. Este novo elemento – a cientificização da técnica - não pode ser analisado a partir da crítica à ideologia burguesa elaborada por Marx, segundo a qual *o político* pertence à superestrutura determinada em última instância pela infraestrutura social, cuja base são as relações de produção. Na esfera ética “o princípio da universalização funciona como uma faca que faz o corte entre o ‘bom’ e o ‘justo’”, entre

Quais os princípios que poderiam nortear na atualidade uma reflexão sobre o “como devo agir?” sobretudo diante do relativismo ético que nos encontramos, da chamada *Era do Vazio*; onde podemos encontrar referenciais teóricos que irão afirmar que não há nenhum referencial de princípios que possam nortear o agir. Na obra *Consciência e agir comunicativo*,² Habermas afirma que na ética do discurso o único

1 Percebemos na Escola de Frankfurt uma distinção entre teoria crítica e teorias científicas: “as teorias científicas têm como propósito ou fim a manipulação satisfatória do mundo exterior, elas têm ‘uso instrumental (...) as teorias críticas visam à emancipação e ao esclarecimento ao tornar os agentes cientes das coerções ocultas”. In: GEUSS, 1988, p. 91

2 Na citada obra, Habermas apresenta que MacIntyre desenvolve a perspectiva de que uma moral sem interverência das intuições religiosas fracassou: “Em seu mais recente livro, A. MacIntyre desenvolve a tese de que o projeto de Esclarecimento de fundamentar uma moral secularizada, independente das suposições da metafísica e da religião, fracassou. Ele aceita como resultado incontestável do

princípio moral é o princípio de universalização³ que vale como regra de argumentação e pertence à lógica do discurso prático, distinguindo-se do conteúdo normativo das proposições da argumentação, ela não aponta orientações contedísticas, mas um processo: o discurso prático.⁴ Destarte, como afirma BANNWART JUNIOR, na sua tese de mestrado, que se desvincularmos a reflexão ética do conjunto das obras habermasianas estaremos deslocando sua “agudeza teórica à periferia, tornando-a presa fácil de possíveis críticas e descréticos”. (BANNWART JUNIOR, 2002, p. 14). Assim, dentro de um contexto que Habermas pensa num reconstrução do conceito de modernidade entende-se ainda a mudança do papel da filosofia numa nova perspectiva.

Segundo Habermas, a autorização dada à filosofia para abandonar o papel de juiz na função de um intérprete com o objetivo de, numa espécie de tradutor, mediar o mundo da vida cotidiano e as esferas especializadas do saber é dado, conforme apontamos pela filosofia pragmática e pela hermenêutica, segundo a qual teriam conferido autoridade epistêmica à comunidade daqueles que cooperam e falam uns como os outros.⁵

Portanto, a pertinência da temática que ora se propõe enquanto objeto de discussão consiste em várias razões da qual podemos destacar seja a necessidade de princípios éticos capazes de estar fundamentando o agir humano na atualidade onde percebe-se que tornou-se inaceitáveis fundamentos cuja origem não procedam da própria reflexão filosófica seja que diante da pluralidade moral e cultural a necessidade de pesquisa afim de se buscar compreender mais profundamente a proposta efetivada por Habermas de uma moral pós convencional estabelecida a partir de princípios efetivamente sólidos subsidiada por contribuições da psicologia do desenvolvimento.

HABERMAS E A PROPOSTA DE UMA MORAL PÓS-CONVENCIONAL

Habermas, filósofo contemporâneo relevante na reflexão sobre *Ética e filosofia política* na perspectiva da contribuição de sua teoria da ação comunicativa na reconstrução da modernidade numa perspectiva iluminista mas com novos enfoques. Propomo-nos pesquisar sobre a questão da *ética do discurso numa perspectiva da moral pós-convencional*, no entendimento de uma contextualização histórica. Entendemos enquanto problema(s) dentro dessa contextualização ora exposta as seguintes questões:

1. a necessidade de um novo imperativo categórico no âmbito da linguagem;

Esclarecimento aquilo que Horkheimer constatará outrora numa intenção crítica. HABERMAS, 1989, p. 61.

3 “Um comum acordo almejado por via discursiva depende simultaneamente do ‘sim’ ou do ‘não’ insubstituível de cada um dos indivíduos, bem como da superação egocêntrica, indissociada de todos os envolvidos em uma práxis argumentativa pautada pelo convencimento recíproco.

4 HABERMAS, 1989, p. 118.

5 BANNWART JUNIOR, 2002, p. 34

2. o problema da universalidade na fundamentação do agir humano;
3. as implicações da ética do discurso⁶ no campo da política e do direito;
4. a situação do estágio de desenvolvimento de competências cognitivas (formação/educação) para a conservação de uma moral pós-convencional;
5. a relação entre Kant, Kohlberg e Piaget nos estágios de desenvolvimento moral apresentados pela Ética do Discurso;
6. os limites da leitura crítica de Kant feitas por Habermas.

Outrossim, elegemos como problemática central a questão da moral pós-convencional em Habermas de cunho universalista e sua relação com a proposta do imperativo categórico de Kant. Em Kant⁷ entende-se a validação de um princípio moral a partir da fundamentação “age de tal maneira que a máxima de tua ação se torne uma máxima universal.”⁸

A evolução social para Habermas desdobra-se da própria razão comunicativa, o que significa dizer que o mundo da vida evolui no sentido de uma racionalidade reflexiva que pode ser explicada em termos gerais pela descentração da compreensão das imagens do mundo. Portanto, apesar de ambos os filósofos defenderem uma ética universalista começa-se a esborçar diferenciações entre ambos posicionamentos. Habermas em *O Discurso filosófico da modernidade* refere-se a leitura de Hegel⁹ sobre a subjetividade enquanto elemento presente na modernidade e ainda podemos afirmar que ética do Discurso não é portadora de nenhuma orientação conteudística, mas sim, “procedimento rico de pressupostos, que deve garantir a imparcialidade na formação dos juízos”¹⁰

6 “A ética do discurso busca dar à ética um fundamento racional através da idéia de que a reflexão sobre os pressupostos de comunicação interpessoal permite identificar os princípios morais realmente irrenunciáveis que devem ser a base de toda convivência humana: o reconhecimento do outro, a não coação da comunicação e a disposição para solução de problemas e a fundamentação de normas através do discurso livre e igual. Desse modo, pode-se fundamentar uma ética secular, não metafísica que é apropriada para uma situação de pensamento, na qual somente pessoas ainda muito ingênuas poderão recorrer a instituições ambíguas de valores ou à ancoragem diferente”. In: REESE-SCHAFER, 2009, p. 64.

7 “Ele (Kant) separa o conhecimento teórico as faculdades da razão prática e do juízo e assenta cada uma delas sobre seus próprios fundamentos. Ao fundar a possibilidade do conhecimento objetivo, do discernimento moral e da avaliação estética, a razão crítica não só assegura suas próprias faculdades subjetivas e torna transparente a arquitetônica da razão, mas também assume o papel de um juiz supremo perante o todo da cultura. Como dirá mais tarde Emil Lask, a filosofia delimita, a partir de pontos de vista, exclusivamente formais, as esferas culturais de valor enquanto ciência e técnica, direito e moral, arte e crítica de arte, legitimando-as no interior desses limites.” In: HABERMAS, 2002, p.28-29

8 “O princípio moral é compreendido de tal maneira que exclui como inválidas as normas que não possam encontrar o assentimento qualificado de todos os concernidos possíveis (...) o imperativo categórico pode ser entendido como princípio que exige a possibilidade de universalizar as maneiras de agir e as máximas ou antes os interesses que as levam em conta. In: HABERMAS, 1989, p. 84

9 Em *O discurso filosófico da Modernidade*, assim pronuncia Habermas: “Hegel é o primeiro a levar à categoria de problema filosófico o processo de separação da modernidade das sugestões normativas do passado que lhe são exteriores. É certo que no quadro de uma crítica da tradição que integra experiências da Reforma e do Renascimento e reage aos inícios das modernas ciências da natureza, a filosofia dos tempos modernos desde o fim da Escolástica exprime já a autocompreensão da modernidade. Mas é só no fim do século XVIII que o problema da *auto-certificação* da modernidade se torna de tal modo premente que leva Hegel a tomar consciência desta questão como problema filosófico e esmo como *problema fundamental* da sua filosofia.” In: HABERMAS, 2002, p.26

10 HABERMAS, 1989, p. 148.

Também importante entender no contexto geral do estudo da produção filosófica de Habermas, a importância do consenso dentro da teoria da ação comunicativa:

A base filosófica para compreender Habermas é sua teoria da verdade de dois níveis. Ele a desenvolveu em várias etapas de trabalho. Trata-se de uma teoria de consenso de verdade. Contudo, não basta um consenso dos momentaneamente presentes. É necessário, especialmente, um consenso geral dos racionais que, em caso extremo, inclui também a comunidade científica ilimitada do futuro.¹¹

Importa salientar que Habermas enquanto procura ver o papel da filosofia não mais enquanto *indicadora de lugar* e sim como *guardadora e interprete*¹² ele não coaduna mais com a proposta kantiana de uma filosofia que se colocasse como aquela que pode ser um conhecimento anterior a qualquer outro posterior ciência justamente porque ela seria quem conhecia como os processos do conhecimento se efetuam. Assim, para poder fundamentar sua ética do discurso ele buscará numa perspectiva dialógica com a psicologia as contribuições do construtivismo psicológico seja em Piaget seja em Kolberg. “A ética do discurso vem ao encontro dessa concepção construtivista da aprendizagem na medida em que compreende a formação discursiva da vontade como uma forma de reflexão do agir comunicativo.”¹³

Portanto, no contexto pluralista produzido pelas sociedades modernas, o papel da ética discursiva seria fundamentar um posicionamento ético capaz de orientar-se por regras formais e abstratas em harmonia com sujeitos portadores de uma identidade pós-convencional. Deixando de reger-se por convenções pré-estabelecidas, herdadas da religião e da metafísica, a nova “consciência moral pós-convencional” passa a ser regida, em seu aspecto vital, por relações de entendimento, e, em seus aspectos pragmáticos, pela racionalidade,¹⁴ motivo pelo qual Habermas caracteriza a sociedade moderna em dois níveis: o “mundo da vida”, por um lado, e os “subsistemas especializados”, por outro.

Destarte, a proposta de uma moral cognitivista com validade universal acaba por encontrar objeções plausíveis que embora já explicitadas por Habermas, no nosso entender, ainda permitem aprofundamento: “Como encontrar nas mais diversas culturas princípios que possam ser fundamento das ações de maneira universal?” ; “Ao se propor uma ética universalista não se estaria necessariamente induzindo considerar um

11 REESE-SHAFFER, 2009, p.22

12 “Os filósofos tornam-se então – e Habermas define assim sua função – ‘colaboradores para uma teoria de racionalidade.’ Eles não são mais indicadores de lugar, mas guardadores de lugar. Eles devem manter livres os espaços para as questões sobre aqueles problemas que (ainda) não são empiricamente solucionáveis. (...) A filosofia não estabelece mais nenhuma pretensão de fundamentação fundamentalista e nenhuma pretensão sintetizadora de tudo. In: REESE-SCHAFFER, 2009, p. 147

13 HABERMAS, 1989, p. 155

14 Para Habermas, “a ‘racionalização’ progressiva da sociedade está ligada à institucionalização do progresso científico e técnico.” À progressiva racionalização ocorreu a perda de legitimidade das tradições culturais, o advento da secularização e o conseqüente *desencantamento do mundo* (expressão de Weber). Porquanto a legitimação do poder político na sociedade moderna não mais é dada pelas interpretações cosmológicas próprias da sociedade tradicional e sim pelo surgimento da técnica e da ciência enquanto ideologia, considerando, com Marcuse, que seu papel consiste em “legitimar a dominação”. (HABERMAS, 1980b, p. 328)

etnocentrismo cultural tendo em vista a realidade de que existem diversos entendimentos do que seja um agir ético?”

SUBSÍDIOS DA PSICOLOGIA PARA PROPOSTA HABERMASIANA

Assim, nos fundamentos da ação comunicativa, os fundamentos habermasianos consistem na formulação de Apel acerca dos pressupostos comuns dos atos de fala consensuais e de onde pode-se fundamentar primeiramente a ética do discurso numa perspectiva pós-convencional.

Todo agente que actúe comunicativamente tiene que entablar em la ejecución de cualquier acto de habla pretensiones universales de validez y suponer que tales pretensiones pueden desempeñarse. (HABERMAS, 2001, p.300)

No que se refere à psicologia, Habermas ocupa-se fundamentalmente com a formação da consciência moral, procurando “ressaltar a importância dos resultados empíricos obtidos pela psicologia do desenvolvimento no que se refere à confirmação de estágios da consciência moral, os quais, elevando-se por uma lógica do desenvolvimento, alcançam níveis de reflexão e de moralidade que permitem ao indivíduo orientar-se por princípios universais”.¹⁵ Ou seja, no estágio mais avançado de seu desenvolvimento psicológico, o indivíduo já não se guia por normas prescritas, mas por princípios morais que ele assimilou. Também a sociedade poderia e deveria, através do diálogo, alcançar esse consenso universal no campo dos princípios.

A ética do discurso constitui parte de uma proposta de Habermas para a reconstrução dos ideais da modernidade na perspectiva iluminista, todavia numa vertente da teoria ação comunicativa. Assim como Kant, Habermas defende uma ética cognitivista e universalista, ou seja, a possibilidade de chegar a um sistema moral que seja válido para todos.¹⁶ A construção de tal ética tem por base o “princípio de universalização”, que, para Habermas, baseia-se em uma aceitação tácita, por todos os envolvidos, dos possíveis efeitos dessa ética universal sobre a individualidade de cada um, por serem esses efeitos, bons ou maus, reconhecidos como preferíveis àqueles que resultariam de qualquer outro sistema normativo.

Na obra “Consciência Moral e Agir Comunicativo”, aos pensadores contemporâneos que se mostram descrentes quanto à possibilidade de fundamentar uma ética cognitivista e universalista, Habermas responde atribuindo tal ceticismo ao modelo de racionalidade técnico-instrumental, incapaz de ir além da lógica meio-fim, que emergiu no seio da modernidade e constitui a patologia da consciência moderna.

15 BANNWART JUNIOR, 2002, p. 16

16 Embora, para Habermas, essa universalidade não seja definida por normas comuns a todos, como defendia Kant, e sim pela capacidade dialógica de chegar a um consenso.

Em *O Discurso filosófico da modernidade*, Habermas admite que o paradigma da filosofia da consciência está impossibilitado de cumprir sua função na modernidade e polemiza com Hegel, Marx, Nietzsche, Horkheimer, Adorno, Foucault e tantos outros. Para Habermas, Hegel diagnostica a fragilização teórica da modernidade, mas não consegue superá-la, porque não supera o paradigma da consciência, pois para Hegel a modernidade já nasce na sua fase crítica. (...) O pano de fundo de *O discurso filosófico da modernidade* é a possibilidade de um paradigma fundamentado na linguagem, sendo assim, somente que Habermas consegue se libertar da filosofia centrada no sujeito.¹⁷

A solução é um olhar mais amplo e abrangente. A tarefa de fundamentação do princípio de universalização, empreendida pela ética filosófica e necessária para a construção de uma ética universalista, não pode dar-se de forma isolada, mas deve estar necessariamente relacionada, tanto com o conjunto das obras habermasianas, como com outras esferas do conhecimento. Nesse trabalho, o autor considera especificamente as relações com a sociologia – empenhada em uma teoria da sociedade – e com a psicologia do desenvolvimento, analisada por Piaget e Kohlberg. Sua reflexão é delimitada pelo período compreendido entre a publicação das obras *A Lógica das Ciências Sociais* (1967/1970) e *Consciência Moral e Agir Comunicativo* (1983).¹⁸ Habermas ressalta, entretanto, que não existe qualquer dependência da filosofia moral para com as confirmações obtidas pela psicologia do desenvolvimento. Segundo a lógica do desenvolvimento de Kohlberg, a consciência moral evolui em três níveis: pré-convencional, convencional e pós-convencional. Este último é o nível do discurso, no qual, pelo processo de descentralização interna, o indivíduo se torna capaz de formular e emitir julgamentos morais, participando de uma reconstrução da ética.

A ética do discurso, pelo contrário, vê o ponto de vista moral como encarnado no procedimento de uma argumentação levada a efeito intersubjetivamente, que exorta os participantes a *erguerem* as barreiras de suas perspectivas de interpretação.¹⁹

A racionalização do mundo da vida significa uma compreensão descentrada de mundo que possibilita a discussão da validade das diversas posturas morais, de forma a gerar entendimento e consenso a partir da crítica. E o desenvolvimento do agir comunicativo, por sua vez, gera o desenvolvimento social.

17 MEDEIROS et MARQUES, 2004, p.4-5

18 “A racionalização do mundo da vida implica uma compreensão descentrada de mundo” que possibilita a discussão da validade das diversas posturas morais, de forma a gerar entendimento e consenso a partir da crítica. E o desenvolvimento do agir comunicativo, por sua vez, gera o desenvolvimento social. Bannwart não deixa de ressaltar algumas questões que decorrem desse contexto, como a avaliação da possibilidade da “formação de uma identidade pós-convencional sem a determinação de conteúdos e independente de organizações específicas ou culturais”, ou “a questão relativa à própria fundamentação de uma ética secular ausente de bases legitimatórias religioso-metafísicas”. Todas essas questões são instigadoras para a reflexão ética.

19 HABERMAS, 2002b, p.71

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Bannwart (2002, p.13-20), na sua tese de mestrado, não deixa de ressaltar algumas questões que decorrem desse contexto, como a avaliação da possibilidade da “formação de uma identidade pós-convencional sem a determinação de conteúdos e independente de organizações específicas ou culturais”, ou “a questão relativa à própria fundamentação de uma ética secular ausente de bases legitimatórias religioso-metafísicas”. Todas essas questões são instigadoras para a reflexão ética. “Para Habermas, o estágio pós-convencional é o nível em que o pano de fundo da vida se encontra separado por completo do mundo social moralizado”.²⁰

Para explicar os pressupostos e requisitos da moral pós-convencional proposta por Habermas, Bannwart na referida tese de mestrado apresenta a teoria da modernidade que a sustenta, acompanhando a evolução da consciência moral fornecida por Habermas, segundo a qual, da mesma forma que “as estruturas que subjazem aos fenômenos observáveis são aprendidas com a ajuda de teorias, as estruturas que subjazem aos objetos simbólicos suscetíveis de compreensão são apreendidas por via da reconstrução racional de competências universais”.²¹ Segundo a lógica do desenvolvimento de Kohlberg, a consciência moral evolui em três níveis: pré-convencional, convencional e pós-convencional. Este último é o nível do discurso, no qual, pelo processo de descentralização interna, o indivíduo se torna capaz de formular e emitir julgamentos morais, participando de uma reconstrução da ética. São três os principais pontos de vista a partir dos quais Kohlberg introduz as premissas tomadas de empréstimo à filosofia: cognitivismo, universalismo e formalismo.²²

REFERÊNCIAS

- BANNWART JUNIOR, Clodomiro José. **Moral pós-convencional em Habermas**. Dissertação (mestrado). Universidade Estadual de Campinas. Campinas (SP): [s.n.], 2002
- GEUSS, Raymond. **Teoria crítica: Habermas e a escola de Frankfurt**. Trad. BORGES, Bento Itamar. Campinas: Papirus, 1998
- HABERMAS, J. **Consciência Moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989
- HABERMAS, J. **Conhecimento e Interesse**. São Paulo : Abril Cultural, 1980a (Os pensadores).
- HABERMAS, J. **Teoria de la acción comunicativa: complementos y estudios previos**. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Catedra, 2001
- HABERMAS, J. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2002
- HABERMAS, J. **A Inclusão do outro**. São Paulo, Loyola, 2002b.
- MEDEREIOS, Arilene Maria Soares et MARQUES, Maria Auxiliadora de Resende Braga. **Habermas e a Teoria do Conhecimento**. Campinas: ETD – Educação Temática Digital, v.5, n.1, p.1-24. dez.2003

20 BANNWART JUNIOR, 2002, p. 101

21 HABERMAS, Jürgen. *La lógica de las Ciencias Sociales*, Tradução de Manuel Jiménez Redondo. Madrid, Editorial Tecnos, 1988, p. 503.

22 HABERMAS, 1989, p. 146

PINENT, Carlos Eduardo da Cunha. **Situando Habermas. Educação.** Porto Alegre, ano XVIII, n°29, 1995, p. 31-40.

REESE-SCHAFFER, Walter. **Compreender Habermas.** Petrópolis: Vozes, 2009.

A LEGITIMIDADE DO DIREITO EM HABERMAS

*João Paulo Rodrigues
Universidade Estadual de Londrina
j.p_rodrigues@hotmail.com*

Habermas apresenta uma teoria da sociedade desacoplada em mundo da vida e sistema, fazendo com que apareçam então dois tipos de racionalidade nesta sociedade moderna (chamado também por Habermas de sociedade complexa): a racionalidade comunicativa, que através do uso comunicativo da linguagem visa buscar o entendimento recíproco entre todos os afetados pela norma jurídica ou regra moral controversa; e a racionalidade estratégica em que os agentes se orientam pelo êxito, por um cálculo de meio/fim. Compreendendo a sociedade desse modo, esse estudo procura elucidar como Habermas compreende a possibilidade de reconstruir os elementos do Direito Positivo Moderno e como é possível manter a integração social entre os indivíduos das sociedades complexas contemporâneas com os meios do direito positivo. Ao reconstruir o conceito de direito moderno, Habermas mostra que aos indivíduos está aberta a possibilidade de cumprir as normas jurídicas tanto pela sua faticidade quanto pela sua validade. Para mostrar como é possível que ocorra a legitimação do Direito Positivo Moderno, Habermas parte do próprio conceito de legalidade. Ele pretende mostrar como, no direito, a legitimidade surge da legalidade, do respeito ao procedimento estabelecido, em que o princípio discursivo habermasiano assume a forma de um princípio da democracia. Com isso, o pensador apresenta uma concepção do direito baseado na racionalidade comunicativa e acaba construindo uma teoria discursiva do direito, o que ele chama de paradigma procedimentalista do direito. Habermas tem como propósito apresentar uma teoria da sociedade com propósito prático, que vise à autonomia dos indivíduos e a emancipação da sociedade moderna, esta que já não pode mais fundamentar o direito através da tradição cultural e sua razão prática. Diante do fato que as sociedades contemporâneas são complexas, o que ocasiona um risco constante de dissenso entre os indivíduos que convivem entre si nessas sociedades, ele suscita o seguinte tipo de problemas: Como é possível ocorrer uma integração social entre os indivíduos de sociedades complexas em que é possível identificar a existência de dois tipos distintos de racionalidade (comunicativa e estratégica)? A quem caberia a tarefa de assumir a responsabilidade por tal integração social? O que poderia legitimar a autoridade daquele que recebe esse tipo de responsabilidade? Para que tais problemas possam ser resolvidos, primeiramente serão abordados os principais conceitos que Habermas utiliza em sua teoria da sociedade; além de sua visão do Direito Positivo Moderno assim como a finalidade do mesmo na sociedade moderna. Desse modo, pretende-se aqui explicar, como, dentro do contexto das sociedades complexas contemporâneas, é possível a integração social entre indivíduos, levando em consideração que, nesse tipo de sociedades, as normas jurídicas que regulam os comportamentos dos indivíduos sofrem influência crescente dos imperativos sistêmicos da racionalidade instrumental e estratégica, embora se possa pensar em algum papel para a solidariedade resultante da racionalidade comunicativa. Além disso, Habermas ressalta que o direito desempenha um papel de auxiliar a moral contemporânea no que diz respeito ao déficit motivacional, dado que as estruturas do

estado podem ser instrumentalizadas na manutenção da solidariedade social. Assim, o Direito será responsável pela integração social da sociedade, entendida como constituída pelo mundo da vida e pelo sistema, permitindo aos cidadãos tanto o uso da racionalidade estratégica quanto o uso da racionalidade comunicativa. O Direito pode funcionar como um transformador linguístico fazendo com que as decisões democráticas freiem e impeçam que a linguagem estratégica do sistema colonize o mundo da vida, gerando déficit de legitimidade. Deste modo, as normas jurídicas podem ser obedecidas tanto pela sua faticidade quanto pela sua validade. Mas como seria resolvido o problema da legitimação do Direito? Tal legitimação parte do próprio conceito kantiano de legalidade, a ideia de um procedimento de averiguação da validade das normas, agora compreendido de maneira intersubjetiva e não monológica, cujo elemento central é o princípio da democracia que surge da retomada da forma jurídica kantiana e dos direitos de participação derivados do próprio uso da linguagem orientada ao entendimento. Portanto, é somente com a juridificação da liberdade comunicativa, ou seja, da formação, através do discurso, da opinião e da vontade, é que se torna possível realizar, legitimamente, o Direito e a Democracia.

PALAVRAS-CHAVE: Habermas. Mundo da Vida. Sistema. Direito. Legitimidade.

Habermas mostra em seu livro *Teoria y Práxis* (1963, p. 13) que seu objetivo sempre foi desenvolver uma teoria da sociedade com propósito prático, visto que o próprio Habermas trata de início a modernidade¹ como um projeto inacabado.² Este seria o fio condutor que permitiria a evolução das variadas ramificações de seu pensamento. Seu desejo constitui também em contribuir para a realização das metas emancipatórias desta modernidade.

Para que o objetivo de desenvolver uma teoria da sociedade seja alcançado, Habermas procura reconstruir a razão prática de Kant através da ação comunicativa. Habermas concebe a razão prático-moral como um programa emancipatório, ou seja, como um projeto que visa à liberdade e a justiça. Segundo Arroyo (2003, p. 20), Kant já havia dito que emancipar significa ter a capacidade de decidir por si mesmo (se tornar um ser autônomo), e o objetivo principal deste processo de apresentação é o de criar as

1 “Moderno é considerado o novo que rompe com a tradição” e “a modernidade é caracterizada justamente por esse espírito de uma ruptura irreparável com a tradição, que a distingue das “modernidades” que a precederam” (PINZANI, 2009, p. 115). “O conceito de modernização refere-se a um conjunto de processos cumulativos e de reforço mútuo: à formação de capital e mobilização de recursos; ao desenvolvimento das forças produtivas e ao aumento da produtividade do trabalho; ao estabelecimento do poder político centralizado e à formação de identidades nacionais; à expansão dos direitos de participação política, das formas urbanas de vida e da formação escolar formal; à secularização de valores e normas etc. A teoria da modernização efetua sobre o conceito weberiano de “modernidade” uma abstração plena de consequências. Ela separa a modernidade de suas origens – a Europa dos tempos modernos – para estiliza-la em um padrão, neutralizado no tempo e no espaço, de processos de desenvolvimento social em geral” (HABERMAS, 2000, p. 5).

2 “A modernidade permanece inconclusa porque ainda não contemplou inteiramente a institucionalização de suas estruturas normativas pós-convencionais. Isso demonstra que a modernidade é antes de tudo projeção, em longa medida, da reconstrução operada no âmbito da ontogênese da consciência moral que, no entanto, ainda não encontrou espaço para a sua institucionalização social” (BANNWART, 2008, p. 48). Para saber mais a respeito de como Habermas procura resgatar e completar o “projeto de modernidade” ler: FREITAG, Bárbara. **Habermas e a Teoria da Modernidade**. Salvador: Caderno CRH, nº 22, p. 138-163, 2005. Disponível em: <<http://www.cadernocrh.ufba.br/viewarticle.php?id=326>>. Acesso em: 24 07 2011.

condições para que o indivíduo possa exercer a sua capacidade efetiva sem qualquer impedimento. Já no plano político o ponto de orientação normativa que Habermas apresenta é a de autogoverno, e seu objetivo seria a configuração de uma sociedade livre de dominação.

Na modernidade a razão prática é identificada como uma faculdade subjetiva partindo da formação de um sujeito singular, tornando-se também uma razão de marca normativista. Nas sociedades modernas a razão prática e a sua normatividade se apresentam através da organização democrática da sociedade, ordenada de forma burocrática e tem sua grande diretriz no recurso à conexão entre Estado e Economia. O Direito racional é conduzido então a um trilema: com a razão prática sendo substituída pela filosofia solipsista, o conteúdo do direito racional não pode mais ser buscado em (a) uma teleologia da história, (b) na essência do homem e (c) nem para o sucesso de tradições culturais. Acontece assim à falta de uma oferta normativa para guiar as ações do indivíduo ou da sociedade e se cria uma espécie de recusa da razão na sua totalidade (MOREIRA, 2004, p. 99-100).

Essa falta de leis se deduz da ausência de um conteúdo orientador da ação e de um patamar normativo. Habermas não concorda com este horizonte e substitui através do giro linguístico,³ a razão prática pela razão comunicativa, fundando o conceito de racionalidade ao *medium* linguístico (MOREIRA, 2004, p. 100). Nas palavras de Habermas (2004, p. 19): “eu resolvi encetar um caminho diferente, lançando mão da teoria do agir comunicativo: substituo a razão prática pela comunicativa. E tal mudança vai muito além de uma simples troca de etiqueta”.

Para Habermas, a razão comunicativa está inserida no *telos* do entendimento através do *medium* linguístico onde, a partir dos atos de linguagem reproduzidos comunicativamente às formas de vida, busca-se o entendimento com alguém sobre algo no mundo, ou seja, para Habermas,

o que torna a razão comunicativa possível é o *medium linguístico*, através do qual as interações se interligam e as formas de vida se estruturam. Tal racionalidade está inscrita no *telos* linguístico do entendimento, formando um *ensemble* de condições possibilitadoras, e, ao mesmo, limitadoras (HABERMAS, 2004, v.1, p. 20).

Ao buscar tal entendimento adotamos um enfoque performativo, requerendo assim certos pressupostos, ou seja, certas pretensões universais de validade, a saber: a *inteligibilidade*; a *verdade*; a *veracidade* (*sinceridade*); e a *retidão*.

Para fundamentar a validade dos enunciados e juízos morais, Habermas e Apel desenvolveram a “Ética do Discurso”, que seria uma extensão da ação comunicativa. Habermas mostra em seu livro *Consciência Moral e Agir Comunicativo* (1989, p. 112) que a ética do discurso pretende revelar os pressupostos que tornam racional a argumentação, chegando assim à seguinte conclusão: Todas as pessoas capazes de se

3 Do original *linguistic turn*. Giro linguístico foi a mudança de paradigma que ocorreu no pensamento filosófico ao longo do séc. XX. Aqui a linguagem deixa de ser um objeto de estudo entre outros e passa a ter uma referência inevitável e fundamental onde se abordam todos os problemas filosóficos. Razão e linguagem se tornam idênticos de tal modo que a linguagem se torna a única forma racional de se conhecer a realidade. Nossa relação com o mundo passa a ter um caráter simbolicamente mediado, visto que a linguagem desempenha um papel fundamental. A linguagem não é mais um meio de conhecimento, ela passa a ser a condição de possibilidade de conhecimento (ARROYO, 2003, p. 171).

comunicar são interlocutores válidos, e seus interesses sobre normas devem ser levados em conta e defendidos por eles mesmos ou por alguma outra pessoa.

Para que se descubra, através do diálogo, se uma norma é correta, tem que se pressupor certas regras determinadas, e tais regras do discurso são: todo sujeito capaz de falar e agir pode participar de um discurso; todo sujeito pode problematizar qualquer proposição assertiva; qualquer sujeito pode introduzir qualquer proposição assertiva no discurso; qualquer sujeito pode manifestar suas atitudes, desejos e necessidades; e não se pode impedir nenhum falante de valer-se de seus direitos estabelecidos nas regras anteriores, seja por uma coerção que ocorra dentro ou fora do discurso (HABERMAS, 1989, p. 112).

Assim, a partir das mencionadas regras do Discurso, uma norma controversa só poderá encontrar assentimento entre os participantes de um Discurso prático, se o princípio da universalidade ‘U’ for aceito, isto é: “Se as consequências e efeitos colaterais, que previsivelmente resultam de uma obediência *geral* da regra controversa para a satisfação dos interesses de *cada indivíduo*, podem ser aceitos *sem coação* por todos” (HABERMAS, 1989, p. 116).

Apesar de se ter mostrado como o princípio da universalização pode ser fundamentado através da derivação pragmático-transcendental, a partir de pressuposições argumentativas, a própria *Ética do Discurso* pode ser reduzida ao *princípio do discurso* ‘D’ segundo o qual: “Só podem reclamar validade as normas que encontrem (ou possam encontrar) o assentimento de todos os concernidos enquanto participantes de um Discurso prático” (HABERMAS, 1989, p. 116).

Contrário à razão prática, a razão comunicativa não proporciona modelos para a ação (normas de ação), pois se constitui como condição possibilitadora e limitadora do entendimento, porém, a razão comunicativa possui um conteúdo normativo apenas “na medida em que o que age comunicativamente é obrigado a apoiar-se em pressupostos pragmáticos de tipo contrafactual. Ou seja, ele é obrigado a empreender idealizações” (HABERMAS, 2004, v. 1, p. 20).

A outra forma de razão é a instrumental. Para Weber (*apud* PINZANI, 2009, p. 58) a racionalidade instrumental tem um fundamento justificado nos fins pela ação dos meios, visto que as ações sociais individualizadas são mediadas por interesses subjetivos, tomando uma visão utilitarista. A ação instrumental, apoiada no saber empírico, se orienta por regras e estratégias técnicas, visto que tal validade dependeria de enunciados empiricamente verdadeiros.

Por fim, a racionalidade estratégica “consiste na orientação da ação para o êxito a partir de uma avaliação das condições dadas” (DURÃO, 2006, p. 103). Mas o êxito da ação irá depender do sistema envolvido, por exemplo, o êxito no sistema econômico será medido pelo meio dinheiro, já no sistema político o êxito é medido pelo meio poder, sendo assim, “a estratégia na economia deve ser maximizar o benefício em função do custo na obtenção do lucro, enquanto na política tem que ser a conquista da confiança dos eleitores traduzida em votos” (DURÃO, 2006, p. 103).

Para Habermas, a modernidade foi desacoplada em *Mundo da Vida* e *Sistema*. *Mundo da Vida* é um conceito que vem da tradição fenomenológica de Edmund Husserl que se refere “ao ambiente imediato do agente individual, o ambiente simbólico e cultural que forma a camada profunda de evidências, certezas e realidades que não são normalmente colocadas em questão” (ARROYO, 2003, p. 47). É neste horizonte comum de compreensão que os sujeitos podem atuar de modo comunicativo.

Contrário ao *Mundo da Vida* está o *Sistema*, este termo é procedente da metabiologia e da cibernética posta em circulação pelo âmbito sociológico de Niklas Luhmann. No sistema as ações de cada indivíduo são determinadas por cálculos de interesse, que maximizam a utilidade, é também um conjunto social formado por diversos mecanismos anônimos dotados de lógica própria que, na sociedade moderna, se cristalizou em subsistemas sociais diferenciados e regidos por regras estratégicas e por meios materiais ou técnicos: o subsistema administrativo-estatal e o subsistema econômico (ARROYO, 2003, p. 48).

O mundo da vida e o sistema “se necessitam e se complementam. E não se pode explicar a sociedade atual sem reconhecer sua existência” (ARROYO, 2003, p. 49). Entretanto, nas sociedades complexas, o sistema acaba sendo o elemento que mais se expande, e cabe observar uma constante dinâmica mediadora do sistema no âmbito específico do mundo da vida, fenômeno este que Habermas chamará de *colonização do mundo da vida*.

Isto ocorre quando a reprodução simbólica do mundo da vida começa a se fundar sobre a base do sistema, o que acaba trazendo danos para o Estado social, pois o mundo da vida se reproduz quando se apreendem as condições de uma ação formalmente organizada e entendida como relação expressada pelo direito (MOREIRA, 2004, p. 53).

A partir disto Habermas tenta fortalecer o mundo da vida por meio da ação comunicativa. Mas como esclarecer a possibilidade de reprodução social, nesta sociedade complexa, em um fundamento frágil como é o das pretensões de validade transcendentais? Pode existir ordem social partindo dos processos de formação de consenso sempre ameaçados por uma tensão entre faticidade e validade das normas? Como é possível a integração social na sociedade complexa através da solidariedade da racionalidade comunicativa? Aqui o Direito Positivo Moderno⁴ aparece como possível candidato para resolver isto, visto que Habermas, partindo da Ética do Discurso fundamentada na racionalidade comunicativa, alterará em *Direito e Democracia: entre faticidade e validade* o papel do direito, formulando uma nova teoria do Direito, tentando assimilar a tensão existente entre faticidade e validade das normas (MOREIRA, 2004 p. 103).

Na obra *Direito e Democracia: entre faticidade e validade* Habermas altera o papel representado pelo sistema jurídico se utilizando da teoria da ação comunicativa. Aqui o direito aparece como responsável pela integração social entre os indivíduos situados no mundo da vida e no sistema, permitindo aos cidadãos tanto o uso da racionalidade estratégica como também o uso da racionalidade comunicativa (DURÃO, 2006, p. 105).

4 Para Habermas, Kant formulou sua teoria do direito partindo do entendimento de que os direitos naturais valessem diante dos demais cidadãos. Agora com este processo de positivação do Direito, essa capacidade subjetiva natural dos seres humanos começam a valer também diante a intervenção estatal. Com essa passagem do Direito Natural para o Direito Positivo fica assegurado o caráter subjetivista do Direito. (MOREIRA, 2004, p. 119-120).

Resumindo, Habermas só entende o Direito em seu nível pós-convencional,⁵ ou seja, no Direito positivo moderno, onde “as estruturas da consciência moderna materializam-se no sistema jurídico, o que aos seus olhos acontece, precisamente, com o Direito privado burguês” (MOREIRA, 2004, p. 36).

O Direito positivo moderno, a partir de sua mediação, torna possível o surgimento de comunidades jurídicas compostas por membros livres e iguais, resultando em uma suposta ameaça de sanção e a hipótese de um acordo racional a dar fundamento para esta sociabilidade, visto que a racionalidade comunicativa, por não ter qualquer garantia a não ser o seu consenso, traz constantemente um processo infinito de sua realização, visto que ele traz também um constante dissenso (DUTRA, 2005, p. 10). E é por isso que o agir comunicativo tem a importante função de coordenar a ação, pois nela esta contida a execução de uma ação, vinculando o agir comunicativo e a força dos atos ilocucionários.⁶ Daqui pode-se descrever uma nova relação entre faticidade e validade através do *medium* linguístico (MOREIRA, 2004, p. 104).

Nas sociedades complexas o mundo da vida perde a autoridade de integração social para a ação estratégica, fazendo com que a tensão entre faticidade e validade se torne sempre maior. Assim, o direito surge como possibilidade de resolução deste problema, fornecido pela coação do direito objetivo. Isto ocorre quando o direito natural (direitos naturais subjetivos) é substituído pelo direito positivo, “momento no qual o uso legítimo da força passa a ser monopolizado pelo estado”, fazendo com que surja, “ao mesmo tempo, em contrapartida, direitos de defesa contra o poder do estado” (DUTRA, 2005, p. 197).

É apresentada então uma tríplice função do direito positivo, a saber:

Em primeiro lugar, um espaço de mediação entre faticidade e validade [...]. Em segundo lugar, ele é o meio da integração social que é ameaçado pelo processo de modernização e que pode acontecer somente pela mediação entre mundo da vida e sistemas parciais. Finalmente, ele é o meio de uma integração social que já não pode ser alcançada por forças morais (PINZANI, 2009, p. 145-146).

5 O que interessa para Habermas é o desenvolvimento da consciência moral, para isto Habermas parte do modelo apresentado por Kohlberg que traz seis etapas separadas em três níveis: o pré-convencional, o convencional e o pós-convencional. No nível pós-convencional “o indivíduo adulto desenvolve uma concepção moral autônoma independentemente dos modelos comportamentais tradicionais ou da pressão social para a adaptação” (PINZANI, 2009, p. 74), na qual o indivíduo se orienta por princípios. Para conferir a respeito destes três níveis: PINZANI, Alessandro. **Habermas**. São Paulo: Artmed Editora, 2009. PP: 73-74.

6 Atos locucionários, ilocucionários e perlocucionários são conceitos adotados por Austin e são entendidos da seguinte forma: ato locucionário é quando o ato de fala tem sentido e referência definidos, já que estes atos têm significado, nas palavras de Austin (1990, p. 85) “esse ato de “dizer” algo nesta acepção normal e completa chamo de realização de um ato locucionário”, enquanto que ato ilocucionário acontece quando, ao dizer algo, realiza-se uma ação, pois estes têm força ilocucionária, ou seja, um ato ilocucionário é “a realização de um ato *ao* dizer algo, em oposição à realização de um ato *de* dizer algo” (AUSTIN, 1990, p. 89). Já os atos perlocucionários o que interessa é obter certos efeitos ou consequências sobre os sentimentos, pensamentos, ou ações de alguém ao se dizer algo (AUSTIN, 1990, p. 89). Em resumo “distinguimos o ato locucionário [...] que tem um *significado*; o ato ilocucionário que tem uma certa *força* ao dizer algo; e o ato perlocucionário que consiste em se obter certos *efeitos* pelo fato de se dizer algo (AUSTIN, 1990, p. 103).

Com isto o direito pode complementar ou até mesmo substituir a moral, e nisso a solidariedade⁷ desempenha um papel central, como um consenso de valores distribuídos intersubjetivamente que orientam as ações dos indivíduos. De acordo com Pinzani (2009, p. 146), tal solidariedade só é possível através de costumes, lealdades e confiança recíproca, onde são solucionados os conflitos que aparecem na interação social.

Porém, a solidariedade é apenas um dos três recursos utilizados na integração social, os outros dois são o dinheiro e o poder. Segundo Habermas (2004, v.1, p.61),

sociedades modernas são integradas não somente através de valores, normas e processos de entendimento, mas também sistematicamente, através de mercados e do poder administrativo. Dinheiro e poder administrativo constituem mecanismos da integração social, formadores de sistema, que coordenam as ações de forma objetiva, como que por trás das costas dos participantes da interação, portanto não necessariamente através da sua consciência intencional ou comunicativa.

O direito possui a tarefa de se opor à colonização do Mundo da Vida, funcionando como um objeto que une os indivíduos do Mundo da Vida e do Sistema e acaba se tornando “uma correia de transmissão abstrata e obrigatória, através do qual é possível passar solidariedade para as condições anônimas e sistematicamente mediadas de uma sociedade complexa” (HABERMAS, 2004, v. 1, p. 107).

Ao se respeitar a lei por temor da coerção o que se representa é apenas uma *ocasião* para que o comportamento do indivíduo seja segundo as normas. Já a integração social só acontece por meio do ponto de vista moral e sob a base de regras com normas válidas, através de um reconhecimento não coagido e onde os indivíduos são racionalmente motivados por uma lei generalizada da liberdade. Então as pretensões do direito podem ao mesmo tempo serem seguidas por sua própria autorização de coerção (faticidade), como também serem seguidas por puro “respeito à lei” (validade). Tal paradoxo das regras de ação, comportamento apenas segundo a sua faticidade, não levando em conta a sua validade, é resolvido através “do conceito kantiano da legalidade: normas do direito são, ao mesmo tempo e sob aspectos diferentes, leis da coerção e leis da liberdade” (HABERMAS, 2004, v. 1, p. 49).

Então, ao se aplicar a faticidade ou a validade, o direito concede aos indivíduos situados em uma comunidade jurídica o poder de escolha entre dois enfoques diferentes tendo em vista a mesma norma, sendo eles: o enfoque objetivador e o enfoque performativo. Em outras palavras:

por referir-se tanto à faticidade da validade social, que se mede pela obediência geral às normas, quanto à legitimidade da pretensão ao reconhecimento normativo, o direito permite aos membros da comunidade jurídica escolherem entre dois enfoques distintos em relação à mesma norma: objetivador ou performativo, podendo adotar modos de ler correspondentes a cada um dos enfoques (Habermas, 2004, v. 1, p.51).

7 Solidariedade se mostra aqui no sentido “de um conceito sócio-teórico que não possui um conteúdo normativo imediato” (PINZANI, 2009, p. 146).

Então, ao se utilizar da racionalidade estratégica, os agentes situados no *sistema* passam a obedecer à lei por temor da coerção já que ao fazer o cálculo custo/benefício, visto que a ação da racionalidade estratégica é orientada pelo êxito, é que passa a ser avaliado se o benefício obtido pela transgressão da lei irá compensar o custo que pode sobrevir das sanções previstas na lei. Ou então, ao fazer uso da racionalidade comunicativa, onde o que orienta a ação dos indivíduos que se localizam no *mundo da vida* é a busca cooperativa de entendimento recíproco, os atores agem motivados pelo puro respeito à lei, já que estão convencidos de sua legitimidade. Então o direito funciona como transformador linguístico, pois traduz a linguagem da razão estratégica usada pelos indivíduos situados no sistema para a linguagem da razão comunicativa dos indivíduos do mundo da vida e vice-versa. Assim o direito positivo moderno desenvolve uma tensão entre faticidade e validade para que se possa realizar a função de integração social na sociedade moderna (DURÃO, 2006, p. 105).

Deste modo, o direito acaba sendo o único instrumento capaz de resolver os problemas que apareceram na colonização do mundo da vida, pois tal direito é somente legítimo quando ocorrer à democracia, visto que a democracia terá a função de reduzir a complexidade social. A democracia é então “a única forma que uma ordem jurídica legítima pode tomar”, pois “não há direito democrático sem democracia” (PINZANI, 2009, p. 147).

Ao conceber o direito como meio de integração social e como mediador entre os indivíduos situados no Mundo da Vida e no Sistema, Habermas acaba defendendo um paradigma jurídico procedimentalista, pois aqui os cidadãos acabam sendo, ao mesmo tempo, os criadores e os destinatários das normas vigentes do direito positivo.

Segundo Moreira (2004, p. 120) Habermas entende que:

da relação interna entre coação e liberdade surge uma pretensão à validade do ordenamento jurídico e, nesse sentido, o Direito é aquela instituição que, sob os auspícios da coerção, garante a liberdade, que é entendida como a soma das liberdades individuais.

Disto parte o conceito de legalidade, para que seja possível esclarecer a validade do direito, partindo dos direitos subjetivos.⁸ Aqui se interliga novamente a faticidade e a validade, visto que “a faticidade da *imposição* do direito pelo Estado interliga-se com a força de um processo de *normatização* do direito” (HABERMAS, 2004, v.1, p. 48), já que há uma pretensão de ser racional, garantindo a liberdade e fundando a legitimidade. Essa tensão se intensifica e se operacionaliza em benefício do comportamento (HABERMAS, 2004, v. 1, p. 48).

Para Habermas a validade e a faticidade é garantida com a suposição de legitimidade do ordenamento jurídico, visto que este ordenamento jurídico carrega uma pretensão à legitimidade, pois produz consigo uma marca de fundamentação racional vinda da resgatabilidade racional de suas pretensões de validade, e se o Direito Positivo

⁸ Direitos subjetivos não estão referidos, de acordo com seu conceito, a indivíduos atomizados e alienados, que se entesam possessivamente uns contra os outros. Como elementos da ordem jurídica, eles pressupõem a colaboração de sujeitos, que se reconhecem reciprocamente em seus direitos e deveres, reciprocamente referidos uns aos outros, como membros livres e iguais do direito. Tal reconhecimento recíproco é constitutivo 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 direitos que os sujeitos se atribuem reciprocamente (HABERMAS, 2004, v.2, p.121).

não se forma sobre bases legítimas, fica a favor do puro arbítrio (MOREIRA, 2004, p. 122).

Mas como poderá ser resolvido o problema da legitimidade do Direito positivo moderno? Aqui Habermas parte da própria legalidade, fundada no princípio da democracia, pois, ao empregar a sua racionalidade comunicativa ao direito, Habermas acaba construindo uma teoria discursiva do direito, trazendo também uma possível saída do ceticismo no campo da filosofia do direito.

O princípio da democracia ‘De’ é a institucionalização jurídica do princípio do discurso ‘D’. Para Habermas,

o princípio da democracia destina-se a amarrar um procedimento de normatização legítima do direito. Ele significa, com efeito, que somente podem pretender validade legítima as leis jurídicas capazes de encontrar o assentimento de todos os parceiros do direito num processo jurídico de normatização discursiva. O princípio da democracia explica, noutros termos, o sentido performativo da prática de autodeterminação de membros do direito que se reconhecem mutuamente como membros iguais e livres de uma associação estabelecida livremente (HABERMAS, 2004, v.1 p. 145).

As únicas coisas que são anteriores à prática de autodeterminação dos cidadãos, são, primeiramente, o princípio do discurso ‘D’, este que se insere nas condições de socialização comunicativa em geral, e, segundo, o *medium* do direito. Se os indivíduos de uma determinada comunidade quiserem executar no processo de legislação, auxiliados pelas regras e princípios da Ética do Discurso, o princípio do discurso ‘D’ como princípio da democracia ‘De’, tais indivíduos devem necessariamente lançar mão do *medium* do direito. Apesar de que o próprio estabelecimento do código jurídico já implica direitos de liberdade, pois criam o *status* de pessoas do direito, garantindo sua integridade. Todavia, tais direitos são condições necessárias que apenas tornam possível a aplicação da autonomia política, já que “como condições possibilitadoras, eles não podem *circumscrever* a soberania do legislador, mesmo que estejam à sua disposição. Condições possibilitadoras não impõem limitações àquilo que constituem” (HABERMAS, 2004, v.1, p. 165).

Deste modo, o princípio da democracia tem a finalidade de orientar a produção do próprio *medium* do direito, para que, além de institucionalizar não apenas uma formação política racional, possa também proporcionar o *medium* jurídico legítimo onde se expresse uma vontade intersubjetiva de sujeitos autônomos de Direito.

Agora resta saber: qual seria a fundamentação do Direito para Habermas? Como tal direito se tornaria normativo?

O processo de normatização do Direito se obtém através do processo legislativo. Mas o processo legislativo autonomamente não é fonte da legitimidade do direito. Os membros de uma dada comunidade jurídica têm de se atribuir direitos para que possam se constituir membros de uma comunidade jurídica autônoma. Assim, a ideia de que o ordenamento jurídico se constitui enquanto uma instância externa aos livres que têm, no ordenamento jurídico, a manifestação de sua vontade livre, ou seja, o Direito é, ao mesmo tempo, criação e reflexo da

produção discursiva da opinião e da vontade dos membros de uma dada comunidade jurídica (MOREIRA, 2004, p. 139).

Assim, será através do princípio da democracia que Habermas fundamentará o Direito, estabilizando a tensão entre autonomia privada e pública que se dá através do procedimento legislativo. Deste modo, a apresentação da co-originariedade da autonomia privada e pública só aparece quando se decifra o modelo de auto-legislação proveniente da teoria do discurso, que ensina os destinatários serem ao mesmo tempo os autores de seus direitos. Aqui a soberania do povo assume figura jurídica, pois a substância dos direitos humanos introduz-se “nas condições formais para a institucionalização jurídica desse tipo de formação discursiva da opinião e da vontade, na qual a soberania do povo assume figura jurídica” (MOREIRA, 2004, p. 139).

O direito moderno tira dos indivíduos o fardo das normas morais e as transfere para as leis que garantem a compatibilidade das liberdades de ação. Estas obtêm sua legitimidade através de um processo legislativo que, por sua vez, se apoia no princípio da soberania do povo (HABERMAS, 2004, v. 1, p. 114-5).

Ora, o processo democrático da criação do direito constitui a única fonte pós metafísica da legitimidade. No entanto, é preciso saber de onde ele tira sua força legitimadora (HABERMAS, 2004, v.2, p. 308).

Tanto mais legítimo será o Direito quanto mais preservar o espaço da liberdade privada. A autonomia do cidadão se mede através da liberdade negativa que cabe a cada indivíduo. E as prescrições só são legítimas à medida que são a justaposição do arbítrio dos contratantes. Sendo assim, as prescrições do ordenamento jurídico só são válidas quando as partes receptoras tiverem seu espaço de liberdade, sua autonomia, preservados. No momento em que a normatividade jurídica invade o espaço de liberdade do indivíduo, cessa a legitimidade da produção normativa (MOREIRA, 2004, p.144).

Na medida em que a comunidade jurídica (cidadãos) se constitui através de um entendimento obtido pelo discurso (produção discursiva), “a posição de destinatários é substituída pela posição de co-autores da normatividade proveniente do Direito” (MOREIRA, 2004, p. 144-5). E apesar dos cidadãos serem autores do sistema jurídico, tal produção discursiva precisa de um processo de institucionalização. Sendo assim, “a normatividade do Direito não é fechada sobre si mesma, antes precisa comprovar-se na factualidade das decisões democráticas” (MOREIRA, 2004, p. 145), visto que tal normatividade emana discursivamente da vontade dos cidadãos. Portanto, é somente com a juridificação da liberdade comunicativa, ou seja, da formação, através do discurso, da opinião e da vontade, é que se torna possível realizar, legitimamente, o Direito e a Democracia.

REFERÊNCIAS

ARROYO, Juan Carlos Velasco. **Para Leer a Habermas**. Madrid: Alianza Editorial, 2003.

- AUSTIN, John Langshaw. **Quando Dizer é Fazer: palavras e ação**. Tradução Prof. Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas: 1990.
- BANNWART JÚNIOR, Clodomiro José. **Estruturas Normativas da Teoria da Evolução Social de Habermas**. 2008. 275 f. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2008.
- DURÃO, A. B. **A Tensão entre Faticidade e Validade no Direito Segundo Habermas**. V.5, n.1, p. 103-120. ethic@, Florianópolis, Jun. 2006.
- DUTRA, Delamar José Volpato. **Razão e Consenso em Habermas: A teoria discursiva da verdade, da moral, do direito e da biotecnologia**. 2ª ed., Florianópolis: Editora da UFSC, 2005.
- FREITAG, Bárbara. **A questão da moralidade: da razão prática de Kant à ética discursiva de Habermas**. Tempo Social, São Paulo, 1(2): 7-44. 1989.
- FREITAG, Bárbara. **Habermas e a Teoria da Modernidade**. Salvador: Caderno CRH, nº 22, p. 138-163, 2005. Disponível em: <<http://www.cadernocrh.ufba.br/viewarticle.php?id=326>>. Acesso em: 24 07 2011.
- HABERMAS, Jürgen. **Consciência Moral e Agir Comunicativo**. Trad. De Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- HABERMAS, Jürgen. **Direito e Democracia: entre faticidade e validade**. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. 2ª ed. Vol. 1. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004.
- HABERMAS, Jürgen. **Direito e Democracia: entre faticidade e validade**. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004.
- HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. Trad. de Luiz Sérgio Repa e Rodney Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- MOREIRA, Luiz. **Fundamentação do Direito em Habermas**. 3ª ed. Belo Horizonte: Mandamentos, 2004.
- PINZANI, Alessandro. **Habermas**. São Paulo: Artmed Editora, 2009.

A PROPOSTA DE DEMOCRACIA DELIBERATIVA DE JÜRGEN HABERMAS

João Evanir Tescaro Júnior
Universidade Estadual de Londrina
jtescarojr@gmail.com

RESUMO: O presente trabalho tem o objetivo de estudar a proposta habermasiana de democracia. Para tanto, estudam-se as idéias de reconstrução racional, competência comunicativa e pragmática universal da linguagem que são construções teóricas indispensáveis para o entendimento apropriado das concepções políticas e jurídicas de Habermas. Isso propicia enxergar um novo horizonte de relacionamento entre filosofia e ciência, a inexistência de hierarquia no campo científico e o deslocamento da filosofia para a função de *guardador de lugar* e *intérprete*. Também, possibilita-se o entendimento da postura a ser adotada pelo sujeito intérprete participativo, o qual deve ser dotado de competência comunicativa que é pressuposto irrevogável para a participação da comunicação, e das estruturas lingüísticas universais inscritas na experiência comunicativa dos participantes do processo discursivo. Estudados alguns dos principais elementos da Teoria Crítica reconstrutiva habermasiana, o trabalho é direcionado para mostrar como Habermas compreende o projeto da Ilustração e identifica, com Max Weber, os processos de racionalização cultural e social e suas reduções ao plano da racionalidade estratégica e instrumental. Nesse ponto, Habermas percebe que o projeto da modernidade é incompleto ou inacabado em virtude do mundo da vida moderno ser deficitário da racionalidade comunicativa (emancipatória), seletivamente excluída do processo capitalista moderno. Na perspectiva aqui pesquisada, o mundo da vida moderno foi colonizado pelos sistemas (Estado e Economia capitalista), que o enfraqueceu e reificou a sua característica dialógica, levando as instituições e os indivíduos a serem regidos pelos meios destituídos de linguagem que são o poder e o dinheiro, fato este que reduziu a capacidade emancipatória registrada no mundo vivido. Nota-se, assim, que a sociedade, na concepção de Habermas, é dicotomizada em mundo da vida e sistema, onde prevalecem, respectivamente, as ações comunicativas e as ações estratégicas e instrumentais. Habermas, contrário ao que parece, não propõe a extinção do sistema, tampouco da instrumentalidade que lhe caracteriza – o sistema é responsável pela importante tarefa de reprodução material do mundo da vida –, mas sim a inversão da ordem de comando societária. Desta feita, o mundo da vida deve dirigir o sistema sem, contudo, prejudicar a reprodução material que lhe é caríssima. Nesse contexto, o trabalho desloca-se para o estudo de alguns aspectos das concepções de direito e de política propostas por Habermas. O direito e a política que, anteriormente, eram vistos como sistemas, tornam-se agora complexos portadores de características comunicativas que, a um só tempo, preservam a necessária lógica instrumental, responsável pela reprodução material, e mantêm-se sensíveis às demandas comunicativas advindas do mundo da vida. A política é entendida como um sistema diferenciado em poder comunicativo e poder administrativo e o direito é concebido como o *medium* transformador do poder comunicativo em poder administrativo. Nessa concepção mediadora do direito, observa-se que o direito moderno, destituído das tradicionais fundamentações metafísico-religiosas, é marcado por uma tensão entre facticidade e validade que, na sua dimensão interna, se mostra como uma tensão entre positividade e

legitimidade e na dimensão externa manifesta-se como uma tensão entre poder político e autonomia política dos cidadãos. Com o estudo dessa estrutura tensional, é possível entender como surgem potenciais transformadores que superam a norma positivada vigente e como as normas são racionalmente produzidas e reconhecidas como válidas no processo de formação política da opinião e da vontade, no qual os participantes do processo resolvem discursivamente suas pretensões de validade problemáticas. Desse modo, transitando pelos ideais republicano e liberal de democracia, Habermas formula a sua proposta de democracia deliberativa que é necessariamente fundamentada numa ética discursiva e na existência de direitos e princípios fundamentais que garantam a formação discursiva da opinião e da vontade e possibilitem a transformação do poder comunicativo em poder administrativo.

Palavras-chave: modernidade; democracia; política; Habermas.

JÜRGEN HABERMAS E O MODELO RECONSTRUTIVO DE TEORIA CRÍTICA

O diagnóstico pessimista e cético dos primeiros frankfurtianos provocou a crença no esgotamento das forças emancipatórias da Ilustração e, por conseguinte, aniquilou as bases políticas de uma cultura democrática emancipatória possível, chamando sobre si várias críticas que apontam os seus reducionismos e déficits, os quais prejudicam a transposição para um novo modelo de racionalidade capaz de reconstruir os potenciais críticos emancipadores do projeto da modernidade.

Nessa esteira, Günther Frankenberg (2009, p.34), possivelmente inspirado na crítica habermasiana, acusa os primeiros frankfurtianos de reducionismo funcional, desconsideração da esfera humana comunicativa e exclusão sistemática da dimensão normativa da ação social. De outro lado, o próprio Jürgen Habermas, segundo Lúcia M. Carvalho de Aragão (2002, p. 45), aponta que os déficits dos primeiros frankfurtianos dizem “[...] respeito a sua ‘fundamentação normativa’, seu ‘conceito de verdade e sua relação com as disciplinas científicas’, e sua ‘subestimação das tradições democráticas e constitucionais de um Estado legal’”.

Sem quaisquer intenções de esmiuçar totalmente as limitações e déficits teóricos da primeira geração dos frankfurtianos – o que seria impossível, considerando os fins do presente estudo – tem-se o objetivo, contudo, de compreender o modelo reconstrutivo de Teoria Crítica proposto por Habermas, principalmente no que diz respeito ao papel central atribuído ao direito e à sua concepção de democracia que, a partir da obra *Faktizität und Geltung* (Direito e Democracia: entre facticidade e validade), passam a ocupar posições fundamentais no seu pensamento crítico-reconstrutivo, uma vez que revelam o seu esforço em trasladar a sua teoria da ação comunicativa para um espaço socialmente institucionalizado.

É possível dizer que o modelo reconstrutivo de Teoria Crítica habermasiano é fortemente vinculado, principalmente, aos conceitos de reconstrução racional, competência comunicativa e pragmática universal da linguagem, de maneira que uma

adequada compreensão de suas teorizações políticas indispensavelmente exige o conhecimento de noções dessas disposições conceituais.¹

Segundo Flávio B. Siebeneichler, a concepção de razão processual e comunicativa proposta por Habermas, “[...] situa tudo no nível do contingente, inclusive a própria razão, que é caracterizada como surgindo do contingente, a partir de fragmentos” (HABERMAS; ROUANET, 1989, p. 177). Diante do contexto contingencial e fragmentário, do qual emerge uma razão complexa, Habermas busca uma reconstrução crítica dos aspectos tolhidos, mormente os comunicativos, do processo histórico inconcluso da emancipação humana (HABERMAS; ROUANET, 1989, p. 168).

Para Habermas a filosofia e as ciências devem abandonar quaisquer pretensões fundacionistas e absolutistas e articularem-se numa relação interdisciplinar, cooperativa e dialógica, na qual as dimensões cognitivo-instrumental, prático-moral e estético-expressiva da razão, representadas pelos diversos fragmentos teóricos individualizados dos mundos objetivo, social e estético (HABERMAS; ROUANET, 1989, p. 166), são formalmente unidas nos procedimentos discursivos gerados em cada uma dessas esferas e na facilidade de trânsito entre elas (NOBRE, 2008, p. 179), não havendo mais hierarquia entre as ciências, tampouco o predomínio da filosofia no papel de *tribunal da razão*, pois o “[...] único critério de verdade passa a ser o da plausibilidade e da coerência possível entre os diferentes fragmentos teóricos” (HABERMAS; ROUANET, 1989, p. 167).

Na Teoria Crítica reconstrutiva de Habermas, não há espaço para uma divisão de trabalho excludente e exclusivista entre filosofia e ciências e, de outra banda, a filosofia é destituída da sua função jurisdicional para, assim, poder atuar como uma cooperadora das diversas ciências na reconstrução de conhecimentos científicos, além de necessariamente posicionar-se como intérprete-mediadora entre o mundo da vida e a cultura dos *experts*.²

Nessa ótica, a filosofia assume as funções menos pretensiosas de *guardador de lugar e intérprete*,³ mormente “[...] para teorias empíricas com fortes pretensões universalistas [...]” e “[...] para as ciências que procedem reconstrutivamente [...]” (HABERMAS, 2004, p. 30), e incorpora a habilidade de elaborar reconstruções teóricas que, em virtude de seu caráter hipotético e de suas exigências universalistas, devem sempre ser sujeitadas ao crivo da verificação empírica, o que a imbuí de uma particular consciência falibilista (HABERMAS; ROUANET, 1989, p. 169), pois sabe-se que aquilo que a filosofia dizia ser hábil para realizar solitariamente, a partir de então só será

1 A respeito da pragmática universal da linguagem, Habermas (2009b, p. 8) é enfático ao dizer que ela “[...] serviu à formulação de uma teoria do agir comunicativo e da racionalidade. Ela constituiu o fundamento de uma teoria crítica da sociedade e abriu caminho para uma concepção da moral, do direito e da democracia ancorada na teoria do discurso”.

2 Nesse sentido, Habermas (1996, p. 186) responde à Hviid Nielsen que, no seu entender, a filosofia “[...] desempeña hoy simultáneamente dos papeles: un papel de intérprete, en el que la filosofía media entre el mundo de la vida y las culturas de expertos, y un papel más especial dentro del sistema de la ciencia, en donde en particular coopera con distintas ciencias reconstructivas”.

3 Essa nova concepção de filosofia acolhida por Habermas teve a influência do pensamento pragmatista de Richard Rorty desenvolvido em sua obra *A filosofia e o espelho da natureza*. Após a publicação desta obra de Rorty, Habermas respondeu-lhe com a conferência intitulada *A filosofia como guardadora de lugar e intérprete*, na qual se declarou disposto a abandonar as pretensões fundacionistas da filosofia tradicional, atribuindo-lhe, com ensina José Crisóstomo de Souza (2005, p. 17), “[...] modestos serviços, coadjuvantes, de tradutora e intérprete – entre as esferas da cultura e entre o saber dos especialistas e o mundo das pessoas comuns”.

possível mediante a coerência das diversas frações teóricas surgidas na modernidade (HABERMAS, 2004, p. 31).

Assim, a filosofia pode ser compreendida como uma ciência reconstrutiva que tem a aptidão de reconstruir racionalmente conceitos, teorias e hipóteses, mediante uma experiência necessariamente comunicativa, a partir de um conhecimento pré-teórico e intuitivo de sujeitos competentes para julgar, agir e falar, “[...] bem como de sistemas epistêmicos da tradição cultural, a fim de aclarar os fundamentos presumidamente universais da racionalidade da experiência e do juízo, da ação e do entendimento mútuo lingüístico” (HABERMAS, 2004, p. 30).

Aliás, é de se notar que as ciências reconstrutivas (Freud, Durkheim, Mead, Weber, Piaget e Chomsky), anteriormente desprezadas pela tradição por miscigenarem discursos normais e não-normais e, por isso, serem entendidas como pseudociências, são colocadas em destaque por Habermas como fundadoras de novas tradições de pesquisa que incorporam a filosofia em suas pesquisas e demonstram a transformação das ciências humanas em direção à filosofia (HABERMAS, 2004, p. 29 e 30).

Todavia, contrariamente às exigências metodológicas das ciências empírico-analíticas (objetividade do conhecimento, a independência do contexto, neutralidade valorativa etc.) que, na tradição positivista, foram absorvidas pelas ciências sociais, o método da reconstrução racional habermasiano reclama um sujeito intérprete participativo, pois, segundo o próprio Habermas, a “[...] ‘*comprensión*’ de una manifestación simbólica exige esencialmente la participación en un proceso de ‘*entendimiento*’” (HABERMAS, 1999, p. 159).

Dentro de uma perspectiva comunicativa da racionalidade, a posição de quem quer compreender deve ser essencialmente participativa do discurso contextualizado, pois somente isso fornecerá “[...] a chave para a rede das práticas do mundo da vida como um todo” (HABERMAS, 2009b, p. 25). Mas para isso, esse sujeito pretendente a participante do processo de entendimento deve renunciar à postura privilegiada de observador não-participante, afastar qualquer pressuposição arrogante a respeito do conhecimento pré-teórico dos sujeitos da experiência comunicativa e trabalhar com um espectro lingüístico muito mais amplo do que o do discurso empírico-analítico, o qual englobaria não somente as pretensões de validade de verdade, mas também as pretensões de justiça normativa e veracidade (REPA, 2008, p. 161).

Sem a adoção desses pressupostos da participação da comunicação, o ato de entender o sentido estaria comprometido e, por conseguinte, qualquer possibilidade de iniciar o processo de compreensão, pois tão somente a “[...] simples perspectiva de um observador de fora não permitiria entender o sentido interno da ação ou de qualquer produto simbólico, impossibilitando o entendimento das estruturas centrais do mundo da vida” (NOBRE, 2008, p. 180).⁴

No entanto, para que a participação do processo de entendimento seja produtora, não basta que o sujeito participante tenha a capacidade de falar e agir, ele também deve ter competência comunicativa. O participante competente comunicativamente é o sujeito descentrado (autônomo, socializado e comunicativo) que interiorizou as ações, na medida em que suas estruturas lógicas e de consciência foram

⁴ A relação dialógica que se instaura entre os concernidos no discurso, por meio de atos de fala, levanta sempre, e implicitamente, quatro pretensões universais de validade: *inteligibilidade* (os participantes devem usar os mesmos códigos lingüísticos); *verdade* (refere-se à tematização de enunciados concernentes a algo no mundo objetivo), *correção* ou *retidão normativa* (diz respeito à tematização de normas no mundo social) e *veracidade* ou *sinceridade* (refere-se ao mundo subjetivo dos falantes) (HABERMAS, 1998, p. 21-103).

se formando mediante seu atuar sobre o mundo objetivo, e internalizou ou incorporou a fala e as perspectivas dos outros enquanto interagiu no mundo social, conduzindo-o para a acomodação das estruturas cognitivas do seu mundo subjetivo (FREITAG, 2005, p. 123).

Enquanto os sujeitos competentes da experiência comunicativa devem ter aprendido, no processo de sua socialização, as práticas essenciais de seu mundo da vida e o adequado conhecimento referente às regras (HABERMAS, 2009b, p. 25), o participante da interação, no papel de cientista social comunicativamente competente, deve saber reconstruir o conhecimento pré-teórico e intuitivo da experiência comunicativa dos participantes da interação, buscando uma adequada compreensão do contexto do qual tende a ser participante para, assim, ter a aptidão de “[...] participar compreensiva e discursivamente da comunicação marcada pela linguagem ordinária” (HABERMAS, 2009a, p. 302).

Além disso, o sujeito dotado de competência comunicativa é aquele que usa reflexivamente a linguagem como *medium* para alcançar o entendimento sobre o sentido pragmático de sentenças e, numa postura racionalmente reconstrutiva, transforma sentenças em proferimentos (OLIVEIRA, 2006, p. 296-299) e socorre-se da linguagem para resolver problemas de entendimento ocorridos no uso na própria linguagem.

Embora as teorias do segundo Wittgenstein, e o seu desdobramento e sistematização nas teorias de J. L. Austin e J. R. Searle, tenham aberto o caminho para a fundamentação das tendências filosóficas ditas pós-modernas (de negar o universal em favor do particular, de abandonar a visão realista por uma não-realista ou *construcionista*) (GRENZ, 2008, p. 67), elas também proporcionaram, na perspectiva teórica de Jürgen Habermas, a compreensão de estruturas lingüísticas universais inscritas na experiência comunicativa dos participantes do processo discursivo de entendimento (LUCCHI, 1999, p. 472).

Mediante a articulação da filosofia transcendental moderna com elementos da filosofia da linguagem contemporânea, Habermas propõe uma pragmática universal da linguagem (teoria da competência comunicativa)⁵ (OLIVEIRA, 2006, p. 296) que, segundo ele mesmo, tem a função de “[...] identificar e reconstruir as condições de possibilidade do entendimento mútuo” (HABERMAS, 1998, p. 21) entre os participantes de um discurso conformado a uma “situação ideal de fala”.⁶

Desse modo, Habermas compreende que a comunicação entre dois ou mais falantes, pelo *medium* da linguagem, tem sempre como pressupostos a pretensão de consenso e a possibilidade de um mínimo de acordo, mesmo que qualquer um dos participantes (concernidos) do discurso interaja com o fim de manipular o outro, sob pena de dismantelamento das estruturas gramaticais e de impossibilidade de socialização e uso da tradição (HABERMAS, 1993, p. 98).

5 Emilia Steuerman (2003, p. 54) relata que Habermas adotou a ideia de Chomsky de uma gramática universal que possibilita a linguagem, mas criticou a ideia chomskiana de competência, uma vez que esta, no seu entender, é puramente sintática e voltada para falantes monológicos, ou seja, não compreende as dimensões semânticas e pragmáticas da linguagem.

6 Charles Sanders Peirce a concebe como “comunidade de investigadores” e Karl-Otto Apel como “comunidade da comunicação”.

A REESTRUTURAÇÃO DO PROJETO DA MODERNIDADE E A REABILITAÇÃO DO DIREITO

Embora vislumbre a ocorrência e as conseqüências da cisão da razão na modernidade, Habermas afasta-se completamente da crítica negativista da razão empreendida pelos teóricos da Escola de Frankfurt, explicando que o processo de modernização das sociedades industriais - equipado com um sujeito dotado de uma razão monológica - privilegiou o estabelecimento da racionalidade cognitivo-instrumental e que o conceito de razão deve ser amplamente compreendido para englobar o seu aspecto dialógico.

Na modernidade, a razão substantiva da tradição pré-moderna foi fragmentada em três diferentes instâncias e, a partir de então, a sua unidade incorporou um caráter meramente procedimental (HABERMAS, 2000, p. 28 e 29). Este caráter tripartite da razão foi fundamentado teoricamente nas três críticas de Kant (*Crítica da Razão Pura*, *Crítica da Razão Prática* e *Crítica do Juízo*), referentes à racionalidade científica, racionalidade ética e racionalidade estética, posteriormente nas formulações do jovem Hegel de Jena com a tripartição da dialética em dialética do trabalho, da interação e da representação simbólica e, na esfera sociológica, com Weber que concebeu três distintos campos axiológicos (ciência, moral e arte).

Paralelamente à tricotomia da razão, a Reforma Protestante, a Ilustração e a Revolução Francesa foram eventos sócio-políticos que corroboraram para o processo de subjetivação da razão, onde o sujeito cognoscente, dotado de uma razão monológica (autoconsciência solitária), estabelece uma relação preponderantemente cognitivo-instrumental com os objetos, a sociedade e o mundo, reificando tudo o que penetra a sua consciência, e apodera-se teórica e praticamente de toda a natureza. Neste sentido, Flávio B. Siebeneichler ensina que dentro deste paradigma da subjetividade o sujeito cognoscente “[...] é interpretado basicamente como dotado de capacidade de assumir um duplo enfoque com relação ao mundo dos objetos possíveis: o conhecimento de objetos e a dominação” (HABERMAS; ROUANET, 1989, p. 174).

O gradual processo de racionalização do mundo abriu, na modernidade, tanto o caminho da modernização para a reificação do mundo quanto a estrada da modernização para a emancipação. Habermas, observando Weber, identificou estas duas vias do processo de racionalização como racionalização social e racionalização cultural.

A racionalização social ocorreu na economia (caracterizada pelo *medium* do dinheiro) e na política (marcada pelo *medium* do poder), sendo marcada pela racionalidade instrumental e técnica que objetiva sempre o aumento da eficácia. A racionalização cultural, que se deu com a ciência, a técnica, a moral, o direito e a arte, resultou do processo de secularização, tripartição da razão e aparecimento de estruturas modernas de consciência que, além do aumento da eficácia, almejou potencializar a autonomia das instituições e dos indivíduos (HABERMAS, 1999, p. 214-222).

Ainda na perspectiva de Weber, Habermas também observou que a materialização institucional das estruturas de consciência modernas provocou a conversão da racionalização cultural em racionalização social (HABERMAS, 1999, p. 227) e, assim, a racionalização foi reduzida ao aspecto técnico-estratégico e técnico-instrumental.

Portanto, observam-se dois processos totalmente distintos de racionalização na modernidade. De um lado, tem-se um processo de racionalização sistêmico (racionalização social), regido pela economia capitalista (dinheiro) e pelo Estado moderno (poder), que conduz à alienação e reificação. De outro, um processo de

racionalização comunicativa (racionalização cultural), inerente às esferas da ciência, moral, direito e arte, que, não obstante possua uma faceta dirigida à produção de eficácia, tem primordialmente caráter emancipatório (aumento da liberdade e autonomia). Todavia, este último processo foi colonizado pelos meios destituídos de linguagem que são o dinheiro e o poder.

Dentro da perspectiva de uma razão cindida, diferenciando-se em várias esferas especializadas (política, economia, ciência, direito, moral, arte) que cada vez mais se distanciam das relações vitais cotidianas, conjugada ao processo de subjetivação moderno e à redução da racionalização ao seu aspecto puramente estratégico e instrumental, o projeto da modernidade é compreendido como incompleto ou inacabado (HABERMAS, 1988), por ser o mundo da vida moderno plenamente deficitário da racionalidade emancipatória, seletivamente excluída no processo histórico que, a um só tempo, racionalizou as imagens de mundo e suprimiu a racionalização cultural.

De fato, os processos históricos, principalmente o processo seletivo de modernização capitalista, sufocaram, na racionalização cultural, seus elementos prático-morais e prático-estéticos e potencializaram os seus elementos cognitivos-instrumentais, enquanto, na racionalização social, foi priorizada a racionalidade com respeito a fins que, por meio da economia capitalista e do Estado moderno, burocratizaram e monetizaram as relações vitais dos indivíduos. A consequência deste evento foi que as decisões que deveriam ser pautadas e mediadas por uma relação comunicativa e dialógica, o que provocaria maior autonomia das instituições e dos indivíduos (projeto da modernidade), passaram a ser regidas pelos *media* deslinguistizados que são o dinheiro e o poder (CAVALCANTE, 2001, p. 104).

Noutras palavras, na modernidade, o mundo da vida, que deveria ser caracterizado pela racionalidade comunicativa, foi colonizado pelos sistemas, marcados pela racionalidade instrumental e pelos *media* deslinguistizados (dinheiro e poder), incorporando em sua lógica a instrumentalidade racional sistêmica, que o fragilizou e reificou o seu caráter dialógico, e, por conseguinte, gerando inúmeras patologias que afetam a modernidade.⁷

Diferentemente de Niklas Luhmman, que entende a sociedade complexa como uma constituição de sistemas sociais que se reproduzem de forma autopoietica e se relacionam comunicativamente por meio de irritações/perturbações,⁸ Habermas compreende a sociedade como uma compleição formada de mundo da vida e de sistema que são diferenciados pelo tipo de racionalidade das ações sociais predominante em cada um deles, sem que exista exclusividade.⁹ No mundo da vida predominam as ações

7 É interessante salientar que Jeffrey Herf identificou no nacional-socialismo elementos contraditórios: ideologia reacionária e antimoderna e um discurso modernista que destacava somente o aspecto técnico (BRÜSEKE, 2001, p. 118).

8 Para uma visão ampla sobre a teoria dos sistemas de Niklas Luhmman cf. NIKLAS, Luhmman. *Introdução à teoria dos sistemas*. Petrópolis: Vozes, 2009.

9 É mister esclarecer que, na proposta de reestruturação do projeto da modernidade de Habermas, o mundo da vida reproduz-se simbolicamente mediante a ação comunicativa e materialmente mediante a ação instrumental. Contrariamente ao ocorrido na modernidade, na qual a reprodução simbólica do mundo da vida foi afetada pelo dinheiro e pelo poder (colonização do mundo da vida pelos sistemas), prejudicando a sua reprodução material, na proposta de Habermas as ações instrumentais são necessariamente vinculadas às ações comunicativas, com a predominância destas últimas, pois os objetivos planejados por qualquer um dos concernidos estão vinculados aos planos dos outros participantes da *práxis* comunicativa, gerando, assim, o entendimento mútuo (HABERMAS, 2000, p. 446 e 447).

comunicativas, nas quais os participantes justificam suas pretensões de validade, e no sistema prevalecem as ações direcionadas ao êxito (NOBRE; TERRA, 2008, p. 22).

A colonização do mundo da vida moderno dá-se quando as diferentes esferas sistêmicas, que antes estavam todas amalgamadas em um mundo da vida pré-moderno fundamentado em uma razão substancial, diferenciam-se e desconectam-se dele e cada qual começa a ser gerida por sua própria lógica intrassistêmica, potencializando a sua complexidade interna, tornando-o satélite e subordinado frente à ordem sistêmica surgida. As patologias decorrentes desta invasão são várias e manifestam-se, “*En el ámbito de la cultura [...] como pérdida de sentido, en el ámbito de la sociedad como anomía y en el ámbito de la persona como enfermedad anímica (psicopatologías)*” (HABERMAS, 1999, p. 203).

A colonização do mundo da vida reduziu significativamente a sua potencialidade emancipatória, mas não a ponto de extingui-lo, pois a sua disposição comunicativa dirigida ao entendimento mútuo entre falantes e à prática intersubjetiva, na perspectiva da pragmática universal habermasiana, mobiliza forças reacionárias e expansionistas que, a um só tempo, impugnam a lógica colonizadora, protegem o espaço público do mundo da vida e mitigam a invasão pelo sistema, permitindo somente a ingerência sistemática indispensável à reprodução material da sociedade (NOBRE; TERRA, 2008, p. 23).

Como esse processo de direção do sistema pelo mundo da vida deve ser feito com bastante cautela, para não prejudicar a estrutura da lógica instrumental necessária à reprodução material do mundo da vida, a política e o direito, que anteriormente eram entendidos somente como sistemas colonizadores, são agora concebidos, nas mais recentes teorizações de Habermas, como complexos dotados de elementos comunicativos sensíveis às demandas oriundas do mundo da vida e capazes de conduzem os influxos comunicativos ao cerne do poder (NOBRE; TERRA, 2008, p. 24).

No processo político, os elementos comunicativos surgem com nitidez, principalmente, no complexo parlamentar de produção de normas, sensível à apreensão e tematização de problemas sociais, e nas redes da esfera pública política periféricas que circundam o sistema político e aglomeram-se ao seu redor (HABERMAS, 1997a, p. 87 e 88) Estes elementos comunicativos que permeiam o sistema político demonstram que, na sua ausência, a política transformar-se-ia tão-somente em sistema, provocando, assim o seu esgotamento e, conseqüentemente, a sua ilegitimidade (NOBRE; TERRA, 2008, p. 23).

Em virtude desse fato, Habermas (1997a, p. 169 e 185) concebe o sistema político diferenciado em poder comunicativo, como criador de direito legítimo, e poder administrativo, como responsável pela imposição das leis, e afirma que se “[...] o poder da administração do Estado, constituído conforme o direito, não estiver apoiado num poder comunicativo normatizador, a fonte da justiça, da qual o direito extrai sua legitimidade, secará” (HABERMAS, 1997a, p. 186). Segundo Habermas, os influxos do poder comunicativo, gerados nas redes periféricas da esfera pública política, são transportados à imagem dos degraus ou elevadores do sistema de eclusas (HABERMAS, 1997c, p. 87 e 88), vencendo as várias dificuldades e sendo filtrados, até chegarem ao poder administrativo.

Nesse panorama, o direito é observado, por Habermas, como uma instância de estrutura ambivalente e tensional que tem a aptidão para trasladar as pretensões comunicativas para os códigos sistemáticos deslinguistizados do Estado (poder) e da

Economia (dinheiro), configurando-se, em suas palavras, como o “[...] *medium* através do qual o poder comunicativo se transforma em poder administrativo” (HABERMAS, 1997a, p. 190), ou seja, como o *medium* entre mundo da vida e sistema, passando a comportar dentro de si dois momentos distintos e amiúde antagônicos que são a imanência da norma e a transcendência de sua legitimação.

A DEMOCRACIA DELIBERATIVA E OS PRESSUPOSTOS JURÍDICOS DO ESTADO DE DIREITO

Na perspectiva de Habermas, essa tensão estrutural, própria do direito, é uma tensão entre facticidade e validade que comporta uma dimensão interna e outra externa. A dimensão interna da tensão diz respeito à autocompreensão dos ordenamentos jurídicos modernos, isto é, ao interior do próprio sistema de direitos, da jurisprudência e da jurisdição, onde há a tensão entre a facticidade da coerção (positividade) e a validade da norma legítima (legitimidade). A dimensão externa refere-se a um espectro tensional mais amplo, ou seja, à tensão plasmada na interface direito-sociedade, na qual é mister cotejar as pretensões de autocompreensão do direito moderno com os contextos sociais concretos e, assim, examinar temas concernentes à democracia deliberativa, à esfera pública, dentre outros (NOBRE; TERRA, 2008, p. 29).

Do ponto de vista interno, o direito é um instrumento de estabilização de expectativas de comportamento, movido por uma lógica instrumental, que ancora a sua legitimidade na legalidade formal e garante sistemicamente a relação interna entre norma e coerção, sendo marcado, portanto, por sua facticidade (positividade). Todavia, o direito não pode ser parcialmente concebido em termos meramente instrumentais, mas também deve ser entendido como manifestação da autocompreensão e da autodeterminação de uma comunidade de sujeitos de direito que fundamentam e aceitam discursivamente a sua criação e aplicação, outorgando-lhe validade (legitimidade) (NOBRE; TERRA, 2008, p. 30).

Essa estrutura tensional interna entre facticidade e validade é a marca característica do direito moderno, que perdeu a fundamentação nas imagens tradicionais de mundo e no direito natural, e a geradora de um movimento contínuo entre positividade e legitimidade que, transcendendo o âmbito abstrato interno ao direito, encontra na dimensão externa e concreta uma tensão correlata e ampliada entre a facticidade do poder político e a validade da autonomia política dos cidadãos.

Isso demonstra que, não obstante a legitimidade esteja inscrita na positividade do direito, organizando a coercibilidade das normas, ela excede os seus limites, possibilitando compreender como, em contextos sociais concretos, nascem potenciais que transcendem a norma positivada e como as normas são racionalmente reconhecidas e aceitas como válidas no processo democrático baseado no discurso racional, onde os cidadãos participantes do processo (concernidos) tematizam e fundamentam “[...] *pretensiones problemáticas de validez de opiniones y normas*” (HABERMAS, 2008, p. 29) que têm por referência questões pragmáticas, éticas e morais (HABERMAS, 1997a, p. 201 e 202).

Desse modo, a criação e estruturação do direito legítimo e a legitimação do poder político residem na formação institucionalmente diferenciada de acordos racionais sobre situações conflituosas tematizadas no interior do processo racional de formação política da opinião e da vontade, o qual, segundo Habermas, depende de uma

soberania popular internamente conectada às liberdades subjetivas e entrelaçada com o poder politicamente organizado, para, assim, concretizar o princípio “todo o poder emana do povo” (HABERMAS, 1997b, p. 319), para utilizar a expressão do parágrafo único, do art. 1º, da Constituição Federal Brasileira.

No entanto, deve-se esclarecer que o processo de formação política da opinião e da vontade, constituinte de uma comunidade jurídica, é totalmente fundamentado em pressupostos desenvolvidos numa ética discursiva (HABERMAS, 1997b, p. 309), na qual os participantes do discurso conseguem problematizar as pretensões de validade, por meio de discursos e críticas,¹⁰ e a adesão racional de todos os envolvidos por uma norma pressupõe sempre a participação democrática deles na sua elaboração e aceitação (princípio do discurso).

Um aspecto importante a destacar na concepção habermasiana é que o princípio do discurso¹¹ figura como o núcleo comum de todas as normas de ação gerais, sejam elas jurídicas ou morais. Embora não sejam reflexos um do outro, o direito e a moral são particularizações distintas do também chamado princípio “D”. Relativamente à moral, o princípio da universalização¹² decorre da especificação do princípio discursivo para normas de ação que podem ser concebidas na perspectiva do interesse simétrico de todos os concernidos. No caso do direito, o princípio da democracia¹³ resulta da especificação do princípio do discurso quando o seu procedimento referir-se à normatização legítima do direito.

Considerando o processo democrático de criação do direito a única fonte pós-metafísica de legitimidade e integração social (HABERMAS, 1997b, p. 308), Habermas entende que o êxito da participação no processo democrático depende necessariamente da efetiva participação discursiva dos cidadãos mediante a garantia de direitos subjetivos de comunicação e participação política no processo legislativo, pois, em suas palavras, o poder político “ [...] só pode desdobrar-se através de um código jurídico que está institucionalizado na forma de direitos fundamentais” (HABERMAS, 1997a, p. 171).

Nesse sentido, a proposta de democracia deliberativa de Habermas, fundamentada na elaboração e aceitação discursiva de normas, deriva de um sistema de direitos, possibilitador da formação política da opinião e da vontade, que tenha assegurado e institucionalizado os procedimentos e pressupostos comunicativos do processo deliberativo, o jogo democrático entre as deliberações institucionalizadas, bem como as opiniões publicamente geradas na esfera política informal (HABERMAS, 1997b, p. 21), instâncias estas viabilizadoras de círculos de comunicação de foros e corporações, de certa maneira desprovidos de sujeitos, nas quais ocorre o livre trânsito

10 Sobre os diversos tipos de discursos e críticas cf. HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa* (tomo I). Madrid: Taurus, 1999, p. 37-44.

11 Princípio do discurso: “São válidas as normas de ação às quais todos os possíveis atingidos poderiam dar seu assentimento, na qualidade de participantes de discursos racionais” (HABERMAS, 1997a, p. 142).

12 Habermas, em sua perspectiva discursiva, reformula o imperativo categórico kantiano, centrado num sujeito monológico, propondo o princípio da universalização: “[...] toda norma válida deve satisfazer a condição: - que as conseqüências e efeitos colaterais, que (previsivelmente) resultarem para a satisfação dos interesses de *cada* um dos indivíduos do fato de ser ela *universalmente* seguida, possam ser aceitos por *todos* os concernidos (e preferidos a todas as conseqüências das possibilidades alternativas e conhecidas de regagem)” (HABERMAS, 2003, p. 86)

13 Princípio da democracia: “[...] somente podem pretender validade legítima as leis jurídicas capazes de encontrar o assentimento de todos os parceiros do direito, num processo jurídico de normatização discursiva” (HABERMAS, 1997a, p. 145).

de temas, contribuições, informações e argumentos, estabelecendo, em consonância com os pressupostos de sua Teoria Crítica, a suposição falibilista de que os resultados decorrentes desse procedimento são mais ou menos racionais (HABERMAS, 1997b, p. 308), vez que os discursos reais são provincianos relativamente ao futuro (HABERMAS, 2009b, p. 255).

No entanto, para Habermas não basta que o sistema de direitos contenha os referidos pressupostos jurídicos fundamentais, garantidores da formação política da opinião e da vontade, é necessário que na ordem constitucional democrática o “[...] direito se torne efetivamente um transformador de poder que reforce os tênues fluxos de integração de um mundo da vida comunicativamente estruturado” (HABERMAS, 1997a, p. 220).

O direito deve ter em si embutido princípios configuradores do Estado Democrático de Direito que lhe permitam exercer plenamente a sua função de charneira ou dobradiça entre o mundo da vida e o sistema e, por conseguinte, transportar efetivamente as demandas comunicativas do poder político-comunicativo para o poder político-administrativo. Desse modo, transitando entre as concepções liberal e republicana, Habermas reconhece as vantagens e desvantagens destes dois modelos normativos de democracia e, assim, procura direcionar as vantagens encontradas para a estruturação de direitos e princípios efetivadores do traslado dos influxos comunicativos na sua concepção de política deliberativa.¹⁴

Ou seja, Habermas reconhece, nas críticas recíprocas entre liberais e republicanos, a possibilidade de uma nova concepção de democracia que concilie o modelo de justiça liberal e o imaginário de solidariedade republicano num conceito de procedimento democrático ideal para o aconselhamento e tomada de decisões discursivamente, bem como para a criação de uma coesão interna entre discursos sobre a justiça e discursos de auto-entendimento (HABERMAS, 2007, p. 286), permitindo-lhe evitar, conforme defende Luiz B. L. Araújo (2010, p. 131), “[...] tanto uma interpretação moralizante do direito quanto seu confinamento em afirmações comunitárias de valores compartilhados, apontando para um modelo de legitimação que solda a cisão liberal-republicana”.

Grosso modo, o modelo democrático liberal prioriza a justiça fundamentada em procedimentos universais e privilegia as liberdades subjetivas e os direitos individuais dos cidadãos contra a intervenção do poder político-estatal e dos demais cidadãos, programando o Estado para não interferir nos interesses individuais e nos projetos particularíssimos de auto-realização e, assim, preservar a diversidade, a originalidade e a espontaneidade contra as conformações e planificações impostas por um sujeito de dimensões estatais. Nele, o processo democrático, como assinala Luiz B. L. Araújo (2010, p. 129), é “[...] compelido por (e está ao serviço dos) direitos individuais que garantem a cada pessoa a liberdade de buscar sua própria realização”. Portanto, nesta matriz conceitual, os princípios do Estado Democrático de Direito devem assegurar a autonomia de cada sujeito e os direitos e liberdades individuais possuem um caráter negativo, funcionando como um escudo protetor do sujeito de direito contra a ilegítima intervenção pública.

Por sua vez, a concepção democrática republicana defende a busca do bem comum e a autocompreensão ética, e constrói a liberdade dos cidadãos exclusivamente

14 Nesse sentido Luiz B. L. Araújo (2010, p. 134) ressalta que o modelo de democracia deliberativa proposto por Habermas é concebido e fundamentado também pelo exame da divergência entre as perspectivas clássicas republicana e liberal.

sobre a sua participação política na formação da vontade soberana do povo, concebendo os sujeitos intimamente vinculados em relações de dependência recíproca que requerem a solidariedade e a cooperação de todos. Os cidadãos pertencem a uma comunidade ético-cultural, portadora de tradições comuns e de instituições politicamente aceitas, da qual necessariamente dependem para a formação da sua identidade pessoal e social (ARAÚJO, 2010, p. 131). Assim, na plataforma republicana, os direitos e liberdades são caracterizados positivamente, na medida em que a busca do interesse da vontade coletiva exige a participação efetiva e solidária e, conseqüentemente, a existência de direitos à participação do processo político e da formação da vontade comum.

Portanto, em Habermas essas duas concepções normativas antagônicas e irreconciliáveis são reorganizadas em sua teoria discursiva da democracia, na qual os “[...] processos e pressupostos comunicativos da formação democrática da opinião e da vontade funcionam como a comporta mais importante para a racionalização discursiva das decisões de um governo e de uma administração vinculados ao direito e à lei” (HABERMAS, 1997b, p. 23), levando-o à concepção de um programa de direitos e princípios garantidores da formação política da opinião e da vontade e configuradores do Estado Democrático de Direito

Por conseguinte, os direitos reconhecidos como fundamentais por Habermas são: (1) os direitos a iguais liberdades subjetivas de ação; (2) os direitos ao *status* de membro de uma associação voluntária de parceiros do direito; (3) os direitos de amplo acesso à justiça e de proteção jurídica individual; (4) os direitos de participação em igualdade de oportunidades nos processos de formação política da opinião e da vontade através dos quais é criado o direito legítimo; (5) os direitos a condições de vida asseguradas social, técnica e ecologicamente, na medida em que isso for imprescindível para um aproveitamento, em igualdade de chances, dos direitos listados de (1) a (4) (HABERMAS, 1997a, p. 159 e 160).

E os princípios configuradores do Estado Democrático de Direito são: (1) o princípio da soberania popular que tem como desdobramentos o princípio parlamentar e o princípio do pluralismo político; (2) o princípio da ampla garantia de proteção jurídica individual; (3) o princípio da legalidade da administração; (4) o princípio do controle judicial e parlamentar da administração; e (5) o princípio da separação entre sociedade e Estado (HABERMAS, 1997a, p. 212-212).

Sem a institucionalização e a observação dos direitos e princípios fundamentais à concepção de democracia deliberativa proposta por Habermas – ou a institucionalização e observação parciais e deficientes –, mediante os discursos de fundamentação e aplicação, o Estado flutuaria entre formas mais ou menos excepcionais ou, na melhor das hipóteses, haveria a preponderância da autonomia privada sobre a pública ou da pública sobre a privada, surgindo, respectivamente, as formas de autoritarismos chamadas “paternalismo das leis” e “ditadura da maioria” (NOBRE; TERRA, 2008, p. 98 e 99).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao estudar a plataforma crítica dos primeiros frankfurtianos, Habermas identificou nela os déficits e reducionismos, prejudiciais à reconstrução de um novo modelo de racionalidade capaz reconstituir os potenciais emancipatórios do projeto da

modernidade, mormente o seu menosprezo às tradições constitucionais democráticas. Desse modo, mediante um modelo reconstrutivo de Teoria Crítica, Habermas propôs a reabilitação dos potenciais emancipadores inscritos no direito e na política, transpondo a sua teoria da ação comunicativa para o âmbito social institucionalizado.

Para isso, Habermas estudou as deficiências ocorridas no percurso histórico de efetivação do projeto da Ilustração, identificando a preponderância da racionalidade instrumental no processo seletivo de modernização capitalista, e propôs-se a reconstruí-lo sobre o modelo da racionalidade comunicativa. Assim, ele entendeu que o mundo da vida moderno foi colonizado pelo sistema que reduziu significativamente as relações vitais à lógica dos *media* deslinguistizados (dinheiro e poder).

Todavia, o direito e a política que, nas primeiras concepções de Habermas, faziam parte do sistema colonizador do mundo da vida, na obra *Faktizität und Geltung* assumem a forma de instâncias institucionais, dotadas de caráter comunicativo, responsáveis por garantirem a formação política da opinião e da vontade e por transportarem os influxos comunicativos do mundo da vida (poder comunicativo) para o sistema (poder administrativo).

Nessa nova perspectiva, o processo de formação da opinião e da vontade, baseado numa ética do discurso, ganha uma importância fundamental na constituição do Estado Democrático de Direito, pois é por meio dele que os cidadãos (concernidos) problematizam as suas pretensões de validade controversas e, por conseguinte, as normas são racional e discursivamente construídas e aceitas como válidas na ordem constitucional.

No entanto, para que seja garantida a efetiva participação dos cidadãos no processo político e assegurado que as deliberações, geradas na esfera política informal e formal, sejam realmente transportadas e institucionalizadas pelo centro do poder, Habermas concebe um programa de direitos e princípios essenciais ao Estado de Direito, sem os quais não é possível pensar a sua proposta de democracia deliberativa.

REFERÊNCIAS

- ARAGÃO, Lúcia Maria de Carvalho. *Habermas: filósofo e sociólogo do novo tempo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.
- ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. *Pluralismo e justiça: estudos sobre Habermas*. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- BRÜSEKE, Franz Josef. *A técnica e os riscos da modernidade*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2001.
- CAVALCANTE, Alberto Rocha. *O projeto da modernidade em Habermas*. Londrina: UEL, 2001.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- _____. *Dialogando com Jürgen Habermas*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005.
- GRENZ, Stanley J. *Pós-modernismo: um guia para entender a filosofia do nosso tempo*. São Paulo: Vida Nova, 2008.
- HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. 3 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- _____. *A lógica das ciências sociais*. Petrópolis: Vozes, 2009a.
- _____. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- _____. *Direito e democracia: entre facticidade e validade (tomo I)*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997a.

- _____. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (tomo II). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997b.
- _____. *Ensayos políticos*. Barcelona: Península, 1988.
- _____. *La necesidad de revisión de la izquierda*. Madrid: Tecnos, 1996.
- _____. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- _____. *On the pragmatics of communication*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1998.
- _____. *Passado como futuro*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.
- _____. *Teoría de la acción comunicativa* (tomo I). Madrid: Taurus, 1999.
- _____. *Teoría y praxis: estudos de filosofia social*. Madrid: Tecnos, 2008.
- _____. *Uma conversa sobre questões da teoria política*. Novos Estudos. CEBRAP: São Paulo, nº47, 1997c.
- _____. *Verdade e justificação: ensaios filosóficos*. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2009b.
- HABERMAS, J., ROUANET, S. P. *Habermas 60 Anos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- LUCHI, José Pedro. *A superação da filosofia da consciência em J. Habermas: a questão do sujeito na formação da teoria comunicativa da sociedade*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1999.
- NIKLAS, Luhmman. *Introdução à teoria dos sistemas*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- NOBRE, Marcos (org.). *Curso livre de teoria crítica*. Campinas: Papyrus, 2008.
- NOBRE, Marcos; TERRA, Ricardo (orgs.). *Direito e democracia: um guia de leitura de Habermas*. São Paulo: Malheiros, 2008.
- OLIVEIRA, Mafredo A. de. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- REPA, Luiz. *A transformação da filosofia em Jürgen Habermas: os papéis de reconstrução, interpretação e crítica*. São Paulo: Esfera Pública, 2008.
- SOUZA, José Crisóstomo (org.). *Filosofia, racionalidade, democracia: os debates Rorty & Habermas*. São Paulo: UNESP, 2005.
- STEUERMAN, Emilia. *Os limites da razão: Habermas, Lyotard, Melanie Klein e a racionalidade*. Rio de Janeiro: Imago, 2003.

MODERNIDADE, HISTÓRIA E POLÍTICA

Joaquim Pacheco de Lima
Universidade Estadual de Londrina
Mestrando em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina
Graduação em Filosofia pela UNIOESTE
Graduado em Ciência Sociais pela UEL
Especialista em Filosofia Moderna e Contemporânea pela UEL
e-mail: joaquimpio@yahoo.com.br

RESUMO: A busca de compreensão da política na sociedade moderna complexa transmutada pela modernização social ininterrupta e auto-suficiente exige-se entendimento da relação entre modernidade, história e política. O ponto de partida é a reflexão: sob qual base filosófica assenta o racionalismo fundante da modernidade, desdobrando-se na modernização do mundo da vida? A luz do pensamento de Habermas sobre a modernidade e na crítica a pós-modernidade, disposto na obra '*O discurso filosófico da modernidade*' e na discussão com Hegel, nos apontamentos de suas obras *Filosofia do Direito* e da *Fenomenologia do Espírito*, o autor associa os fundamentos da modernidade e sua relação com a história e a política. Enquanto discurso filosófico, a subjetividade torna-se autocertificadora como expressão do princípio dos *novos tempos*. A modernidade, que Hegel designava como 'tempos modernos', se torna problema filosófico, compreende que a filosofia não deve ensinar/preocupar com o futuro, mas tem um compromisso com o seu tempo, com o presente. Consiste na explicitação e dissolução das falsas identidades e nas contradições desabrochando um novo mundo. Neste sentido a dialética imanente à existência impele o sujeito à autoconstrução e a evolução da consciência pela superação das contradições por ele vivido.

Palavras-chave: 1. Modernidade; 2. Subjetividade; 3. História; 4. Política.

INTRODUÇÃO

Se a Modernidade é um projeto inacabado, conforme afirma Jurgen Habermas na clássica obra '*O Discurso Filosófico da Modernidade*' (1984), na discussão, enquanto tema filosófico e na crítica ao slogan da 'pós-modernidade', intentamos reconstruir a relação entre modernidade, história e política. A modernidade na esteira de Max Weber (2007), conforme sua obra *A ética protestante e o espírito do capitalismo, de 1904*, tem sua raiz fundante no racionalismo ocidental. O processo de desencantamento do mundo é o processo de autonomia da ciência, das artes, das normas morais e jurídicas promovendo a sua certificação. A modernidade reconstitui um sociedade fragmentada, descontinua e complexa. O conceito de Estado e sociedade civil predicado por Hegel e Marx é retomado por Antonio Gramsci, nos anos 1920 e 1930, e exige novas releituras considerando a complexidade da sociedades, no contexto de modernização e tempos modernos.

A problemática que queremos arguir é: sob quais bases filosóficas assenta o racionalismo fundante da modernidade, desdobrando-se na modernização do mundo da vida? A modernidade rompe com o passado, com o presente e romperá com o futuro? A modernização produzirá novas relações de poder assentado na razão? Qual a certificação da modernidade?

Inicialmente é preciso delimitar: modernidade é uma categoria principiológica da filosofia e a modernização é um processo cujas mudanças operativas são efetivados pelos princípios da modernidade, cujo assento está na racionalidade.

Para Jurgen Habermas (2000) o conceito de modernização, no quadro do funcionalismo sociológico weberiano refere-se,

a um conjunto de processos cumulativos e de reforço mútuo; à formação de capital e mobilização de recursos; ao desenvolvimento das forças produtivas e ao aumento da produtividade do trabalho; ao estabelecimento do poder político centralizado e à formação de identidades nacionais; à expansão dos direitos de participação política, das formas urbanas de vida e formação escolar formal; à secularização de valores e normas, etc (HABERMAS, 2000, p.5).

Neste sentido a busca de compreensão da política na sociedade moderna complexa transmutada pela modernização social ininterrupta e auto-suficiente, exige-se entendimento da relação entre modernidade, história e a política.

Considerando que a filosofia é um questionamento radical, segundo Michel Meyer (2006), cuja função é realizar o ‘des-operamento’ (ópera=trabalho),¹ refletiremos a luz do pensamento habermasiano de modernidade, disposto na obra ‘*O discurso filosófico da modernidade*’ (2000) e na discussão com Hegel, nos apontamentos de suas obras *Filosofia do Direito* e da *Fenomenologia do Espírito*, associando os fundamentos da modernidade e sua relação com história e a política, enquanto discurso filosófico.

SOBRE A MODERNIDADE

No caminhar da filosofia contemporânea não houve privilégio de um tema central na práxis filosófica, mas a atividade racional e suas modalidades se impuseram. As emergências histórico-sociais fizeram com que velhas tendências filosóficas proporcionassem o surgimento de novas teorias privilegiando problemas emergentes no quadro atual. A idéia de modernidade filosófica pressupõe captar a idéia de razão, uma razão alargada.

A razão, eixo da modernidade, posta em crise ou em desencantamento no caminhar do pensamento, dobra-se em dois caminhos: reino da utilidade (necessidade) e o reino da liberdade.² A crise da modernidade deve ser encarada não como o fim de espaço da razão na existência humana, mas como momento salutar para revisão e a

1 Por outro lado, provocar a problematização, a des-confiança no autor pesquisado, isto é, identificar o por que e em que contexto o constituiu os argumentos ou afirmações categóricas.

2 Cf. Nicolas Tertulian, *Ernest Block e Gyorgy Luckás, paradoxos de uma amizade*. Margem Esquerda, nº 15. nov/2010, p.150.

crítica à própria razão no sentido de revigorá-la. A modernidade é um projeto inacabado (Habermas, 2000).

A modernidade - entendido como um novo modo de compreender a existência humana, e a partir dela, a natureza, além das relações sociais, políticas e econômicas, jurídicas, morais e culturais, em suma - é um período marcado por um novo modelo de racionalidade de inspiração técnico-instrumental, contrapondo a racionalidade religiosa, metafísica, proporcionando confiança no poder e na autonomia da razão. Frente às afirmações supras citadas duas questões levantam guarda: se os gregos, romanos, chineses de dantes e outros desenvolveram modelos de racionalidades para explicar e compreender a si próprio e o entorno; se a filosofia tem como tema fundamental à razão. A modernidade é um tema complexo,³ desde os gregos há posições divergentes e dissonantes entre os opositores da metafísica – corrente de pensamento dominante (poderes institucionalizado pela Igreja e Estado) até o século XVI. Surge a modernidade com modelos diversos no ato de conhecer, bem como nas concepções de sociedade, homem e mundo.

No desenvolvimento da sociedade moderna o cotidiano foi tomado pela racionalização cultural e social donde ocorreram dissolução nas formas de vida tradicional.

No contexto social, econômico e político, marcados pela Revolução Industrial e Francesa, pelo surgimento dos Estados Nacionais e o movimento de Reforma e Contra Reforma promoveram a constituição da burguesia.

No campo da filosofia, a modernidade expõe três pensadores: Kant, Hegel e Marx, sendo os expoentes fundamentais que no seu eixo promoveram discordância e complementaridade no processo de reflexão e auto-avaliação (HANSEN, 1999). Estes pensadores impulsionaram outros a darem continuidade, tais como Nietzsche, Heidegger, Foucault, a Escola de Frankfurt e Max Weber. Estes repensaram a modernidade enquanto processos históricos, reinterpretando e apontando um novo movimento estético-filosófico, denominado por alguns pensadores como Pós-Moderno. Para alguns pensadores pós-modernos (F. Lyotard, J. Baudrillard, F. Jameson, D. Harvey.) a modernidade chegou ao fim ao não alimentar as utopias, e desacoplar da racionalidade, gerando a pós-modernidade.

A pós-modernidade é o estado ou condição de ser pós-moderno, condição da sociedade existir após a modernidade. Já para F. Jameson e D. Harvey a pós-modernidade é o estágio do capitalismo, seguido do capitalismo financeiro, enquanto lógica cultural.⁴

A compreensão da modernidade (CHAUÍ, 1996, p. 115) aparece sob dois modos:

1. *modernidade racionalista – tecnicista*, entende que a modernidade impulsionou negativamente a destruição, dominação e a miséria a partir do domínio da técnica. Uma abordagem niilista, cuja razão assume caráter instrumental. Instrumento de domínio e de emancipação do ser humano (Nietzsche - Foucault). Também momento de maturação da razão, onde a própria razão destrói a razão utópica da razão. Cresce, amadurece e desaparece;

3 Sobre a Teoria da Complexidade destacamos a obra de Edgar Morin, *Ciência com consciência*, 2000.

4 Cf. F. Jameson, na obra *A Cultura do Dinheiro* (2001) há uma associação entre consumo e a sociedade pós-moderna.

2. *modernidade racionalista-universal*, onde os pensadores vêem a modernidade como momento de desenvolvimento da razão humana e acreditam na emancipação da razão. Entendem que os problemas (crises) são frutos da absolutização da razão e de seu aporte técnico-instrumental. O limite de um modelo de racionalidade não invalida todo e qualquer modelo de racionalidade. Cabe aos filósofos refletir sobre o fazer – os modelos de racionalidade que melhor adapte as necessidades da população. Por isso o modelo não chegou ao fim, afirma Habermas (2000), mas ao ocaso. Continua sendo a modernidade um projeto inacabado.

Os elementos filosóficos que caracterizam a “mentalidade” moderna na sua gênese, segundo HANSEN (1999, p.37), são: a Razão e o Conhecimento. Na política se expressam em governos legítimos e racionais com parlamentos funcionais; na economia - ações individuais e de grupos planejadas com parâmetros racionais; na esfera social – funcionamento e participação dos vários segmentos em base racionais na defesa dos direitos. E finalmente, no âmbito religioso, graças a Reforma inseriu as instituições religiosas nos moldes da nova racionalidade, e o Protestantismo é uma expressão mais genuína da compreensão de racionalidade.⁵ Por fim, o conhecimento sistemático tornou o elemento mordaz na Modernidade, com a secularização do conhecimento, isto é, saindo dos mosteiros e universidades, proporcionando desenvolvimento e entendimento crítico da população.

O conhecimento assume validade se submetido aos critérios racionais e aos métodos de averiguações confiáveis. Terminando desenvolve também, no berço da busca do conhecimento o resgate da subjetividade. Nas reflexões acerca do conhecimento, conforme Descartes, Bacon e outros abordam a subjetividade sob o prisma da razão moderna.

Na tentativa de romper com a tradição e as concepções metafísicas surgem algumas reflexões: a)- Francis Bacon prega uma nova corrente do conhecimento o Empirismo – cuja base esta colocada na experiência desenvolvida por um sujeito dotado de razão, buscando o que envolve a existência do homem (natureza, cultura e sociedade) lançou as bases da ciência moderna; b)- O cogito cartesiano – René Descarte com o Racionalismo, cujo ponto de partido é o *cogito ergo sum*: a partir de um ato de consciência (dúvida) instaura-se um processo que vai culminar com a certeza não apenas do eu, como também da possibilidade de, a partir dele deduzir o mundo.

Com o Empirismo (inglês) e o Racionalismo (francês), estas correntes trouxe contribuições valiosas, proporcionando o novo projeto de consolidação da modernidade no seio do Idealismo Alemão. As maiores contribuições foram de Kant e Hegel, por extensão David Hume. Para entender a relação interna entre modernidade e racionalidade é necessário retomar o conceito de modernidade em Hegel.

A NECESSIDADE DE AUTOCERTIFICAÇÃO

O conceito hegeliano de modernidade assenta no conceito de época, no limiar histórico da época moderna e a medieval, que se auto-valida, auto-compreende e autocertifica. Com a profanação da cultura ocidental, a classificação de tempos modernos, conforme Habermas (2000, p.9), somente se cimenta após a perda do sentido cronológico e religioso do tempo e desponta-se como tempo profano,

⁵ Max Weber tematiza a racionalidade na obra *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, 2007.

O conceito profano de tempos modernos expressa a convicção de que o futuro já começou: indica a época orientada para o futuro, que está aberta ao novo que há de vir (HABERMAS, 2000, p.9).

Na ‘presentificação reflexiva do lugar que nos é próprio, a partir do horizonte da história em sua totalidade’ (Habermas, 2000), e com a aceleração dos acontecimentos históricos, o tempo moderno em Hegel aparece como *Zeitgeist* (espírito do tempo). Com isto, o presente aparece como um momento transitório que é consumido no processo de aceleração e expectativa da heterogeneidade do futuro. Em outras palavras, o ‘nosso tempo’ – momento presente, é o momento de Ruptura e de Nascimento do novo período que é o Futuro (cf. Quadro 1). O presente relega o passado, e o tempo moderno no presente se torna tempo passado ao fazer uma crítica a si mesmo. A crítica é a potência de discernir as partes e separando-as tal como separa o trigo do joio. Assim sendo há um desligamento das expressões normativas do passado que são estranhas no presente. É necessário, então, a autocertificação da modernidade.

Quadro nº 1: O tempo em Hegel: Passado, Presente e Futuro

Hegel torna a autocertificação um problema filosófico como ‘fonte da necessidade da filosofia’ (Habermas, op.cit.p.24). A filosofia precisa apreender, isto é, tomar consciência de si, o seu tempo – que são os tempos modernos.

Retomando, Descartes no *Cogito, ergo sum*, quando aponta o *Cogito* é o tempo presente. Enquanto problema filosófico o Tempo, Descartes reporta Santo Agostinho (Confissões, II, 398 a.C) que indagava *O que é o tempo?* O que é o tempo presente, levantava Agostinho, pois o tempo passado não existe, pertence apenas à memória. E o futuro não existe é apenas projeção. O que existe é o presente. Dizia: ‘Quanto tempo dura o tempo?’

O presente para se efetivar precisa de normatividade. Para Habermas os pós-modernos ocorrem em erros performativos ao criticar e utilizar dos conceitos de subjetividade e racionalidade na análise do tempo, pois tais premissas estão na modernidade.

Como a modernidade se autocertifica? Habermas aponta que Hegel descobre que nas características dos tempos modernos há uma estrutura de auto-relação, enquanto crítica da modernidade, que a intitula como *subjetividade*. Tal princípios dos novos tempos se elucida por meio da *liberdade* e da *reflexão*. A liberdade da subjetividade se apresenta sob quatro conotações (Habermas, 2000, p.25): i)- individualismo; ii)- o direito a crítica; iii)- autonomia do agir; iv)- filosofia idealista.

O princípio da subjetividade, afirma Habermas (op.cit. p.26) determina as manifestações da cultura moderna, seja na arte, na ciência, nos conceitos morais, no direito. É o momento em que ‘o sujeito cognoscente que se dobra sobre si mesmo como objeto para se compreender (Habermas, op.cit 27). A filosofia, na modernidade, assume o papel de delimitar as esferas culturais de valor no mundo da vida, legitimando-o no interior de seus limites, isto é, cada segmento e esfera sob seus aspectos específicos buscam, autonomamente, a sua validade. Em suma, é possível a partir dos princípios da subjetividade e a estrutura da consciência de si constituir critérios próprios ao mundo moderno para que se possa orientar a vida e criticar a modernidade em conflito consigo mesmo? A certificação do conceito de modernidade ocorrerá somente com a crítica da subjetividade e da modernidade.

MODERNIDADE E RUPTURA

Se a modernidade funda-se por seus próprios meios, na crítica do tempo presente se esgota o impulso e a coloca em movimento. O movimento, no presente, contém um ímpeto de mudanças e rupturas em relação ao passado. Surge daí várias indagações: qual passado? A que o passado quer romper? O que significa mudanças e rupturas? Com que, realmente, se quer romper? O que motiva, instiga a necessidade de mudanças?

Na modernidade o movimento de ruptura não é com o passado, mas com ‘algo’ do passado que me é presente. O ‘algo’ presente é a tradição, que orienta e regula o presente, o agir das pessoas. A tradição torna-se então, um paradigma, modelo explicativo, um sistema de pensamento que produz o operamento, tornando-se problemático, conforme Michael Meyer, filósofo belga.⁶ A tradição pertence ao presente e não ao passado. É o algo predicado porque é um problema que se impõe enquanto provocação, isto é, chamamento para a ruptura. O passado quer romper com o que não tem sentido em si e para si.

O significado da ruptura com a tradição é o retorno do normatização dos critérios lógicos e funcionais do mundo da vida, e superações das idiossincrasias. Na solidão da subjetividade o mundo torna-se com sentido. A ruptura, enquanto mudança, ilumina, germina, traz a luz os novos tempos.

O que e com o que se quer romper na ruptura com a tradição é com o estranhamento e o encantamento. O mundo divino foi rompido com a fé religiosa reflexiva posto pelos homens,⁷ afirmando a soberania do sujeito.

Hegel, no Prefácio da *Fenomenologia do Espírito*, escrito de 1807, aponta a refração do presente entre o desabrochar dos tempos modernos que refuta o passado, mas surgindo-o dele. Aponta por meio de metáfora.

O botão desaparece no desabrochar da flor, e pode-se dizer que é refutado pela flor. Igualmente, a flor se explica por meio do fruto como um falso existir da planta, e o fruto surge em lugar da flor como verdade da planta (HEGEL, 1999, p.296).

Quanto aos motivos, o presente é que nos leva a romper com presente. A nossa imaginação pode fazer algo diferente nas suas múltiplas facetas, mas a nossa experiência refinada certifica e nos leva a romper com as convicções habituais.

A realidade se efetiva, afirma Habermas (op.cit, p.27), por meio da ruptura e afirmação da transparente razão que se torna juiz supremo perante o todo da cultura.

MODERNIDADE E POLÍTICA

6 Cf. Meyer, filósofo da teoria contemporânea da argumentação e da linguagem, os questionamentos produzem respostas sobre questões não levantadas. Há uma diferença entre as perguntas e as respostas, e tal diferença problematológica conduz o questionamento e a busca da verdade.

7 Na religião institucional do cristianismo a partir da década de 1960 com os concílios Vaticano II(1963), Puebla (1979) o movimento de encarnação e inserção da Igreja na realidade conflitiva e na busca de sentido aos sentimentos religioso do povo firmou-se na ação preferencial junto aos pobres.

A conceituação de política, advindo da tradição aristotélica, cuja relações envolve Estado e sociedade, assentado na estratificação social, não se ajusta mas às sociedades modernas, conforme Habermas (2000, p.54) ao conceituar modernidade na visão hegeliana. O processo de produção, distribuição, circulação e consumo de mercadorias na economia capitalista desvincula-se do direito público e firma-se no direito privado. O social separou-se do político. A sociedade política desvinculou-se da sociedade civil burguesa, no fim do século XVIII, e vice versa. Predomina na sociedade civil, destaca Hegel, as relações mercantis⁸ para a efetivação dos interesses estratégicos privados e egoísta. Nesta sociedade civil burguesa aparece a ‘eticidade perdida em seus extremos’ e a criação do mundo moderno, como expressão da emancipação do indivíduo, da liberdade formal.

A sociedade civil burguesa é a esfera da decadência, e a sociedade política, o Estado, é o momento da eticidade. Na filosofia política da restauração a idéia de eticidade define na sociedade civil burguesa o princípio da socialização moldado pelo mercado, conforme Hegel, disposto na obra *Princípio da Filosofia do Direito*. É a socialização não-política. O espaço que a subjetividade pode desenvolver-se a nível pessoal é no Estado. Neste concentra o todo ético que é a unidade da individualidade e o universal. Assim a mediação do universal e do singular ocorre na intersubjetividade na formação da vontade.

Em fim a política na modernidade, aponta Habermas (op.cit. p.59), é elevado a efetividade da vontade substancial ao que é racional em si e para si.

SOBRE A HISTÓRIA E A POLÍTICA

A HISTÓRIA CONFORME HEGEL

A modernidade torna-se problema filosófico com Hegel. Ao criticar o empirismo, o inatismo e o kantismo aponta que o fundamental no modelo de racionalidade é: a razão é histórica. Contrapõe as afirmações de Kant, Hume, Descartes que considerava as idéias só seriam racionais e verdadeiras se fossem intemporais, perenes, eternas. A razão também teria que ser intemporal.

Hegel afirmava que a mudança da razão e de seus conteúdos é obra da própria razão. A razão não está na História, ela é a História. Não está no tempo, ela é o tempo, isto é, dá sentido ao tempo.⁹

Quanto ao conhecimento racional, Hegel contrapunha aos empiristas que afirmavam que a realidade ‘entra’ em nós pela experiência. Ou os inatistas que afirmavam que a verdade advém de uma força espiritual, energia, fora de nós. O conhecimento parece depender de algo que vem de fora para dentro de nós. Os dois modelos acreditam que o conhecimento racional dependeria dos objetos do conhecimento (objetividade). Também Kant se enganou por acreditar que dependeria exclusivamente do sujeito do conhecimento (subjetividade) – isto é, das estruturas da sensibilidade e do entendimento.

⁸ Cf. Hegel, *Fenomenologia do Espírito*, 1999.

⁹ Cf. Robert Hartmann. Introdução, na obra de Hegel, *A Razão na História*, 2001.

O modelo de racionalidade de Hegel é que a razão é unidade necessária da relação entre o objetivo e o subjetivo. É a harmonia entre as coisas e as idéias, entre o mundo exterior e a consciência, entre o objeto e o sujeito, verdade objetiva e subjetiva.

Para Hegel razão é o conjunto das leis do pensamento, isto é, princípios, procedimentos, formas e estruturas necessárias para pensar, as categorias, as idéias. É também a ordem, a organização e o encadeamento e relações das próprias coisas, por outro lado, como síntese é a unidade oriunda da relação entre as leis do pensamento e do real. A unidade é uma conquista e tem como ponto de chegada (resultado do percurso histórico que a própria razão percorre). Os conflitos filosóficos são expressões históricas da razão que busca conhecer-se a si mesma e graça a estes conflitos e contradições pode chegar à descoberta da razão como síntese, unidade das teses contraditórias.¹⁰

Hegel concebe o sujeito como um ser ativo e dinâmico, construindo-se passo a passo na história, enfrentando suas contradições e, ao supera-las, tornado-se mais consciente de si mesmo e dos outros. O sujeito é a expressão da autonomia da razão que se construiu livre e cujo conteúdo não é da razão formal.

A modernidade, que Hegel designava como 'tempos modernos', se torna problema filosófico, compreende que a filosofia não deve ensinar/preocupar com o futuro, mas tem um compromisso com o seu tempo, com o presente.¹¹ Consiste na explicitação e dissolução das falsas identidades e nas contradições desabrochando um novo mundo. Neste sentido a dialética imanente à existência impele o sujeito à autoconstrução e a evolução da consciência pela superação das contradições por ele vivido.

Hume declarou como inútil os conceitos de identidade, causalidade e substância no entendimento das coisas, conforme sua crítica a metafísica, colaborando na consolidação da modernidade. Para Hegel há harmonia entre a coisa e a ideia, entre a verdade objetiva e subjetiva, assim sendo refaz os modelos de racionalidade, elemento mordaz da modernidade, origem do seu pensamento – racionalização do Estado. Kant ao expor os limites da razão no conhecimento, sua crítica da razão se torna razão da crítica, estabelecendo bases sólidas e consistentes ao conhecimento e vivências em sociedade, na obra *A Paz Perpétua*.

No contexto das reflexões de Hume, Kant e Hegel sobre a Modernidade novos ecos surgiram na tentativa de desvelar – descobrir a verdade de modo axiológico. Buscar a verdade de forma axiológica compreende, conforme afirma MELLO (2011), de que o conceito esta ligado a uma idéia de mudança na estrutura da realidade, não só desejável, mas possível, isto é, cujo julgamento de valor a que se refere, podem vir a ser diferente do que são. Neste sentido a teoria da sociedade política tem um vínculo com a organização da vida coletiva e há vários modos de determinar essa organização conforme a época e o lugar.

A seguir trataremos sobre a distinção contraditória entre sociedade civil e Estado tendo como referência os dois clássicos da filosofia política, Georg W. F. Hegel (1770-1831) e Karl Marx (1818-1883). Hegel refaz os argumentos sobre a Modernidade, e Marx criticamente complementa-o refutando a perspectiva metafísica.

10 Cf. CHAÚÍ, M. Op cit. p.p.81-82.

11 Cf. J. HABERMAS, *Discurso filosófico da modernidade*, p.50

A DIALÉTICA EM HEGEL

No contexto de modernidade Hegel apresenta que a tarefa da filosofia é compreender aquilo que é, uma vez que aquilo que é é a razão e tenta conciliar a filosofia com a realidade. Nesta busca de reconciliação da razão consciente de si mesma e a razão tal qual ela é na realidade, donde funda-se a dialética.

Kant é quem descobre a dialética,¹² afirma Hegel. A lógica não é universal. Na lógica o universal está na contradição e não na não-contradição. Para Marx o universal é a sociedade civil com suas particularidades. O Estado é parte deste universal. Hegel anteriormente abordava que o Estado é a conjugação do Universal, onde se expressa o Todo, a Dinamicidade e a Contradição. Afirma Hegel

*A reflexão, generalidade e unidade formais da consciência em si, é a certeza abstrata que vontade tem da sua liberdade ... longe de construir a vontade em sua verdade, o livre-arbítrio é antes a vontade enquanto **contradição** (HEGEL, 1999).*

Segundo a lógica aristotélica todo juízo ou pensamento, toda proposição está submetida aos princípios lógicos da identidade, da não-contradição e terceiro excluído. No princípio da não-contradição é impossível que um ser seja e não seja idêntico a si mesmo ao mesmo tempo e na mesma relação. É impossível uma entidade social seja público e privado ao mesmo tempo.

O entendimento da lógica de Hegel pressupõe a lógica ontológica – (isto é, a lógica do ser universal) onde abrange a natureza, o homem e a idéia de Deus. A reconciliação entre Natureza, Estado e Sociedade Civil, entre sujeito e mundo, natureza e cultura, entre Espírito e realidade ocorre na inclusão do *Logos*. E somente a razão é **logos** universal. O logos é a lei da ordem natural das coisas. O Logos, isto é, o Espírito, conforme Hegel na Introdução da *Fenomenologia do Espírito*, se exterioriza como Natureza e cultura e retorna a si mesmo como interioridade na condição de História. Este movimento do Espírito (exterioridade e interioridade) expõe a sua vida que é a lógica onde não há dualismo. A Natureza e a cultura são produzidas, conhecidas, reconhecidas, autoconhecida. E é a ciência da lógica.¹³ É o movimento onde o Logos cria e autoconhece. O todo está no particular, e o particular no universal. Assim sendo não há singularidades. A verdade última não é o fim, pois não há fim. No prefácio da *Fenomenologia do Espírito* Hegel aponta

A substância vivente é também o ser que na verdade é sujeito ou, o que dá no mesmo. É verdadeiramente efetivo somente na medida em que é o movimento do pôr-se-a-si-mesma, ou é a mediação consigo mesma do tornar-se outra. Como sujeito, ela é a pura simples negatividade e, justamente por isso, é a cisão do simples ou a duplicação que se opõe que é novamente a negação

¹² Segundo alguns marxistas (Gadotti, 1996; Konder,) Kant considerou a dialética inútil, acrescenta, pois a lógica aristotélica já havia ordenado o sistema do silogismo que nada mais é que uma lógica das aparências.

¹³ Na obra *Ciência da Lógica* (1812-1816) Hegel constitui, segundo os comentaristas, a primeira parte da projetada obra: *Sistema da Ciência*, cuja introdução seria *Fenomenologia do Espírito* (1807). A morte de Hegel em 1831 ceifou a produção da idealizada obra.

*dessa diversidade indiferente e do seu oposto. O verdadeiro é unicamente essa diversidade que se reinstala ou a reflexão em si mesmo no ser-outro.*¹⁴

A contradição é a verdade, onde natureza e pensamento não dicotomizam. Cirne-Lima (1996) aponta que “a contradição existe de fato, tanto nas coisas como na linguagem”.¹⁵ Se as coisas em si estiverem fora do alcance da razão, estas continuarão como meramente princípios subjetivos distantes da estrutura objetiva da realidade. Afirma Hegel,

*A reflexão, generalidade e unidade formais da consciência em si, é a certeza abstrata que vontade tem da sua liberdade ... longe de construir a vontade em sua verdade, o livre-arbítrio é antes a vontade enquanto **contradição*** (HEGEL, 1999, p.398).

Nesta visão o mundo ficará dicotomizado em mundo subjetivo e objetivo, e somente a filosofia pelo uso da razão proporcionaria a integração no princípio de unidade e totalidade. Isto é, somente a razão, onde todas as contradições sujeito-objeto se integram, formatando a unidade e uma universalidade. A relação entre o pensamento e seu objeto, o filósofo de Jena, afirma que “só a idéia por meio do ser e, ao contrário, só o ser por meio da idéia, é a verdade.” O que é real é racional e o que é racional é real. Há uma conciliação entre razão e realidade. Afirma o comentarista de Hegel, Paulo Eduardo Arantes, que o método dialético sintetiza

... a necessária, total e substancial identidade entre a razão e a realidade. ... não há uma única coisa no mundo que não abrigue em si a co-pertinência do ser e do nada. Cada coisa é na medida em que, a todo momento de seu ser, algo que ainda não é vem a ser; e algo, que agora é, passa a não ser. Em outras palavras, essa segunda proposição da dialética põe à mostra o caráter 'processual' de toda a realidade (ARANTES, 1999, p.15).

A contradição, enquanto motor que impulsiona o conceito produtor do universal, oriundo do mundo dos fatos trazidos à razão, legitima um sistema filosófico enquanto método ao incluir o negativo e o positivo, ao reproduzir o processo em que o objeto se torna falso e volta à verdade.¹⁶

Veja o que afirma Hegel,

*O verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente a essência que atinge a completitude por meio do seu desenvolvimento. Deve-se dizer do Absoluto que ele é essencialmente resultado e que é o que na verdade é, apenas no fim. Nisto consiste justamente sua natureza: ser algo efetivo, sujeito ou devir-de-si-mesmo.*¹⁷

14 Cf. G. W.F. HEGEL, Prefácio, *Fenomenologia do Espírito*, 1999, p 303.

15 Cf. Carlos CIRNE-LIMA. *Sobre a Contradição*, p.40

16 Cf. Karl MARX, *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, p. 107.

17 Cf. G.W. F. HEGEL, Prefácio, *Fenomenologia do Espírito*, p.303.

Captar o nexa entre a sociedade civil e o Estado pressupõe um método e a contradição é o caminho. A verdade - Universal – se revela. A ciência é um estágio da consciência ou do saber em geral, 'é o éter', tendo como ponto focal e conduzindo para a consciência especulativa.

A contradição é a verdade inevitável. Hegel supera a dualidade entre pensamento e natureza, sujeito e objeto, objetividade e subjetividade, linguagem e coisas em si, e entre o universal e o particular. Cirne-Lima, (1996:41) na obra *Sobre a Contradição*, conceitua contradição como uma investigação que se manifesta na “elevação da razão sobre as limitações do intelecto e a solução das mesmas”. O desenvolvimento da racionalidade ocorre em três fases, afirma Hegel na **Ciência da Lógica**, fase da consciência ingênua, fase da autoconsciência, e a fase da razão especulativa, isto é, conhecimento do senso comum, da ciência, e da filosofia. Nas duas primeiras fases a razão tenta excluir a contradição, e somente na fase especulativa que a verdade e a racionalidade aparece como contradição.

O sistema lógico de Hegel monta em categorias que nada mais são do que unidades de opostos. Quando uma categoria não corresponde ela é forçada a mudar de nível contemplando ali a sua história, isto é, a sua vida. A contradição é o elemento que impulsionará a mudança de qualidade e quantidade de uma fase da consciência para outra, saindo do senso-comum para a consciência crítica e desta para a filosófica. Na consciência filosófica contempla elementos do senso-comum e assim perfaz a contradição. No campo especulativo a contradição se torna natural ao processo, pois é um processo e a razão se reconhece como absoluta, isto é, Universal e neste está incluso a contradição que é insuficiência, insuficiência superada ou interrupção, afirma Eduardo Luft. No universal contém tudo, não deixa nada de fora e não deriva do exterior.

A produção teórica de Hegel na *Fenomenologia do Espírito* tem como finalidade expor o *dever do saber*,¹⁸ considerando a conjuntura de instabilidades, de lutas do povo alemão, considera que é o momento de concentrar e refletir sobre si mesmo.¹⁹ No caldo cultural das contradições existente na realidade alemã, na complementaridade teórica de explicação do mundo surge o marxismo. Herdou elementos do idealismo hegeliano, contemplando elementos dialéticos, elementos da prática política e da teoria econômica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Buscamos, no decorrer deste trabalho, acompanhar a argumentação desenvolvida por Habermas sobre a modernidade, enquanto discurso filosófico. Se a modernidade é um projeto inacabado, o filósofo alemão, levanta suas armas argumentativas na crítica aos pensadores pós-modernos. Na tentativa de resgatar a capacidade reflexiva e crítica da razão humana, foca seus argumentos na filosofia hegeliana.

18 Afirma na *Apresentação* do livro *Fenomenologia do Espírito*, em 1807, no Jornal Literário de Iena, cf. *Hegel* (coleção os pensadores), p. 371.

19 No discurso inaugural de Hegel em Heidelberg, 1816, ao assumir a docência na Academia, afirma “...agora que a nação alemã principia a tomar consciência de si própria, ... é licito esperar que, ao lado do Estado, que absorvera todos os interesses, também a Igreja venha a soerguer, e que além do reino do mundo, em torno do qual até o presente se tinha congregado os pensamentos e os esforços, se volte de novo a pensar no reino de Deus.” Op.cit. p.375.

Embora admirador de Benjamin, mas recusa à crítica ao progresso, demonstra em seus trabalhos a forte influência de Hegel e Weber. Porém durante as reflexões sobre a modernidade, enfatiza a modernização como sendo um processo de racionalização que conduz à desintegração do universo social tradicional, à formação de subsistemas especializados que têm destaque no “mundo da vida”. Não é pertinente esquecer que Habermas tem seus pés calcados na escola de Frankfurt, logo, faz algumas críticas ao mundo moderno.

Nosso desafio foi de encontrar em Habermas elementos que pudessem justificar a possibilidade e a articulação entre modernidade, história e política, no campo de um projeto de sociedade que busca a sua possibilidade ou impossibilidade.

A autocertificação – enquanto tomada de consciência de si – e a subjetividade, em que o sujeito reflexivo volta para si e por meio da liberdade subjetiva reconstrói um novo tempo enquanto ruptura do passado que debate e rebate permanecer no presente e ofusca o futuro.

No ambiente de desconstrução da razão, o fim do princípio da universalidade da relatividade do conhecimento, do *realpolitik*, a construção do novo urge focar na política que transversa com o Estado – sociedade política, e com a sociedade civil burguesa que alimenta na primazia dos interesses, da individualidade, cujas ações são da não-política.

A dialética especulativa de Hegel, enquanto sinal de contradição impulsiona a racionalidade em princípios de novos tempos, e de modernidade. A possibilidade e as exigências do presente exige o rompimento com a tradição que ofusca a iluminação do futuro. A racionalidade dos atos humanos e seu poder emancipatório são determinados pelas pretensões de validade inerentes ao agir comunicativo.

REFERÊNCIAS

- ARANTES, Paulo E. **Hegel: a ordem do tempo**. São Paulo, Hucitec, 1996.
- CHAUÍ, M. Ética e modernidade. IN. NOVAES, Adauto. **Ética**. São Paulo, Cia das Letras, 1992.
- CIRNE-LIMA, Carlos. **Sobre a Contradição**. Porto Alegre, EUFRS, 1996.
- HABERMAS, Jurgen. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo, Martins Fontes, 2000 – (coleção Tópicos).
- HANSEN, Gilvan L. **Modernidade, Utopia e Trabalho**. Londrina, Eduel, 1999.
- HEGEL, G. Fenomenologia do Espírito (Prefácio, Introdução, cap. I e II). In. **HEGEL**. São Paulo, Nova Cultural, 1999. Coleção Os Pensadores.
- _____. **Ciência da Lógica**.
- _____. **Razão na História: uma introdução geral à filosofia da história**. 2.ed. [Introdução de Robert Hartmann]. São Paulo, Centauros, 2001.
- JAMESON, F. **A cultura do dinheiro**. Petrópolis, Vozes, 2001.
- MARX, K. **Crítica a filosofia do direito de Hegel**. São Paulo, Boitempo, 2007.
- MEYER, Michael. **Como pensar a realidade**. São Paulo, Atica, 2006.
- MORIN, Edgar. **Ciência com consciência**. Rio de Janeiro, Beltrand Brasil, 2002.
- _____. **A minha esquerda**. Porto Alegre, Sulina, 2011.
- TERTULIAN, Nicollas. Ernest Block e Gyorgy Luckás, paradoxos de uma amizade. **Margem Esquerda**, nº 15, São Paulo, nov/2010. p.143-153,
- WEBER, Max. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. 2.ed. São Paulo, Martin Claret, 1997.

ANÁLISE CRÍTICA DO MODELO ESTATAL DE ACESSO À JUSTIÇA SOB A ÓPTICA DE HABERMAS, JOHN RAWLS E ALF ROSS

Luciano Alves Rodrigues dos Santos
Mestrando em Direito Negocial pela Universidade Estadual de Londrina
Pós-graduado em Ciências Criminais pela Universidade Católica Dom Bosco
Rozane da Rosa Cachapuz Doutora em Direito pela Pontifícia Universidade Católica
Mestre em Direito Negocial pela Universidade Estadual de Londrina

RESUMO: Exsurge, a partir da presente pesquisa, a necessidade de se verificar o molde em que fora confeccionado o modelo de acesso à justiça concedido pelo Estado Democrático de Direito, inculcado no art. 5.º, XXXV da Constituição Federal de 1988, cujo escopo exara-se como direito fundamental, ora enfocado como garantia humanitária de direito, em âmbito interno e internacional. Para tanto, indaga-se se esta garantia é plenamente enxergada a partir do momento em que o Estado concede a todos, abstrata e indistintamente, *igualdade de acesso*, ou pelo fato de sobrevir das relações infeccionadas *coisa julgada*, isto é, ou o acesso efetivo à justiça é visto de modo antecipado ou mediato por aqueles que dele se socorrem. Para tanto, traça-se um conceito embasado nas teorias de Jürgen Habermas, John Rawls e Alf Ross.

Palavras-chave: acesso à justiça; garantia humanitária; modo imediato; modo mediato.

INTRODUÇÃO

O presente temário busca enfocar, de modo complexo, conquanto palpável, os dois momentos em que se pode enxergar o acesso à justiça do Estado, pondo-os num patamar de efetividade: um modo imediato, quando do valor atribuído à igualdade de acesso, plasmado pelo texto constitucional; e outro mediato, quando do fazimento de coisa julgada às relações conspurcadas conduzidas ao magistrado. Neste contexto, diversas formas de se vislumbrar a justiça aparecem postas em nível, embora devam ser desiguais para que do problema se resolva.

Deste ponto, um esboço teórico enriquece e, ao mesmo tempo, coloca em xeque se realmente há efetividade no acesso à justiça ou se há, na verdade, mero alcance do Judiciário.

Ademais, interessante e densa explanação se faz quando se observa as consequentes reformas que ascendem nos campos material e processual, calcadas por nortes ilusórios e pouco imanentes, buscantes, muitas vezes, de ideais axiomáticos pouco visíveis retamente à sociedade, como a verdade real, a celeridade desregrada e a satisfatividade impulsiva, que nada favorecem à perspectiva traçada pelos ideais de Direitos Humanos ao longo da sua história edificativa.

1 A FRÁGIL EDIFICAÇÃO DO MOLDE CONSTITUCIONAL DE ACESSO À JUSTIÇA, ENVOLTA DE AXIOMAS INVERSOS À REALIDADE PROCESSUAL

Em meio a todo o recente indumentário no qual se firma a realidade jurídica e jurisdicional, de forma contorcida em virtude do apogeu regido por roupagens insculpidas em essências puramente pós-modernas e idealistas, é imanente a tentativa de se alçar um modelo processual realmente adequado, resolutivo, e, ainda que de garantias vetustas, eficaz, albergado em legislação maior, com enfoque máximo ao vetor jurisdicional de efetivo acesso à justiça, veiculado pela real autoridade de conduzir os suplicantes à efetiva tutela — o processo —, um meio garantido sem engodo a todo aquele que se ache imbuído de exercê-lo licitamente.

Desta problemática, exsurge a necessidade de se verificar o molde em que fora confeccionado o modelo de acesso à justiça concedido pelo Estado Democrático de Direito, incutido no art. 5.º, XXXV da Constituição Federal de 1988. Para tanto, indaga-se se esta garantia é plenamente enxergada a partir do momento em que o Estado concede a todos, abstrata e indistintamente, *igualdade de acesso*, ou pelo fato de sobrevir das relações infeccionadas *coisa julgada*, isto é, ou o acesso efetivo à justiça é visto de modo antecipado ou mediato por aqueles que dele se socorrem.

Por isso, na maioria dos ideais históricos incidentes ao longo da formação das primeiras sociedades, e, conseqüentemente, do Direito posto, cujo objetivo maior sempre buscou oportunizar ao homem médio a reconquista de valores preteridos ou por ele desejáveis, não é incomum que o modelo jurisdicional estatal sempre esbarre na máxima social anelada por todos — a justiça —, cujos olhos na contemporaneidade se vedam como forma de introspecção formal, conquanto devessem enxergar aquele em que se miram, sob pena de irromperem-se num ideal falível e inalcançável. Por este motivo, Cappelletti e Garth (1988, p. 15) expõem ser impraticável associar justiça à efetividade, que é, “por si só, algo vago”.

Fala-se, também, numa forma de *emancipação*, cujo fundamento maior repousa na ascensão do homem como pessoa humana e uma total abertura à práxis, ao seu poder de agir como membro d^a sociedade em que se insere, na tentativa de romper com ideais puramente racionalistas e utilitaristas que, no seu contexto histórico, vitimaram a humanidade por inúmeras barbáries, a exemplo do modelo nazista da Segunda Grande Guerra e do paradigma imposto pelo capitalismo americano após a derrocada do socialismo soviético, no sXX. Na verdade, as ideias racionalistas-iluministas são postas por Habermas (1999, p. 110-111) como verdadeiros mitos, já que os ideais de liberdade por elas propalados se mostraram como nortes retardatários do que realmente se pretendia galgar

Ademais, não se pode sedimentar um *ethos* no ascender do sXXI, pois, diferentemente da *polis* grega, que consumia das mesmas relações e dos mesmos difusores legais, a sociedade pós-moderna alberga-se num emaranhado de costumes distintos, individualizados e pouco imanentes, o que torna ainda mais difícil inferir o que é ou deixa de ser a garantia do *efetivo acesso à justiça*, conquanto seja campo fértil em perquirições, já que a própria lei — ordem comum imposta à conduta humana, segundo o vetusto e não menos alicerçado paradigma kelseniano — acaba por amparar-se em modelos dúbios e de pouca perspectiva teleológica desde a sua gênese.

Na concepção assertiva de Habermas (1999, p. 335, grifo do autor, inserção nossa), “Luhmann apresentou o ‘esboço’ de uma teoria universal [aqui focada no ideal de justiça]”, embora este modelo holístico encontre-se distorcido, já que, de modo reiterado, não se pode abordar um equilíbrio de valores ou uma universalidade absoluta, posto que o próprio âmbito social encontra-se autovalorado de diferentes modos, os quais, por sua vez, dão origem a novos direitos, e, conseqüentemente, a feições distintas ou fictícias de justiça, o que demanda problematizar se a garantia do seu acesso é vista antes ou depois de resolvido determinado problema.

Partindo-se do ponto inverso à celeuma anteriormente posta, desde os tempos menores da História a função jurisdicional do Estado, nos moldes recitados por Temer (2000, p. 168), tem se prestado tão-somente a produzir *coisa julgada*, um arquétipo de justiça escudado tão-somente na definitividade e na segurança.

Para aqueles que se mantêm ligados intrinsecamente a esta corrente, como bem demonstra o autor retrocitado, certamente veem o acesso à justiça de modo *mediato*, ou seja, ainda que esteja expresso constitucionalmente, somente se manifestará de modo efetivo quando se der aos suplicantes um resultado imutável para o problema entre eles emergido. Assim, a mera transcrição legal do art. 5.º, XXXV da Lei Maior, consistente numa norma de direito fundamental, galga verdadeira eficácia social quando lhe sobrevém uma crise jurídica, e esta, por intermédio do processo, é resolvida. Inexiste, desse modo, acesso efetivo e antecipado à justiça sem que exista *coisa julgada*. E o motivo maior desta vertente está na demora com que percorrem as demandas na via judicial, com recursos infinitos. Não basta, assim, ser concedido acesso; é preciso resolutividade, sob pena de se manter um modelo ilusório de direito substancial e processual.

Contudo, sabe-se que nem sempre aquilo que se torna imutável pela coisa julgada dá gênese a algo realmente justo, mas sim a um modelo que se perfaz, muitas vezes, por um trâmite puramente convencionado, e que, pela mora excessiva embutida nos seus ritos, sábio aquele que se mantém numa linha proativa, preterindo formas recursais abusivas e recitares discursivos em total desconexão com a verdade fática. Além disso, procedimentos oriundos de jurisdição voluntária ou mesmo aqueles referentes à tutela cautelar tampouco possuem imutabilidade sentencial, mas, do mesmo modo, são resolventes e favorecem o acesso ao Estado (NUNES, 2001, p. 35).

Outro motivo que provoca o liame entre a garantia do efetivo acesso à justiça e o instituto da coisa julgada incide no fato de que, como direito fundamental, na medida em que se ergue para a consecução de benesses e pacificação nos campos social e jurídico, requer, também, satisfatividade.

Entretanto, são proeminentes as ideias trazidas por Billier e Cassien (2005, p. 59), quando colocam em xeque a tutela efetiva ofertada pelo Estado, que, mediante toda a sua positivação legal controversa, comporta-se, em regra, como uma manifestação verdadeiramente *convencionada*, maquilada de modo a alçar não aquilo que se esperava, mas tão-só solver rapidamente a crise instaurada, rastejando-se na tentativa de conquistar o seu escopo máximo: a pacificação (WAMBIER, 1999, p. 38). Com isso, a garantia do efetivo acesso à justiça, por intermédio da coisa julgada, estaria tão- logo maculada, pois esta, ao final — e quando há um fim —, nem sempre se mostra eficaz aos anseios postos por aquela.

E parece óbvio, também, que, ao ver-se o legislador em meio às contraposições políticas que acenam para o Direito, com perspectivas reformistas e mutacionais, não seja incomum que busque incutir no bojo de seus escritos normativistas um ideal

universal de justiça e de acesso efetivo a ela, que, entretanto, acaba por falível ante a tentativa de manter um regime fortemente armado para combater todas as atrocidades que acometem a sociedade, na atualidade, dada a escassez de bens em que se ergue e toda a veia cibernética que a rodeia. Com isso, o enxergar do verdadeiro acesso à justiça, calcado na resolutividade e satisfatividade, passa a ter um viés equivocado, imerso num sistema carregado de jurisprudências e doutrinamentos que se voltam ao próprio regime, ainda que sejam contrapisos secundários, muitas vezes nascidos para versarem como modelos meramente consultivos, colocados em belas palavras de cunho explicativo e em posturas sumariamente ilusórias, situando a lei como artéria maniqueísta e negativa do Estado.

Tudo isso se mostra claro porque a própria sociedade se desconhece enquanto molde organizado e civilizado; não enxerga a perspectiva do bem e, na visão de Rawls (2002, p. 147), desconhece “as particularidades de seu plano de vida racional”. O que sabe, segundo o mesmo autor, é que “está sujeita às circunstâncias da justiça e a qualquer consequência que possa decorrer disso” (RAWLS, 2002, p. 147-148), além de ajustar toda a sua legislação às características intrínsecas do sistema de cooperação em que se insere; e, como regra, busca por um princípio uniforme, que se dá quando do convencimento imutável de todos em favor de um mesmo argumento — a coisa julgada —, conquanto isto se mostre como viés impróprio, pois tudo parece direcionar o acesso efetivo à justiça ao ato forjado de alçar coalizão e conciliação de interesses (RAWLS, 2002, p. 152), dada a mora processual existente atualmente, distanciando da ideia harmônica difundida pelo Direito Maior, que coloca como princípio bussolar de ordem geral a distribuição igualitária de poder. E tão verdade o é, que Cappelletti e Garth (1988, p. 15) aduzem, assertivamente, ser impossível erradicar todas as diferenças que emergem no seio social.

Assim, é ousado depreender que o efetivo acesso à justiça seja retamente visível a qualquer pessoa apenas porque se possui um modelo forte de resolutividade e satisfatividade — a coisa julgada —, já que é de conhecimento notório a incidência de perspectivas que podem ser justas a uma sociedade e, ao mesmo tempo, injustas e arbitrárias a outra. E, ainda que devesse existir um modelo universal de acesso à justiça do Estado, cada ser social edifica o arquétipo que melhor se adapta às condições em que vive. Por isso, todo desfecho processual aparenta extremamente justo aos olhos de uns e injusto ao olhar de muitos, ainda que resolutivo e satisfativo seja — ou mesmo seguro.

Com base nestas exposições, estudiosos ímpares do Direito passam a unir a garantia do *efetivo acesso à justiça* à garantia de *igualdade*, desligando-a da mera transigência de valores conspurcados favorecida pelo instituto da coisa julgada, a qual demonstra um paradigma não-funcional, seja pela complexidade sistêmico-normativa ou mesmo no entremeio às profundas cânulas em que rasteja o Órgão Julgador.

Por esta visão angular, o efetivo acesso à justiça é enxergado de modo *antecipado* à crise jurídica; desde o momento em que o legislador o esculpiu pela norma constitucional, posto de forma igualitária, pouco importando o seu resultado, quando suplicado. Basta, na visão de Cappelletti e Garth (1988, p. 15), que se garanta uma “igualdade de armas”.

Na visão desta vertente, ainda que haja mora processual, estará sempre imanente o *efetivo acesso à justiça*, garantido de modo incondicional e antecipado a todas as pessoas mantidas sob a égide normativista do Estado.

Para John Rawls, um dos precursores do valor atribuído à *igualdade*, a simples individualização já se concretiza no motivo máximo que pode levar qualquer pessoa ao

Judiciário, seja por sua condição social ou biológica, pouco importando se desta relação sobrevirá um resultado útil ou não (RAWLS, 2002, p. 143). Para ele, o acesso à justiça é visto como um direito natural, imanente ao ser humano, ainda que inexista lide, no modelo carneluttiano, ou mera crise fático-jurídica.

Há que se ponderar, entretanto, que o valor dado pelo autor à igualdade, quando atrelado à garantia de efetivo acesso à justiça, também se insere num complexo paradigma, muito além do que a lógica pacificada por Aristóteles e muitos outros filósofos difundira no passado. Isso porque o conceito de igualdade é considerado positivo quando a sociedade se vê imbuída de compartilhar entre si bons costumes. Entretanto, “quando as pessoas discordam quanto ao significado dos bens sociais, quando as opiniões são controvertidas, a justiça exige que a sociedade seja fiel às discordâncias, fornecendo canais institucionais para a sua expressão, mecanismos de julgamento e outras possibilidades de distribuição” (DWORKIN, 2001, p. 323).

Com isso, a relação processual acaba, muitas vezes, desvirtuada no todo, uma vez que as próprias partes usam-na como instrumento contrário aos valores que deveria guardar, dentre eles a probidade e a boa-fé; utilizam-na como meio único de provocação do Estado, calcado na garantia do efetivo acesso à justiça; e o próprio Estado incide em erro ao tentar edificar uma ampla e completa uniformização e legalização, distanciando-se muito da igualdade valorada por Rawls.

Um exemplo atual dessa distorção de valores conflui nas ações que visam unicamente à mera movimentação jurisdicional, sem que se almeje um resultado executório ou mesmo uma constituição, um mandamento ou uma declaração, pois jamais existiu mérito no plano real ou ação de direito material, na visão correta de Ovídio Baptista (2002, p. 84). E, ainda que mecanismos processuais flexibilizados sejam enxertados a cada reforma legislativa, como o art. 285-A, aliado ao art. 330, ambos do Diploma Processual Civil, não há, em muitos casos, sob um ponto de vista cartesiano, sólida perspectiva de *fim processual*, mas sim abuso da garantia constitucional de acesso à justiça, que floresce no meio social quando há a manutenção de uma igualdade desregrada.

Neste modelo, Alf Ross (2007, p. 315), de modo realista, pondera que “a exigência de igualdade deve ser compreendida, portanto, num sentido relativo, isto é, como uma exigência de que os iguais sejam tratados da mesma maneira”. Consiste, portanto, na simples ideia de igualar os iguais e não individualizá-los, como prescreve Rawls, sob pena de se criar determinados “guetos” (políticas favorecedoras de benesses unicamente individuais) ou favorecer abusos em face da lei, que se mostra aberta demais quanto às garantias que traz.

Sob esta óptica, um Estado que favoreça um devido processo legal, possuidor de contraditório prévio e ampla defesa, já estaria trilhando corretamente os caminhos do efetivo acesso à justiça, de modo imediato; e jamais ulteriormente (mediato), como o modelo escudado unicamente na coisa julgada.

Contudo, há que se criar freios àqueles que da Justiça buscam por valores ímprobos e àqueles que se individualizam infinitamente em face dos valores sociais por todos consumidos.

Para Ross (2007, p. 315), é preciso pautar-se por uma pré-seleção, mas não por um modelo extremista. Há, sim, que ligar justiça à norma posta, conquanto devam ser criados regramentos concretos; barreiras processuais para que se coíba o acesso desregrado, como têm feito os Tribunais em face dos recursos meramente protelatórios.

Em tempos hodiernos, inexistente uma vertente majoritária quanto à garantia rezada no texto constitucional: ou se enxerga o efetivo acesso à justiça como direito natural, imediato e imanente a todo ser vivente sob o manto estatal; ou somente depois de decidido o problema levado ao Estado, quando do fazimento de coisa julgada, ainda que prescrito pela norma superior.

O que se pode afirmar como regra-mãe é que são cada vez mais necessárias as reformas que emergem nos campos jurídico e jurisdicional, de modo que o processo possa, cada vez mais, galgar os seus escopos social, político e jurídico, e, deste modo, favorecer o acesso à justiça de modo incondicional, seja de forma imediata ou mesmo mediata, conquanto jamais desenfreado. E o Estado deve, imprescindivelmente, produzir um liame entre os dois modelos apresentados, de modo a garantir o efetivo acesso a partir do momento em que abre espaço aos conflitos emergentes; e que possa, por intermédio da busca de uma verdade fundada em uma adequada cognição judiciária, tutelar e produzir coisa julgada, de modo também efetivo; jamais convencionado.

Segundo Watanabe (2005, p. 143-145), por fim, é pelo modo como se manifesta o Estado, por intermédio do magistrado, que se fornece às relações conspurcadas um modelo eficaz, seguro e ideal de acesso à justiça para os dias atuais, aos quais se dependuram modelos cibernéticos e causas cada vez mais complexas, que, por sua vez, exigem maiores garantias, de modo que as partes, no processo, estejam aparelhadas de instrumentos para dissolver-lhes a pretensão (de direito material e de direito processual). Desse modo, ainda que se pugne por formas flexibilizadas de ritos processuais, a partir do momento que tudo está plasmado por uma unificação de recursos tecnológicos e informacionais, pode-se, do mesmo modo, conduzir os suplicantes ao verdadeiro ideal de justiça e de acesso a ela, compondo, de forma compassada, o que determina o princípio constitucional do *devido processo legal*, garantia plena calcada em perspectiva garantística de Direitos Humanos.

2 A VALOR JURÍDICO ATRIBUÍDO AOS PRINCIPAIS AXIOMAS E ÀS REFORMAS PROCESSUAIS: PRÓS E CONTRAS À GARANTIA DO EFETIVO ACESSO À JUSTIÇA

Em meio às duas correntes supraexpostas, cujas bases repousam unicamente na garantia do *efetivo acesso à justiça* — uma de modo imediato e outra mediata —, deve-se trazer à tona a forma como se manifestam os órgãos favorecedores de justiça quando se questiona a busca pela *verdade* no ato de tutelar, que se mostra como ponto nodal deste temário, trazendo *eficácia* em meio à *igualdade de acesso* e à *coisa julgada*.

Ricoeur (2008, p. 65), em seu breve ensaio, pondera que a busca pela verdade, por intermédio do processo, muito desfavorece o conceito de justiça — e o acesso a ela — que se vê na atualidade, pois está vinculada mais especificamente a atos institucionais e não ao real deslinde da crise jurídica posta.

A partir do momento em que o magistrado busca resolver um problema, seja este de certeza, de adimplemento ou de mera situação fática, o faz pela convicção que os fatos lhe trazem, distanciando da ideia do justo ou injusto. Em termos mais claros, “é a adequação do juízo à situação” (RICOEUR, 2008, p. 77). Procura, em regra, unir eficiência à eficácia, embora esta última, que se reporta unicamente ao efeito tutelador da *actio*, nem sempre seja palpável.

Uma mostra do exposto são os termos consagrados no art. 128 da Lei n. 5.869/73 (Código de Processo Civil), que definem que “o juiz decidirá a lide nos limites em que foi proposta, sendo-lhe defeso conhecer de questões não suscitadas, a cujo respeito a lei exige a iniciativa da parte”, manifestados, outrossim, por meio do brocardo latino *quod non est in actis non est in mundo*. Ainda que autores como Humberto Theodoro Júnior (2001, p. 421) expressem-se no sentido de que o magistrado, “no processo moderno, deixou de ser simples árbitro diante do duelo judiciário travado entre os litigantes e assumiu poderes de iniciativa para pesquisar a verdade real e bem instruir a causa”, o que se tem, como mais adequado, é a busca de uma verdade meramente *formal*, composta por elementos que o conduziram (o magistrado) à composição do seu conhecimento, que se molda, muitas vezes, de forma rarefeita, e, na maioria dos casos, puramente *convencionada*, pois a ela se chegou por meio de pequenos acordos, sob pena de se vagar num espectro inviável de longos anos processuais. Em meio a isto, toda a óptica jurídico-processual tem herdado efeitos puramente pragmáticos, tendentes a produzir um resultado do qual seja possível extrair tão-somente porções úteis aos suplicantes; e jamais estruturar-se sob uma mola desordenada do que seria justo, injusto ou verdadeiro aos mesmos, até pelo aspecto dúbio exarado e pelo vasto lapso de tempo demandado.

Justiça, neste olhar crítico, requer longevidade, pois se necessita verificar a fundo a *verdade*; e o acesso a ela, por outro lado, necessita celeridade para que seja visto com bons olhos pela sociedade que dele se utiliza; e celeridade nem sempre resume verdadeira tutela, mas sim puros convencionamentos para que da crise se dissolva, ainda que materializados em coisa julgada.

Além disso, a escassez de bens e normas em que se ergue toda a base social da atualidade demonstra a total impossibilidade — ou mesmo insegurança — de se criar um espeque estabilizado de *efetivo acesso à justiça*, motivo pelo qual as Casas Bicamerais Legiferantes do Estado Brasileiro buscam impor ao Direito alguns dos seus mitos, como a garantia de celeridade e à razoável duração dos feitos.

Na verdade, cada dia mais toda e qualquer relação de direito processual tem buscado resultados que sejam muito mais razoáveis do que uniformes, distantes do espectro bussolar em que se identifica o acesso à justiça, na vertente proposta pela união dos termos afirmados no tomo anterior. Com isso, acredita-se que haja uma tendência pela existência de um modelo processual muito mais pragmático do que sintático-semântico (ROSS, 2007, p. 313), que pugna pela verbalização ampla dos atos, já que a melhor tradução de justiça espelha-se nas palavras de Kelsen (1998, p. 9), quando a liga à ideia de felicidade, que se resume à rápida decisão.

Como bem pondera Watanabe (2005, p. 64), “a justiça precisa ser rente à realidade social”, que pugna cada vez mais por praticidade, fugindo do dogmatismo imposto pelo século passado.

Neste modelo conspurcado da pós-modernidade, o acesso à justiça, com fundamento em correntes de Direitos Humanos, resume-se unicamente em conceder a qualquer um em demanda porções meramente razoáveis; uma forma adaptada de satisfatividade, tampouco importando se existe ou não uma *verdade real*, até mesmo porque quando se está à espera de uma resolução para determinado problema, em que pese toda a demora estatal existente, as partes optam, muitas vezes, por transigir, sob pena de perderem até mesmo o foco principal de todo o mérito conduzido às vias judiciais. Com isso, o que poderia se caracterizar como *real* acaba por transformar-se num ato *convencionado*, voltado ao *pragmatismo*.

Tenta-se, muitas vezes, uma celeridade puramente ilusória, e que, ainda que facultada por lei, não está plasmada por uma favorabilidade mútua ou por um bem comum.

Ipsa facto, conquanto toda transigência não seja forma defesa em lei, mas sim por ela plenamente abarcada, divaga-se, com propriedade, se realmente o problema conduzido pelas partes em crise ao Judiciário teria uma ou outra resposta caso fosse esperado tempo maior. E tempo elevado, contudo, é sinônimo de inaccessível ou mesmo de injustiça (MARINONI, 1994, p. 86), motivo pelo qual o próprio magistrado tende a pugnar por acordos em audiências primárias ou mesmo no bojo final do feito, de modo que o acesso à justiça seja cada vez mais enxergado pelas partes e por toda a sociedade, de modo antecipado; e não apenas quando do aparecimento de coisa julgada, que demanda tempo excessivo.

Além disso, a mora com que percorrem os feitos no Judiciário força as partes a acordarem sobre pontos desconcertados com os seus próprios anseios ou mesmo porque, segundo Habermas (1999, p. 102-117), usam de uma “[...] escolha racional dos meios face a determinados fins ou da avaliação racional dos fins face às preferências existentes”, as quais, vez outra, são infinitamente escassas. E complementa, em seu breve concertar, que “o que está em jogo são simplesmente as técnicas adequadas” (HABERMAS, 1999, p. 103), sendo estas puramente processuais e procedimentais.

E note-se que toda essa nova roupagem que ganhou a busca pela satisfação processual situa-se num molde tendencioso, pois necessita de celeridade para ser bem quista no cenário social, não importando valores como justiça, verdade ou igualdade, que, como se afirmou, demandam longo caminhar; e o processo não pode tender ao que ficou vetusto, mas rumar sempre ao estilo sincrético e resolvente. Garante-se, com isso, um acesso efetivo ao *Judiciário*; e não à *justiça*.

Trata-se de uma tutela eficiente, porém, pouco eficaz, ainda que, por óbvio, haja vencedor e preterido, diferentemente do aspecto inverso — ou convexo — que ousam impor os Órgãos Julgadores *a quo* e *ad quem*, bem como os de cunho legiferante, que, no ideal de alçarem celeridade e razoabilidade, acabam por efetuar uma desconexão entre o modelo de demanda e o seu fim real, distanciando-se infinitamente do aspecto *utilidade*, já que rapidez procedimental irrestrita provoca, do mesmo modo, um molde de imprudência ao acesso à jurisdição do Estado.

Nessa perspectiva não menos correta, segundo bem demonstra Barbosa Moreira (2002, p. 181), “qualquer instrumento será bom na medida em que sirva de modo prestimoso à consecução dos fins da obra a que se ordena; em outras palavras, na medida em que seja efetivo”, isto é, que satisfaça a norma de direito substancial nos moldes impostos pelo próprio Estado e pela sociedade.

Com isso, valores já enraizados no seio social passam a ser repensados quando se imerge nas demandas que povoam o Judiciário: ou se busca justiça (imediata ou mediatamente); ou celeridade no seu provimento; ou igualdade no seu acesso; ou satisfatividade no ato de tutelar; ou uma verdade real. E, como resultado próximo à celeuma posta, põe-se em xeque projetos de lei que visam a inovar o mecanismo processual, os quais, em reafirmação aos termos propostos por Habermas (1999, p. 103), carecem de técnica adequada ao sistema, que se mostra pormenorizado e acoplado ao modelo cultural pós-moderno.

Por óbvio que não se almeja, com toda a nova formulação que se aproxima do campo processual, impor um processo estritamente cibernético, que ponha em exílio os moldes que foram edificados ao longo dos anos, desde a sua gênese, ou mesmo que

exale uma justiça irreal a todo aquele que dela faz jus. O que se espera, na verdade, é que seja resolutivo e humanitário, isto é, que possa realmente tutelar quem dele se utiliza, ser eficiente e eficaz, sem que recorra ao inexistente, a puros modismos da instrumentalidade ou a verdadeiros axiomas de cunho meramente envaidecedor, como a *celeridade desregrada* (CALMON DE PASSOS, 2001, p. 55-67, grifo nosso).

Conforme os termos empregados pela própria Comissão responsável pelas novas tendências de reforma do antigo Diploma Processual Civil, concebe-se que:

Não se deixou de lado, é claro, a necessidade de se construir um Código coerente e harmônico *interna corporis*, mas não se cultivou a obsessão em elaborar uma obra magistral, estética e tecnicamente perfeita, em detrimento de sua funcionalidade. De fato, essa é uma preocupação presente, mas que já não ocupa o primeiro lugar na postura intelectual do processualista contemporâneo (2010).

Como bem recitam os verbos ora enfatizados, nota-se um breve esboço que retrata algo já reafirmado por Dinamarco (2002, p. 379), uma vez que o processualista contemporâneo deve sim desprender-se de suas raízes míticas e de todo o dogmatismo que o cerca, não de forma a denegar tudo o que já fora albergado, mas no intuito único de canalizar as informações e inseri-las no contexto em que se firma.

Nesta mesma linha de pensar, importante trazer à tona o que denota Hansen (2008, p. 77), quando expõe que a complexidade em que se ergueram os séculos moderno e pós-moderno é imensurável, posto que cada seara — social ou jurídica — possui sua linguagem própria, seus costumes únicos e posicionamentos fortemente sedimentados. Assim, ao se tratar do processo como mecanismo resolutivo estatal, este, da mesma forma, possui formalismos que conquistou ao longo de toda a sua trajetória, ainda que componham, na maioria das vezes, um conglomerado vasto o bastante para torná-lo recursoso, moroso e, muitas vezes, ineficaz, conquanto seja este o ponto de partida para que sejam edificadas as novas criações normativas.

Há, sim, que se irromper com formalismos dispensáveis à resolução de conflitos e garantir cada vez mais o acesso efetivo à justiça, já que a cada dia surgem novas necessidades nos campos social e jurídico, numa vertente puramente autopoietica. Porém, toda ruptura não deve se pautar por uma evolução reacionária ou por provocação do Constituinte Originário para imposição de mudanças constitucionais ilusórias, mas sim por uma adequação das formas já existentes aos anseios da sociedade pós-moderna, imersa num contexto globalizado, principiológico e carregada de automatizações.

Por isso, Watanabe (2005, p. 22) é assertivo ao afirmar que a adaptação com que percorrem os institutos processuais ao longo dos tempos é plausível e necessária, pois reflete a real situação dos anseios sociais e do próprio Estado. Contudo, em vez de se quebrar toda a técnica já utilizada, recondiciona-se o que já se possui, abolindo pequenos erros e verbalizando contextos até então não discutidos, seja em âmbito processual ou procedimental. O problema, em regra, está muito mais rente ao conjunto formado por processo e corpo de magistrados do que somente à lei processual em si. Tampouco adianta ditar novos caminhos à lei, flexibilizados e pós-modernos, se a projeção que ocorre de modo endoprocessual — entre os magistrados, os demais servidores e o processo — se mostra inoperante o suficiente para que sejam aplicadas as técnicas adequadas à consecução de justiça (WATANABE, 2005, p. 63-64).

Além disso, é também crescente e plausível a tentativa de melhor conhecer e inculcar no seio social formas alternativas à garantia de efetivo acesso à justiça, já veiculadas, de modo pétreo, pela arbitragem, regida pela Lei n. 9.307/96, que, ao contrário dos meios estatais, resume celeridade e satisfação numa única vertente, favorecendo também a consecução de garantias constitucionais, inclusive em matéria internacional (CAETANO; PAASHAUS, 2006, p. 110), atuando como verdadeiro cerne resolutivo de negócios jurídicos públicos e privados: corifeu assemelhado ao Poder Jurisdicional do Estado (ALMEIDA, 2002, p. 143), ainda que pouco palpável, seja pelo desconhecimento, por fator cultural ou mesmo pela inoperância em face de lides supraindividuais. Além disso, garante uma melhor paridade de acesso, já que as partes, face ao árbitro, atuam conjunta e paralelamente, como se estivessem encenando no plano não-contencioso, conquanto exista crise. Trata-se de procedimento que vai além de um simples resolver, pois se volta verdadeiramente à ação de administrar conflitos emergentes.

Enfim, ainda que institutos com roupagens distintas primem por acatar uma justiça também convencionada; ainda que determinada situação preexistente conduza ou não a uma resposta esperada ou a uma sentença meramente resolutive de mérito, não dista do caráter resolutivo, satisfativo e produtor de resultados, e que busca, dia após dia, alçar a garantia de efetivo acesso à justiça, veiculada pelas correntes de Direitos Humanos e Fundamentais ao longo da História.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por tudo o que se observou de todo este indumentário, resta evidente inferir que, ainda que inexista uma forma absoluta de se marcar o momento exato em que se pode enxergar o efetivo acesso à justiça, garantido constitucionalmente, deve o Estado, por intermédio da jurisdição, manter-se numa linha proativa face ao funcionamento e estrutura dos seus órgãos internos, como meta de delinear as normas processuais voltadas à perspectiva de Direitos Humanos constitucionalmente positivados.

Do mesmo modo, é imprescindível que, ao se tratar do campo legiferante, toda reforma processual ou substancial deva estar plasmada por um método adequado aos anseios sociais, como a forma semiótica que se expôs, de modo a compor um campo miscigenado de valores, permeados tanto pelo campo do *ser*, como do *dever ser*.

3. Há que se cuidar, ademais, do problema endoprocessual, que reflete a total ineficácia do plano normativo, quando da carência de atualização e preparo do próprio Judiciário, de modo que possa conduzir os feitos a uma cognição exauriente; jamais rarefeita.

Além disso, os problemas que nascem no seio social carecem de resolutividade rente à sua realidade, motivo pelo qual deve o Estado estar dotado de fontes sólidas para que os dissolva, seja pela melhor técnica legislativa ou por opção aos mecanismos alternativos de administração de conflitos, que, conquanto sejam muito mais garantes do efetivo acesso à justiça e do devido processo legal, por simples problema cultural mantêm-se inertes; pouco movimentados pelo seio social pós-positivista.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, João Alberto de. *Processo Arbitral*. Belo Horizonte: Del Rey, 2002.
- BAPTISTA DA SILVA, Ovídio Araújo. *Curso de Processo Civil: processo de conhecimento*. 6. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2002, v. 1.
- BARBOSA MOREIRA, José Carlos. Por um processo socialmente efetivo. In: *Revista de Processo*. São Paulo, v. 27, n. 105, p. 183-190, jan./mar. 2002.
- BILLIER, Jean; CASSIEN, Maryioli. *História da Filosofia do Direito*. Trad. Maurício de Andrade. Barueri: Manole, 2005.
- BRASIL. *Comissão de Juristas Responsável pela Elaboração de Anteprojeto de Código de Processo Civil*. Brasília: Senado Federal, Presidência, 2010.
- CAETANO, Luiz Antunes; PAASHAUS, Gustavo Cintra. *Arbitragem e Mediação Hoje: do juízo arbitral*. 2. ed. rev. e atual. São Paulo: Pillares, 2006.
- CALMON DE PASSOS, José Joaquim. *Comentários ao Código de Processo Civil*. Rio de Janeiro: Forense, 2001.
- CAPPELLETTI, Mauro; GARTH, Bryant. *Acesso à justiça*. Trad. Ellen Gracie Northfleet. Porto Alegre: Fabris, 1988.
- DINAMARCO, Cândido Rangel. *A instrumentalidade do processo*. 10. ed. rev. e atual. São Paulo: Malheiros, 2002.
- DWORKIN, Ronald. *Uma questão de princípio*. Trad. Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- HABERMAS, Jürgen. *Comentários à ética do discurso*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.
- HANSEN, Gilvan Luiz. Habermas e o projeto de uma Teoria Crítica da Sociedade. In: *MARTINS, C. A.; POKER, J. G — O pensamento de Habermas em questão*. Marília: Unesp, 2008.
- KELSEN, Hans. *Teoria Geral do Estado*. Trad. Luís Carlos Borges. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- MARINONI, Luiz Guilherme. *Efetividade do processo e tutela antecipatória*. São Paulo: Revista dos Tribunais, v. 83, n. 706, ago. 1994.
- NUNES, Elpídio Donizetti. *Curso Didático de Direito Processual Civil*. 2. ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2001.
- RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. Trad. Almiro Pisetta e Lenita Maria Rímoli Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- RICOEUR, Paul. *O justo I: a justiça como regra moral e como instituição*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- ROSS, Alf. *Direito e Justiça*. 2. ed. Trad. Edson Bini. Bauru: Edipro, 2007.
- TEMER, Michel. *Elementos de Direito Constitucional*. 16. ed. rev. e atual. São Paulo: Malheiros, 2000.
- THEODORO JÚNIOR, Humberto. *Curso de Direito Processual Civil*. 22. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1997. v. 1.
- WAMBIER, Luiz Rodrigues (coord.). *Teoria Geral do Processo e Processo de Conhecimento*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1999.
- WATANABE, Kazuo. *Da cognição no processo civil*. São Paulo: Perfil, 2005.

A TOLERÂNCIA LIBERAL E A PRIORIDADE DA JUSTIÇA

Marcela Borges Martinez
Mestranda em Filosofia na Universidade Estadual do Rio de Janeiro
Professora do IFCH/UERJ

A história do conceito de tolerância é longa e complexa, bem como das suas formas de justificação. Os escritos acerca do tema datam de antes de Cristo. Em Cícero já encontramos a tolerância como virtude, como uma atitude de resignação à dor, à injustiça e à má sorte. No âmbito do cristianismo, diversos argumentos foram desenvolvidos em defesa de uma atitude tolerante, uma clássica justificação para a tolerância encontra-se no princípio *credere non potest nisi volens*, isto é, ninguém pode crer se não o quer, a fé deve ser baseada em uma convicção interior, portanto, nenhuma consciência deve ser forçada a adotar determinada fé, mesmo que seja “a fé verdadeira”. Na Idade Média, o conceito permanece nas questões acerca da coexistência pacífica entre as diferentes religiões. O termo também se mostra nos escritos do século XVI com o significado de uma transigência em relação às confissões religiosas em meio ao “grande cisma”. No decorrer do século XVI e no século XVII, a tolerância surge como um conceito do direito: as minorias religiosas (luteranos, huguenotes e papistas) passam a ter assegurado um tratamento tolerante por parte da maioria ortodoxa. “O ato jurídico das autoridades que toleram pessoas e práticas de outras crenças estabelece a exigência de um comportamento tolerante com os membros de uma comunidade religiosa até então perseguida ou oprimida”.¹ Esta maneira de tratar o conceito e a sua justificação faz par com uma concepção de tolerância como “permissão”.

Essa mesma concepção de tolerância se manteve até os tempos das grandes revoluções. Neste período a situação era ainda mais complexa, cujo desenho apresentava uma rede de inclusões e exclusões com uma maioria e várias minorias, essas últimas à vezes eram e às vezes não eram toleradas: “Aqueles que eram tolerados eram ao mesmo tempo *incluídos e excluídos*, gozavam de um certo reconhecimento e segurança que os outros não tinham, mas eram dependentes da proteção do monarca e, portanto, deveriam demonstrar extrema lealdade”.² Tratava-se de uma complexa matriz de poder que operava com diferentes formas e níveis de reconhecimento, uma mistura de liberdade e dominação, que são características da concepção de tolerância como permissão. Mesmo significando uma grande conquista, este tipo de tolerância/reconhecimento ainda representava uma forma de estigmatização social e cultural, inexpressividade política e dependência, pois a mesma lei que assegurava reconhecimento às minorias, era a lei que as colocava na posição de “meramente” toleradas, dependentes da boa vontade da autoridade e sempre em segundo lugar com relação à maioria dominante. Ou seja, de acordo com esta concepção, enquanto a expressão das diferenças da minoria permanecerem nos domínios da esfera privada e que a igualdade pública e política em relação à maioria não seja exigida, tais diferenças

1 HABERMAS, J. *Entre naturalismo e religião. Estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro: 2005.p. 279.

2 FORST, R. “‘To tolerate means to insult’: Toleration, recognition and emancipation.” In: VAN DEN BRINK, B.; OWEN, D. *Recognition and power: Axel Honneth and the tradition of critical social theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. pp. 218-219. “Those who were tolerated were at the same time *included and excluded*; they enjoyed a certain recognition and security that the others did not have, but they were dependent upon the protection of the monarch, and thus had to show extreme loyalty”.

podem ser toleradas tanto pragmaticamente como normativamente: no âmbito pragmático em função de que tolerar significa um menor risco para a paz civil se comparado a perseguir e reprimir; e no âmbito normativo porque a autoridade pode considerar errado fazer com que um grupo de pessoas abandone suas crenças e práticas para aderir às práticas da maioria. Em uma palavra: tolerância significa que a autoridade, apesar de ter o poder de interferir nas práticas das minorias, as tolera, desde que a minoria aceite a sua posição de dependência. Esta concepção não parece estar próxima de atender as demandas do multiculturalismo das sociedades modernas pluralizadas e, certamente, era a ela que Goethe³ e Kant⁴ se referiam ao criticar o trato tolerante como algo negativo e ofensivo, já que este não assegurava direitos universais iguais, mas apenas algumas concessões, as quais sempre poderiam ser revogadas.

É com Stuart Mill, em *On Liberty* (1859), que encontramos a transição para o conceito moderno de tolerância, o qual não se limita às questões religiosas. Segundo o autor, a tolerância é também requerida nas questões que envolvem o pluralismo cultural, social e político. Segundo o “princípio do dano”, o exercício do poder político ou social só é admitido quando seu objetivo for impedir que uma pessoa seja gravemente prejudicada por outra e nunca para justificar uma concepção do bem. O utilitarismo considera que a tolerância, mesmo quando relativa a falsas idéias, promove processos de aprendizagem social produtivos, além de salientar os valores da individualidade e da originalidade. Vejamos a seguir.

1. JOHN STUART MILL E O CONCEITO MODERNO DE TOLERÂNCIA

A principal tese defendida em *Sobre a Liberdade*, nossa referência para este estudo, já introduzida acima, é que qualquer interferência, feita pelo Estado ou por outros indivíduos em assuntos que só dizem respeito ao próprio indivíduo, é ilegítima. A única exceção possível é no caso de autoproteção, de acordo com o “princípio do dano.”⁵ Através deste princípio, Mill apoia naturalmente a liberdade de opinião e de expressão e desenvolve, sobre o tema, uma poderosa e contundente defesa. Para o autor, existem três cenários possíveis: uma opinião ser totalmente verdadeira, uma opinião ser parcialmente verdadeira e uma opinião ser totalmente falsa. Nos dois primeiros casos, que representam a maioria, segundo Mill, proibir tal opinião é um mal, pois priva as pessoas de fazerem contato com novas verdades. E mesmo no caso de uma opinião ser falsa, ainda é útil que as pessoas a conheçam, pois conhecer as opiniões dos que pensam diferentemente de nós é essencial para melhor formular nossas posições. Além do mais, uma opinião que nunca é contestada, mesmo que seja verdadeira, torna-se um dogma morto.

3 “A tolerância deveria ser uma atitude apenas temporária: ela deve conduzir ao reconhecimento. Tolerar significa insultar”. “Toleranz sollte nur eine vorübergehende Gesinnung sein: sie muß zur Anerkennung führen. Dulden heißt beleidigen” GOETHE, J. W. “Maximen und Reflexionen”. In: *Werke* 6. Frankfurt/Main: Insel, 1981. p. 507 apud FORST, R., “The limits of toleration”. In: *Constellations*, v. 11, 3 (2004): 312-325. (tradução do inglês minha).

4 “... o arrogante nome de tolerância...”, (KANT, I. “Resposta à pergunta: Que é ‘Esclarecimento’?”, In: KANT I. *Immanuel Kant: textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 70).

5 De acordo com a formulação do “princípio do dano”, só é legítimo interferir em assuntos que só dizem respeito ao próprio indivíduo, sem a sua concordância, com intuito de autoproteção.

É interessante perceber que o germe dos discursos atuais a respeito da tolerância e de seus limites está presente de forma cristalina no pensamento de Mill. Primeiramente, o autor faz uma genealogia da relação entre liberdade e autoridade. A princípio, na Grécia, em Roma e na Inglaterra, esta relação de conflito se dava entre indivíduos e o governo: aqui, buscava-se proteção contra a tirania dos governantes: “... o objetivo dos patriotas era impor limites ao poder que se devia permitir ao governante exercer sobre a comunidade, e esta limitação era o que entendiam como liberdade.”⁶ Com o tempo, a relação foi se tornando mais complexa, até chegar ao ponto em que as pessoas passaram a exigir que os governos tivessem interesses afinados aos seus e que os governantes fossem eleitos e temporários. De tal forma, que o poder do governante acaba se tornando o poder da própria nação, “... concentrado e num formato conveniente para ser exercido.”⁷ Porém, com a instalação das repúblicas democráticas, a vontade do povo passa a ser a vontade de uma maioria, ou da parte que consegue se impor como maioria. Isto resulta, quando ocorre alguma degeneração, em uma outra tirania (tirania da maioria), a qual está, segundo o autor, entre “os males contra os quais a sociedade precisa se precaver”.⁸ Ao colocada claramente a questão da tolerância e de seus limites. Mill não foge às dificuldades e tensões envolvidas na questão:

“... a questão prática de onde colocar o limite – como fazer o ajuste adequado entre a independência individual e o controle social – é um assunto em relação ao qual ainda está quase tudo por fazer. [...] Por isso, algumas regras de conduta têm de ser impostas por lei, em primeiro lugar; e pela opinião, no caso de muitas coisas que não constituem objeto adequado para a intervenção da lei. Que regras devem ser estas – eis a questão principal das relações humanas.”⁹

Mill percebe que não houve, na história, duas eras, ou mesmo dois países, que tenham resolvido esta questão de uma mesma maneira. E que, no entanto, pessoas que partilham um mesmo código de conduta têm a “ilusão quase universal” de que essas regras são auto justificadas e auto evidentes. Isto faz com que elas acreditem que não é preciso *fornecer razões*, pensam que seus sentimentos bastam, que seus sentimentos tornam as razões desnecessárias. Porém, onde não há o suporte de razões, determinada opinião pode contar apenas com a preferência de uma pessoa. Pessoas que pensam desta forma são movidas por dois princípios práticos: de acordo com o primeiro, todos deveriam agir como *elas* gostariam que agissem. “Sempre que há uma classe dominante, a moralidade do país resulta, em grande parte, dos interesses e do sentimento de superioridade desta classe”.¹⁰ E quando esta classe perde o seu domínio, os sentimentos morais retratam a intolerância fomentada em relação a tal superioridade. O segundo princípio é da subserviência da humanidade em relação às preferências dos deuses ou dos governantes, a qual dá origem a legítimos sentimentos de repulsa.

O resultado deste processo é que, no estabelecimento das moralidades, mesmo quando os interesses das sociedades foram levados em conta, simpatias ou antipatias, que nada tinham a ver com esses interesses, se infiltraram poderosamente na autocompreensão moral das sociedades, criando preferências e aversões que acabam, na

6MILL, J. S. *Sobre a liberdade*. Lisboa: Edições 70, 2006. p. 28.

7 Ibid. p. 30.

8 MILL, J. S. *Sobre a liberdade*. Lisboa: Edições 70, 2006. p. 32.

9 Ibid. p. 33.

10 MILL, J. S. *Sobre a liberdade*. Lisboa: Edições 70, 2006. p. 35.

prática, determinando as regras gerais passíveis de punição. A disputa por preferências é danosa e ameaça a liberdade dos indivíduos, para o autor, é preciso que se defina um princípio orientador tanto para a ação da sociedade como para a ação do governo, posto que este princípio ainda não existe e que a sua inexistência é uma constante ameaça às liberdades. Tal princípio propugna que a única justificação possível para a interferência, individual ou coletiva, na liberdade de alguém é, como dito acima, a autoproteção. Em uma sociedade civilizada, a única possibilidade de se exercer o poder sobre qualquer membro da comunidade corretamente, contrariando a sua vontade, é a prevenção de dano a outros. Nem mesmo o próprio bem do indivíduo, seja moral, seja físico, justifica que alguém seja forçado a agir de maneira contrária a sua vontade. “A única parte da conduta de qualquer pessoa pela qual ela responde perante a sociedade, é a que diz respeito aos outros. [...] Sobre si, sobre seu próprio corpo e a sua mente, o indivíduo é soberano”.¹¹ Podemos observar que o princípio do dano, como colocado por Mill, estabelece não só a prática tolerante, mas também os limites da tolerância: “Se alguém realiza um ato danoso para outro, haverá [...] razões para o punir por lei, ou [...] através da desaprovação geral”.¹²

Nota-se, então, uma profunda mudança na maneira de se entender a liberdade e a tolerância. Na concepção de tolerância como permissão não havia espaço para esta radicalização das iguais liberdades. Era uma concepção que apresentava efeitos libertadores, mas repressivos e disciplinares (no sentido abordado por Michel Foucault) também: libertadores porque fica claro que há um ganho em comparação à repressão política anterior; repressivos porque ser tolerado significa aceitar uma posição frágil e menos privilegiada; e disciplinares porque tais políticas de tolerância produzem identidades estigmatizadas, padronizadas. É, certamente, em Mill que encontramos o germe das modernas concepções de tolerância. Vejamos, agora, outras duas concepções de tolerância e, em seguida, a concepção de Rainer Forst, a qual é adotada por Jürgen Habermas.

A concepção de “tolerância como coexistência” é similar à concepção de “tolerância como permissão”, pois também entende a tolerância como o melhor meio de dirimir conflitos. Porém, a relação entre os sujeitos e os objetos da tolerância é diferente. Não se trata mais de uma relação entre a autoridade e uma minoria, mas entre grupos ou indivíduos com poderes equilibrados que entendem que a tolerância é o melhor caminho para a manutenção da paz social e concordam com um compromisso recíproco a um certo *modus vivendi* capaz de manter a coexistência pacífica. Nesta concepção, os sujeitos e os objetos da tolerância são os mesmos e se relacionam horizontalmente – não mais verticalmente como na concepção anterior. Qual o problema que se apresenta? Tão logo a relação de poder se desequilibre, fazendo com que um grupo se torne mais forte, este grupo pode não mais enxergar razões para ser tolerante.

A terceira concepção é a “tolerância como estima social”, a qual parece demandar uma forma de reconhecimento mais forte do que a concepção que veremos a seguir. De acordo com essa concepção, a tolerância exige mais do que respeito por todos os membros de uma sociedade como sendo politicamente iguais, trata-se de uma certa estima ética que considera que valores, mesmo distintos, podem ser atrativos e justificados por boas razões. Esta forma de estima social praticamente acaba com as razões e com as necessidades para a tolerância, uma vez que neste contexto não há objeção a valores e verdades, mas aceitação e afirmação dos mesmos.

11 MILL, J. S. *Sobre a liberdade*. Lisboa: Edições 70, 2006. p. 40.

12 Ibid. pp. 41-42.

Rainer Forst desenvolve uma concepção que passa por uma transformação na maneira de entender direitos humanos e o próprio ideal de igualdade democrática. A partir de uma teoria crítica da tolerância, que se baseia na análise das formas de tolerância repressivas e disciplinares, é possível constatar que, não obstante o fim do absolutismo e a instauração de regimes democráticos, a concepção de tolerância como permissão ainda está presente de maneira profunda nas sociedades modernas. É claro que a situação é diferente, já que uma democracia se autocompreende como um regime que garante iguais liberdades básicas aos seus cidadãos, mas ainda permanece a figura da autoridade tolerante, que agora se justifica por uma maioria democrática. Portanto, ainda se verifica a concepção de tolerância como permissão, o que faz com que, mesmo nas democracias modernas e mais reflexivas, ainda exista muita exclusão.

A concepção de tolerância como “respeito mútuo”, proposta por Forst, é respaldada pelo direito fundamental à liberdade de religião, garantido em sociedades liberais democráticas, do qual todo ser humano é detentor, independentemente de sua religião. No entanto, seu modelo pode ser aplicado nas questões referentes às diferenças culturais também, tal qual em Stuart Mill. Segundo Jürgen Habermas, a disseminação da tolerância religiosa pode ser entendida como precursora do surgimento das democracias e, também, um modelo para a introdução de outro tipo de direitos culturais: “A inclusão de minorias religiosas na comunidade política desperta e promove a sensibilidade para pretensões de outros grupos discriminados. O reconhecimento do pluralismo religioso pode assumir tal função de modelo porque ele traz à consciência, de modo exemplar, a *pretensão de minorias à inclusão*. [...] sob o ponto de vista da inclusão equitativa de todos os cidadãos, a discriminação religiosa, qualquer que ela seja, continua sendo discriminação, não se distinguindo de outros tipos de discriminação: cultural, linguística, étnica, racista, sexual ou física.”¹³

Para o que se segue, é preciso que deixemos clara a diferença entre o conceito geral de tolerância e as diversas concepções de tolerância, isto é, entre a forma do conceito e os significados historicamente desenvolvidos a respeito de em que a tolerância consiste. Normalmente, as divergências sobre o significado da tolerância acontecem em função dos conflitos entre essas diversas concepções. Ainda, se “para alguns o termo significa uma palavra mágica que invoca uma forma pacífica e cooperativa de se viver junto em mútuo reconhecimento e igualdade política, para outros ela significa poder, dominação e exclusão.”¹⁴ Além disso, tolerância pode ser entendida de duas maneiras: como um ato jurídico, ou seja, uma ordem jurídica que garante a tolerância, mas também pode designar um comportamento, uma atitude reclamada por outros valores e princípios. Tal ambivalência nos exige um cuidadoso estudo do conceito e de suas concepções. Em tudo o que vimos acima, foi possível aprofundar a reflexão sobre as *concepções de tolerância* e de como elas atenderam a demandas históricas. Trataremos nesta próxima fase da pesquisa do *conceito de tolerância* e da reflexão sobre seus limites e fronteiras.

13 HABERMAS, J. *Entre naturalismo e religião*. Estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005. pp. 296-297. (grifo do autor) HABERMAS, J. *Entre naturalismo e religião*. Estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005. pp. 296-297. (grifo do autor)

14 FORST, R. “‘To tolerate means to insult’: Toleration, recognition and emancipation.” In: B. VAN DEN BRINK, B.; OWEN, D. *Recognition and power: Axel Honneth and the tradition of critical social theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. p. 215. “for same, toleration appears to be the magic word invoking a peaceful and cooperative way of living together in mutual *recognition* and political equality, for others it is a word signifying *power*, domination and exclusion”.

2. OS LIMITES DA TOLERÂNCIA

Quando se trata do tema da tolerância, um dos pontos mais debatidos e disputados diz respeito a quais critérios poderiam servir de base para o estabelecimento de seus limites, ou seja, onde a tolerância tem início? O que deve e o que não deve ser tolerado? Em que medida a tolerância está ligada paradoxalmente à intolerância? Como incluir sem excluir, se o traçado da inclusão parece implicar, por sua própria natureza, a exclusão arbitrária de determinados indivíduos ou camadas da sociedade?

Tais questões podem nos levar a acreditar que esse limite deve ser traçado onde a intolerância tem início: uma vez que tolerância exige reciprocidade, só deveria poder ser reivindicada pelos que são tolerantes. Assim surge o slogan “nenhuma tolerância para os intolerantes”, mas este slogan se mostra vago, perigoso e já expressa um ponto de vista intolerante. Só poderemos salvar o conceito desse paradoxo destrutivo se encontrarmos um caminho onde a crítica e a possível ação contra a intolerância não sejam mais do que outras formas da mesma. É desta empresa que Rainer Forst se ocupará. O particularismo das idéias de ordem política e moral e as concepções religiosas dificultaram o traçado dos limites e fronteiras da tolerância no curso da história, torna-se necessário, portanto, a reconstrução do conceito de tolerância, a qual é proposta por Forst através da análise de seis características:

(1) O *contexto* da tolerância deve ser específico, e isto envolve: a) as *relações* entre o tolerante e o tolerado (ex: pais e filhos, amigos, cidadãos); b) os *sujeitos* (ex: indivíduos, grupos, o estado); e os *objetos* da tolerância (ex: crenças, ações, práticas).¹⁵ As razões a favor ou contra a tolerância podem variar de acordo com o contexto.

(2) Em segundo lugar, a *recusa*, ou *objeção*, de crenças e práticas é outro componente essencial. A tolerância, entendida como virtude política, ao que parece, torna-se necessária, e possível, no momento em que há argumentos convincentes para objeção a pessoas que pensam ou crêem diferentemente. Esses argumentos não devem ser entendidos apenas de um ponto de vista subjetivo, eles precisam ter legitimidade na esfera pública. Para tal, seus participantes devem poder apresentar seus argumentos para recusa através de motivos razoáveis, o que exige do participante uma superação de seus preconceitos. No caso de uma recusa não razoável, como por exemplo a do racismo, é necessário, antes de tudo, que o igual respeito por todos seja imposto, o que é mais do que tolerar. Há que se evitar qualquer tipo de discriminação. Habermas diferencia “ser diferente”, quando o exigido é o igual respeito, e “pensar diferente”, que exige apenas tolerância. Portanto, apenas após a superação do preconceito que permite a opressão, isto é, para além da discriminação, é possível que diferenças se manifestem e que

15 Ao analisar a tolerância em cinco diferentes regimes, Michael Walzer destaca o que é tolerado em cada um dos casos, ou seja, qual é o objeto de tolerância nesses cinco regimes. No império multinacional e na sociedade internacional, o objeto da tolerância é o grupo, suas leis, práticas, políticas e programas são considerados legítimos e sujeitos a limites mínimos. Da mesma forma acontece na consociação, porém, neste caso o Estado pode intervir em determinadas práticas para preservar direitos individuais. No Estado-nação, como a cidadania é mais forte, os objetos da tolerância são os indivíduos, tanto como cidadãos como membros de uma minoria, e o Estado pode intervir para proteger os indivíduos contra qualquer coerção. Por fim, nas sociedades imigrantes, os indivíduos são tolerados como indivíduos e devem tolerância a todos, uma vez que são tolerados pela sociedade como um todo. In: Walzer, M. *Da tolerância*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

argumentos razoáveis surjam em favor de uma recusa a determinadas práticas e convicções e, então, que a tolerância tenha início.

(3) O terceiro elemento é a *aceitação* de argumentos que possam superar moralmente argumentos de recusa. A aceitação não remove o julgamento negativo, mas apresenta razões positivas que são mais fortes que as negativas de forma relevante ao contexto. De acordo com essas razões, seria errado não tolerar o errado, é como se disséssemos: essas práticas e crenças são erradas, mas não intoleravelmente erradas.

(4) O quarto elemento, a *rejeição* ou *repulsão*, aparece diante do traçado entre o que deve ser tolerado e o que não pode mais ser tolerado, ou seja, os limites da tolerância devem ser especificados, eles são traçados no ponto onde as razões para objeção são mais fortes do que as razões para aceitação, algo que se dá através de regulamentação jurídica. A imparcialidade de argumentos em defesa da recusa e da aceitação é assegurada por um procedimento inclusivo de formação deliberativa da vontade, com a qual exige-se do Estado uma neutralidade capaz de garantir uma base normativa para a difusão dos direitos religiosos e culturais. Como delimitar as fronteiras entre práticas e leis de uma cultura majoritária (como a cristã, por exemplo) e de minorias que exigem igualdade de tratamento, regras de exceção e, mesmo, medidas do Estado? Cabe aos tribunais a decisão a respeito de quando se deve aceitar o etos do outro ou não, como no exemplo do ensino de línguas maternas nas escolas públicas, feriados extraordinários, etc.,¹⁶ de forma a institucionalizar a tolerância de modo correto através da legislação e da jurisprudência.

Além disso, acrescenta Forst, existem dois limites envolvidos na questão: o primeiro se dá entre o domínio normativo das práticas e crenças com que podemos concordar e o domínio das práticas e crenças toleráveis, que achamos erradas, mas que podemos de certa forma aceitar; o segundo limite se dá entre este último domínio e o domínio do que é intolerável, do que é estritamente rejeitado – o limite da tolerância propriamente dito. Portanto, existem três, e não dois domínios em um contexto de tolerância. A intenção do autor é estabelecer uma fronteira entre visões éticas legítimas e normas gerais válidas, isto é o que vai estabelecer os limites da tolerância. Para tal, Forst introduz o princípio de justificação da justiça, considerado por ele o grande direito em uma democracia e sobre o qual falaremos adiante, que é estabelecido através de dois critérios: reciprocidade e generalidade. Parece claro que, para o autor, o intoleravelmente errado é o que fere a dimensão moral da razão prática. O que afeta o uso ético da razão pode ser errado, mas é tolerável.¹⁷

(5) Só se pode falar em tolerância onde esta é *praticada voluntariamente*. De outra forma, algumas coisas poderiam ser suportadas simplesmente pela impossibilidade de serem rejeitadas e não por razões para serem aceitas.

16 Cf. a enumeração de GRIMM, D in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* de 21 de junho de 2002, 49, apud HABERMAS, J. *Entre Naturalismo e religião: estudos filosóficos*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007, pp. 294-295, nota 14.

17 Rainer Forst segue a distinção habermasiana entre concepções éticas do bem e normas de correção moral.

(6) Por fim, é preciso que se distinga entre tolerância (*toleration*) como prática, do Estado, por exemplo; e tolerância como atitude ou virtude (*tolerance*). A primeira pode estar presente na sociedade sem a segunda.

Tal conceito tem papel de destaque na formação deliberativa da vontade de cidadãos que desejam reconhecer-se como iguais em sociedades marcadas por uma profunda diversidade cultural. Habermas fala sobre a existência de um “nexo conceitual” entre o universalismo de um direito fundamental à liberdade de religião, a democracia e os direitos humanos, que são alicerces do Estado constitucional. Este nexo, esta conexão, não deixa alternativa aos cidadãos que pretendem estabelecer através de consenso a “fronteira de uma tolerância exigida reciprocamente” a não ser o fato de tomarem suas decisões deliberativamente, pois somente desta forma as partes ao mesmo tempo atingidas e participantes poderão assumir reciprocamente as respectivas perspectivas e refletir sobre os interesses de todos. A formação deliberativa da vontade acontece através dos procedimentos democráticos disponíveis no Estado constitucional, sendo a tolerância religiosa assegurada pela liberdade de religião que os cidadãos se concedem mutuamente. Desta forma, a democracia delimita a fronteira da tolerância política aceitável para um projeto constitucional interpretado de forma dinâmica. Esta auto-reflexão expressa o “princípio da inclusão simétrica de todos os cidadãos, cujo reconhecimento geral tem que ser pressuposto, caso se pretenda institucionalizar corretamente a tolerância com pessoas que seguem outras crenças ou que pensam de modo diferente.”¹⁸

É importante ratificarmos que uma democracia capaz de permitir institucionalização da tolerância como respeito mútuo deve estar baseada no *princípio de justificação da justiça*, já que é uma concepção de justiça que fornece os fundamentos para determinarmos o que é e o que não pode ser tolerável. Tal princípio nos diz o seguinte: “que todas as instituições que determinam a vida social e, por conseguinte, as vidas individuais dos cidadãos de modo considerável precisam ser justificáveis à luz de normas que os cidadãos não possam recíproca e genericamente rejeitar.”¹⁹ Aqui reciprocidade significa que não se exija direitos e recursos que são negados aos outros e que nossas razões não sejam projetadas na defesa de nossas pretensões; e generalidade significa que as razões que justificam normas básicas devem ser aceitáveis e compartilháveis por *todos* os cidadãos. “Compreendidos corretamente, os critérios de reciprocidade e generalidade implicam que não é qualquer dissenso que pode invalidar normas gerais, mas apenas o dissenso que levante objeções que não podem ser, elas mesmas, rejeitadas com base nesses critérios.”²⁰

Podemos observar que a liberdade de religião e a correta institucionalização da tolerância não são tarefa de fácil realização e representam um desafio para a neutralidade do Estado, que pode ser ameaçada por uma cultura de maioria predominante, o que resultaria em uma substancialização da compreensão de uma constituição, maculando o mandamento de neutralidade, uma vez que a imparcialidade e

18 HABERMAS, J. *Entre Naturalismo e religião: estudos filosóficos*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007, p. 285.

19 FORST, R., “The limits of toleration”. In: *Constellations*, v. 11, 3 (2004). p. 317. “all those institutions which determine social life and thus the individual lives of citizens to a high degree need to be justifiable in the light of norms that citizens cannot reciprocally and generally reject”. (tradução minha).

20 Ibid. p. 317. “Understood in the right way, the criteria of reciprocity and generality imply that not just any kind of dissent can invalidate general norms, but only dissent that raises objections which themselves cannot be rejected given this criteria”. (tradução minha).

a consideração equitativa de interesses é o que assegura o conteúdo moral dos princípios constitucionais. No entanto, doutrinas abrangentes razoáveis permitem, no ambiente multicultural das sociedades modernas, uma disputa civilizada entre as diversas convicções, onde é claro para os parceiros que não é preciso que nenhum lado abra mão de sua visão de mundo para que haja busca de verdades autênticas, ao contrário, esta busca se inicia no reconhecimento recíproco das diferenças culturais de cada grupo. Assim, tolerância implica reciprocidade e o reconhecimento de que o ser humano deve ser respeitado sem que para isso precise dar qualquer razão adicional ao fato de ser humano. Todavia, este reconhecimento não carrega um sentido substantivo, mas moral, ou seja, universal. O objetivo principal das lutas por reconhecimento e tolerância é a justiça, e o que se deseja alcançar nas lutas por justiça é que o ser humano seja tratado com igualdade, tanto politicamente como moralmente, independente das diferenças éticas e religiosas, isto é, que seja tratado como uma pessoa que tem direito a justificação.

3. AS CRÍTICAS À TOLERÂNCIA LIBERAL

As ideias desenvolvidas até então apontam para uma superação das críticas levantadas por Kant e Goethe ao fim do século XVIII e início do século XIX. Afinal, apesar de sempre envolver elementos de objeção e rejeição e, portanto, se tratar de uma forma complexa de reconhecimento, a tolerância liberal possui um caráter universal e é capaz não só de proteger indivíduos contra a coerção do Estado na imposição de uma homogeneidade ética como, justamente por isso, assegurar às comunidades solo seguro para manutenção de suas formas de vida. No entanto, a tolerância proposta pelo liberalismo tem sofrido diversos ataques.

Ronald Dworkin desenvolve um interessante debate com os comunitaristas em defesa da tolerância. Baseando-se sempre no mesmo caso,²¹ ele destaca quatro argumentos utilizados nas críticas comunitaristas. Vejamos se o conceito sobrevive aos ataques. O primeiro argumento utiliza um conceito de comunidade associado à maioria. Assim, esta concepção de comunidade engloba o direito de impor suas ideias éticas só por ser a maioria. E foi o que aconteceu no caso em questão, o juiz afirmou que é um direito da comunidade buscar na lei suporte para sua concepção de decência ética. Ou seja, deve-se “decidir as questões acerca do formato do ambiente ético da comunidade democrática de acordo com a vontade da maioria.”²² Segundo o argumento, em casos de controvérsia seria *injusto* que uma minoria decida por todos, deve prevalecer a vontade da maioria e só da maioria, na base do “tudo ou nada”, como diz Dworkin. Porém, “a democracia não exige que todas as decisões políticas sejam ‘tudo ou nada’”,²³ algumas vezes, falar em justiça significa o contrário.

Dworkin faz uma analogia entre o ambiente ético e o ambiente econômico em uma democracia, resumidamente ele diz: “devemos fazer que o ambiente ético, bem como o econômico, seja produto da escolha de cada pessoa.”²⁴ A existência de leis que regulamentem esses dois ambientes é fundamental, porém, regulamentar não significa

21 O caso utilizado por Dworkin é *Bowers versus Hardwick*, quando a Suprema Corte sustentou a lei da Georgia que considera a sodomia crime. 478 U.S. 186 (1986).

22 DWORKIN, R. *A virtude soberana: A teoria e a prática da igualdade*, São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 294.

23 Ibid. 295.

anular um dos lados em questão, como pretende o argumento da maioria. Para o autor, os ambientes ético e econômico devem estar sujeitos a um mesmo regime de justiça, pois são interdependentes, um aspecto influencia no outro, a moral influencia o direito e os dois influenciam a economia.

“Quando se julga se é justa determinada distribuição dos recursos de uma comunidade, deve-se contemplar o grau de liberdade dos cidadãos. Se fizermos questão que o valor dos recursos que as pessoas têm seja determinado pela interação de escolhas individuais, e não por decisões coletivas da maioria, então já decidimos que a maioria não tem o direito de decidir que tipo de vida todos devem levar. Uma vez que admitamos que os ambientes econômico e ético são unificados, devemos, em outras palavras, admitir a tolerância liberal em questões de ética, porque qualquer visão contrária nega a unidade.”²⁵

O segundo argumento comunitarista se baseia no paternalismo e propugna que em uma comunidade política cada cidadão responde pelo bem-estar dos demais e, portanto, deve agir politicamente contra práticas desviantes que possam desestruturar suas vidas. De acordo com este argumento, o conceito de comunidade tem um papel mais robusto (para usar o termo empregado por Dworkin), ela deve ser uma associação onde as pessoas tenham “um interesse especial e desinteressado no bem-estar das outras”,²⁶ para que se interessem tanto pelo bem-estar crítico quanto pelo bem-estar volitivo de todos.²⁷ O argumento que estamos analisando diz respeito ao paternalismo crítico, segundo o qual “a coação pode, às vezes, oferecer às pessoas uma vida melhor do que a que elas pensam ser boa e, por conseguinte, em certas ocasiões está em seus interesses críticos.”²⁸ Dworkin desenvolve a seguinte linha de argumentação: podemos avaliar a vida de uma pessoa através dos elementos desta vida (acontecimentos, experiência e realizações) e indagar se tais elementos traduzem uma vida boa; ou podemos avaliar se as atitudes desta pessoa endossam seus interesses críticos. A avaliação pode resultar em duas teses, a cumulativa – se a vida de alguém possui elementos da boa vida, sua vida tem valor crítico; se ela endossa os elementos, o valor aumenta – e a constitutiva – os elementos da boa vida só possuem valor se há endosso.

O autor defende a tese constitutiva com um forte argumento. Segundo ele, não é razoável pensar que uma pessoa considere uma vida que seja contrária às suas convicções éticas melhor do que poderia ser. E Dworkin volta ao caso do homossexualismo, se alguém opta por não levar uma vida homossexual por medo de punição ao invés de fazer esta opção por endossar esta vida como superior a qualquer outra, sua vida não melhora criticamente. O autor vai mais longe e questiona em que condições e circunstâncias um endosso pode ser considerado genuíno. Se o Estado implementa medidas como incentivos, por exemplo, que acabem por resultar no endosso desta nova vida pela pessoa que se converteu, podemos considerar que a vida

24 DWORKIN, R. *A virtude soberana: A teoria e a prática da igualdade*, São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 296.

25 Ibid. p. 298. É importante ressaltar que Dworkin deixa claro que reconhece os limites dessa linha de argumentação, a qual deve ser utilizada apenas contra o argumento majoritarista, do qual discorda com relação à premissa principal – “que o formato do ambiente ético deva ser determinado na base do ‘tudo ou nada’ pelos desejos da maioria”.

26 Ibid. p. 299.

27 Ibid. p. 299. Dworkin classifica de duas maneiras os interesses das pessoas, ou seja, as maneiras pelas quais a vida de cada um pode melhorar ou piorar: “O bem-estar volitivo melhora quando o indivíduo tem ou alcança o que quer. O bem-estar crítico, porém, só melhora quando a pessoa tem ou alcança o que deve querer, isto é, as realizações ou vivências que tornariam sua vida pior se a pessoa não as quisesse.”

28 Ibid. p. 301.

desta pessoa melhorou? E se o considerarmos que melhorou, este fato justificaria qualquer medida que fizesse uma mera conversão se tornar uma decisão endossada pelo agente? Justificaria lavagem cerebral, química ou elétrica?

Devemos distinguir as circunstâncias aceitáveis das inaceitáveis do endosso. [...] Não melhorariamos a vida de ninguém, mesmo que a pessoa endossasse a mudança que realizamos, se os mecanismos empregados para a realização da mudança diminuíssem sua capacidade de analisar os méritos críticos da mudança de modo reflexivo. As ameaças de punição penal corrompem em vez de aprimorar o juízo crítico [...]. O segundo argumento comunitário é, portanto, autodestrutivo.²⁹

O terceiro argumento ataca o atomismo e culpa a tolerância liberal de destruir a capacidade da comunidade de atender às necessidades que cada indivíduo tem de referências materiais, intelectuais e éticas, ou seja, de uma vida social. Este argumento interpreta que os mecanismos instrumentais de uma sociedade, tais como os que regulam a produção e o consumo e fornecem bens públicos, requerem homogeneidade moral. Nesta análise, Dworkin ressalta que nossa relação com a comunidade é ainda mais profunda. Nosso vínculo vai além das questões econômicas e de segurança, precisamos de uma cultura em comum e de uma língua comum. Este vínculo, porém, não significa que a sociedade deva ser moralmente homogênea, ao contrário, comunidades pluralistas e tolerantes são mais ricas culturalmente e linguisticamente.

O argumento ainda presume que, pelo fato de uma comunidade política tolerar desvios em princípios da ética ou da moralidade convencional, o cidadão poderá relativizar os princípios em questão. Porém, esta suposição não leva em conta que “a força das convicções das pessoas não depende da implantação ou mesmo da popularidade dessas convicções na comunidade política.”³⁰ Além disso, ainda supõe que pessoas desapegadas de suas convicções, antes não questionadas, terão suas personalidades desintegradas. A esta suposição, Dworkin responde com uma pergunta:

Mas por que as pessoas não seriam capazes de reconstruir sua noção de identidade, construída ao redor de um conjunto um pouco diferente e mais tolerante de condições, quando sua fé na moralidade, que associam à família ou à comunidade, é, por algum motivo, abalada?³¹

Os comunitaristas respondem que a ética precisa de uma certa objetividade, de uma âncora, e que a única âncora possível é a comunidade moralmente homogênea, a qual seria confiscada de seus membros por uma comunidade tolerante e pluralista. Dworkin concorda com a primeira parte do argumento – a ética requer reflexão e juízo, e não apenas escolha. Porém, na segunda parte - a única âncora possível é a comunidade moralmente homogênea - o autor identifica um paradoxo, segundo o qual a maioria das pessoas rejeita a âncora oferecida:

29 DWORKIN, R. *A virtude soberana: A teoria e a prática da igualdade*, São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 302.

30 Ibid. p. 307.

31 Ibid. p. 307.

Paradoxalmente, no presente argumento, a única parte firmíssima da nossa moralidade convencional, compartilhada em todas as outras divisões, é a convicção de segunda ordem de que os juízos morais e éticos não podem ser transformados em falsos ou verdadeiros por consenso, que tem força intercultural, que não são, em resumo, criações da cultura ou da comunidade, mas juízes delas.³²

Por fim, o quarto argumento contra a tolerância liberal rejeita a diferença, feita pelo liberalismo, segundo seus críticos, entre bem-estar das pessoas e bem-estar da comunidade, além disto, afirma que o êxito da vida de um cidadão é totalmente integrado à vida da comunidade como um todo. Com relação à questão se a tolerância ao homossexualismo deve ou não ser garantida por lei, os liberais a tratariam no âmbito da reflexão a respeito de até que ponto uma pessoa ou grupo de pessoas deve impor suas convicções às outras. Já os republicanos cívicos (denominação dada por Dworkin às pessoas que defendem esta integração forte entre a boa vida das pessoas e a boa vida da comunidade) tratariam desta questão no âmbito do questionamento a respeito da saúde ou degeneração da comunidade. Dworkin não nega a força do argumento. De fato, o êxito ou fracasso da comunidade se reflete na vida de cada um de seus membros tornando-a boa ou ruim, melhor ou pior. Porém, a vida da comunidade não pode ser entendida como a vida de uma pessoa superdimensionada, ou seja, com os mesmos dilemas éticos e morais e sujeita às mesmas formas de êxito ou fracasso que um indivíduo.

Outro ponto importante é diferença entre este argumento e o do paternalismo. O indivíduo altruísta do paternalismo difere do republicano cívico. Ao segundo não interessa o bem-estar dos concidadãos, mas apenas o seu próprio, e é por esse interesse que ele se volta para o bem-estar da sociedade. Para o altruísta, defender a criação de leis que criminalizem a conduta de homossexuais é uma forma de se dedicar ao bem do outro. Esta, porém, é uma ação individual, o indivíduo é autor e o responsável pela ação³³ que defende a criação dessas leis. No caso da integração, o autor e o responsável pela ação que eventualmente afeta o bem-estar do indivíduo é a comunidade, da qual ele faz parte eticamente, compartilhando seus êxitos e fracassos. Dworkin utiliza um exemplo de John Rawls em *Uma Teoria da Justiça* (1971), o da orquestra. É como se a comunidade, neste argumento da integração, funcionasse como uma orquestra: o objetivo da orquestra é diferente do objetivo de seus membros, a sua ação é diferente da ação individual de cada membro, no entanto, seu êxito ou fracasso corresponde ao êxito e fracasso de todos os seus membros. Ou seja, a comunidade é a unidade da agência, como a orquestra no exemplo apresentado.

[O argumento da integração] Afirma com ênfase que a vida dos cidadãos está envolvida pela vida comunitária, e que não pode haver explicação privada do êxito ou fracasso da vida de cada um de seus indivíduos. [...] A integração presume uma estrutura

32 DWORKIN, R. *A virtude soberana: A teoria e a prática da igualdade*, São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 309.

33 Dworkin utiliza o termo “unidade da agência” para o autor e responsável pela ação, seja uma pessoa, um grupo ou uma entidade. Cf.: DWORKIN, R. *A virtude soberana: A teoria e a prática da igualdade*, São Paulo: Martins Fontes, 2005, p 311.

de conceitos bem diferente, na qual a comunidade, e não o indivíduo, é fundamental.³⁴

Assim, Dworkin chega a seguinte questão: “Até que ponto podemos considerar a comunidade política – uma nação ou um Estado – algo que tem vida comunitária na perspectiva prática?”³⁵ Decisões políticas formais parecem fazer parte dessa possível vida comunitária. Porém, Dworkin retorna ao caso do homossexualismo, o argumento da integração entende que a comunidade política tem uma vida sexual comunitária, e que as opções sexuais de determinados cidadãos poderiam prejudicar a integridade moral de outros. Com essa parte do argumento, o autor não concorda, se a comunidade política tem uma vida, não é uma vida sexual, e, portanto, a tolerância liberal ainda é a opção que melhor protege a liberdade e a individualidade das pessoas que, em questões políticas, podem chegar a acordos razoáveis.

Podemos, então nos perguntar, e Dworkin se pergunta, de que é composta a vida comunitária de uma comunidade política? A tese de Dworkin é que ela é apenas uma vida política formal, a qual contém seus atos políticos oficiais (legislar, adjudicar, impor a lei e funções executivas do governo).

Se a vida a vida da comunidade circunscreve-se a decisões políticas formais, se o êxito crítico da comunidade, por conseguinte, só depende do êxito ou do fracasso de suas decisões legislativas, executivas e adjudicativas, então podemos aceitar a primazia ética da vida da comunidade sem abandonar ou comprometer a tolerância liberal e a neutralidade acerca da vida boa. Simplesmente repetimos que o êxito nas decisões políticas requer a tolerância.³⁶

Da forma colocada por Dworkin, a tese liberal da primazia do justo sobre o bem emerge como parte da moralidade política de uma comunidade, com força capaz de integrar:

O liberal integrado não separa sua vida privada da pública dessa forma. Ele considera a própria vida desvalorizada – uma vida menos virtuosa do que poderia ser – se vive em uma comunidade injusta, por mais que tente fazê-la justa. Essa fusão entre moralidade política e interesse próprio crítico me parece ser o verdadeiro ponto nevrálgico do republicanismo cívico, a maneira importante como os indivíduos devem fundir seus interesses e sua personalidade à comunidade política. Ela afirma um ideal nitidamente liberal, que só pode florescer dentro de uma sociedade liberal.³⁷

34 Ibid. p.313. É importante ressaltar que Dworkin, não endossa uma concepção metafísica de comunidade, como uma superpessoa, como já dito acima. Mas endossa uma perspectiva prática de vida comunitária como detentora dos atos, e apenas deles, criados coletivamente por práticas e atitudes. Assim, a vida comunitária da orquestra é apenas uma vida musical, não diz respeito, por exemplo, às opções sexuais de seus membros.

35 Ibid. p. 316.

36 DWORKIN, R. *A virtude soberana: A teoria e a prática da igualdade*, São Paulo: Martins Fontes, 2005, p 323.

37 Ibid. p. 324.

REFERÊNCIAS

DWORKIN, Ronald. *A virtude soberana: A teoria e a prática da igualdade*, São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FORST, Rainer. “The limits of toleration”. *Constellations*, v. 11, 3, 2004, pp. 312-325.

_____. “‘To tolerate means to insult’. Toleration, recognition and emancipation”. In VAN DEN BRINK, Bert., OWEN, David (Eds). *Recognition and power: Axel Honneth and the tradition of critical social theory*. New York: Cambridge University Press, 2007, pp. 215-237.

HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. Trad. George Sperber, Paulo Astor Soethe e Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola. 2 ed., 2004 [1996].

_____. *Entre naturalismo e religião. Estudos filosóficos*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007 [2005].

MILL, John Stuart. *Sobre a liberdade*. Lisboa: Edições 70, 2006.

TAYLOR, Charles. “A política do reconhecimento”. In *Argumentos Filosóficos*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2000, pp. 241-274.

_____. “A política liberal e a esfera pública”. In *Argumentos Filosóficos*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2000, pp. 275-304.

WITTGENSTEIN E A FUNÇÃO TERAPÊUTICA DA FILOSOFIA

Marco Aurélio Gobatto da Silva

Graduado em Artes Visuais pela Universidade Estadual de Londrina

Especialista em Filosofia Moderna e Contemporânea pela Universidade Estadual de Londrina

Mestrando em Filosofia na Universidade Estadual de Londrina

gobatto.sk8@gmail.com

RESUMO: Dono de um pensamento metuculoso e exigente, o filósofo austríaco Ludwig Joseph Johann Wittgenstein (1889 – 1951) causou enorme polêmica no ambiente filosófico de sua época. A razão mais evidente para tal foi, sem dúvida, sua concepção peculiar de filosofia. É certo que Wittgenstein não poupou severas críticas ao modo como as questões foram colocadas na filosofia ao longo de toda sua tradição histórica. Em termos gerais, poder-se-ia perceber, sem grandes dificuldades, que o tema que mais o motivou sempre fora, não obstante, uma profunda e constante reflexão sobre a linguagem (vide seus dois principais livros, o *Tractatus Logico-Philosophicus* e as *Investigações Filosóficas*). Inicialmente, esta reflexão preocupou-se exclusivamente em estabelecer os limites da linguagem, ou seja, procurou mostrar aquilo que pode ser dito a partir de proposições dotadas de sentido, bem como o que a linguagem não seria capaz de expressar de modo objetivo. Para sustentar essa ideia o filósofo formulou, no *Tractatus*, uma teoria conhecida como *Teoria Figurativa*. Esta, mediante argumentos concisos, busca determinar as bases de uma linguagem logicamente perfeita. Todavia, posteriormente a mencionada teoria cede espaço para uma investigação acerca do funcionamento da linguagem, forçando, neste caso, Wittgenstein a uma completa revisão e, conseqüentemente, total reformulação de seu antigo pensamento. No entanto, não é exatamente a transição de uma consideração para outra que será desenvolvido no presente texto. Nem, contudo, trata-se de caracterizar especificamente a concepção de linguagem desenvolvida por Wittgenstein em suas distintas obras. O que se intenta é apresentar a ideia de filosofia enquanto terapia que foi desenvolvida por este filósofo nas *Investigações Filosóficas*. Sendo assim, o objetivo central consiste em uma explanação referente aquilo que Wittgenstein afirma ser a origem dos problemas em filosofia, ou seja, as confusões gramaticais. No entanto, tendo considerado que as questões postas na filosofia são, em grande parte, problemáticas, há de se aceitar que esse assunto representa um ponto fulcral na reflexão de Wittgenstein, vindo a constituir, vale dizer, uma observação original e ao mesmo tempo contundente em relação ao que pode ser entendido por filosofia. Para esse filósofo, a origem das questões filosóficas estaria na falta de conhecimento de como a linguagem efetivamente funciona. Neste caso, por terem negligenciado a dinâmica peculiar do uso das palavras, ou seja, devido ao não conhecimento da gramática profunda que é inerente a nossa linguagem, os filósofos criaram, afirma incisivamente Wittgenstein, pseudoproblemas que precisam ser antes dissipados, e não necessariamente solucionados ou definitivamente resolvidos. A dissipação dar-se-á mediante a descrição de como as palavras são, em um determinado contexto, utilizadas na linguagem. No entanto, há que se fazer a distinção entre gramática superficial e gramática profunda, sem a qual não é possível ter uma visão panorâmica da linguagem, tão fundamental a dissolução das aparentes questões existentes na filosofia. Outro fator que, de acordo com Wittgenstein é causador das

confusões filosóficas, é a denominada “dieta unilateral”, que consiste na insistência por parte dos filósofos de explicar algo (o que é linguagem por exemplo), através de uma definição única e precisa. Por fim, o objetivo central do presente texto é abordar a crítica de Wittgenstein acerca do modo como se formulou os problemas filosóficos ao longo do tempo, e também a solução encontra por ele para desfazer as confusões filosóficas.

Palavras-chave: *Linguagem; Investigações Filosóficas; Filosofia; Confusões gramaticais; Terapia filosófica.*

Ludwig Joseph Johann Wittgenstein foi um “inimigo da filosofia”, ou melhor, um daqueles que se imputou a enorme tarefa de questionar e investigar, dentre outras questões, o papel e a importância da filosofia diante da vida cotidiana. Diz-se inimigo devido ao fato de ter defendido como nenhum outro a ideia de que os problemas filosóficos são, em certo sentido, “pseudoproblemas”, ou mais especificamente, “confusões gramaticais”. Entretanto, acabou por contribuir significativamente em relação à maneira de se pensar e encarar a filosofia na contemporaneidade.

Foram poucos os que refletiram com demasiado afincamento sobre a origem e a natureza da filosofia como Wittgenstein. No final da década de 20, argumentou que seu método de fazer filosofia traria uma nova concepção para a compreensão da linguagem,¹ na medida em que seria capaz de mostrar os falsos problemas que os filósofos, sem ao menos perceberem, elaboram pela falta de conhecimento do funcionamento da linguagem. Mas como Wittgenstein concebe esse método, e qual seria então o papel da filosofia a partir deste?

É importante mencionar que, em todo caso, “Não há um método da filosofia, mas sim métodos, como que diferentes terapias” (WITTGENSTEIN, 1999, p. 68). Essas terapias consistiriam, entre outras coisas, numa “[...] prática que nos capacitaria a caminhar com nossas próprias pernas” (GLOCK, 1998, p. 163), uma vez que, por assim dizer, seria possível desfazer as confusões conceituais amiúde presentes na filosofia.

No *Tractatus Logico-Philosophicus*, bem como nas *Investigações Filosóficas* - obra que marca a fase madura do filósofo -, Wittgenstein mostra que um problema filosófico surge tão-somente devido à confusão causada pelo não conhecimento de como a linguagem funciona. Neste caso, a má compreensão da linguagem, no que se refere ao emprego das palavras e dos conceitos, acaba por gerar problemas que se passam por complexos, profundos e dignos de serem resolvidos. Questões tipicamente filosóficas como, por exemplo, “o que é o tempo?” ou, “qual é a essência do belo?”, e que geralmente tem-se o anseio em respondê-las definitivamente de modo objetivo, são mal estruturadas, e o resultado final só poderá levar a um embaraço e ao não esclarecimento de como as palavras “tempo” e “belo”, por exemplo, são usadas na linguagem cotidiana, pois, “Os filósofos usam uma linguagem que já se encontra deformada, como que por sapatos muito apertados” (WITTGENSTEIN, 2000, p. 66). Neste caso, “Para o Wittgenstein das *Investigações Filosóficas*, a maneira de resolver este tipo de questão não consistirá obviamente em encontrar uma resposta para a pergunta formulada, mas sim em dissolver o problema [...]” (SIMÕES, p. 2008, p. 144).

¹ Pois, como ele mesmo afirmou em 1929: “Considero nova minha própria maneira de filosofar, e continuo ainda a pensar que assim é [...]” (WITTGENSTEIN, 2000, p. 13).

Não seria então a resolução dos problemas supostamente filosóficos que devem ser levados em conta, mas é necessário, principalmente, perceber a condição de contradição inerente a eles, isso porque grande parte das questões postas na filosofia não são verdadeiras, nem sequer falsas, mas antes situações impossíveis de se solucionar da forma como conjecturaram os filósofos ao longo da história. Portanto, “Os problemas que nascem de uma má compreensão de nossas formas linguísticas têm o caráter da *profundidade*” (WITTGENSTEIN, 1999, p. 65), embora não passe, na maioria dos casos, de um absurdo qualquer (cf. WITTEGENSTEIN, 1999, p. 66). Sendo assim, os supostos problemas filosóficos surgem por meio de uma desordem linguística que se expressa sob a forma de pergunta.

Para Wittgenstein, os embaraços típicos das teorias filosóficas em nada colaboram para a vida cotidiana, razão pela qual necessitam ser dissipados. Essa almejada dissipação dar-se-á mediante o conhecimento da confusão que se encontra na origem dos discursos filosóficos. Com isso, é possível ver as coisas com maior clareza, “Pois a clareza (*Klarheit*) à qual aspiramos é na verdade uma clareza completa. Mas isto significa apenas que os problemas filosóficos devem desaparecer completamente” (WITTGENSTEIN, 1999, p. 68). No entanto, como seria possível, segundo a proposta de Wittgenstein, dissipar os pseudoproblemas filosóficos? De que modo isso se efetivaria? Tomemos um caso.

Um filósofo que em pleno exercício estivesse a refletir sobre o tempo e se perguntasse, por exemplo, “como medir um espaço de tempo?”, cometeria um erro gramatical na medida em que viesse a adotar, mesmo sem o querer, a palavra “medir” no sentido de modelo universal de “medir um comprimento”. É possível esclarecer essa questão não elaborando uma resposta filosoficamente definitiva, pois não é tarefa da filosofia resolver esse tipo de problema, mas sim tornar visível o estado anterior a ele. Portanto, mostrar que a palavra “medir”, neste caso, tem um significado diferente de quando esta mesma é usada em situações onde se está a medir o comprimento de algo (cf. SIMÕES, 2008, p. 144). Logo, o filósofo ficaria encarregado de mostrar a confusão que se cria quando se toma como verdadeira a ideia de que cada palavra contém apenas um único significado válido, podendo este ser aplicado às diversas circunstâncias.

Problemas filosóficos como o citado acima seriam, no entanto, problemas de ordem gramatical. Estes, por sua vez, só tomam formato mediante ao mau uso da gramática, haja vista que se originam devido certo desconhecimento de como a linguagem funciona. Portanto, os problemas filosóficos podem ser encarados como problemas gramaticais e, sendo assim,

[...] esta consideração traz luz para o nosso problema, afastando os mal-entendidos. Mal-entendidos que concernem ao uso das palavras; provocados, entre outras coisas, por certas analogias entre as formas de expressão em diferentes domínios da nossa linguagem. Muitos deles são afastados ao se substituir uma forma de expressão por outra [...] (WITTGENSTEIN, 1999, p. 61).

Ou seja, “[...] afastamos mal-entendidos ao tornar nossa expressão mais exata [...]” (WITTGENSTEIN, 1999, p. 62), sem, contudo, correr o risco de cair em confusões linguísticas.

Confusões gramaticais estão na base e fazem parte dos problemas em filosofia porque constantemente não se leva em conta a aplicação efetiva das palavras e dos conceitos. As confusões gramaticais que tanto prende os filósofos precisam ser esclarecidas pela descrição dos diversificados usos que fazemos das palavras (cf. MORENO, 2000, p. 74). Na medida em que se passa a observar isso, compreende-se que cada palavra é usada de diferentes modos, dependendo sempre de cada ocasião; além do que, cabe observar, ela tem diversos significados.²

Dentre os motivos pelos quais os problemas surgem na filosofia, está o fato de que, ao se filosofar, costuma-se cometer o mau hábito da analogia entre as palavras. Por exemplo,

[...] usar da expressão “medir um espaço de tempo” em analogia ao verbo “medir”, no sentido universal de “medir”, (aos moldes de Hertz com suas medidas de comprimento e velocidade das ondas eletromagnéticas), reflete um mal-entendido provocado pela *analogia* entre formas diferentes de uso da mesma palavra. Esse mal-entendido gramatical pode ser eliminado “substituindo-se uma forma de expressão por outra”, pois se trata de uma analogia que promove uma espécie de “confusão filosófica” (SIMÕES, 2008 p. 146).

A maioria dos filósofos ao fazer mau uso da linguagem acabam interpretando todos os verbos e substantivos da mesma forma, pois (e este é um caso que provoca grande confusão), acreditam que verbos psicológicos como “eu creio”, descrevem, concomitantemente, um ato ou ação do mesmo modo que o verbo “eu corro”, e imaginam que todos os verbos comportam somente uma espécie de significado (cf. SIMÕES, 2008, p. 146). Eles também se enganam, segundo Wittgenstein, quando tomam por certo que os substantivos apenas designam ou nomeiam objetos.

Outro fator que contribui para o surgimento dos problemas na filosofia é a chamada “dieta unilateral”, subentendida como a pretensão, bem como a necessidade de explicar algo (o que é linguagem, ou o que é arte, entre outras), por intermédio de uma definição única e precisa. Porém, essa ânsia em generalizar a explicação que se dá às coisas é passível de se converter numa espécie de “enfermidade do intelecto”. Logo, “Uma causa principal das doenças filosóficas – dieta unilateral: alimentamos nosso pensamento apenas com uma espécie de exemplos” (WITTGENSTEIN, 1999, p. 150) e, com ele, caímos no erro de reduzir tudo a um singular ponto. O resultado de tal “dieta unilateral” é que muita coisa acaba sendo ignorada; o que leva, por assim dizer, a uma visão simplificada das coisas e, por fim, a um julgamento superficial destas.

Todos esses fatores que implicam diretamente no surgimento dos problemas filosóficos (analogia e “dieta unilateral”) estão ligados, respectivamente, a uma falta de visão panorâmica (*Übersehen*) da gramática. Geralmente lidamos apenas com a gramática superficial (no caso, por exemplo, acreditar que cada palavra possui tão-somente um significado). A concepção de gramática superficial (*Oberflächengrammatik*), no pensamento de Wittgenstein, pode ser entendida como o

² O tema referente aos vários significados que cada palavra pode possuir é desenvolvido por Wittgenstein através da noção de jogos de linguagem (*Sprachspiel*), encontrada de forma acabada nas *Investigações Filosóficas*.

uso inadequado de palavras em situações que geralmente produz confusões gramaticais. Deste modo, por terem apenas um conhecimento limitado da linguagem, os filósofos buscaram soluções para questões que, antes de qualquer coisa, são problemas genuinamente gramaticais, e não legitimamente filosóficos.

Negligenciar o funcionamento efetivo da linguagem significa não levar em conta a gramática profunda (*Tiefengrammatik*), ou seja, representa um desconhecimento acerca da gramática das palavras e das regras de seu emprego. Consequentemente, uma visão panorâmica da gramática – possível em Wittgenstein através da noção de gramática profunda e da diferença desta em relação à gramática superficial - permite, entre outras coisas, perceber que cada palavra porta diversos sentidos. Com isso, passa-se a conhecer melhor o funcionamento da linguagem e assim evitar as confusões gramaticais, haja vista que,

Uma fonte principal de nossa incompreensão é que não temos uma visão panorâmica do uso de nossas palavras. – Falta caráter panorâmico à nossa gramática. – A representação panorâmica permite a compreensão, que consiste justamente em “ver as conexões”. Dai a importância de encontrar e inventar articulações intermediárias.

O conceito de representação panorâmica é para nós de importância fundamental. Designa nossa forma de representação, o modo pelo qual vemos as coisas (WITTGENSTEIN, 1999, p. 67).

As teorias filosóficas estão fundamentadas na confusão do uso das palavras, ou seja, se articulam apenas pelo uso superficial da gramática, isto porque “[...] haveria, numa teoria filosófica, uma série de usos de linguagem combinados de tal forma, que, aparentemente, formulariam uma teoria, mas que, na realidade, se anulariam uns aos outros” (SIMÕES, 2008, p. 148). Neste sentido, Wittgenstein propõe uma mudança de perspectiva no que tange a maneira de se fazer filosofia. E essa mudança consistiria em não mais elaborar teorias, mas antes, como uma terapia, analisar os constantes erros da reflexão filosófica e fazê-los desaparecer totalmente, visto que “A filosofia simplesmente coloca as coisas, não elucida nada e não conclui nada. – Como tudo fica em aberto, não há nada a elucidar” (WITTGENSTEIN, 1999, p. 67). Por conseguinte, o escopo da atividade filosófica não estaria em realizar descobertas inéditas no campo do pensamento, mas em organizar aquilo que foi desarrumado pelo mau uso da gramática, posto que “A filosofia é uma luta contra o enfeitiçamento do nosso entendimento pelos meios da nossa linguagem” (WITTGENSTEIN, 1999, p. 65).

Nesse sentido, a filosofia funcionaria como uma terapia que iria possibilitar, como já foi dito anteriormente, a dissolução dos pseudoproblemas na medida em que passaria a ser encarada como o esclarecimento do funcionamento da linguagem, uma vez que o objetivo em filosofia não poderia ser outro se não “Mostrar à mosca a saída do vidro” (WITTGENSTEIN, 1999, p. 109). Como resultado da terapia, atingir-se-á maior conhecimento da gramática das palavras em seus múltiplos usos e sentidos, isto porque ela “[...] dissolve as confusões conceituais às quais os problemas filosóficos supostamente devem sua existência” (GLOCK, 1998, p. 165).

Para Wittgenstein a filosofia diz respeito então a uma atividade terapêutica que busca apresentar de modo claro as confusões conceituais. No entanto, ele não elabora um tipo de sistema filosófico semelhante a uma teoria, pois Wittgenstein tinha aversão a qualquer sistema fechado em filosofia, preferindo antes fornecer “[...] conceitos operatórios, que podem ser aplicados conforme as circunstâncias, ou melhor, conforme a profundidade e a gravidade da confusão conceitual” (MORENO, 2000, p. 72).

A terapia filosófica proposta por Wittgenstein funcionaria como uma prescrição ante toda e qualquer espécie de dogmatismo, bem como contra as constantes visões unilaterais que buscam responder as aparentes questões filosóficas de modo essencialista e definitivo. “Nesse sentido, as *Investigações* podem ser consideradas como uma terapia filosófica que é proposta sob a forma de um conjunto de exemplos analógicos: diferentes grupos de exemplos para cada caso analisado, mas sem nunca pretender atingir a exaustão” (MORENO, 2000, p. 76). Portanto, para que se possa efetivar essa terapia é fundamental uma mudança na maneira de se tratar os problemas filosóficos, isso porque Wittgenstein propunha que o melhor a fazer em relação às questões filosóficas seria realizar a necessária “[...] transição da questão da verdade para a questão do significado [...]” (GLOCK, 1998, p. 165), visto que, dado seu caráter de contradição, qualquer explicação ou teoria proposta pela filosofia tem de ser ignorada em detrimento de uma descrição gramatical, ou mais especificamente, “Toda elucidação deve desaparecer e ser substituída apenas por descrição” (WITTGENSTEIN, 1999, p. 65).

Enquanto atividade que visa a clareza do pensamento, ou ainda, como prática capaz de esclarecer as confusões conceituais, a terapia filosófica não se predispõe a elaborar teorias acerca de nada, mas tem como objetivo desfazer os problemas iniciais nos quais só se cai por certo descuido em relação ao uso da gramática. Contudo, vale mencionar que a terapia filosófica busca detectar confusões conceituais presentes na filosofia, mas não unicamente nela, e sim onde quer que a confusão se instale. Wittgenstein defendia que, uma vez substituídas as questões filosóficas pelas descrições gramaticais, conquistar-se-ia certa tranquilidade intelectual, posto que as confusões se dissipariam por completo. O resultado disso seria que as coisas se mostrariam em sua verdadeira totalidade, e não mais camufladas pelos embaraços filosóficos. Evidencia-se aqui então a própria finalidade ética da atividade filosófica segundo o pensamento de Wittgenstein, haja vista que, por meio desta atividade, almeja-se senão viver melhor, pois, “[...] a finalidade da clarificação conceitual é a ética” (DALL’AGNOL, 2011, p. 39).

A preocupação de Wittgenstein em relação aos pseudoproblemas filosóficos oriundos da falta de conhecimento acerca do funcionamento da linguagem fora, como já mencionado anteriormente, uma constante desde a época do *Tractatus Logico-Philosophicus*. No entanto, nas *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein chama atenção para os jogos de linguagem e para as formas de vida onde estes se constituem. Por intermédio de tais conceitos, o filósofo defendia a ideia de que seria possível compreender o efetivo funcionamento da linguagem e, conseqüentemente, desfazer os falsos problemas filosóficos. Neste sentido, procurou-se apresentar de forma sucinta neste texto a peculiaridade do pensamento de Wittgenstein no que diz respeito à sua ideia de filosofia; qual seja: filosofia enquanto uma terapia da linguagem. Por fim, “A solução dos problemas filosóficos pode comparar-se com um presente num conto de fadas: no castelo mágico ele aparece encantado, mas se o vires no exterior, à luz do dia,

não é mais do que um vulgar bocado de ferro (ou algo do gênero)” (WITTGENSTEIN, 2000, p. 27).

REFERÊNCIAS

DALL'AGNOL, Darlei. *Seguir regras: uma introdução às Investigações Filosóficas de Wittgenstein*. Pelotas: Ed da UPEL, 2011.

GLOCK, Hanz - Johan. *Dicionário Wittgenstein*. Trad. Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1998.

MORENO, Arley R. *Wittgenstein- os labirintos da linguagem: ensaio introdutório*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2000.

SIMÕES, Eduardo. *Wittgenstein e o problema da verdade*. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2008.

WITTGENSTEIN, Ludwig J. J. *Investigações Filosóficas*. Trad. José Carlos Bruni. São Paulo: Editora Nova Cultura, 1999.

_____. *Cultura e valor*. Trad. Jorge Mendes. Lisboa: Edições 70, 2000.

LIMITES PARA A CONCRETIZAÇÃO DO DIREITO SOCIAL FUNDAMENTAL À SAÚDE A PARTIR DA ANÁLISE HERMENÊUTICA DOS ELEMENTOS CONSTITUTIVOS

Marina Zuan Benedetti Chenso
Mestranda em Direito Negocial pela UEL
marinachenso@gmail.com
Rita de Cássia C. Tarifa Espolador
Universidade Estadual de Londrina
rita.tarifa@gmail.com

RESUMO: O Brasil, sob a atual perspectiva de concretude normativa, principalmente em relação às normas constitucionais, está carente de definição ideológica e conceitos jurídicos objetivos e eficazes, além de se configurar repleto de desigualdades sociais, criando um ambiente alheio à estruturação teórica e prejudicial à aplicação dos preceitos, estruturados com a finalidade de promover o bem comum. A consequência desse quadro é permeada pela insegurança e pela falta de atuação política, o que leva o país a se constituir em um Estado ideologicamente híbrido: transita entre o social e o liberal. Esse é um dos fatores que geram a problemática interpretação do direito de saúde no Brasil. Nesse, sentido, faz-se necessário delimitar a atuação do Estado e definir o direito fundamental social à saúde, de modo que fique mais clara a abrangência e aplicabilidade eficaz deste direito. Para isso, a abordagem deve partir da filosofia para a pragmática.

Palavras-chave: Limites; Concretização de Direitos; Direito social fundamental à saúde.

INTRODUÇÃO

A inclusão da saúde no ordenamento jurídico como direito fundamental, na composição das políticas públicas, é relativamente recente. Como consequência da Revolução Industrial, experimentada pela Europa no século XIX, houve a interação do liberalismo e do nacionalismo, no intuito da consagração de verdadeiras “nações-estado”. As características marcantes no período liberal se concentraram em um governo disposto a reconhecer o valor do desenvolvimento comercial e industrial, de interesse eminentemente burguês, com política pacífica de livre-câmbio, com ideais pautados no individualismo dos economistas clássicos.(BURNS; LERNER; MEACHAM, 1997:552)

Essas são as características do Estado Mínimo, ou seja, a exclusão máxima do Estado de suas atividades reguladoras, objetivando-se o melhor funcionamento do mercado e uma administração gerencial.(BRAGA; OLIVEIRA, 2007: 162) Esse tipo de estrutura não prestação de serviço de saúde pelo Estado, na prática, era como se não existisse. Em resumo, há liberdade integral para uso da propriedade (no sentido de bem material), de acordo com uma igualdade formal entre os membros da sociedade, com o objetivo primordial de “bem comum” (Commonwealth), segundo o qual essa organização social baseada na propriedade e na liberdade é capaz de promover o bem de todos.

As conseqüências do liberalismo foram catastróficas para a sociedade: exclusão social, exclusão econômica e grave ofensa ao meio ambiente. Na tentativa de solucionar essa problemática relação, os movimentos europeus do século XX basearam-se na ideia de Estado Socialista, com o objetivo de adequar a condição de igualdade formal a uma realidade concreta (igualdade material) e, nesse contexto, o Estado deveria deter o monopólio de todas as atividades sociais, políticas e econômicas, incluindo a execução do serviço de saúde. O modelo de Estado Social – uma formulação mais branda do Socialismo russo, de 1917 – exige um Estado interventor na economia, nasceu em forma de regime totalitário, e, assim como o Estado Liberal – herança do revolucionário francês de 1789 – não conseguiram ser preservados.

No final do século XX, a tentativa de resgate os moldes de Estado Mínimo do capitalismo clássico culminou em um movimento denominado Neoliberalismo. Contudo, os países menos desenvolvidos, não abandonaram o conceito de Estado Social, em razão da inferioridade econômica com relação aos países desenvolvidos. O Brasil, classificado como um país emergente, promulgou a Constituição Social-Democrática em 1988 e admitiu a atuação da iniciativa privada como complemento de atuação em várias áreas relacionadas aos direitos fundamentais e coletivos.

Em resumo, o Estado autoritário passa a ser liberal, atribuindo maior poder à sociedade e afastando-se das relações sociais. A estrutura, no entanto, exige a volta da intervenção, culminando em um Estado social, que traz para si o dever de servir à sociedade. Atualmente, o Brasil está estruturado sob a forma de Estado Social-Democrático que tem como fundamento a dignidade da pessoa humana e trouxe para si o dever de regular as relações sociais e a promoção do bem estar, inclusive com o provimento da saúde de sua população.

O Direito fundamental à saúde significa manter a população saudável – da forma mais abrangente possível – e, concretamente, é manifesto por prestações positivas do Estado. Trata-se de um direito subjetivo, direcionado a todos, sob a égide da universalidade. Contudo, é preciso levar em consideração que, para ser efetivo, a necessidade de cada cidadão.

Os doutrinadores do Direito não definem o vocábulo saúde, apenas se limitam a repetir os dizeres do texto normativo, que não expressa um conceito. A melhor definição, em relação à saúde pública, é a do Escritório Regional Europeu, por abranger os recursos sociais e pessoais, bem como as capacidades físicas dos indivíduos, em um conceito positivo (GUIMA, 2009), além de exigir um ambiente saudável para a manutenção da saúde.

A legislação acolheu essa definição e determinou, no artigo 3º, da lei 8.080/90, que a saúde tem como fatores determinantes e condicionantes, entre outros, a alimentação, a moradia, o saneamento básico, o meio ambiente, o trabalho, a renda, a educação, o transporte, o lazer e o acesso aos bens e serviços essenciais; os níveis de saúde da população expressam a organização social e econômica do País. Sendo assim, dizem respeito também à saúde as ações que se destinam a garantir às pessoas e à coletividade condições de bem-estar físico, mental e social.

Desse modo, para atingir o objetivo o Estado deve disponibilizar valores que garantam a promoção da saúde de forma universalizada, sem inviabilizar as necessidades individuais. O orçamento deve ser equilibrado entre esses dois pólos – individual e coletivo.

1. LIMITES PARA O ESTADO E A FORMAÇÃO DO IDEAL DE SAÚDE

O florescimento e a consolidação da prática reflexiva filosófica se deram no período entre 800 e 500 a.C. com a civilização Grega, a qual foi a primeira a elaborar uma forma de pensamento desvinculado das explicações míticas e, ao contrário, estruturado a partir da investigação racional do princípio da natureza das coisas. (CHALITA, 2006: 10).

Estudos filosóficos provenientes do pensamento Ocidental cristão estabelecidos por Tomás de Aquino, a partir da ideia clássica de *thauma* aristotélico sobre o funcionamento da natureza (*physis*), o qual identificou a ordem (*cosmos*) e a desordem (*caos*), dá início à trajetória da formação do grupo das ciências sociais. Aquino foi quem redimensionou o pensamento Ocidental para transformar a filosofia Aristotélica no instrumento lógico operacionalizado pela Teologia, para a inteligibilidade da fé, dentro dos contornos do primeiro paradigma da filosofia: a dimensão metafísica teleológica.

A partir da modernidade, estabelecida nos moldes da razão subjetiva para a emancipação técnico-científica, foi possível dar início a um estudo mais antropológico, sob a ótica da teoria social, que até então, mantinha-se vinculada a ideia metafísica. A sociedade passa a ser entendida a partir da teleologia calcada no ideal de homem, entendida na perspectiva de que não existe discussão filosófica se não houver caracterização do que seja o homem.

Após o período de Guerras, ocorridas no século XX, a dialética do esclarecimento (Escola de Frankfurt) surge como teoria crítica do processo de racionalidade centrada na capacidade do sujeito, de onde faz surgir, mais tarde, um novo paradigma: o paradigma da comunicação. Pauta-se na linguagem, na expressão dos atos da fala, como a melhor forma de compreender o mundo. Busca-se a superação, nesse período, da estrutura teórica tradicional: a teoria é pressuposto para descrever a realidade tal como ela é, mas sem perder de vista a possibilidade emancipatória da razão prática.

A Teoria Crítica visou, num primeiro momento, ultrapassar o limite do positivismo, do ponto de vista epistemológico, para identificar quais são os elementos que impedem a emancipação humana do conhecimento, partindo de um diagnóstico da sociedade (baseada nas premissas do pensamento de Marx) vinculado à razão prática (Direito, Política e Ética).

É nesse contexto que Habermas explica a ética clássica como sendo a perplexidade individual desorientada, a qual possui tarefa de realização prática com o questionamento “o que devo fazer?” (HABERMAS, 1999: 101). Contudo, há incompatibilidade entre os conceitos filosóficos e a busca de soluções para os problemas reais da sociedade. Sendo assim, a teoria crítica não pode se confirmar senão na prática transformadora das relações sociais vigentes. (NOBRE, 2004: 11).

Esse é o contexto jurídico experimentado pelo Brasil, no sentido de carência de definição ideológica e conceitos jurídicos homogêneos e uníssonos, disseminação de desigualdades sociais, criando um ambiente alheio à estruturação teórica e prejudicial no momento de efetivação dos preceitos para atingir o bem comum. Esse panorama cria insegurança e falta de atuação política.

Por essa razão faz-se necessário identificar onde o Brasil está situado no que diz respeito à sua condição de Estado Social Democrático e concomitantemente liberal, e definir os deveres, traduzidos em direitos à população, para que seja possível efetivá-los.

Definir é delimitar. Significa a expressão breve e completa do que há de essencial em um vocábulo ou em alguma coisa (SÁ JUNIOR, 2004: 15-16). Essa é a tentativa a que se propõe o estudo a seguir.

A partir dos estudos de Vieira de Andrade e de Ingo Wolfgang Sarlet, os direitos fundamentais devem ser percebidos na perspectiva estatal, ou seja, constitucional, inseridos em um determinado tempo e local, nesse caso, com limite na Constituição Federal de 1988. Esta elencou os direitos sociais no título II (Dos Direitos e Garantias Fundamentais) em capítulo diverso dos direitos e deveres individuais e coletivos, o qual foi denominado “Dos Direitos Sociais”.

A problemática experimentada neste trabalho está relacionada com a natureza individual atribuída por Sarlet aos direitos sociais, porque, os direitos coletivos são por ele considerados como de terceira geração, os quais ele chama de transindividuais. Contudo, a determinação constitucional de concretização dos direitos sociais por meio das políticas públicas leva em consideração a estrutura social coletivamente considerada.

O Estado, por meio de políticas públicas, a partir de recursos públicos, beneficia seus cidadãos, com destinação fundada em justificativas administrativas, técnicas e políticas, com serviços de interesse público. A soma das atividades dos governos, que agem diretamente ou através de delegação, e que influenciam a vida dos cidadãos, traduzida na forma de políticas públicas, é direcionada a todos os cidadãos brasileiros, com análise de grupos de necessidades, extraídas de grupos populacionais.

Nesse sentido, partindo do pressuposto que os direitos sociais são de prestação positiva do Estado, e que, de acordo com os fundamentos e objetivos expressos na Constituição Federal devem atingir todos os cidadãos, para a construção de um Estado Democrático de Direito há necessidade de interpretar os direitos sociais no Brasil como direitos coletivos.

Esse não é o parâmetro para jurisprudência, que dá tratamento individualizado aos sujeitos da demanda, nas questões relacionadas, causando disparidade na prestação dos serviços que envolvem direitos sociais, a exemplo da saúde e da educação. Sendo assim, há ofensa do princípio da equidade quando o Poder Judiciário julga demandas individuais relacionadas aos direitos sociais, em razão do prejuízo dos demais cidadãos, os quais teriam direito àquela prestação.

Celso LAFER (1988: 128-130), faz a distinção entre os as gerações dos direitos, quando explica como devem ser distintas as técnicas jurídicas de fruição das duas gerações de direitos humanos. Para o autor, na seara dos direitos de primeira geração a iniciativa cabe ao indivíduo e o papel do Estado é a política administrativa por parte do Executivo, de controle pelo Judiciário das lesões individuais, tudo em conformidade com as leis elaboradas pelo Legislativo, nos termos e nos limites estabelecidos pela Constituição. Para os direitos de segunda geração, o atendimento dos direitos depende do Estado, requerendo que o Direito desempenhe uma função de promoção dos indivíduos na sociedade por meio da ampliação dos serviços públicos.

Para viabilizar a democracia no mundo contemporâneo, é preciso superar a desarmonia entre o papel do Estado na sociedade e a interpretação dos direitos de segunda geração, mais especificamente os direitos sociais aqui considerados, por meio de uma ‘dialética que subordina a contradição à complementaridade’ (LAFER, 1988), no intuito de reafirmar o pressuposto da dignidade, traduzido, nesse caso, pelos princípios da isonomia e da equidade, com políticas direcionadas a todos os membros da coletividade e, não mais, apenas a um indivíduo isoladamente.

José Afonso da Silva (2002: 284), portanto, entende os Direitos Sociais, como dimensão dos direitos fundamentais do homem, sendo prestações positivas proporcionadas pelo Estado direta ou indiretamente, enunciadas em normas constitucionais, que possibilitam melhores condições de vida aos mais fracos, direitos que tendem a realizar a diminuição de situações sociais desiguais (manifestação secundária do direito de igualdade).

SARLET (2003: 53) entende que “os direitos sociais se reportam à pessoa individual, não podendo ser confundido com os direitos coletivos”. No entanto, ao analisar a natureza desses institutos, no contexto atual da legislação nacional, percebe-se que o objeto dos direitos sociais, as prestações (em última análise, do conteúdo das prestações), dificilmente poderá ser estabelecido e definido, em razão da forma geral e abstrata como é tratado, nem mesmo direcionado a sujeitos individualmente considerados, necessitando de análise calcada nas circunstâncias específicas de cada direito fundamental que se enquadre no grupo ora em exame. (SARLET, 2003: 273). Esta estrutura vem em desacordo com a realidade.

2. DIREITO SOCIAL À SAÚDE COMO DIREITO COLETIVO PARA PRESTIGIAR O PRINCÍPIO DA EQUIDADE

No sistema Constitucional Brasileiro, passou a ser imprescindível a intervenção do Estado na promoção das políticas públicas como meio viabilizador de sua efetividade, no sentido do financiamento, execução e fiscalização, para acompanhar o viés social da norma, paralelo aos ideais liberais.

A evolução política e social dos sistemas jurídicos culminou na constitucionalização do modelo brasileiro de promoção de políticas públicas, efetivado por meio das conversões de recursos públicos às áreas sociais, as quais surgem como garantia mínima, por meio de repasses automáticos de verbas públicas, promovendo a igualdade de acesso entre os entes federativos.

Como dito anteriormente, os direitos sociais tem natureza positiva (prestacional) e, portanto, são concretizados por meio de políticas públicas. Segundo Eduardo Appio (2011: 143), as políticas públicas consistem em instrumentos estatais de intervenção na economia e na vida privada, consoante limitações e imposições previstas na própria Constituição, visando assegurar as condições necessárias para a consecução de seus objetivos, o que demanda uma combinação de vontade política e conhecimento técnico.

O raciocínio do autor indica as políticas públicas como uma resposta às necessidades decorrentes dos processos de aglomeração provenientes da era industrial. Em razão das aglomerações, as necessidades sociais nunca antes sentidas passaram a reclamar ações do poder público, muitas de natureza prestacional, atingindo áreas da vida pessoal e social que estavam fora do âmbito da política (SOUZA, 2002: 64). Com o modelo social que a Constituição de 1988 instaurou no Brasil, o Estado passou a atuar diretamente nos setores relacionados ao interesse social, tornando esses setores parte integrante do rol de atividades de interesse público.

Nesse sentido, as políticas públicas traduzem, no seu processo de elaboração e implantação e resultados, formas de exercício do poder político, envolvendo a distribuição e redistribuição de poder, o papel do conflito social nos processos de decisão, a repartição de custos e benefícios sociais (TEIXEIRA, 2002). A relação Estado-sociedade e os benefícios trazidos a partir dela é que legitimam a qualidade das

políticas públicas, ou seja, quando a sociedade aprova a atuação governamental, a política é legítima.

Elaborar uma política pública necessita de definições relacionadas com a natureza do regime político em que se vive, com o grau de organização da sociedade civil e com a cultura política vigente. As políticas públicas tratam de recursos públicos diretamente ou através de renúncia fiscal (isenções), ou de regulares relações que envolvem interesses públicos. Daí a necessidade do debate público, da transparência, da sua elaboração em espaços públicos. As políticas públicas visam responder a demandas, principalmente dos setores marginalizados da sociedade, considerados como vulneráveis. Essas demandas são interpretadas por aqueles que ocupam o poder, mas influenciadas por uma agenda que se cria na sociedade civil através da pressão e mobilização social (TEIXEIRA, 2002).

A importância maior das políticas públicas é seu objetivo de ampliar e efetivar direitos de cidadania reconhecidos institucionalmente, e trazer à realidade, praticamente, o núcleo fundamental do Estado Democrático de Direito, traduzido pelo resgate da dignidade das pessoas. A consequência, a certo prazo, é a melhora no índice de desenvolvimento humano.

Ainda existe uma outra função para essas políticas: regular conflitos entre os diversos atores sociais que, mesmo hegemônicos, têm contradições de interesses que não se resolvem por si mesmas ou pelo mercado e necessitam de mediação. Os objetivos das políticas têm uma referência valorativa e exprimem as opções e visões de mundo daqueles que controlam o poder, mesmo que, para sua legitimação, necessitem contemplar certos interesses de segmentos sociais dominados, dependendo assim da sua capacidade de organização e negociação (TEIXEIRA, 2002).

Dentre essa classificação, é possível perceber a ausência quase integral de destinação individual de recursos. A única exceção surge com relação aos impactos sociais das políticas. Ao tratar de impactos, é preciso assimilar a ideia de resultados práticos atingidos, e não, na formação da política. Mesmo tratando do impacto ou papel nas relações sociais, a política pública, na sua formação, é eminentemente coletiva, porque leva em consideração um grupo social ou a sociedade de forma geral.

A premissa desse raciocínio está no sentido atribuído por Aristóteles à equidade compondo o ideal de justiça: *epieikeia*, ou seja, a função do julgador de amoldar a norma à situação real, no momento da aplicação, de forma que sua decisão tornasse findo o conflito da forma mais justa (CARVALHO FILHO, 2003: 20). Mais adiante no tempo, São Tomás de Aquino, indica a possibilidade de o juiz atuar além da lei para garantir a aplicação do justo, refutando a lei injusta (ROSADO apud DIREITO e CAVALIERI FILHO, 2004, p. 335).

Esse conceito continuou sendo utilizado pela doutrina nacional e estrangeira de forma muito similar. Contudo, a partir da reestruturação do Estado e da divisão de suas funções, a aplicação desse princípio foi ampliada para abraçar, inclusive, a autotutela administrativa.

Assim, a equidade é empregada em certas ocasiões para compatibilizar o princípio da legalidade com os valores emergentes da sociedade civil (GOMES, 2002), tanto na formação da norma, quanto na sua aplicação, além de estar intimamente ligada à atuação interventiva do Estado para minimizar os problemas de interesse social, portanto, interesse público.

Quanto à criação e execução da norma, a atividade pública se volta essencialmente para o tratamento da sociedade coletivamente considerada, já que a

incidência normativa, de forma geral, é abstrata. Os conflitos de interpretação a respeito das consequências práticas da utilização dos direitos sociais em caráter individual estão, em sua maioria, no âmbito do Poder Judiciário.

O Poder Judiciário, em seu formato pró-ativo, compreende a trajetória das correntes metodológicas de interpretação Jurídica, especificamente o Positivismo e o Pós-Positivismo. Neste sentido, vê-se que a nova ordem constitucional de 1988 acentuou a hegemonia axiológica dos princípios como base do sistema jurídico, positivados, e a inserção de cláusulas abertas e de eficácia limitada, aumentando demasiadamente a possibilidade de atuação do Poder Judiciário.

VIGO (2005: 36), ao dissertar sobre hermenêutica, demonstra que a interpretação da lei deve levar em consideração tanto o saber prudencial, que permite chegar ao resultado mais adequado segundo a análise das diversas possibilidades jurídicas, quanto à retórica, que possibilita a fundamentação desta através da exposição dos motivos que demonstram a razoabilidade e justiça de certa conclusão. Saber prudencial, segundo o autor, é o conhecimento jurídico como conhecimento prático e, portanto, tem como finalidade dirigir e valorar a conduta humana de acordo com a justiça.

Assim, as políticas sociais são resultado da ideologia social constante do ordenamento jurídico brasileiro, para amenizar as consequências do sistema liberalista e equilibrar as relações sociais. Dessa forma, quando o Governo atua em prol da sociedade, buscando a efetivação dos princípios da universalidade e da equidade, observa as necessidades da grande massa populacional ou de grupos específicos, normalmente em situação de exclusão social.

A análise dos grupos gera a destinação orçamentária, por meio de leis, de iniciativa do Poder Executivo e do Poder Legislativo, as quais indicam quais políticas e como serão executadas, além de indicar os grupos atingidos e os possíveis resultados. Em outro pólo, o Poder Judiciário, por meio de decisões jurisdicionais, equilibram relações sanando as lacunas normativas ou atribuindo o direito àquele que o detém.

O problema apresentado está vinculado às grandes injustiças causadas pelo fato de atribuir-se natureza individual aos direitos sociais, de forma a prestigiar um indivíduo em detrimento dos demais. A equidade, nesse caso, é empregada para compatibilizar o princípio da legalidade com os valores emergentes da sociedade civil, tanto na formação da norma, quanto na sua aplicação.

CONCLUSÃO

O Estado Social Democrático brasileiro possibilita a adoção de políticas públicas neoliberais, traduzidas na intervenção do Estado apenas nas questões socialmente relevantes. O direito à saúde pode ser classificado como subjetivo fundamental transindividual, porque, apesar de relaciona-se a cada indivíduo de maneira particular, interessa à sociedade globalmente.

O dever de promover a saúde é do Estado, da comunidade, da família e de todos os membros da sociedade, sendo dever do Estado executar a prestação de serviço de saúde para a população. Contudo, não é possível exigir da Administração Pública que exacerbe os limites de seu montante orçamentário, sob pena de abalar todo o funcionamento do sistema, ocasionando prejuízo à toda a coletividade.

O Poder Judiciário, ao sanar as lacunas da norma ou aplicar o direito a quem o detém, deve chegar ao resultado mais adequado segundo a análise das diversas possibilidades jurídicas, quanto a retórica, que possibilita a fundamentação desta através da exposição dos motivos que demonstram a razoabilidade e justiça de certa conclusão.

Nesse sentido, quando o direito social é tratado como direito coletivo, exige a provocação jurisdicional por meio de grupos, sendo que, nas decisões, não existirão benefícios isolados e exclusivos, prestigiando assim a isonomia e a universalidade. Além disso, as pessoas passarão a ter mais consciência dos problemas sociais a que estão submetidas e terão maior voz ativa frente ao Poder Executivo para exigir sua atuação efetiva. Sendo assim, há o resgate do fundamento mor do Estado Democrático de Direito, pautado na dignidade da pessoa humana, traduzida como aumento do desenvolvimento humano se analisada em âmbito coletivo.

REFERÊNCIAS

- BOBBIO Norberto. *A Era dos Direitos*. 12ª Ed. Rio de Janeiro: Campos, 1992.
- BRAGA, Luziânia C. Pinheiro. *Organização da Sociedade Civil de Interesse Público (OSCIP): promoção e construção de (novos) direitos e assessorias jurídica de caráter suplementar*.
- OLIVEIRA, Gustavo Justino de (Coord). *Terceiro Setor Empresa e Estado: novas fronteiras entre o público e o privado*. Belo Horizonte: Fórum, 2007
- BURNS, Edward McNall; LERNER, Robert E.; MEACHAM, Standish. *História da Civilização Ocidental: Dos Homens das Cavernas às Naves Espaciais, v II*. Tradução: Donaldson M. Garschagem. 38ª Ed. São Paulo: Globo, 1997.
- CARVALHO FILHO, Milton Paulo de. São Paulo: Atlas, 2003.
- CAVALIERI FILHO, Sérgio; DIREITO, Carlos Alberto Menezes. *Comentários ao Novo Código Civil*. Rio de Janeiro: Forense, 2004.
- DI PIETRO, Maria Sylvia. *Direito Administrativo*. 24ª Ed. São Paulo: Atlas, 2010.
- FARIA, José Eduardo. *Direitos Humanos, Direitos Sociais e Justiça*. São Paulo: Malheiros, 2002.
- FERRAJOLI, Luigi. *Las Garantías Constitucionales e los Derechos Fundamentales*. Itália: Doxa 29, 2006.
- GOMES, Orlando. *Introdução ao Direito Civil*. Rio de Janeiro: Forense, 2002.
- GORDON, Richard. *The Alarming History of Medicine*. Tradução: Aulyde Soares Rodrigues. 2ª ed. São Paulo: Edipro, 2002.
- GUIMA. *Definições de Saúde* - 28/11/2008. Rede Humaniza SUS. <http://redehumanizasus.net/node/3589> acesso em 29/07/2009.
- LAFER, Celso. *A Reconstrução dos Direitos Humanos: um diálogo com o pensamento de Hanna Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- LYONS, Albert S. e PETRUCCELLI, R. Joseph. *Historia de La Medicina*. Tradução: Dr. Nelson Gomes de Oliveira. São Paulo: Manole Ltda, 1997.
- PINSKY, Jaime. *100 Textos da História Antiga*. Cultura Brasileira. www.culturabrasil.pro.br/zip/hamurabi.pdf Publicações LCC Eletrônicas. acesso em 06/07/2009.
- PORTER, Roy. *The Cambridge Illustrated History of Medicine*. Tradução: Geraldo Magela Gomes da Cruz e Sinara Mônica Leite Miranda. Rio de Janeiro: Revinter, 2001.

SARLET, Ingo Wolfgang. *A Eficácia dos Direitos Fundamentais*. 3ªed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2003.

SOUZA Jr., Cezar Saldanha. *O Tribunal Constitucional como Poder*. São Paulo: Memória Jurídica, 2002.

TEIXEIRA, Elenaldo Celso. *O Papel das Políticas Públicas no Desenvolvimento Local e na Transformação da Realidade*. Publicado em Associação de Advogados de Trabalhadores Rurais no Estado da Bahia, Controle Social de Políticas Públicas, 2002, p 1-11. Disponível em http://www.fit.br/home/link/texto/politicas_publicas.pdf acesso em 27/07.

VIGO, Rodolfo Luis. *Interpretação Jurídica: Do Modelo Juspositivista-Legalista do Século XIX às Novas Perspectivas*. Tradução de Susana Elena Dalle Mura. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2005.

HUMAN MINUS? UMA PROBLEMÁTICA RELAÇÃO ENTRE PRECARIEDADE BIOLÓGICO-ESTRUTURAL, SOCIABILIDADE E MORALIDADE NA CRÍTICA HABERMASIANA À EUGENIA POSITIVA

Murilo Mariano Vilaça
Universidade Federal do Rio de Janeiro
Doutorando em Filosofia (PPGF-UFRJ)
contatoacademico@hotmail.com

O presente ensaio insere no campo da *Ethics of Enhancement Human Beings*, propondo-se a analisar aspectos do debate em torno da noção de aperfeiçoamento humano. Por meio de uma crítica ao conteúdo normativo conferido à noção de natureza humana pelos objetores do aperfeiçoamento humano (eugenia positiva), abordo os argumentos de Jürgen Habermas, a fim de problematizá-los. Para tanto, os argumentos apresentados nesse ensaio divide-se em dois grupos, a saber, (1) uma introdução ao tema do aperfeiçoamento humano, visando a esclarecer alguns conceitos e perspectivas a ele concernentes, e (2) uma análise do conceito de natureza humana, pontuando argumentos favoráveis e contrários ao seu uso com peso normativo, para, enfim, chegar aos argumentos habermasianos propriamente ditos.

A título propedêutico, pode-se caracterizar a postura de Habermas acerca dos avanços biotecnocientíficos e das possibilidades de aperfeiçoamento ou eugenia positiva que estes podem promover como conservadora. Habermas entende como imoral e, portanto, proscritível a ação tecnocientífica que não seja terapêutica. Dentre os argumentos fornecidos por ele, há a defesa da tese de que a constatável fragilidade ou precariedade estrutural-biológica do humano constitui a sua natureza e serve como fundamento para a sua autocompreensão ética da espécie, o que forja as bases da moralidade humana. Segundo ele, a extrema vulnerabilidade das pessoas faz com que os vínculos de co-dependência existam e sejam preservados, norteados, outrossim, a ação humana para a compensação preservacionista. Esse composto de fatos e ações constitui aquilo que, para Habermas, são nossas intuições morais. Assim, modificar a biologia humana, visando a superar sua fragilidade, seria uma forma de solapar as bases (biológicas) da moralidade. O objetivo do presente trabalho é analisar tal argumento, a fim de demonstrar, argumentativamente, se e como ele é insustentável, sobretudo do ponto de vista moral.

'MAIS HUMANOS' OU 'NÃO MAIS HUMANOS': O COMPLEXO HORIZONTE PÓS-MODERNISTA

O humano pode ser considerado como apenas mais um tipo de ser vivo terrestre. Como tal, há traços biológicos que caracterizam os indivíduos da sua espécie, diferenciando-os, relativamente, aos de outras. O chamado *Homo Sapiens* é, ainda que apenas parcial e insuficientemente para alguns, mera expressão de um tipo de organismo biologicamente estruturado (PERSSON e SAVULESCU, 2010). E essa organização biológica é tipificada pela presença de alguns potenciais e certos limites. Enquanto aqueles servem, dentre outras coisas, como fundamento para um questionável

autopreconceito positivo do humano (SAVULESCU, 2009), segundo o qual seríamos uma espécie especial (*Special Significance*), que teria inclusive um estatuto moral diferenciado e proeminente em relação aos outros seres vivos, estes podem ser interpretados como índices de precariedade e vulnerabilidade, o que nos colocaria sob riscos e ameaças iminentes, por exemplo, à dor, ao sofrimento e ao encurtamento do seu horizonte de florescimento (GLOVER, 2006).

Embora não haja espécies ou formas de vida sem limites biológicos, o humano é o único ser vivo conhecido que os problematiza, criando meios de contorná-los, superá-los ou mitigá-los, com vistas a tornar a sua vida melhor, mais segura, prazerosa, previsível e/ou longínqua. A milenar história da eugenia confirma essa tendência humana (DIWAN, 2007). Em certo sentido, é como se o humano investisse em dar um *plus* na sua natureza. Dentre as várias formas e meios artificiais de *Human Plus*¹ que os humanos inventaram para alcançar a esses fins, a ciência e a técnica possuem grande destaque.

Com os subsídios de algumas ciências e técnicas, alterações nutricionais, políticas de saúde pública, planejamentos urbano-geográficos e sociodemográficos, métodos e técnicas de compreensão da biologia humana e de intervenção sobre ela, entre outros, vêm sendo pensados, criados e implementados ao longo da história, pretendendo, de um modo ou de outro, beneficiar a vida humana. Esse argumento (da beneficência) pode ser apenas um ardil retórico para persuadir os indivíduos de que tais investimentos intentam apenas promover o bem e, portanto, seriam amplamente legítimos. Assim, seria apenas um escamoteamento de um interesse primevo de controlar, regular, governar os humanos por meio do esquadramento do meio ambiente, da biologia humana, das suas energias e capacidades, objetivando, acima de tudo, a docilização e o adestramento dos humanos, tornando-os úteis e produtivos, em conformidade, por exemplo, com a perspectiva de Foucault (2005; 2008).

Em que pese a longa genealogia do biopoder foucaultiano apontar para essa interpretação, aqueles exemplos não parecem causar um grande temor em nós atualmente. Se por mera familiaridade ou por compreendê-las como absolutamente benéficas, o fato é que uma parcela representativa das pessoas não apresenta resistência aos exemplos genéricos supracitados, bem como outros tantos que deles derivar-se-iam. Ao contrário, há uma vertente tecnocientífica que tem despertado, em alguns, uma temeridade que remonta aos resultados reais ou possibilidades futuras provenientes dos avanços das biotecnociências, que são o tema de fundo desse ensaio. Supondo que ao mesmo tempo em que as ciências e as técnicas são dignas de confiança, mas também de um sem-número de críticas, analisarei algumas das controvérsias concernentes às biotecnociências para fins de aperfeiçoamento humano.

Recentemente, mais ou menos do meio do século XX em diante, o debate ético em torno da tecnociência ganhou novos rumos, especialmente no tocante às biotecnociências, em parte por causa do Projeto Genoma (CARMICHAEL, 2003). Elas têm sido alvo de algumas das mais severas críticas, bem como, por outro lado, das mais esperançosas apostas. Em meio a um debate que, muitas das vezes, coloca-a em termos

¹ A tradução da expressão inglesa *Human Plus*, literalmente, *humano mais*, não parece oportuna, pois envolve ambiguidades problemáticas. Considerando que a tradução *mais humano* não se sustentaria, de acordo com a gramática da língua inglesa, e que *plus* não é usado como preposição, porquanto obrigaria complemento – *humano mais que x* –, sempre que ocorrer a expressão *humano 'mais'* ou *Human plus* será num sentido adjetival ampliado, a saber: mais positivo ou positivado, com vantagens, acrescido, favorecido, elevado, melhorado. Para indicar o antônimo, usaremos a expressão *Human minus*.

dualistas, isto é, entre ‘promessas e ameaças’, as biotecnociências e os discursos sobre ela merecem análises acerca dos seus mais variados aspectos.

Entre aqueles que esposam uma perspectiva a favor das biotecnociências para fins de aperfeiçoamento humano, podem-se destacar os *transumanistas*. Resumidamente, eles, a despeito de importantes divergências, compõem um grupo mais ou menos impreciso de pensadores que veem os recentes avanços biotecnológicos como uma oportunidade positiva de aperfeiçoamento, o que implicaria a saída da humanidade da sua ‘menoridade biológica’ (BOSTROM, 2005a; SANDBERG, s./d.), em função da sua passagem pelo estágio transumano e futura entrada no estágio pós-humano.

De acordo com Savulescu (2009), transumanos são “humanos que têm sido tão significativamente modificados e aperfeiçoados que exibem importantes características não-humanas, isto é, quimeras, cyborgs” (p. 214). Segundo Bostrom (2003), transumano é um estágio intermediário entre o humano e o pós-humano, no qual há indícios da manifestação de características evolucionariamente novas. O pós-humano, por sua vez, é uma dentre outras formas de vida, sendo caracterizada por “seres originalmente ‘evoluídos’ ou desenvolvidos a partir de seres humanos, mas significativamente diferentes, de tal modo que não são mais humanos em qualquer aspecto significativo” (SAVULESCU, 2009, p. 214). Lecourt afirma que ele é um conceito inventado por engenheiros de informática estadunidenses em meados dos anos 1980 para categorizar seres como os cyborgs, clones, super-homens, inteligência artificial, etc., o que tem povoado parte importante do discurso ficcional contemporâneo (KAHN e LECOURT, 2004). Bostrom (2005b) define os pós-humanos como

seres que podem ter saúde por tempo indeterminado, faculdades intelectuais muito maiores do que as dos seres humanos atuais – e, talvez, sensibilidade ou modalidades de sensibilidade inteiramente novas – assim como a habilidade de controlar suas próprias emoções (p. 203).

Os transumanistas consideram os estágios transumano e pós-humano como possibilidades que elevariam o humano a uma condição qualitativamente superior em relação à atual. O estágio pós-humano não é um ‘efeito colateral’ de algo em si mesmo bom, mas sim o cerne do componente normativo do transumanismo, de tal modo que aquilo que *pode* atualizá-lo *deve* ser desenvolvido (Verdoux, 2009). Essa característica demarca uma importante fronteira entre os transumanistas e os seus adversários, os bioconservadores ou, como chamarei aqui, os protecionistas pessimistas. Ao passo que estes defendem a indisponibilidade da natureza humana à artificialização, mesmo que essa represente uma possibilidade de melhoramento, aqueles consideram que é próprio da natureza humana ser perfectível, o que justificaria moralmente as iniciativas que promovessem tal mudança aperfeiçoadora, ainda que isso gere o trans e o pós-humano. Especialmente por isso, os transumanistas ou, como chamarei, *otimistas prudentes*, têm sido alvos de algumas das mais severas acusações por parte dos seus críticos.

NATUREZA HUMANA CONTRA O APERFEIÇOAMENTO: PRECARIEDADE BIOLÓGICA, SOCIABILIDADE E MORALIDADE EM HABERMAS

O apelo ao conceito de natureza humana tipifica o discurso denominado de bioconservador. O chamado *argumento da natureza humana* (DIAS E VILAÇA, 2010) é um dos prediletos daqueles pensadores que veem os avanços biotecnológicos como uma ameaça ao humano. De acordo com Lecourt (2003), o biocatastrofismo se alimenta de uma série de apocalípticos temores, mas nenhum é tão terrível e insistentemente repetido quanto o da ameaça à quase-divina natureza humana. Tratada como sagrada pelo bioeticismo de raízes religiosas, até mesmo as críticas secularizadas se esmeram nesse conceito para proscrever o aperfeiçoamento humano biotecnologicamente mediado. É, portanto, indubitavelmente um conceito-chave para entender como e por que alguns pensadores rivalizam com os transumanistas sobre o papel da ciência e da técnica na vida humana.

Dentre os que são tidos como críticos seculares às biotecnociências para fins de aperfeiçoamento humano, Francis Fukuyama e Leon Kass se destacam não pelo peso de seus argumentos, mas pelo lugar institucional que ocupam² e pela dedicação a difamar a artificialização humana. Embora a secularidade dos seus argumentos seja amplamente questionável, como ressalta Pinker (2008) especialmente acerca de Kass,³ eles têm sido dois dos arautos de uma natureza humana intocável.

Kass (2003), endossando a tese biocatastrofista de Lewis, segundo a qual a mudança da natureza humana acarretará um desastre sem precedentes e sem volta, sublinha os potenciais riscos para o indivíduo e para a sociedade de uma biotecnologia que ultrapassasse os limites da terapia. Conquanto mencione os seus possíveis e numerosos benefícios, uma de suas teses é que toda iniciativa de mudança da natureza humana, ainda que para tentar melhorá-la, possui certo grau de arrogância e fere a sensibilidade religiosa. Segundo ele,

É preocupante quando as pessoas agem em direção ou mesmo falam sobre nossos corpos e mentes ou sobre a própria natureza humana como se fossem meras matérias-primas a serem moldadas de acordo com a vontade humana. É preocupante quando as pessoas falam como se fossem sábias o suficiente para redesenhar os seres humanos, melhorar o cérebro humano ou remodelar o ciclo de vida humano. (...) Somente se há algo precioso em nossa natureza humana – além do fato dos seus dons –, que pode nos ser dado um guia para resistir às iniciativas de degradá-la. (...) somente se há algo inerentemente bom ou digno acerca das maneiras pelas quais nos envolvemos no mundo (...), só, então, poderemos começar a ver porque os aspectos da nossa natureza precisam ser defendidos contra o nosso deliberado redesenhar (KASS, 2003, p. 289-290).

² Ambos fazem parte do *President's Council on Bioethics* dos Estados Unidos, sendo que Kass foi o seu presidente entre 2001-2005.

³ Pinker (2008) critica veementemente a postura de Kass e de mais três quartos dos autores que participaram da construção do relatório do *President's Council on Bioethics*, publicado em 2008, intitulado *Human dignity and bioethics* (disponível em http://bioethics.georgetown.edu/pcbe/reports/human_dignity/human_dignity_and_bioethics.pdf, acessado em 20/03/2011). Sua crítica é especialmente sobre aquilo que denomina de *fervorosos impulsos religiosos*, o que os motivaria a defender acriticamente *um papel central da religião na moralidade e na vida pública*. É contra o conservadorismo religioso que Pinker argumenta, haja a relação entre política, moralidade e religião, via de regra, gerar algumas das mais temíveis formas de tiranias, muito embora se diga que agem em nome da 'proteção da dignidade humana'.

Fukuyama (2003), definindo natureza humana como o conjunto de comportamentos e características que tipifica a espécie (*sic*), assevera que a sua proteção é *conditio sine qua non* para a garantia de valores político-morais, tal como os Direitos Humanos. Nota-se que Fukuyama desconsidera os comportamentos e características propriamente humanas que ferem, por exemplo, os Direitos Humanos, e contra os quais lutamos há séculos. Tal desprezo de certas características inerentes ao humano, mas que são consideradas histórico, social e moralmente más, sugere que, para ele, como também o é para Kass, a natureza humana é absolutamente boa. Para nós, mais uma vez em consonância com Tugendhat, há uma flagrante e inadmissível arbitrariedade nessa concepção de natureza humana. Pois, como ele assevera, “o erro notório de uma tal forma de argumentação reside no fato de, num sentido comum de ‘natural’, todo comportamento humano ser natural” (TUGENDHAT, 2003, p. 71), ponto de vista que corrobora a supracitada perspectiva defendida por Daniels (2009).

Aqueles que defendem o o valor normativo do conceito de natureza humana, assumem, dentre outras,⁴ a seguinte tese: que, como serve de firme fundamento da moral, alterá-la representaria o solapamento dos nossos valores e da moralidade em si. Para expor a contrariedade transumanista, apresentaremos algumas posições críticas acerca dessas três teses bioconservadoras.

Para essa tese, por sinal, a mais forte objeção dos críticos da biotecnociência aperfeiçoadora, aduzimos os argumentos apresentados Pinker (2002) e Buchanan (2009). Pinker parte de uma perspectiva factual, e não moral, de natureza humana. Para ele, ela representa a dotação de faculdades cognitivas e emocionais compartilhada pelos espécimes sadios do *Homo Sapiens*. Ele argumenta que a suposta ausência de algo como uma natureza humana seria insuficiente para concretização de certas ideias tidas como más. Mesmo que os humanos sejam biologicamente desiguais, a desigualdade, os preconceitos e discriminações, o darwinismo social e as opressões, e a eugenia e o genocídio, não não seriam justificáveis (Pinker, 2002). Nossos valores fundamentais não podem ser caudatários de uma suposição factual que pode ser refutada cientificamente a qualquer momento. E, ainda que seja provada a diferença entre os humanos, o raciocínio de que isso serve de base para aqueles males não se sustentaria. Em suma, fatos biológicos devem ser distinguidos de valores humanos, bem como esses não devem ser caudatários daqueles.

Buchanan (2009) afirma que não perderemos nossa capacidade de fazer julgamentos sobre o bem, uma vez que o que é bom para nós não guarda qualquer relação de identidade com a natureza. Logo, não precisaríamos de uma natureza como parâmetro de correspondência para avaliar se um valor é bom ou não. A natureza serviria apenas como um índice de restrições. Uma nova natureza, pós-humana, forneceria novas restrições, sobre as quais nossos julgamento morais seriam feitos.

Além dos já citados Kass e Fukuyama, outro apologeta da natureza humana é o importante filósofo político e moral alemão Jürgen Habermas. Seguramente distinto deles em muitos aspectos, Habermas tem se posicionado contra o que denomina de *eugenia liberal*. É sabido que ele não é propriamente um especialista no debate bioético. Em que pese tal limite, em 2001, Habermas publicou uma obra na qual assume posições contrárias fortes. Em um dos textos que compõe o livro,⁵ no qual ela assume desconhecer boa parte do debate bioético, ele define sua reflexão como uma mera

4 Há pelo menos mais duas: 1) a ideia de que é algo essencial, fixo e universal e (2) de que é absolutamente boa.

tentativa de tornar transparentes intuições difíceis de decifrar, apostando no constructo fundacionista fornecido, em tese, pela noção de natureza humana.

Segundo Habermas (2004), quando tomamos a natureza sob a perspectiva do mundo da vida, nossa postura sobre a tecnização da natureza humana muda, tão logo é ultrapassado o limite entre a natureza ‘externa’ e a ‘interna’. Tal limite serve de base para a sua proposta de *moralização da natureza humana*. Sem detalhar o que distingue tão categoricamente a natureza externa da interna, permitindo, assim, pensá-las como diferencialmente acessíveis à tecnização, o que ele visa é apontar os limites da ciência e da técnica, quando se trata da instrumentalização da natureza interna dos seres humanos. Baseando-se na afirmação de Wolfgang van den Daele, que “aquilo que se tornou tecnicamente disponível por meio da ciência deve voltar a ser normativamente indisponível por meio do controle moral” (HABERMAS, 2004, p. 34), ele argumenta que aquela proposta, se secularmente entendida, refere-se à “(...) 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” (p. 36).

Para o autor, a natureza interna, ou genética, seria como uma ‘massa de modelar’, com enorme potencial de determinação sobre a vida de cada indivíduo. Sua manipulação por parte dos cientistas deveria ser, portanto, moralmente proscribida, a fim de proteger os seres humanos das consequências nefastas que isto poderia acarretar. Segundo Habermas (2004), um projeto racional de boa vida é prerrogativa apenas da própria pessoa. E ainda que sejamos seres sociais, uma interferência externa, que predeterminasse os atributos físico-mentais de um ser humano, violaria a autonomia individual, logo, a dignidade humana.

Diferentemente de Fukuyama, para Habermas, a dignidade humana é algo intangível fora das relações interpessoais, não sendo uma propriedade ligada ontologicamente à natureza humana, pois ela só se configura no universo de membros que regulam mutuamente mediados pelo reconhecimento intersubjetivo. De acordo com ele, “a dignidade humana, entendida em estrito sentido moral e jurídico, encontra-se ligada a essa simetria das relações” (HABERMAS, 2004, p. 47).

Quanto à questão da ameaça à dignidade humana decorrente do pós-humanismo, o argumento habermasiano pareceria consistente, pois a possibilidade de um mesmo mundo vivido ser compartilhado por formas de vida distintas (humanos e pós-humanos) poderia gerar algum desnível no tocante ao reconhecimento recíproco. Todavia, uma questão pode ser colocada de pronto: Habermas teme que a já frágil e precária rede de reconhecimento atual seja ainda mais seriamente abalada ou pensa que só então tal problema surgirá? O ideal regulador habermasiano, amplamente contrafactível, não parece servir de base para defender os humanos, em detrimento dos pós-humanos. O problema já está colocado e nada garante que será agravado por causa da biotecnologia.

No nosso entendimento, o questionamento acerca das possibilidades de homogeneização dos humanos (a criação deliberada de seres humanos geneticamente idênticos), como Fukuyama (2003) ressalta, ou de heterogeneização nociva, haja vista, nesse caso, poder produzir, por um lado, sujeitos ainda mais limitados, e, por outro, super-homens genéticos, merece atenção. Desse ponto de vista, à já desastrosa

5 *A caminho de uma eugenia liberal? A discussão em torno da autocompreensão ética da espécie*, de 2001. O livro é composto ainda por uma conferência intitulada *Moderação justificada. Existem respostas pós-metafísicas para a questão sobre a “vida correta”?*, de 2000, e por um posfácio escrito entre o final de 2001, início de 2002, que reúne alguns textos sobre as relações e distinções entre fé e saber.

desigualdade sócio-econômica, seria agregada uma desigualdade genética deliberada, artificial e racionalmente constituída, que seria transferível para a descendência, o que solaparia irremediavelmente as nossas já frágeis redes de mútuo reconhecimento, assim como agravaria a já débeis democracias e justiça liberais. Se a desigualdade sócio-econômica já produz consequências terríveis, comprometendo seriamente o valor político e moral do igual reconhecimento, quanto mais tremendas seriam as formas de exclusão e injustiça geradas pela desigualdade genética, a qual seria facilmente naturalizada (dado indivíduo é de uma ‘classe’ genética superior pela sua própria natureza, e não pela desigualdade social).

Mas, apesar da importante observação, cabe reforçar, nada garante que a biotecnologia geraria esse quadro, como já argumentei com o auxílio de Pinker e Buchanan, tampouco que as pessoas buscariam necessariamente se igualar a dado modelo, de modo que se promovesse alguma forma de exclusão e injustiça sociais ainda mais desventurosa. Aliás, políticas de justiça distributiva dos bens genéticos podem ser formuladas para combater isso, conforme Buchanan *et al* (2001). Evitar benefícios por medo dos riscos, e não buscar alternativas preventivas, não nos parece razoável.

Habermas (2004) alude à noção de *autocompreensão ética da espécie*, que conjuga duas prerrogativas tradicionalmente ligadas à condição humana, bem como à sua dignidade: a *autonomia* e a *autenticidade*. De acordo com ele, a moralidade da natureza humana possui um sentido próprio quando entendemos a autocompreensão ética da espécie como composta pela compreensão de que somos os únicos autores de nossa história de vida e que podemos nos reconhecer como pessoas que agem autonomamente.

A questão de fundo que mobiliza Habermas é aquilo que ele denomina de “fenômeno inquietante”, em suas próprias palavras, do “desvanecimento dos limites entre a natureza que *somos* e a disposição orgânica que nos *damos*” (HABERMAS, 2004, p. 32). Para ele, manter a fronteira entre *aquilo que cresceu naturalmente* e *o que é um artefato* é um indicativo moral para proscrever as técnicas biogenéticas de manipulação da natureza interna humana. Garantir certo grau de contingência ou naturalidade ao processo de procriação seria uma forma de preservar a autocompreensão da modernidade que inclui noções como igualdade, autonomia e autenticidade.

Cabe observar que, para ele, a autonomia, entendida como “uma conquista precária de existências finitas (...)” (2004, p. 48), é fortalecida quando os sujeitos autônomos são conscientes da sua vulnerabilidade física e da sua dependência social. Esta é uma definição e um argumento que chama a atenção. Habermas cita a corporalidade como uma característica fundamental da autocompreensão ético-existencial do indivíduo enquanto espécie, encontrando nela um fundamento de sua visão de *comportamento moral*. Segundo ele, 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” (p. 47). Segundo Habermas (2004), “(...) o ser humano nasce ‘incompleto’, no sentido biológico, e passa a vida dependendo do auxílio, da atenção e do reconhecimento do seu ambiente social (...)” (p. 48). Essa fragilidade estrutural nos vincula como espécie, estabelecendo uma *igualdade de base* entre os humanos. Habermas (2000), abordando propriamente 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” (p. 18).

Para Habermas (2004), ainda que soe disparatado, como aponta Vilaça (2009), são justamente esses elementos que constituem e salvaguardam a dignidade humana, pois é ante eles, que servem de fundamento para a moral, que se formam as relações interpessoais reguladas por regras morais mutuamente impostas. Ademais, é “apenas nessa rede de relações de reconhecimento legitimamente reguladas que as pessoas podem desenvolver e manter uma identidade pessoal (...)” (HABERMAS, 2004, p. 48).

Haja vista esses argumentos habermasianos, tomemos a seguinte questão: a superação de doenças e deficiências, com a diminuição do rol de dor e sofrimento, alargaria o horizonte de florescimento humano, como defende Glover (2006), ou, pelo contrário, encurtaria-o, posto que aqueles elementos representassem obstáculos sem os quais o humano, ao ter de lidar com eles, não prospera no sentido existencial? Em outras palavras, o humano seria mais ou menos feliz? Essa é uma questão, ao mesmo tempo, basilar e embaraçosa para o debate bioético.

Caso concordemos com Glover, teríamos de aquiescer com a perturbadora visão de que os humanos acometidos por doenças e deficiências com certo grau de gravidade (limitações de funções inerentes ao florescimento) teriam seu horizonte de realização ou florescimento limitado, não podendo ter uma vida próspera tal como aqueles que não as ‘possuísem’. Decerto, subscrever tal tese seria extremamente problemático, pois tornaria cominatório admitir um desnível ou desigualação entre os humanos, o que acarretaria um sem-número de absurdidades. Contudo, se aquelas afecções, enquanto características ônticas, não representassem um empecilho ontológico, ou seja, se a sua existência ou ocorrência, entendida como limitantes, não compromettesse, em algum nível, a realização da essência humana de florescer, por que investiríamos tanto em procedimentos terapêuticos? Dito de modo quase estulto, por que curamos alguém?

Os argumentos habermasianos apresentados nos parágrafos anteriores parecem indicar uma resposta. Hipoteticamente, ele consideraria que aqueles elementos (doenças, deficiências, dor e sofrimento) fazem parte, sim, do que o homem é por natureza, compondo as condições para o seu florescimento. Tal hipótese ganha força se considerarmos um texto habermasiano de cunho autobiográfico.

Em um texto no qual defende a importância dos acontecimentos da vida cotidiana sobre o pensamento filosófico, pois eles fazem parte do seu contexto de surgimento, Habermas (2007) associa, sem precisar a medida da influência, algumas experiências vividas por ele – dentre elas, a sua deficiência congênita (fissura labiopalatal) – ao seu interesse pelo tema da esfera pública entendida como espaço do trato comunicativo e racional entre as pessoas. Ele revela que, por ocasião da segunda intervenção cirúrgica para corrigir a malformação congênita, aos cinco anos, sua consciência da radical dependência recíproca foi agudizada. Isto gerou uma série de reflexões sobre a necessidade de uma rede pública de relações sociais indispensável ao processo de humanização do animal (humano) e aos autores o pudessem ajudar a compreendê-la. Além disso, a dificuldade na fala acarretada pela malformação, que criou, no período e ambiente escolares, óbices à compreensão, levaram-no a tomar como fio condutor o paradigma da filosofia da linguagem.

Se considerarmos que aquilo que Habermas produziu em termos de teoria e pensamento, tornando-o um notável pensador, sendo uma marca distintiva do seu florescimento, poder-se-ia inferir que a sua deficiência inata o fez ser o que é, não impedindo, mas sim produzindo o seu modo de florescimento. Não obstante o caráter não-teórico daquele relato, porquanto Habermas não afirma que deficiências determinem ou dilatam o horizonte de florescimento, algumas objeções podem ser

feitas. Farei duas, uma de cunho puramente empírico e uma de cunho hipotético-especulativo, que dividirei em duas: (1) quantas pessoas acometidas pela mesma anomalia de Habermas não vivem sob uma quase insuportável baixa autoestima, de maneira que não conseguem levar a cabo quaisquer projetos de boa vida ‘mais amplos’, porquanto se veem como incontornáveis deficientes; (2a) será que Habermas não teria desenvolvido o seu interesse pelos temas, caso seus pais, perante a possibilidade real, tivessem escolhido ‘corrigir’ aquela malformação; (2b) Habermas reclamaria com seus pais por terem comprometido o seu florescimento ao, por beneficência, intervirem geneticamente na sua configuração fenotípica?

Antes de excogitar respostas a essas questões, consideremos alguns detalhes do pensamento habermasiano. Habermas (2004) endossa a problemática distinção entre eugenia negativa e positiva, embora assuma a dificuldade de distinguir intervenções terapêuticas de intervenções eugênicas de aperfeiçoamento. Para ele, a primeira seria *positiva* e *suporia* o consentimento do paciente, porque o indivíduo, enquanto age como médico, e não como técnico (*sic*), assumiria a “(...) atitude performativa de uma participante da interação” (com um embrião), de tal modo que “ele pode antecipar o fato de que a futura pessoa *aceitaria* o objetivo em princípio discutível do tratamento” (p. 73). É evidente que essa suposição se baseia na hipótese de que os objetivos clínicos (eugenia negativa) visam ao bem do potencial paciente (vida pré-pessoal: gametas, embriões e afins) previamente tratado, e que, em um momento ulterior (vida pós-nascimento), o indivíduo aprovaria tal medida. Isso, por sua vez, está fundado na concepção habermasiana de esse tipo de intervenção não determinaria ontologicamente o *status* da futura pessoa. Mas as justificativas apresentadas por ela precisam ser atentamente analisadas. Afinal, não nos parece evidente o porquê de uma alteração bioconstitutiva, ainda que ‘meramente’ terapêutica, não representar uma ameaça à autenticidade e autonomia humanas, tal como definidas por Habermas. Tampouco serviria como uma razão incontestável a já denunciada problemática distinção entre terapia e aperfeiçoamento. Há, contudo, outros pontos controversos além dos citados.

Habermas, como poucos, estudou, conhece e defende que a ontologia humana envolve as interrelações sociais e os vínculos comunicativos. Ou seja, o homem só realiza a sua essência socialmente ou, melhor, é um ser ontologicamente sócio-comunicacional. Mas ele, apesar de suas dúvidas quanto às consequências do *design* artificial do humano,⁶ comete um deslize que sequer os apologetas da genética costumam cometer, qual seja, de pressupor que um humano pode ser completamente constituído de antemão, o que serve de (frágil) fundamento para a sua proscrição moral da eugenia positiva. Tal deslize é, também, uma incoerência interna ao próprio argumento habermasiano, uma vez que ele afirma que uma pessoa só se constitui enquanto tal no ambiente social, num ambiente de interações e mútuo reconhecimento.

Há, ainda, outro ponto controverso. Considerando que ele concorda com a definição de doença e deficiência de Buchanan *et al* (2001),⁷ segundo a qual são desvios ou carências da organização funcional *normal* típica da espécie, Habermas tem de assumir, mesmo a contragosto, concomitantemente, quatro teses transumanistas – as três primeiras compulsoriamente, a quarta, por derivação: (a) a *natureza comete falhas*,

6 Habermas (2004): “Quem pode saber se a ciência do fato de que outra pessoa projetou o *design* para a composição do meu genoma deva ter alguma importância para minha vida?” (p. 75).

7 Habermas, na nota de rodapé n. 45, adota a definição de doença e deficiência como *anormalidades*, *desvios* ou *carências* funcionais em relação aos outros indivíduos da mesma espécie, objetivamente constatáveis, cf. Habermas (2004, p. 72).

acidentes genéticos, gerando anomalias e más características; (b) ela *não é algo fixo, imutável*, mas comporta certa *plasticidade*; (c) por isso, com os meios disponibilizados, podemos e, sobretudo, *devemos preventivamente corrigir os desvios*, evitando que um exemplar da espécie seja prejudicado, e isso *é fazer um bem*; (d) manipular a natureza pode trazer benefícios às pessoas, livrando-as de certos limites que seriam impostos natural e involuntariamente, o que, de um modo ou de outro, carrega consigo traços da ideia de uma vida perfectível, capaz e digna de ser aperfeiçoada.

Desse argumento, é possível concluir, a nosso ver, que nem aquela distinção entre eugenia é clara ou sequer faria sentido, nem Habermas percebeu o quanto sua visão carrega vestígios em prol do aperfeiçoamento. Afinal, intervenções médicas com objetivos clínicos (eugenia negativa) não visariam à alguma forma de aperfeiçoamento, a tornar a vida humana melhor do que seria com a presença de anomalias? Se a natureza humana inclui adoecimento, a eugenia negativa não envolveria alguma forma de mudança dela ou tentativa de contorná-la? De um modo ou de outro, a natureza humana não seria instrumentalizada e/ou aperfeiçoada, como perguntam Dias e Vilaça (2010)?

Retomando aquelas duas questões referentes à biografia habermasiana, às duas últimas (2a e 2b), não há resposta minimamente precisa possível, consoante o próprio Habermas (2007), de tal modo que elas permanecem como problemas a serem enfrentados. À primeira (1), no entanto, poder-se-ia dizer, como alguns efetivamente defendem, que o problema não está na ‘deficiência’, mas na sociedade, que, por ser ‘excludente e homogeneizadora’, em primeiro lugar, rejeita as ‘diferentes’ morfologias, concebendo-as arbitrariamente como ‘anomalias’, ‘defeitos’, ‘deficiências’, enfim, como um problema; em segundo, não considerando as doenças e deficiências como meras diferenças entre os humanos, a sociedade, ‘tola’, não aprende que somos frágeis, que dependemos uns dos outros e que precisamos acolher e proteger os ‘mais limitados’, a fim de, responsável, afetuosa e moralmente comprometidos, ajudar a tornar a existência deles o menos penosa possível, sem, contudo, evitar que nasçam limitados. Deste modo, as doenças, consequências daquelas características estruturais humanas, teriam um papel, por assim dizer, *pedagógico* bem preciso.

Quanto à primeira opção de resposta, sabe-se que *normalidade* é um conceito relativamente arbitrário, que tem um conteúdo político fortíssimo, sendo potencialmente funesto, além de se referir a aspectos vitais amplos e diferentes o suficiente (envolve aspectos biológicos, psicológicos, morais, comportamentais, sexuais, etc.) para causar sérios problemas quanto à normalização que pretende produzir. Contudo, não nos parece que certas configurações morfológicas, a exemplo de Habermas, possam ser concebidas como meras diferenças. Habermas já admitiu isso. Em um sentido próximo, conforme Glover (2006), elas impingem, de fato, limitações funcionais importantes. No caso citado, por exemplo, a fala. Ainda com Glover, retomando a sua ideia de que normalidade é um conceito apenas parcialmente socialmente construído, mas também uma combinação de elementos numéricos e normativos, não haveria razões plausíveis para reduzir uma configuração anômala a uma pura diferença. Afinal, diferenças não demandam terapias, mas reconhecimento da sua legitimidade, quando for o caso de não infringirem alguma norma moral ou jurídica. Assim, se ‘tratar’ uma diferença seria inadmissível, não tratar um problema, igualmente.

Quanto à segunda, seria plausível não aperfeiçoar pessoas, mantendo sua fragilidade, esperando que, um dia, elas ‘aprendam’ a conviver e se respeitar? Elevando o nível da objeção, considerando aquele papel pedagógico, e que em momentos de catástrofes a humanidade se une imbuída de um ‘espírito solidário’, será que um

possível recrudescimento da vulnerabilidade humana tornaria mais eficaz o aprendizado, na medida em que intensificaria o sentimento de co-dependência social, representando algum ganho para a humanidade, elevando o nível do comportamento moral, assim como estreitando nossos laços interpessoais? Dito de modo breve, ao contrário do *Human Plus* dos transumanistas, defender-se-ia um *Human Minus*?

Tal paradoxal concepção de investimento no humano (*Human Worsening*) seria, no nosso entendimento, um contrassenso e um acinte à racionalidade e à moralidade. Aliás, se Habermas estivesse correto quanto ao papel da precariedade biológica na sociabilidade humana, a humanidade, com todas as alternativas que criou para contornar certas consequências dos seus limites bioestruturais, inclusive aquelas que preenchem os pré-requisitos da eugenia negativa ou terapia, que ele considera como legítima e moralmente aceitável, não estaria comprometendo nossas intuições morais, afrouxando os vínculos de dependência, no limite, desumanizando-se paulatinamente? Se a resposta for negativa, qual o nível de vulnerabilidade e fragilidade admissivelmente contornável e quais limites biológicos devem ser mantidos por serem indispensáveis à manutenção da moralidade? De novo, o que delimita a fronteira entre eugenia negativa e positiva?

Considerando que há humanos nos quais a fragilidade biológica se manifestou de modo, por assim dizer, ‘imediatamente’ (logo ao nascer); e/ou sensivelmente mais intenso, e/ou de modo determinístico do que em outros, haja vista terem sido acometidos por certas doenças ou deficiências, algumas congênitas e/ou geneticamente determinadas, mas que se manifestam apenas tardiamente; e/ou incuráveis, que os tornaram mais vulneráveis do que outros exemplares da espécie, não seria uma forma de *igualizar* os humanos, ampliando a todos a dignidade de uma vida sem empecilhos dados de antemão, evitando que tais exemplares fossem ‘injustamente’ submetidos a um nível superior de dependência, dor e sofrimento?

Tal ‘azar’, fruto de um *genetic accident* (CARMICHAEL, 2003), o qual, em tese, pudesse ser evitado, não comprometeria radicalmente tanto a sua autocompreensão especista quanto o exercício da autonomia desses exemplares, haja vista se considerarem anormais frente à espécie, injustiçados pela natureza, ou ‘simplesmente’ por não serem ‘bem-aceitos’ pela sociedade? Não seria profundamente insensível, do ponto de vista moral inclusive, poder e não evitar tais ‘prejuízos’ ao indivíduo, em nome do acaso, da sorte, da sabedoria da natureza, da ‘humanidade’?

No tocante à defesa da autonomia individual, estaria Habermas se apoiando no que chamarei de *Princípio Pilatos*? Quer dizer, haveria uma questionável opção pela omissão (‘lavar as mãos’) ante a uma possibilidade de intervir em favor de algo ou alguém, ainda que esse alguém seja apenas um potencial vital, por supor que não interferimos ou delimitamos, em alguma medida ou de alguma forma, obrigatoriamente as possibilidades de nossa descendência, fundamentando-se numa *ingenuidade idealista*, conforme afirmação de Lafont (2003). O ‘espírito’ daquele princípio é uma relativa omissão e tergiversação da responsabilidade com o melhor futuro possível da descendência, bem como uma crença injustificada em uma contrafactível simetria entre pais e filhos. Mas, caso ele seja levado às últimas consequências, os pais não deveriam assumir uma radical posição de imparcialidade e neutralidade absolutas sobre o destino de um filho, sob pena de não levar a ocaso aquelas suas capacidades humanas pétreas, profundamente ameaçadas, para Habermas, pela ação seletiva e aperfeiçoadora? É autônomo e autêntico um indivíduo, cuja ascendência interfere nas suas escolhas?

Quanto à perda de autonomia de um indivíduo geneticamente planejado e aperfeiçoado, segundo Felipe (2005), parece que Habermas pensa, equivocadamente,

que “(...) os humanos, até o advento da cirurgia genética, nasceram sem qualquer forma de intervenção ou manipulação alheia, como se, em nosso tempo, tivéssemos nos constituído sem a marca da manipulação e da interferência de nossos progenitores” (p. 352). E a autora segue criticando a perspectiva habermasiana, pois

Tais intervenções podem até não ter sido de ordem genética. Mas, se a questão moral é a da violação da autonomia, não faz a menor diferença, qual o tipo de manipulação. A marca, resultado da cirurgia genética, será uma marca, não a totalidade da trama dessa subjetividade ainda a ser constituída nas interações futuras que aguardam o sujeito (FELIPE, 2005, p. 352).

Outro ponto da argumentação de Habermas que merece atenção é a contraditória relação entre a sua crítica ao aperfeiçoamento e a sua definição da condição humana. Ora, se Habermas afirma a *incompletude* e a *imperfeição* da condição humana, ele parece assumir, por um lado, que ‘falta’ algo ao homem, e, por outro, que a ideia de perfectibilidade não possui um caráter propriamente negativo. Se o humano não reúne certas qualidades (sendo incompleto) ou não atingiu um grau de excelência (é imperfeito), sendo carente de otimização, por que seria imoral intervir sobre a constituição genética do humano, visando ao seu aperfeiçoamento? Isso não representaria um incremento substancial da autonomia e da autenticidade, na medida em que, sem tamanha incompletude e imperfeição, que torna um indivíduo inexoravelmente dependente de outros, ele poderia de eleger projetos racionais de boa vida, sendo, no limite, de fato, o único autor da sua história de vida, conforme ele argumenta?⁸

As questões acima servem de crítica aos principais argumentos habermasianos, explicitando seus pontos problemáticos. Como busquei mostrar, o caráter assertivo de Habermas é prenhe de equívocos e omissões acerca de alguns aspectos centrais do debate bioético. Sua visão é criticável do ponto de vista, por assim dizer, empírico-pragmático, mas também normativo. Isto porque, além de o apelo à natureza humana ser amplamente questionável, os valores que ele visa defender não estão necessariamente sob ameaça, mas podem ser, como argumentei, até mesmo qualitativamente desenvolvidos através das práticas de aperfeiçoamento humano. Assim, as razões apontadas por Habermas são impertinentes motivos para proscriver as biotecnociências, ainda que sob o problemático argumento de que elas visam ao aperfeiçoamento humano, à eugenia positiva.

REFERÊNCIAS

- BOSTROM, N. A History of Transhumanist Thought. *Journal of Evolution and Technology*, v. 14, n. 1, p. 1-25, 2005a.
- BOSTROM, N. In Defense of Posthuman Dignity. *Bioethics*, v. 19, n. 3, p. 202-214, 2005b.
- BOSTROM, N. *The Transhumanist FAQ*, version 2.1. 2003. Disponível em www.transhumanism.org/resources/FAQv21.pdf, acessado em 10/01/2011.
- BUCHANAN, A. Human Nature and Enhancement. *Bioethics*, v. 23, n. 3, p. 141-150, 2009.

⁸ Argumento semelhante pode ser visto em Vilaça (2009).

- BUCHANAN, A. *et al.* *From Chance to Choice*. Genetics and Justice. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- CARMICHAEL, B. The Human Genome Project – threat or promise?. In: *Journal of Intellectual Disability Research*, v. 47, n. 7, p. 505-508, 2003.
- DANIELS, N. Can Anyone Really Be Talkink about Ethically Modifying Human Nature? In: SAVULESCU, J. and N. BOSTROM, N. (eds.), *Human Enhancement*. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 25-42.
- DIAS, M. C. e VILAÇA, M. M. Metamorfoses do humano: notas sobre o debate ético em torno da biotecnologia para o aperfeiçoamento humano. *Ethic@ (UFSC)*, 9 (1): 29-42.
- FELIPE, S.T. 2005. Equívocos da crítica habermasiana à eugenia liberal. *Ethic@ (UFSC)*, v. 4, n. 3, p. 339-359, 2010.
- DIWAN, P. *Raça pura: uma história da eugenia no Brasil e no mundo*. São Paulo: Contexto; 2007.
- FELIPE, S. T. Equívocos da crítica habermasiana à eugenia liberal. *Ethic@ (UFSC)*, v. 4, n. 3, p. 339-359, 2005.
- FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. *Segurança, território e população: curso no Collège de France (1977-1978)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- FUKUYAMA, F. *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*. New York: Picador, 2003.
- GLOVER, J. *Choosing Children: Genes, Disability, and Design*. Oxford: Clarendon Press, 2006.
- HABERMAS, J. *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Trotta, 2000.
- HABERMAS, J. Espaço público e esfera pública política. Raízes biográficas de dois motivos de pensamento. In: _____. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007, p. 15-30.
- HABERMAS, J. *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?*. São Paulo, Martins Fontes, 2004.
- KAHN, A. e LECOURT, D. *Bioéthique et liberté. Entretien réalisé par Christian Godin*. Paris: Quadrige/PUF, 2004.
- KASS, L. *Beyond Therapy. Biotechnology and the Pursuit of Happiness*. New York: Regan Books, 2003.
- LAFONT, C. Remarks on Habermas's presentation of "L'avenir de la nature humaine". *Philosophy and Medicine*, v. 3, n. 1, p. 157-160, 2003.
- LECOURT, D. *Humain, posthumain*. La technique et la vie. Paris, PUF, 2003.
- PERSSON, Ingmar and SAVULESCU, Julian – "Moral Transhumanism". In: *Journal of Medicine and Philosophy*, v. 35, n. 6, p. 656-669, 2010.
- PINKER, S. *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature*. New York: Viking Penguin, 2002.
- PINKER, S. The Stupidity of Dignity: Conservative bioethics' latest, most dangerous ploy. *The New Republic*. Wednesday, May 28, 2008. Disponível em: <www.nnr.com/article/the-stupidity-dignity>. Acesso em: 10 de fevereiro de 2011.
- SANDBERG, A. s/d. Definitions of Transhumanism. In: *Introductory Texts about Transhumanism*. Disponível em: <www.aleph.se/Trans/Intro/definitions.html>. Acesso em: 20 de dezembro de 2010.

- SAVULESCU, J. The Human Prejudice and the Moral status of Enhanced Beings. In: SAVULESCU, J. and BOSTROM, N. (eds.), *Human Enhancement*. Oxford: Oxford University Press, 2009, p.211-250.
- SAVULESCU, J. Procreative Beneficence: Why We Should Select the Best Children. *Bioethics*, v. 5, n. 6, p. 413-426, 2001.
- TUGENDHAT, E. *Lições sobre ética*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.
- VERDOUX, P. Transhumanism, Progress and Future. *Journal of Evolution and Technology*, v. 20, n. 2, p. 49-69, 2009.
- VILAÇA, M. M. O humano entre natureza e seleção. Dilemas éticos no debate Sloterdijk-Habermas. *Cadernos de Ética e Filosofia Política (USP)*, v. 15, n. 2, p. 211-231, 2009.

UM CONFRONTO CONTRATUALISTA: RAWLS E HABERMAS*

Rogério Cangussu Dantas Cachichi
Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual de Londrina
Especialista em Direito Tributário pela PUC/SP
Magistrado Federal em Londrina
rogeriocangussu@gmail.com

RESUMO: Reconstroí os elementos fundamentais da argumentação acerca da justificação dos princípios da justiça como equidade. Boa parte do trabalho desenvolvido por John Rawls no campo da filosofia política contemporânea pode ser sintetizado na busca pela compreensão de como é possível existir e se manter no decorrer do tempo uma sociedade justa e estável de cidadãos livres e iguais, porém profundamente divididos por doutrinas religiosas, morais e filosóficas que, conquanto razoáveis, são incompatíveis entre si? Rawls dedicou grande parte de seu trabalho para dar uma (e não “a”; advirta-se desde logo a doutrina em foco vem ao lume como *uma* alternativa viável, não como *a única* possível) explicação plausível a essa inquietante indagação. O presente artigo objetiva apresentar os elementos fundamentais da justiça como equidade a partir de revisão bibliográfica das principais obras de Rawls, a saber, *Uma Teoria da Justiça* e *O Liberalismo Político*. Além disso, objetiva reconstruir algumas críticas a tal concepção, com particular ênfase àquelas dirigidas contra o desenho da posição original, opostas por Jürgen Habermas no artigo *Reconciliation Through the Public use of Reason: Remarks on John Rawls’s Political Liberalism*, bem assim expor a resposta de Rawls à Habermas, igualmente publicada no artigo *Political Liberalism: Reply to Habermas*. Ambos os artigos foram publicados em 1995 em edição especial da revista *The Journal of Philosophy*. A posição original consiste no artifício de representação desenvolvido por Rawls para substituir a noção de contrato do contratualismo clássico e constitui um dos mais relevantes sustentáculos da teoria da justiça rawlsiana, por meio do qual dois princípios da justiça seriam imparcialmente estabelecidos. Cristaliza-se, com efeito, a famigerada justiça como equidade.

PALAVRAS-CHAVE: Política. Justiça. J. Rawls. J. Habermas. Posição original.

INTRODUÇÃO

Por quase 40 anos Rawls dedicou-se a compreender como seria possível existir, no decorrer do tempo, uma sociedade de cidadãos livres e iguais, ainda que divididos por razoáveis doutrinas religiosas, morais e filosóficas, porém incompatíveis entre si. É bem verdade que os resultados de tal empresa despertou a crítica de inúmeros estudiosos. Delas, um bom apanhado foi apresentado por Roberto Gargarella na obra “As teorias da justiça depois de Rawls: um breve manual de filosofia política”. Nessa obra constam claramente expostos o saldo das críticas lançadas por liberais conservadores como

*Agradeço profundamente a orientação fundamental dos professores Dr. Charles Feldhaus, Dr. Elve Miguel Cenci e Dr. Joaquim José de Moraes Neto sem a qual a consecução deste trabalho seria impossível. Dedico-o a Henrique Castelo Perez.

Robert Nozick; liberais igualitários como Ronald Dworkin e Amartya Sen; sem deslembrar das assertivas do movimento feminista com ênfase a Catarina MacKinnon; dos marxistas analíticos do porte de filósofos como Gerald Cohen; além dos comunitaristas dentre os quais Charles Taylor, Michael Sandel, Michael Walzer e Alasdair MacIntyre; sem contar com as contribuições teóricas e críticas do pensamento republicano.

Entrementes, o objetivo do texto será tão-somente o de apresentar uma síntese de parte do debate inaugurado a partir das críticas que a justiça como equidade de Rawls recebe de Jürgen Habermas. A crítica de Habermas intitulada *Reconciliation Through the Public use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism* e a resposta de Rawls, *Political Liberalism: Reply to Habermas*, foram publicadas em edição especial da revista *The Journal of Philosophy*, vol. 92, n.3 (Mar.1995). A bem da verdade e como se verá, este artigo trata sobretudo da crítica de Habermas acerca da posição original, um dos sustentáculos da teoria da justiça rawlsiana. Dar os contornos da crítica habermasiana e da resposta de Rawls constitui o principal problema do presente texto. Depois de percorrer de rota batida as bases fundamentais presentes na doutrina de Rawls, alinhavar-se-ão as críticas de Habermas no particular da posição original rawlsiana para, em último momento, perscrutar-se a réplica de Rawls também quanto ao ponto.

1. DE UMA TEORIA DA JUSTIÇA AO LIBERALISMO POLÍTICO: AS IDEIAS FUNDAMENTAIS DA JUSTIÇA COMO EQUIDADE

Rawls desenvolveu uma teoria da justiça, cuja importância para as instituições sociais, segundo esse filósofo político, é tamanha que se compara à verdade para os sistemas de pensamento. O modelo de justiça como equidade de Rawls aspira a fornecer explicações e fundamentos de um sistema justo de cooperação entre cidadãos livres e iguais numa sociedade bem-ordenada. O papel da justiça reside na administração de *conflitos* notadamente na área da isonomia (distinção entre pessoas) e da divisão tanto das benesses produzidas em colaboração (reivindicação) quanto dos encargos sociais necessárias para a produção de tais benesses (atribuição), donde a ênfase no caráter distributivo da justiça rawlsiana (justiça distributiva).

A doutrina de Rawls apresenta-se no espaço público aos cidadãos em geral como uma (e não ‘a’) doutrina política completa e razoável concepção de justiça para a estrutura básica de uma democracia constitucional *alternativa* principalmente ao utilitarismo, cuja hegemonia já perdurava há quase um século quando veio a lume a Teoria da Justiça (1971).

De raízes contratualistas, a justiça como equidade colhe no recôndito da posição inicial seus princípios, os quais se destinam à estrutura básica de sociedades bem-ordenadas. Por estrutura básica da sociedade entenda-se o conjunto das principais instituições desta sociedade, a saber, aquelas instituições que lhe formam a estrutura política, definem por um lado as liberdades fundamentais iguais e, de outro, as desigualdades sociais e econômicas. A composição desta estrutura abrange, além das principais instituições políticas, econômicas e sociais, também o sistema unificado de cooperação no qual elas se interrelacionam. Por sociedade bem-ordenada entenda-se aquela na qual indivíduos e instituições aceitam e defendem os mesmos princípios da

justiça e sabem (ou ao menos legitimamente esperam) que os demais integrantes dessa sociedade também o fazem.

Comparável, *mutatis mutandis*, ao assim chamado ‘estado de natureza’ da teoria tradicional do contrato social, a posição original constitui um artifício para representação de uma suposta situação hipotética e original de igualdade entre indivíduos livres e imparciais na qual os princípios da justiça seriam cunhados numa situação que poderia ser qualificada como equitativa (justa). Com efeito, ao se dizer “justiça como equidade”, Rawls não pretende sustentar que *justiça é equidade*, mas que seus princípios foram cunhados numa *situação de equidade*.

Nessa hipotética situação original, a supressão de informações particulares – como a classe social a que pertence na estrutura social, características naturais etc. - proporcionada pelo véu da ignorância, garante que seus participantes livres e iguais dessa posição ideal procederão com razão e desinteresse (imparcialidade). O véu da ignorância constitui, pois, um método que visa restringir argumentos, lastreado na máxima de que os princípios de justiça não devem ater-se àquilo que é contingente.

Ademais, desconhecendo as posições ocuparão na sociedade da qual os princípios da justiça eles estabelecerão, a própria configuração da posição original impele-os à estratégia de escolher a alternativa cujo pior resultado seja melhor em comparação com o das outras (regra *maximum minimorum*, ou *maximin*). Segundo a regra *maximin*, em condições de incerteza, a melhor opção é aquela que produz o melhor dentre os piores resultados das demais alternativas possíveis.

Nesse prosaico teórico (posição original, véu da ignorância, busca por bens primários sociais, regra *maximin*), para Rawls os participantes da posição original escolheriam dois princípios de justiça. Ei-los segundo a formulação apresentada na obra *O Liberalismo Político*:

a. Todas as pessoas têm direito a um projeto inteiramente satisfatório de direitos e liberdades básicas iguais para todos, projeto este compatível com todos os demais; e, nesse projeto, as liberdades políticas, e somente estas, deverão ter seu valor equitativo garantido.

b. As desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer a dois requisitos: primeiro, devem estar vinculadas a posições e cargos abertos a todos, em condições de igualdade equitativa de oportunidades; e, segundo, devem representar o maior benefício possível aos membros menos privilegiados da sociedade. (RAWLS, 2000, p. 47)

O primeiro, princípio de liberdades iguais, destina-se a regulamentar a parte da estrutura básica institucional da sociedade responsável pela definição de iguais liberdades fundamentais. Cuida-se do princípio de liberdades iguais, de acordo com o qual a estrutura básica da sociedade deve prever as liberdades mais amplas possíveis a todos. O segundo princípio é informador da parte definidora das desigualdades sociais e econômicas e reza que as desigualdades são instituídas em prol de todos em benefício de representantes, não de indivíduos determinados. Subdivide-se em dois subprincípios: princípio de justa igualdade de oportunidade (1ª parte) e princípio da diferença (2ª parte). Rawls, na condição de liberal, não deixou de conceber os princípios em ordem léxica. Essa ordem léxica ou serial determina que o primeiro sobrepõe-se ao segundo,

bem como que a primeira parte do segundo tem primazia serial em relação à segunda parte.

Uma outra etapa da justificação da justiça como equidade sucede a partir do que Rawls chamou de argumento do *equilíbrio reflexivo*, o qual exige que os princípios decorrentes da posição original sejam submetidos ao crivo de nossas convicções ponderadas de justiça ao final do qual seriam ou não efetivamente escolhidos. Em caso de discrepância, por meio de avanços e recuos, existe a possibilidade de modificação das características da situação primordial ou simplesmente de ajuste nos juízos vigentes (RAWLS, 2008, p.24).

Os princípios da justiça como equidade, pois, são definidos e justificados a partir da posição original e do equilíbrio reflexivo. Sucede que justamente toda essa estrutura engendrada por Rawls foi objeto de vigorosas críticas por parte de Jürgen Habermas, as quais serão apresentadas a seguir.

2. A CRÍTICA DE HABERMAS

No artigo “Reconciliação mediante o uso público da razão: alguns comentários em torno do liberalismo político de Rawls”,¹ Jürgen Habermas anota críticas ao modelo de liberalismo político de Rawls em comparação com seu modelo deliberativo. Depois de reconhecer a inestimável valia do trabalho de Rawls, bem como de admitir que procedem ambos de por assim dizer um tronco comum, Habermas dispara críticas tanto ao projeto rawlsiano em si, mas contra alguns aspectos da sua execução, especialmente no que tange à posição original, ao *overlapping consensus* (consenso sobreposto), à precedência das liberdades dos modernos em prejuízo das liberdades dos antigos. Objeto específico do presente texto, as críticas habermasianas contra a posição original de Rawls dirigem-se contra a sistemática privação de informações a que estão submetidos seus participantes, à exagerada amplitude dado ao conceito de bens primários e, por fim, à concepção ‘monológica’ vigorante nessa situação hipotética inicial.

Para Habermas, as partes na posição original, ao se comportarem como jogadores que aspiram a uma pontuação tão mais alta quanto lhes seja possível, são incapazes de a sério compreender os interesses de ordem mais alta de cidadãos autônomos apenas com base no *egoísmo racional*. Habermas critica o fato de que as partes da posição original levarão em conta possibilidades morais abertas aos cidadãos plenamente autônomos, porém proscritas a eles próprios. Cidadãos plenamente autônomos não podem estar bem representados por seres não dotados da mesma autonomia.

Ademais, direitos fundamentais não podem ser equiparados a bens primários. Na posição original, segundo Habermas, os participantes consideram os direitos como uma classe de bens. Conseqüência disso é que na posição original a questão dos princípios da justiça resume-se a um problema de divisão de bens primários. No entanto, ao aproximar o conceito de justiça a uma ética do bem própria do aristotelismo ou utilitarismo, Rawls faz concessões teleológicas na teoria da justiça. Direitos não podem

¹ No original: *Reconciliation Through the Public use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism*. Na tradução dos textos contamos com o inestimável apoio da tradução espanhola de Gerard Vilar Roca, introduzida por Fernando Vallespín, “*Debate sobre el liberalismo político*”.

ser equiparados a mercadorias de distribuição sem perder o seu sentido deontológico, afirma Habermas.

Afora isso, o participante da posição original não colabora com argumentos ao discurso, mas tão-somente emite juízos. De acordo com Habermas, o véu da ignorância faz parte de um procedimento intersubjetivo de substituição do imperativo categórico kantiano. Todavia, diante das condições hodiernas de pluralismo social e de visão do mundo, entremostra-se inviável pensar em um auto-conhecimento tal que refletisse de fato uma consciência transcendental. Rawls ao limitar a informação das partes na posição original, fixa-as numa perspectiva comum e neutraliza assim de antemão, mediante um artifício, a multiplicidade das perspectivas particulares de interpretação; ao passo que na ética discursiva de Habermas realça-se (e não se neutraliza) o pluralismo. Sendo assim, as restrições impostas pelo véu da ignorância impedem que as partes da posição original elejam princípios da justiça similares aos que seriam escolhidos por cidadãos autônomos com divergentes concepções de mundo e de si próprios. Na posição original a imposição de antemão de conceitos normativos implica que o próprio teórico fez monologicamente uso de conceitos substantivos determinantes, ao passo que a superação de conflitos de ação deveria ser feita por meio de argumentação moral não monológica.

Como se denota, parece que Habermas demonstrou fragilidades na construção da posição inicial em vários aspectos. Vejamos doravante o que Rawls tem a dizer a respeito disso.

3. A RESPOSTA DE RAWLS

De saída, Rawls reconhece nas críticas habermasianas uma oportunidade para melhor explicar seu liberalismo político, contrastando-o ademais com a “poderosa doutrina filosófica de Habermas” (RAWLS, 1995, p.132).² Na réplica às críticas contra a posição original na Parte I do *Reconciliation...*, Rawls emprega a estratégia de demonstrar duas principais diferenças entre as visões dele e de Habermas, as quais conduziriam, em boa parte, a diferentes objetivos e motivações:³ a primeira quanto à abrangência da pretensão das doutrinas rawlsiana e habermasiana; a segunda refere-se à diversidade de instrumentos representativos de ambas doutrinas.

No que tange à abrangência, enquanto a teoria de Habermas é abrangente, a de Rawls está restrita à categoria do político. Daí que o âmbito de funcionamento do liberalismo é limitado à seara política, sem que precise contar com nada fora de tal domínio. Corolário disso é que não se admitiriam censuras a esta última doutrina com base em algo que lhe é independente, vale dizer, em doutrinas filosóficas, morais e religiosas em relação às quais o liberalismo político cuidou de não se imiscuir; ao contrário, em homenagem ao baluarte democrático da tolerância, a justiça como equidade foi forjada para, na esfera pública, conviver com as mais variadas doutrinas metafísicas possíveis, desde que razoáveis. O mesmo não se pode dizer da doutrina de Habermas, cujo teor compete com outras doutrinas igualmente abrangentes.

2 No original: “...offers me an ideal context in which to explain the meaning of political liberalism and to contrast it with Habermas's own powerful philosophical doctrine.”

3 No original: “My reply to Habermas begins in part I by reviewing two main differences between his views and mine which in good part are the result of our diverse aims and motivations” (RAWLS, 1995, p.132).

A par disso, a outra linha de diferenciação exposta por Rawls diz respeito aos mecanismos de representação: sua posição inicial e a situação ideal de fala de Habermas, diversidade esta decorrente justamente do descompasso entre as perspectivas ampla de Habermas e restrita à política de Rawls. Sua posição inicial, segundo Rawls, é suficiente para atender aos reclamos de justificação do liberalismo político, mais restrito em relação à doutrina abrangente de Habermas.

Se, por definição, da posição inicial extrai-se que cidadãos livres e iguais chegaram a um acordo por si mesmos sobre esses princípios políticos sob condições que os representam igualmente como razoáveis e racionais, então os princípios na posição original, porque cunhados dentro de certas limitações, devem ser tidos como aceitáveis, se não definitivamente, ao menos como uma verossímil conjectura. Longe dessa provisoriedade representar um problema, ela entremostra-se positiva na medida em que abre margem a testar os princípios noutra instância, em que se confrontarão os princípios obtidos com nossas convicções ponderadas de justiça (equilíbrio reflexivo), tudo com o escopo de ser verificar se eles efetivamente aplicam-se às instituições democráticas (estruturas básicas da sociedade bem-ordenada).

O equilíbrio reflexivo, destarte, garantiria o insucesso da crítica de Habermas de que, a bem da verdade, a definição dos princípios é estabelecida monologicamente pelo teórico, a uma porque o argumento do filósofo vale tanto quanto a do cidadão comum, não há peritos; a duas porque, a partir do equilíbrio reflexivo amplo e geral (pleno), estabelece-se um consenso intersubjetivo quanto à concepção de justiça. Passemos, sem mais delongas, às conclusões finais deste ligeiro estudo.

CONCLUSÕES

Do quanto restou escrito, cabe-nos por derradeiro consignar que a tarefa a que nos propusemos restou cumprida. De fato, nas linhas precedentes, com o intuito de apresentar uma noção do trabalho desenvolvido por John Rawls em busca da compreensão de como é possível sobreviver uma sociedade democrática à vista do imenso pluralismo de doutrinas religiosas, morais e filosóficas razoáveis mas incompatíveis entre si, tivemos a oportunidade de expor tanto a importância e o papel da justiça, segundo Rawls, para a estrutura básica de sociedades bem-ordenadas, quanto, em termos gerais, alguns elementos basilares de sua doutrina, quais sejam, a posição original, o véu da ignorância, a estratégia *maximin*, a formulação dos princípios e o equilíbrio reflexivo. Outrossim, demonstradas foram, igualmente em termos não menos gerais, as principais críticas de Habermas à aludida posição original, bem como a resposta que Rawls lhe dirige. Dadas as grandes afinidades entre os trabalhos de ambos, a despeito dos diferentes graus de abrangência, trata-se, como os próprios protagonistas deste rico debate admitem e asseveram, de uma disputa em família.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 5ªed. Trad. Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ALBERTUNI, Carlos Alberto. **A intuição e o discurso moral**. Revista Phrónesis. Vol. I. n.2. Mai-Ago 1998. p.63-72.

ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. **Uma questão de justiça: Habermas, Rawls e Macintyre**. In: Simpósio Internacional sobre a Justiça, 1998, Florianópolis. Justiça como equidade. Fundamentação e interlocuções polêmicas. Florianópolis: Editora Insular/Núcleo de Estudos em ética e Filosofia Política, UFSC, 1997. p. 209-230.

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. 2. ed rev. São Paulo: Paulinas, 1985.

BITTAR, Eduardo Carlos Bianca. **Teorias sobre a justiça: apontamentos para a história da filosofia do direito**. São Paulo: Editora Juarez de Oliveira, 2000.

CARRACEDO, José Rubio. **“Posicion original” y “accion comunicativa” (Rawls y Habermas)**. Revista de Estudios Políticos (Nueva Epoca). n.64. Abr-Jun 1989. p.225-233. Disponível em <http://www.cepc.es/rap/Publicaciones/Revistas/3/REPNE_064_225.pdf>. Acesso em 8 mai. 2011.

CAYGILL, Horward. **Dicionário de Kant**. Tradução Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

CEPEDA, Margarita. **Rawls y Habermas: una disputa en familia**. Daimon. Revista de Filosofia. n.15, 1997, p.51-61. Disponível em <<http://revistas.um.es/daimon/article/view/9391>>. Acesso em 17 abr. 2011.

CORTINA, Adela; MARTÍNEZ, Emilio. **Ética**. Tradução Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Loyola, 2005.

FREEMAN, Samuel. Introduction: John Rawls – An Overview. In: FREEMAN, Samuel (org.). **The Cambridge Companion to Rawls**. 1ªed.4ªtiragem. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. p.1-61.

GARGARELLA, Roberto. **As teorias da justiça depois de Rawls: um breve manual de filosofia política**. Tradução Alonso Reis Freire. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. Tradução George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. **Consciência moral e agir comunicativo**. Tradução Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

_____.; RAWLS John. **Debate sobre el liberalismo político**. Tradução Gerard Vilar Roca. Introdução Fernando Vallespín, Barcelona 2000, Paídos.

_____. **Reconciliation Through the Public use of Reason: Remarks on John Rawls’s Political Liberalism**. Revista *The Journal of Philosophy*, vol. 92, n.3, mar.1995. Disponível em <<http://www.jstor.org/stable/2940842>>. Acesso em: 16 mar. 2011.

HART, H. L. A. **O conceito de direito**. Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Enciclopedia de las ciencias filosóficas**. Tradução de E. Ovejero y Maury. Buenos Aires: Libertad, 1944.

_____. **Princípios da filosofia do direito**. tradução Orlando Vitorino. 1ªed.3ªtiragem. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

INWOOD, Michael. **Dicionário Hegel**. Tradução Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Coimbra: Edições 70, 1988.

KIRSCHBAUM, Charles. **John Rawls: justiça imparcial e seus limites**. 2005. 88 p. Dissertação (Mestrado em Ciência Política). Universidade de São Paulo (USP). São Paulo.

LIMA, Rafael Lucas de. **Individualidade, excentricidade e plenitude de si mesmo**. In: SEMANA DE HUMANIDADES, XVII, 2009. Natal. *Anais...* Natal: UFRN, 2009.

Disponível em <<http://www.cchla.ufrn.br/humanidades2009/Anais/GT10/10.1.pdf>>. Acesso em 16jun.2011.

LLOYD, Dennis. **A ideia da lei**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

MAGALHÃES, Theresa Calvet de. **A ideia de liberalismo político em rawls**: uma concepção política de justiça. In: *Filosofia Política Contemporânea* (Manfredo Oliveira et al., orgs.), Petrópolis, Vozes, 2003, pp. 251-270. Disponível em <<http://www.fafich.ufmg.br/~tcalvet/A%20id%E9ia%20de%20liberalismo%20pol%EDtico%20%20em%20Rawls.%20Uma%20concep%E7%E3o%20pol%EDtica%20de%20justi%E7a.pdf>> Acesso em 22 abr.2011.

MILL, John Stuart. **A Liberdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

MÖLLER, Josué Emilio. **A justiça como equidade em John Rawls**. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 2006.

PEGORARO, Olinto Antonio. **Ética e justiça**. Petropolis, RJ : Vozes, 2000.

RAWLS, John. **A theory of justice**. Revised Edition. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

_____. **História da filosofia moral**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. **Justiça como equidade**: uma reformulação. São Paulo : Martins Fontes, 2003.

_____. **Justiça e democracia**. São Paulo : Martins Fontes, 2002.

_____. **Justicia como equidad**: materiales para una teoría de la justicia. Madrid: Tecnos, 2002,1999.

_____. **O direito dos povos seguido de "A ideia da razão pública revista"**. São Paulo : Martins Fontes, 2001.

_____. **O liberalismo político**. 2ªed. Tradução Dinah de Abreu Azevedo. Rio de Janeiro : Ática, 2000.

_____. **Political Liberalism**: Reply to Habermas. Revista *The Journal of Philosophy*, vol. 92, n.3, mar.1995. Disponível em <<http://www.jstor.org/stable/2940843>>. Acesso em: 16 mar. 2011.

_____. **Sobre las libertades**. Barcelona : Paidós, 1996.

_____. **Uma teoria da justiça**. 3ªed. Tradução Jussara Simões. Revisão técnica da tradução Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

RICOEUR, Paul. **O justo ou a essência da justiça**. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

SERRA, Antônio Truyol. **Historia de la filosofía del derecho y del estado**. Madrid : Alianza, 2004.

SEVERINO, Antônio Joaquim. **Metodologia do trabalho científico**. 23ªed. São Paulo: Cortez Editora, 2008.

SOARES, Mauro Victoria. **Democracia, deliberação e razão pública: recomendações igualitárias para a democracia liberal**. 2008. 139 p. Tese (Doutorado em Ciência Política). Universidade de São Paulo (USP). São Paulo.

TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. Nota do tradutor. In: NIETZSCHE, Friedrich. **Aurora**. In: Os pensadores. vol. XXXII. 1ªed. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

VITA, Álvaro de. **A justiça igualitária e seus críticos**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

WELTER, Nelsi Kistemasher. **John Rawls e o estabelecimento de princípios de justiça através de um procedimento equitativo**. 2001. 141 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Campinas.

ZVIRBLIS, Alberto Antonio. **John Rawls**: uma teoria da justiça e o liberalismo. 2009. 161 p. Tese (Doutorado em Filosofia). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP). São Paulo.

CONSIDERAÇÕES ACERCA DA CRÍTICA HABERMASIANA À MORAL KANTIANA

Rosely Dias da Silva
Mestranda em Sociologia e Direito na Universidade Federal Fluminense
(PPGSD – UFF). Niterói- RJ
prof-rosely@hotmail.com
Tânia Marcia Kale
Mestranda em Sociologia e Direito na Universidade Federal
Fluminense (PPGSD – UFF). Niterói- RJ
tania.kale@ig.com.br

RESUMO: Propomos neste um estudo em que abordamos a Ética do Discurso de Jürgen Habermas, que faz uma análise da Ética proposta por Immanuel Kant. Para tanto, nosso estudo foi assim estruturado: Kant enquanto tentativa de fundamentação ética com bases universais, em que realizamos um estudo das idéias deste filósofo a partir de sua obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, na qual ele fala sobre o sentido da vida humana enquanto perspectiva de realização moral, também refenciando seu artigo “Resposta à pergunta que é o Esclarecimento (*Aufklärung*)?”; as principais críticas de Habermas ao modelo ético kantiano, a partir dos quais evidencia o filósofo contemporâneo suas principais críticas ao modelo kantiano; e finalmente, a proposta da ética do discurso de Habermas, em que expõe os principais elementos propostos por sua ética discursiva.

PALAVRAS-CHAVES: Kant ; Habermas; Ética do Discurso.

INTRODUÇÃO

Este estudo tem por objetivo apresentar uma contraposição de Habermas a Kant. Para tanto, iniciamos com um estudo da idéia de Kant a partir de sua obra “*Fundamentação da Metafísica dos Costumes*”, na qual o referido filósofo fala sobre o sentido da vida humana enquanto perspectiva de realização moral. Em face à importância de verificar o trato das questões que envolvem o processo de construção de autonomia, com a superação da heteronomia (ou menoridade), que é conceito decisivo para a fundamentação da ética kantiana, fizemos uma referência ao seu artigo “Resposta à pergunta que é o Esclarecimento (*Aufklärung*)?”, e a partir deste estudo acima discriminado, buscaremos discutir a contribuição ética de Habermas evidenciando suas principais críticas ao modelo Kantiano e, finalmente, fazemos uma exposição dos principais elementos contidos na Ética do Discurso proposta por este Filósofo.

1 KANT ENQUANTO TENTATIVA DE FUNDAMENTAÇÃO ÉTICA COM BASES UNIVERSAIS

Para o que aqui propomos, apresentamos um estudo das idéias de Kant a partir da “*Fundamentação da Metafísica dos Costumes*”,¹ (doravante referenciado como FMC) obra na qual o referido filósofo fala sobre o sentido da vida humana enquanto perspectiva de realização moral. Ademais, referenciamos aqui o seu artigo “*Resposta à pergunta que é o Esclarecimento (Aufklärung)?*”, em face da importância deste texto no trato das questões que envolvem o processo de construção de autonomia, com a superação da heteronomia (ou menoridade), autonomia essa que é conceito decisivo para a fundamentação da ética kantiana. E para iniciarmos a discussão da ética kantiana com base na FMC, necessitamos discutir os temas da felicidade e do dever em Kant.

1.1 KANT, A FELICIDADE E O DEVER

A FMC está dividida em três seções. Na primeira seção ele fala sobre o sentido da vida. (...) ora se num ser dotado de razão e vontade a verdadeira finalidade de natureza fosse a sua conservação, o seu bem estar, numa palavra a sua felicidade, muito mal teria tomado as suas disposições ao escolher a razão da criatura para executora.²

Kant diz que, se o sentido (finalidade) da vida humana fosse a felicidade, então a natureza teria nos dotado mais de desejos e instintos do que de razão. Ele vai dizer que a felicidade pode ser a consequência de uma vida ética bem vivida, baseada em princípios morais alicerçados na razão, ou seja: quando alguém vive com a finalidade de ser feliz, caminha rumo ao insucesso, pois tende a não encontrar a realização do seu propósito, pela fluidez nele contida. Quando vive com o objetivo de realizar-se enquanto ser racional e livre, com atitudes éticas e princípios morais, e não a partir de impulsos ou casuísmo, essa pessoa acaba tendo como consequência de vida a felicidade, presente no sentimento moral do dever cumprido.

Na seqüência, Kant mostrará que, se a natureza nos dotou de razão, é porque o sentido da nossa existência é agir por dever. Nesse momento, ele introduz uma distinção entre ação por dever (pura, sem esperar recompensas ou almejar vantagens) de uma ação conforme ao dever (quando cumprimos o dever por esperar alguma recompensa ou para não sermos punidos).

Kant mostra que a ação não deve ser reduzida apenas à prática conforme ao dever, mas também por dever. O filósofo diz que é fácil, então, distinguir se a ação foi praticada por dever ou conforme ao dever e com intenção egoísta.³

Kant procura nos mostrar que a natureza nos dotou de razão e argumenta que:

[...] para desenvolver o conceito de uma boa vontade altamente estimável em si mesma e sem qualquer intenção ulterior,

1 KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1988. Doravante FMC.

2 KANT, Immanuel. FMC, p. 24.

3 BORGES, Maria de Lourdes; DALL’AGNOL, Darlei, DUTRA, Delamar Volpato. *Ética*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. p. 15.

conceito que reside já no bom senso natural e que mais precisa de ser esclarecido do que ensinado, este conceito que está sempre no cume da apreciação de todo o valor das nossas ações e que constitui a condição de todo o resto, vamos encarar o conceito dever que contém em si o de boa vontade, posto sob certas limitações e obstáculos subjetivos, limitações e obstáculos esses que, muito longe de ocultarem e tornarem irreconhecível a boa vontade, a fazem antes ressaltar por contraste brilhar com luz mais clara [...].⁴

De acordo com Guyer,⁵ “o alvo principal das primeiras seções de Kant seria o utilitarismo, segundo o qual a fonte da motivação moral é a felicidade”. Para o comentador, Kant “defende que uma genuína – mesmo que não total – compreensão do princípio fundamental da moralidade reflete-se na nossa compreensão comum de boa vontade e dever, e nos juízos morais que fazemos sobre coisas particulares da ação humana.”⁶

O que Kant pretende demonstrar é que as distinções do valor moral não são inserções filosóficas, mas sim as admite como verdadeira o próprio senso moral comum. Com isso, Kant vai concluir a primeira seção dizendo que o homem comum tem noção do que é certo ou errado e não precisa ser ensinado sobre isso. No entanto, não se pode fundar em bases empíricas e do senso comum (ou vulgar) uma ética capaz de ter validade objetiva (validade universal, para todos os seres humanos).

Kant partirá, então, na segunda seção, para a o desenvolvimento de uma fundamentação racional da moral, tendo como referências àquelas noções sem as quais sequer se pode falar em ética: liberdade, vontade e autonomia.

Mas, antes de entrarmos na discussão dos conceitos de liberdade, autonomia e vontade em Kant, precisaremos o significado do imperativo categórico na obra kantiana, posto que este é um conceito importante introduzido por este filósofo na discussão moral.

1.2 O SIGNIFICADO DO IMPERATIVO CATEGÓRICO NA OBRA KANTIANA

A ética kantiana estabelece o marco onde a discussão da objetividade e da não objetividade se inicia.⁷ Isso porque é em Kant que, pela primeira vez de forma sistemática, ocorre na modernidade uma fundamentação ética com base em princípios cuja pretensão é a aceitação de todos, mas não por mera opção subjetiva, e sim por necessidade racional de aceitação dessa regra.

Segundo Borges, Dall’Agnol e Dutra, ⁸se buscarmos resposta em Kant de como determinamos as regras do que é certo ou errado, encontraremos a seguinte resposta: “é moralmente correta à ação que está de acordo com determinadas regras do que é certo, independente da felicidade resultante a um ou a todos.”

4 KANT, Immanuel, FMC, p. 26.

5 GUYER, apud BORGES; DALL’AGNOL e DUTRA. Op. Cit. p.16.

6 Ibidem, p. 16.

7 TEIXEIRA, Célia *A objectividade na filosofia moral de Immanuel Kant*. Disponível em < http://www.icegob.com.br/marcos/art_et13.htm > Acessado em 22 de agosto de 2011.

8 BORGES, Maria de Lourdes; DALL’AGNOL, Darlei, DUTRA, Delamar Volpato, Op. cit., p. 15.

Kant formula aqui uma regra para verificar as máximas (diretrizes subjetivas de ação) que orientam nossa ação. Tal regra é denominada “imperativo categórico”. É imperativo porque não posso escolher se cumpro ou não, pois se constitui numa ordem que a minha razão impõe a si mesma; é categórico porque não envolve elementos condicionais nem prevê ações cuja realização vai trazer essa ou aquela conseqüência, ou seja, “se fizer isso, então ganho aquilo”. O imperativo categórico diz simplesmente diz: faça isso. A importância do Imperativo Categórico, para Kant, reside no fato deste filósofo apostar neste elemento como um parâmetro que permita avaliar as máximas (diretrizes subjetivas de ação) e verificar se elas possuem validade universal, constituindo-se em leis morais.

Kant apresenta várias fórmulas do imperativo categórico e na seção em discussão podemos verificar que a primeira fórmula é a da lei universal “Devo proceder sempre de maneira que eu possa querer também que minha máxima se torne lei universal”.⁹ Aqui se constata que é próprio do ser racional a apresentação de lei enquanto norma. Obtida a partir do conhecimento moral comum, essa fórmula diz respeito ao procedimento utilizado para determinar que uma máxima seja válida não somente para a vontade individual, mas que seja para a vontade de todo ser racional. Kant também fornece uma variação da fórmula da lei universal em termos da noção de lei da natureza, sendo esta, a fórmula da lei da natureza: “Age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza.”¹⁰

Nesta seção, Kant apresenta uma segunda formulação que é a fórmula da humanidade como fim em si mesma: “Age de tal maneira que usas a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como um fim e nunca simplesmente com um meio”.¹¹ Esta fórmula não se apresenta como critério e de máxima facilmente aplicável. Se na fórmula da lei universal visava à discriminação da máxima de fácil aplicação, esta segunda formulação já pretende conferir conteúdo à motivação da vontade racional, ou seja, ela expressa o motivo da vontade racional, que é tratar o outro como um fim em si e não como um meio.¹²

Com o Imperativo Categórico e os desdobramentos advindos de suas diferentes formulações, Kant obtém um parâmetro que julga confiável para a verificação das máximas e para a aferição do caráter moral das normas. Com isso, ele pode discutir de forma mais segura as condições de possibilidade da sua ética.

1.2 AS CONDIÇÕES DE POSSIBILIDADE DA ÉTICA KANTIANA

Quando falamos em condições de possibilidade, somos remetidos à necessidade de estabelecer aqueles requisitos sem os quais algo se torna impossível de acontecer ou de se realizar. É nesse sentido que interpretamos liberdade, vontade e autonomia em Kant, ou seja, como condições de possibilidade para a ética e a moral, tal como elementos da sensibilidade (espaço e tempo) e categorias do entendimento o são para o conhecimento. Expliquemos melhor. Para haver ética, tem que haver valores escolhidos por alguém e seguidos por ele. A escolha de algo é o elemento mínimo daquilo que podemos chamar

9 KANT, Immanuel. FMC, p.33.

10 Ibidem, p. 59.

11 Ibidem., p. 69.

12 BORGES; DALL’AGNOL e DUTRA. Op. cit., p. 20.

de liberdade, pois só é livre aquele que pode optar entre alternativas o que vai fazer, seja escolhendo entre alternativas dadas ou criando novas possibilidades de ação. Logo, sem liberdade não existe escolha de valores (e, portanto, moral e ética).

Igualmente sem vontade de escolher e cumprir o que se escolhe não existe moral e ética. A idéia de autonomia está ligada às duas outras, pois auto-nomia significa auto-sentido, sentido dado por você mesmo à sua existência.

Kant denomina de liberdade à capacidade que um ser racional tem de agir de acordo com as leis objetivas, determinadas unicamente pela razão. Para ele, só com o postulado da liberdade é que faz sentido falar em leis morais e razão prática, e sem dúvida que só um ser racional ou dotado de razão pode ser inteiramente livre.¹³

Para este Filósofo, ser livre é ser moralmente responsável. Ser livre é ter autonomia. A fórmula da autonomia é outra formulação do imperativo categórico, em que Kant diz: “Age como [...] se toda a vontade humana fosse uma vontade legisladora universal por meio de todas as suas máximas [...]”.¹⁴ Essa fórmula corresponde à compreensão que Kant tem do Iluminismo, movimento social e político do século XVIII, calcado de concepções de liberdade e igualdade para os homens. O filósofo entende esta época, o Século das Luzes, como o da libertação da mente.

No seu texto “Resposta à Pergunta, o que é o Esclarecimento” ele diz que o esclarecimento é a saída do homem de um estado de tutela ou submissão (incapacidade de seguir pelo próprio entendimento),¹⁵ seja ela religiosa ou política, para um estado onde ele próprio é responsável.¹⁶ Kant afirma que este estado de submissão, ou seja, de menoridade intelectual, seria de responsabilidade do próprio tutelado, sem coragem de sair desse estado, o que chamaria de comodismo.

O Filósofo diz que, para o tutelado, é mais cômodo ser submisso, pois seria oportuno justificar sua ação. Por exemplo: se temos um Deus, um pai supremo, que olha por nós, conforme diz a Bíblia, é muito fácil justificarmos nossos fracassos, dizendo que se não atingimos o sucesso em algo que almejamos, foi porque Deus quis assim e não porque em algum momento do trajeto fomos incompetentes, falhamos no propósito ou não nos empenhamos a contento.

Para Borges,¹⁷ obviamente os tutores também são responsáveis pelo fracasso do tutelado, uma vez que procuraram adverti-lo do perigo de tentar caminhar pelas próprias pernas, da ameaça de tomarem decisões, e de como mais cômodo delegar a outrem a responsabilidade pelos princípios de sua ação. O Iluminismo tem como máxima: “Tenho coragem de servir-me do próprio entendimento.”

Uma outra implicação da autonomia é a noção de reino dos fins, onde, segundo Teixeira,¹⁸ o que Kant pretende é nos apresentar uma idéia daquilo que poderia ser obtido pela lei moral, onde numa comunidade ideal todos fazem e obedecem a uma lei, na qual todos os fins estão em harmonia uns com os outros.

A concepção de reino dos fins está assim descrita: “[...] o ser racional tem que considerar-se sempre legislador num reino dos fins possível pela liberdade da vontade quer seja como membro, quer seja como chefe”.¹⁹ Segundo Kant,²⁰ “no reino dos fins

13 TEIXEIRA, Célia. Op. cit.

14 KANT, Immanuel. FMC, p. 74.

15 KANT, RPE, p. 100-117.

16 BORGES; DALL’AGNOL e DUTRA. Op. cit., p. 21.

17 BORGES; DALL’AGNOL e DUTRA. Op. cit., p. 22.

18 TEIXEIRA, Célia. Op. cit.

19 KANT, Immanuel. FMC, p. 77.

20 Ibidem.

tudo tem um preço ou dignidade”. Qualquer coisa quando tem um preço, pode ser trocado por equivalente; mas as pessoas, enquanto seres racionais têm dignidade, não podendo ser reduzidas a um preço. Assim, se não houver equivalência entre coisa e preço, ou seja, a coisa estiver acima do preço, não há dignidade (aqui colocada por Kant, como o um valor íntimo, isto é, qualquer coisa pode ser um fim em si mesma, não tem valor relativo). “Seria uma espécie de união sistemática de diferentes seres racionais submetidos a leis comuns, distinguindo-se portanto do reino da natureza, que se organiza segundo um conjunto de leis mecânicas”.²¹

Um último conceito importante de ressaltar na FMC de Kant é o de interesse.²² Numa nota de rodapé quase ao final da obra, Kant vai distinguir o interesse empírico do interesse puro da razão. Segundo ele, o interesse empírico está ligado à relação meio-fim, ou seja, a ação praticada por um interesse empírico é aquela que tem serve de meio para a obtenção de um fim. É, por exemplo, o interesse presente nas ações de conhecimento, pois buscamos o conhecimento como meio de obter outros fins que não ele próprio (poder, dinheiro, distinção, reconhecimento social, domínio cultural, etc.). É também o interesse presente nas ações conformes ao dever, que medem as conseqüências e vantagens ou desvantagens das ações a serem perpetradas.

Já o interesse puro é imediato, pois não há mediação, ou seja, cálculo sobre possíveis vantagens ou desvantagens da ação para quem a desenvolve. Esse tipo de interesse está voltado para a realização plena da razão, enquanto autônoma e livre. É esse o interesse que move alguém que age eticamente.

Temos assim, diante do que foi exposto até o momento, resgatadas e evidenciadas as bases da ética kantiana em seu propósito universalista. Apesar da complexidade do propósito e da obra do filósofo de Königsberg, ele conseguiu fundamentar uma concepção ética de inegável mérito e consistência, especialmente se comparada a outras propostas de seu tempo. Todavia, apesar da maestria kantiana, ele recebeu no decorrer dos últimos duzentos anos inúmeras críticas quanto à viabilidade prática de sua proposta ética.

Dentre as críticas a ele formuladas contemporaneamente, uma das mais contundentes e produtivas nos parece ser a de Jürgen Habermas: contundente, porque atinge os aspectos de aplicação da ética kantiana a partir dos seus aspectos internos, como é o caso do elemento motivacional envolvido no cumprimento de normas morais e no respeito aos valores; produtivo, porque Habermas não apenas aponta possíveis deficiências da obra kantiana, como também apresenta uma proposta ética baseada na plataforma kantiana e que vai além dela, na denominada Ética do Discurso.

Por isso mesmo é que vamos, no próximo momento de nossa reflexão, discutir a contribuição ética de Habermas, evidenciando as principais críticas deste filósofo ao modelo ético kantiano e num ultimo momento, faremos a exposição dos principais elementos contidos na Ética do Discurso proposta por Habermas.

2 PRINCIPAIS CRÍTICAS DE HABERMAS AO MODELO ÉTICO KANTIANO

A Ética do Discurso de Habermas surge como crítica ao subjetivismo moral, mas também como superação da Ética Kantiana. Habermas afirma que a posição kantiana

21 BORGES; DALL’AGNOL e DUTRA. Op. cit., p. 22.

22 KANT, Immanuel. FMC, p. 100.

pode ser reformulada no quadro da ética discursiva e que ela pode ser defendida contra as posições do ceticismo axiológico.

O objeto principal da crítica que Habermas faz a Kant é sobre o aspecto isolado e solitário de sua ética. O caráter monológico da ética de Kant não é suficiente para Habermas, que insere, assim, a discussão acerca do Imperativo Categórico como um princípio de universalização possível. O Imperativo Categórico é um conceito de Kant na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Ele é uma espécie de instrumento que me serve de verificador se as máximas (diretrizes individuais de ação) têm valor enquanto lei moral (validade objetiva, isto é, para todos).

Para Habermas, as normas devem ser fundadas intersubjetivamente, em discursos morais reais, com pessoas reais participando deles. Kant apresenta duas formulações básicas: a primeira é “Age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal”; a segunda é “age, na tua pessoa ou de qualquer outrem, de forma que a humanidade seja tratada sempre como um fim em si mesma e não simplesmente como um meio”.

Segundo Hansen,²³

(...) Habermas percebe a dificuldade do Imperativo Categórico de se tornar princípio-ponte em face de dois motivos básicos: a) pelo fato de gerar mal entendidos ao propor o critério de universalização das máximas como garantia para a comprovação da legitimidade destas no sentido de serem tidas como leis morais. O que no entender de não é condição suficiente, para garantir o caráter moral de uma máxima. b) por apresentar uma perspectiva monológica quanto a sua aplicação: eu posso, em qualquer local onde esteja, aplicar o Imperativo Categórico sobre quaisquer máximas e chegar sozinho à conclusão acerca da validade das mesmas como leis morais ou não, sem que os concernidos pelas normas tenham que estar presentes ou opinar sobre a legitimidade das mesmas. Isso pode nos conduzir à absolutização do nosso ponto de vista moral e levar-nos a cometer uma falácia etnocêntrica. Habermas, mediante às dificuldades acima colocadas, vê a necessidade de reformulação do Imperativo Categórico, concordando com McCarthy que diz “a ética discursiva pode ser compreendida como uma reconstrução da ética Kantiana.”²⁴

A tese de McCarthy é deduzida do texto “*Trabalho e Interação*”, no qual Habermas²⁵ afirma:

Kant pressupõe o caso o limite de uma sintonização preestabelecida dos sujeitos agentes [...] As leis morais são absolutamente universais no sentido de que, ao valerem para mim como gerais, *eo ipso*, é preciso pensá-las como válidas para todos os seres racionais. Por conseguinte, sob tais leis, a

23 HANSEN, Gilvan Luiz. *Kant: razão, liberdade e moralidade*. In: HANSEN, Gilvan Luiz & CENCI, Elve Miguel (Org.). **Racionalidade, modernidade e universidade**. Londrina: Edições CEFIL/EDUEL, 2000. p. 17.

24 BORGES, Maria de Lourdes; DALL’AGNOL, Darlei, DUTRA, Delamar Volpato. Op. cit., p. 101.

25 HABERMAS *apud* BORGES; DALL’AGNOL e DUTRA. Op. cit. p. 102.

interação dissolve-se em ações de sujeitos solitários e auto-suficientes, cada um dos quais deve agir como se fora a única consciência existente e, no entanto, ter, ao mesmo tempo, a certeza de que todas as suas ações sujeitas a leis morais concordam, necessariamente e de antemão, com todas as ações morais de todos os outros sujeitos possíveis.

Verificando a colocação de Habermas acima exposta, podemos perceber que a ética discursiva representa uma reformulação da ética kantiana. O Princípio do Discurso (PD) habermasiano, nesse sentido, vem a substituir a função que o Imperativo Categórico tem no sistema ético kantiano.

Outra crítica de Habermas à ética kantiana é o problema do déficit motivacional. Se eu defino sozinho as normas, quem me garante que os outros vão cumpri-las? Eu não tenho força para motivar os outros a agir moralmente, e com isso também eu posso ficar desmotivado, ou seja, por formular os valores sozinho eu acabo por não me sentir motivado a agir eticamente, já que não tenho como cobrar dos outros que ajam eticamente; e ainda que eu aja eticamente, posso ser o exótico, o estranho, o único a agir daquela maneira num ambiente competitivo de trabalho ou de relacionamento social, sendo ridicularizado ou prejudicado por isso em meu desempenho social. Ora, se as normas são formuladas e definidas em discursos reais, eu tenho mais força de cobrar e de ser cobrado pelos outros quando não cumpro as normas que eu mesmo ajudei a fazer. Essas são, em suma, as críticas mais importantes e contundentes formuladas por Habermas à ética de Kant, a partir das quais ele vai reformular a proposta do filósofo de Königsberg e apresentar sua versão na forma de uma Ética do Discurso.

3 A PROPOSTA DA ÉTICA DO DISCURSO DE HABERMAS

Finalmente, faremos uma abordagem à Ética do Discurso em Habermas, que neste contexto parece estar jogando uma partida de xadrez contra um cético, procurando conduzir seu “opponente” argumentativo à situação de não ter para onde fugir, obrigando-o a concordar incondicionalmente com os argumentos e conclusões a que chega o debate. A estratégia argumentativa de Habermas é levar esse cético à situação de ter que aceitar o que ele argumenta, sob pena de, em não fazendo isso, incorrer em contradição performativa.²⁶

Habermas considera a Ética do Discurso inicialmente desenvolvida por Karl Otto Apel como a abordagem mais promissora na atualidade. Assim, buscará apresentar sua proposta em consonância ao programa de fundamentação apeliano, aperfeiçoando-o, sem perder o referencial kantiano contido na obra de seu colega frankfurtiano. O itinerário habermasiano, nesse prisma, passa pelo enfrentamento de possíveis objeções formuladas pelo cético na tentativa que este faz de inviabilizar qualquer ética em bases racionais.

A primeira objeção do cético é a de que a ética é defendida ou apregoada por pessoas que não têm preocupação com a objetividade da verdade, como os literatos e os místicos, e diz que “a razão é calculadora. Ela pode avaliar verdade de fato e relações matemáticas e nada mais. No âmbito da prática, só pode falar de meios. Sobre os fins

²⁶ Contradição performativa é aquela que ocorre quando a performance de um ator é contraditória, pois ele afirma algo e o conteúdo que ele afirma contradiz os elementos e pressupostos contidos no ato dele ao afirmar.

ela tem que calar”.²⁷ Habermas argumenta que, desde Kant, isto é contestado pelas éticas cognitivas, e que as questões práticas são “passíveis de verdade”.²⁸

Contra essa objeção, Habermas introduz a fenomenologia moral de Strawson e diz que, quando alguém nos ofende e não repara a ofensa, ficamos ressentidos, mas não é um mero ressentimento psicológico, e sim possui um caráter moral, ainda que o psicológico possa ficar ressentido, mas não é um mero ressentimento psicológico, e sim possui um caráter moral, de sorte que se alguém se desculpa, o ressentimento moral

Segundo Habermas:

Strawson parte da reação emotiva que por causa de seu caráter insistente, é adequada pra demonstrar até para o mais empedernido dos homens, por assim dizer o teor de realidade das experiências morais; ele parte, a saber, da indignação com que reagimos às injúrias.²⁹

Para Habermas, essa reação sem ambigüidade consolida-se e pereniza-se num ressentimento que fica escondido, se não houver, de alguma maneira, a reparação à ofensa. Habermas mostra que temos expectativas uns com relação aos outros, e tais expectativas vão depender do tipo de relação. Ele diz que Strawson faz quatro observações importantes:

a) Para as ações que lesam a integridade do outro, o autor pode pedir desculpas. Tão logo suas desculpas sejam aceitas, o atingido não se sentirá mais tão ofendido ou diminuído.

b) Os diferentes sentimentos morais estão entrelaçados uns aos outros em relações internas. “As reações pessoais do ofendido podem ser compensadas por desculpas”.³⁰ Por outro lado, somente a pessoa que foi atingida é que pode aceitar as desculpas e perdoar a injustiça que sofreu;

c) A indignação e o ressentimento são dirigidos somente contra a pessoa que feriu a integridade do outro. Todavia, essa indignação não deve seu caráter moral à circunstância de que a interação entre duas pessoas particulares tenha sido perturbada, mas antes à infração de uma expectativa normativa que tenha validade para todos os membros do grupo social.

[...] se nas relações afetivas, em situações determinadas contra pessoas particulares, não estivesse associadas a essa forma impessoal de indignação, dirigida contra a violação de expectativas de comportamento generalizadas ou normas, elas seriam destituídas de caráter moral. É só pretensão a uma validade universal que vem conferir a um interesse, a uma vontade ou uma norma a dignidade de uma autoridade moral.³¹

27 HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. p. 62. Doravante CMAC.

28 Ibidem, p. 62.

29 Ibidem, p. 64.

30 Ibidem, p. 65.

31 STRAWSON apud HABERMAS, CMAC, p. 68.

d) há manifesta conexão interna entre a autoridade de normas e mandamentos vigentes, a obrigação em que os destinatários das normas se encontram de fazer o que é mandado e deixar fazer o que é proibido, e, por outro lado, aquela pretensão impessoal com que apresentam as normas de ação e mandamentos. A saber, mostrar que são legítimos. A indignação e a censura contra a violação das normas só podem se apoiar, em uma última análise, num conteúdo cognitivo. Quem faz tal censura quer dizer que, com isso, o culpado pode eventualmente se justificar – por exemplo, recusando como injustificada a expectativa normativa à qual apela a pessoa tomada de indignação. “Dever fazer algo” significa “ter razões para fazer algo”. “O que devemos fazer?” aponta à questão técnica da produção social quanto à adequação dos meios aos fins, de efeitos desejáveis. Nesta última observação, Habermas diz que:

Strawson reúne suas diferentes observações, insiste na idéia de que só poderemos evitar que o sentido das justificações moral-práticas das maneiras de agir nos escape, se não perdermos de vista a rede de sentimentos morais tecida na prática comunicativa cotidiana e se localizarmos corretamente a questão: “O que devo fazer, o que devemos fazer?”³²

Habermas diz que a fenomenologia dos fatos morais proposta por Strawson chega aos seguintes resultados: a) que o mundo dos fenômenos morais só é descoberto a partir da atitude performativa dos participantes em interações; b) que as reações e ressentimentos afetivos em geral remetem a critérios supra-pessoais para a avaliação de normas; c) que a justificação prático-moral de um modo de agir ocorre via aspecto diferente da avaliação afetivamente neutra de relações meio-fim, mesmo que esta possa ser derivada de pontos de vista de bem-estar social.³³ Quando nossa relação é de primeira e segunda pessoas (Eu-Tu), a expectativa é moral; quando a relação é de terceira pessoa (Eu-Ele ou Eu-Isso), nossa atitude é objetivante; a ciência tem essa última atitude, pois trata as cobaias como objetos, assimétricos portanto, e não como simétricos. As empresas também, pois o que interessa é o lucro, e você como pessoa é apenas um isso, um meio para chegar lá.

Habermas, contra o cético, consegue provar então que, nas expectativas recíprocas de convivência ligadas a um tipo de relacionamento, existem elementos morais. Logo, o cético não pode alegar que ética e moral são devaneio. O cético afirmará que podem existir ética e moral, mas cada um tem a sua (isso é subjetivismo ético); ou ainda, pode alegar que existem valores morais verdadeiros e eternos (dados por Deus, ou pelos genes - isso é o objetivismo ético). Gauthier, representante do utilitarismo contemporâneo, por exemplo, tem uma postura subjetivista com relação à ética, baseando sua "moral por acordo" nas preferências individuais. Um pastor fundamentalista ou um cientista que crê no determinismo genético são exemplos da segunda postura. Contra esses argumentos, Habermas vai apresentar dois: ao subjetivismo dirá que, quando cada um tem os seus valores e a sua ética, então se cai num relativismo e não temos ética alguma; por isso, essa não é uma postura defensável. Se as pessoas têm expectativas mútuas é porque apresentam valores partilhados intersubjetivamente, e não meramente subjetivos.

32 HABERMAS, CMAC, p. 69.

33 Ibidem, p. 70.

A ética discursiva pode ser compreendida, por conseguinte, como uma transformação da ética Kantiana em termos consensuais e comunicativos.³⁴ Freitag³⁵ dirá que a ética discursiva é uma teoria moral cognitivista que procura dar continuidade ao princípio moral enunciado por Kant. O que Habermas vai dizer é que podemos e devemos fundamentar, através de discursos práticos, as normas morais. Nas situações reais de fala, porém, temos uma situação ideal como uma espécie de pano de fundo, situação essa racional. São os pressupostos racionais presentes em cada discurso que Habermas vai desenvolver baseado num discípulo dele, Robert Alexy; tais pressupostos são de caráter lógico-semântico, procedural ou processual. Esses pressupostos lógico-semânticos (1), procedurais (2) e processuais (3) podem ser assim exemplificados:³⁶

- (1.1) A nenhum falante é lícito contradizer-se;
- (1.2) Todo o 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 o falante só é lícito afirmar aquilo em que ele próprio 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 o 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).

Segundo Freitag,³⁷ o modelo de Alexy apresenta três regras discursivas básicas a serem observadas:

1) Todo e qualquer sujeito capaz de agir e falar pode participar de discursos. Esta primeira regra fixa os critérios de inclusão dos participantes, reais ou potenciais, de um discurso.

2) Todo e qualquer participante de um discurso pode problematizar qualquer afirmação, introduzir novas afirmações no discurso, exprimir suas necessidades, desejos e convicções. Aqui percebemos que esta regra assegura a todos os participantes direitos e oportunidades iguais para dar sua contribuição na base da argumentação.

34 BORGES; DALL'AGNOL e DUTRA. Op. cit., p. 95

35 FREITAG, Bárbara. *Itinerários de Antígona*. São Paulo: Papyrus, 1992. p. 245.

36 Cf. ibidem, p. 110-112.

37 FREITAG, Bárbara. Op. cit., p. 244.

3) Nenhum interlocutor pode ser impedido, por forças internas ou externas ao discurso, de fazer uso pleno de seus direitos assegurados nas regras 1 e 2. Esta última esclarece as condições das relações, livre de violência ou coação.

Essas regras aqui apresentadas correspondem às condições para o que Habermas denomina como a situação ideal de fala.

Conforme Hansen,³⁸ a partir dessas condições ou pressupostos, e ainda da incorporação reconstrutiva do Princípio de Universalização (U) proposto por Karl O. Apel, com o acréscimo que faz do Princípio do Discurso (D), Habermas conclui que é fundamental que qualquer regra por estabelecer precise ser discutida entre todos os concernidos por ela, ou seja, a totalidade daqueles que forem possivelmente afetados devem participar desse processo de definição de normas sociais. Essa é uma condição, além das já mencionadas na citação de Habermas acima, que devem ser respeitadas quando da definição do que sejam condições quantitativa e qualitativamente satisfatórias de vida individual e coletiva no ambiente onde estão situadas (espaço-tempo). Com esses argumentos, Habermas alinhava seu projeto de ética discursiva, projeto que nos parece o mais consistente dentre aqueles formulados contemporaneamente acerca das teorias éticas.

É claro que a Ética do Discurso, por ser parte de um pensamento sistemático como é o desenvolvido por Habermas, terá suas implicações e vínculos com a teoria política, com o direito, com a educação, com o mundo da produção e do trabalho, com a organização da sociedade, etc. Habermas desenvolverá e ainda discute tais desdobramentos em suas obras focadas para muitos dos temas mencionados. Analisar esses temas, porém, não está no horizonte de objetivos e possibilidades da presente reflexão; damos-nos por satisfeitos na explicitação dos principais aspectos envolvidos na ética do discurso, em contraponto à ética kantiana abordada.

CONCLUSÃO

Para o estudo aqui apresentado, partimos de uma análise da ética Kantiana, resgatando e evidenciando as bases da mesma em seu propósito universalista e verificamos que, apesar da complexidade do propósito e da obra do filósofo de Königsberg, ele conseguiu fundamentar uma concepção ética de inegável mérito e consistência, especialmente se comparada a outras propostas de seu tempo. Contudo ele, apesar de sua maestria, recebeu no decorrer dos dois últimos séculos, inúmeras críticas quanto à viabilidade prática de sua proposta ética. Observamos que uma das mais contundentes e produtivas críticas recebidas por Kant a respeito de sua teoria, foi a de Habermas, visto que ela atinge os aspectos de aplicação da ética kantiana a partir dos seus aspectos internos, como é o caso do elemento motivacional envolvido no cumprimento de normas morais e no respeito aos valores, o que mostra ser contundente; e produtivo, devido ao fato de Habermas ter apontado possíveis deficiências da obra kantiana, assim como apresenta uma proposta ética baseada nessa plataforma que a perpassa, na proposta da Ética do Discurso.

38 HANSEN, Gilvan Luiz. Os elementos utópicos na concepção habermasiana de situação ideal de fala. In: CENCI, Elve Miguel; MÜLLER, Maria Cristina. *Ética, Política e Linguagem: confluências*. Londrina: Edições CEFIL, p. 135.

REFERÊNCIAS

- BORGES, Maria de Lourdes; DALL'AGNOL, Darlei, DUTRA, Delamar Volpato. **Ética**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- FREITAG, Bárbara. **Itinerários de Antígona**. São Paulo: Papirus, 1992.
- HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- HANSEN, Gilvan Luiz. *Kant: razão, liberdade e moralidade*. In: HANSEN, Gilvan Luiz & CENCI, Elve Miguel (Org.). **Racionalidade, modernidade e universidade**. Londrina: Edições CEFIL/EDUEL, 2000.
- HANSEN, Gilvan Luiz. *Os elementos utópicos na concepção habermasiana de situação ideal de fala*. In: CENCI, Elve Miguel; MÜLLER, Maria Cristina. **Ética, Política e Linguagem: confluências**. Londrina: Edições CEFIL.
- KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1988.
- TEIXEIRA, Célia **A objectividade na filosofia moral de Immanuel Kant**. Disponível em < http://www.icegob.com.br/marcos/art_et13.htm > Acessado em 22 de agosto de 2011.

A TRAGÉDIA E ANTÍGONA: EMPASSES ENTRE OS COSTUMES E A POLÍTICA NA *PÓLIS* GREGA.

Pamela Cristina de Gois
Graduada em História pela Universidade Estadual de Londrina
Especialista em Filosofia pela Universidade Estadual de Londrina
Graduanda em Filosofia pela Universidade Estadual de Londrina
filosofia_pamelagois@yahoo.com.br
Dra. Maria Cristina Müller
Universidade Estadual de Londrina
mcrismuller@hotmail.com

RESUMO: O trabalho visa analisar as diferenças entre Ésquilo, Sófocles e Eurípedes, no que diz respeito aos impasses entre a política e os costumes baseados em valores religiosos; utilizar-se-á para exemplificar tal impasse a atuação da mulher na *pólis* grega a partir da análise da peça *Antígona* de Sófocles. Jean-Pierre Vernant e Pierre Vidal-Naquet destacam que a tragédia não retrata a realidade social tal como essa se apresentava na vida cotidiana, contudo, a tragédia representa um reflexo dessa mesma realidade. Vernant e Vidal-Naquet asseveram que o ponto fundamental da tragédia está no fato dela questionar a realidade social. Do mesmo modo Junito de Souza Brandão entende que a diferença entre as peças dos dramaturgos gregos em questão, advêm de questionamentos distintos que brotaram de contextos políticos também distintos. Contextos políticos que, por sua vez, também foram afetados por distintos valores de ordem religiosa. Isso pode ser esclarecido ao observar-se os tipos de personagens que cada dramaturgo narra em sua tragédia. Brandão explica que no século V a. C, a tirania deu lugar a *pólis* sendo este o cenário das peças esquilianas, no entanto, os valores religiosos e a crença no destino, ainda se apresentavam como fundamentais. Sófocles vivia no contexto da sofística, a *Moura* passa a ser questão secundária e os fatos dependem da vontade dos personagens. Eurípedes foi influenciado pela passagem do mito para o logos, o que o levou a introduzir o prólogo que, segundo o pensamento nietzschiano, constitui-se em um método –racionalista – que antevê os acontecimentos e mata o sentido da tragédia. Nota-se que as peças transitam entre os costumes que lhes eram atuais, para os novos rumos que a *pólis* tomava. A peça *Antígona* é fruto do jovem Sófocles, que começa a oferecer um caráter racional a suas peças; assim, *Antígona* oferece elementos precisos sobre a política da época e sobre os impasses dessa com os valores religiosos. O intuito secundário do presente trabalho é averiguar se o pressuposto de Brandão e de Nietzsche, se confirmam, isto é, se é possível afirmar que as tragédias retratam o embate político entre as leis da *pólis* e os costumes religiosos, e os conflitos entre a sociedade patriarcal e o desejo da sociedade.

PALAVRAS – CHAVES: Tragédia grega. Nietzsche. Política. Costumes. *Antígona*.

1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O presente trabalho visa inicialmente, com base na obra *O nascimento da Tragédia*, do filósofo Nietzsche, investigar o significado da tragédia grega e as principais diferenças entre Ésquilo, Sófocles e Eurípedes. A partir disso analisar-se-á a atuação da mulher, na peça *Antígona* de Sófocles, relacionando tal atuação com os embates entre a política e as leis da *pólis* com os valores religiosos presentes na sociedade de Sófocles. Para a compreensão da atuação da mulher como protagonista da peça de Sófocles, será usado como referência o pensamento de Junito de Souza Brandão, grande estudioso da mitologia e literatura grega no Brasil.

1.1 DIFERENCIAÇÕES ENTRE ÉSKUÍLO, SÓFOCLES e EURÍPEDES

A tragédia grega durou cerca de cem anos, isso é, do século V ao século IV a. C., Teve origem com as peças de Ésquilo e o fim com as peças de Eurípedes. Para Nietzsche, o fim da tragédia começou com a passagem do mito para o logos, isto se deu a partir de Eurípedes e pela introdução da Filosofia.

Se as peças trágicas gregas refletem, de algum modo, o momento histórico daquela sociedade, mesmo que criticamente, tem-se nelas subsídios para analisar como se constituía a *pólis* na época de Ésquilo, Sófocles e Eurípedes. Se as tragédias ilustram o contexto da realidade das sociedades “no mesmo instante o mundo da cidade é submetido a questionamentos e, através do debate, é contestado em seus valores fundamentais” (VERNANT; NAQUETE, p. 29, 1977).

Outro aspecto importante a ser destacado é que, todas as pessoas tinham acesso às peças, portanto elas detinham um caráter pedagógico, isso é, através da arte se ensinava os valores, pois:

Pela própria localização do teatro onde aconteciam as representações trágicas [...], pode-se dimensionar o quanto a Tragédia é um fenômeno da *pólis*, nascida e feita pra ela. As peças eram representadas num teatro ao ar livre, o Teatro de Dioniso, escavado nas rochas da encosta sul da Acrópole – espaço público onde se concentrava importantes instituições políticas e principais templos religiosos de Atenas. (ALVES, 2010, p.12).

Deste modo, se todos tinham acesso às peças é possível asseverar que elas influenciavam a formação das pessoas na *pólis*, por outro lado, pode-se pensar que os dramaturgos também eram influenciados pelo contexto social e político em que viviam. A partir disso é possível concluir que as tragédias são importantes para a compreensão do cenário que fora a Grécia nos cem anos de permanência das tragédias. Para esclarecer o significado da tragédia, sobre a ótica nietzschiana, é importante compreender a crença nos deuses Apolo e Dionísio e como esses foram representados por Ésquilo.

Em síntese, segundo a perspectiva nietzschiana – na obra *O Nascimento da Tragédia*, ocorreu um processo nas peças dos dramaturgos gregos que vai da superioridade à decadência, resultado da racionalização das peças. Nesta perspectiva Ésquilo seria o ápice das peças trágicas, Sófocles o início da decadência e Eurípedes

aquele que colocou fim ao caráter positivo das tragédias, por levar o público ao palco e retratar as paixões, dos mesmos.

Ésquilo transporta para suas peças os valores religiosos da Grécia baseando-se na medida de todas as coisas presente na *pólis* grega que crê nas divindades, apolínea e dionisiaca. Nietzsche destaca (1992, p. 78) que a essência das peças esquilianas esta no fato de possuir “como expressão dos dois impulsos artísticos entramados em si, o apolíneo e o dionisiaco”. Para Nietzsche, só pode-se entender a tragédia esquiliana a partir de Apolo e Dionísio.

Brandão (2011, p. 09) diz que: “A tragédia nasceu do culto de Dioniso”. A tragédia passa a existir na Grécia a partir das festas a Dionísio, deus do vinho. Porém, para Nietzsche, Dionísio sem Apolo, representava tão só a barbárie. Dionísio era um deus estrangeiro, mas quando chega à Grécia e se junta com o elemento apolíneo, gera a tragédia que será materializada através das peças de teatro esquilianas. Sendo assim, Nietzsche (1992, p.33-34) destaca que os bárbaros dionisiacos e gregos dionisiacos são definitivamente “*antagônicos*”. No primeiro, o culto representava manifestações de “*bestas selvagens da natureza*” que se tornavam cruéis, “*havia desenfreadas licenças sexuais*”. Porém, continua Nietzsche: “*Apolo reconcilia-se com Dionísio*” e é aí que se tem a nova conotação das festas dionisiacas. Com os gregos o “*rompimento com o princípio de individualização*” – que acontece nas festas dionisiacas, devido à embriaguez dos seus participantes – “*representa um fenômeno artístico*”, pois a medida se dava por Apolo, deus solar, que representa a razão.

Em síntese, a embriaguez resultante das intensas festas feitas em homenagem ao deus Baco, possibilitava o rompimento com o racional, mas, por outro lado, uma medida estabelece o racional, isso é, o culto a Apolo; este é o ponto fundamental, segundo Nietzsche, para caracterizar a tragédia, isso é, o encontro entre dois pólos complementares, a desordem irracional e a moderação. Nesse sentido, Ésquilo teria representado fielmente a tragédia.

Brandão, (2011, p.17) destaca que Ésquilo: “bem mais do que Sófocles e muito mais do que em Eurípedes, fez que a liberdade fosse substituída pelo seu contrário, a fatalidade”, e isto, segundo o autor, acontece no coletivo, não há herói nas peças esquilianas, há destinos a serem cumpridos – *Moirá*. Seus personagens não têm escolha, são determinados pelas fatalidades do destino. Ésquilo seria, deste modo, resultado do momento histórico que vivia no século V a. C, isso é a passagem da tirania para a democracia, do governo de um para o sentimento da coletividade da *pólis*. Os personagens em Ésquilo “existem em função da fábula, ao contrário de Sófocles, em que a fábula existe em função do personagem” (BRANDÃO, 2011, p, 20). Os personagens do primeiro são espécies de “marionetes” do destino, enquanto no segundo, o homem é valorizado. O caráter antropocêntrico permeia as peças de Sófocles, uma vez que os deuses passam a ser secundários.

Em Sófocles, diferentemente de Ésquilo, tem-se a atuação do herói e até mesmo da heroína, como no caso de Antígona. Destaca-se, segundo Brandão (2011, p. 50) que este herói possui vontade, diferente das peças esquilianas no qual a fábula no seu total é fruto da *Moirá* – destino. Isto, também se explica segundo Brandão, pelo momento histórico, pois na *pólis* a coletividade vai perdendo espaço para o antropocentrismo, assim como os deuses acabam por perder espaço para o logos Brandão (2011, p. 50) afirma que em Sófocles “*seus personagens agem livremente, para que seu destino inelutável se cumpra plena e integralmente*”.

Em Sófocles não se tem mais a representação de Apolo e Dionísio, apenas o racional é representado; isso gera um problema uma vez que Apolo por si só, sem estar acompanhado de Dionísio, não pode representar a tragédia. Segundo o pensamento nietzschiano, algo semelhante acontece com Eurípedes, mas, no caso desse há o rompimento com o mito.

[...] tendo pois reconhecido amplamente que Eurípedes não conseguiu fundar o drama unicamente no apolíneo, que sua tendência antidionisíaca se perdeu antes em uma via naturalista e inartística, devemos agora nos acerrar mais da essência do socratismo estético, cuja a lei soa mais ou menos assim: “Tudo deve ser inteligível para ser belo” (NIETZSCHE, 1992, p. 81).

O pensamento de Nietzsche, em sua obra *O Nascimento da Tragédia*, valoriza o contexto grego no qual o mito sobrepunha o *logos*. Para ele, a época mitológica retratada, sobretudo pela junção da crença nos deuses Apolo e Dioniso e as peças de Ésquilo, representaram o auge do humano, pois, havia com o mito o *amor fati* [amor ao destino], acreditava-se que aquilo que a *Moira* (responsável pelo destino) havia traçado, sendo trágico ou não, deveria ser cumprido.

Para Nietzsche (2005, p. 83) “O socratismo despreza o instinto e, como isso, a arte”; o mesmo faz Eurípedes, que teria sido influenciado pelo pensamento socrático.

Com Eurípedes, o Coro não aponta mais para o primevo, para aquela concepção divina de natureza, nem os seus personagens revelam a imagem do dionisíaco como protoimagem do homem. A inserção do prólogo, mas mais do que isto, a inserção do “homem comum”, destruindo o dionisíaco, destrói a tragédia. (WEBER, 2011, p. 107).

O dionisíaco seria o próprio instinto para arte. Eurípedes rompe com este instinto ao privilegiar a razão; mas se Apolo representa a razão, teria em Eurípedes algum elemento trágico? O pensamento nietzschiano é claro quanto a Eurípedes, isso é, ele não representa a tragédia, assim, apenas Ésquilo e Sófocles teriam sido poetas trágicos, pois, “*Apolo não pode viver sem Dioniso*”. Apolo por si só, não representa a tragédia.

Destaca-se que o contexto que permeia Ésquilo é o do surgimento da *pólis*; o de Sófocles da valorização do indivíduo e; Eurípedes viveu em meio ao nascimento da filosofia. Estes acontecimentos perpassam em menos de cem anos, mas mesmo assim, segundo Brandão (2011, p.71), em Ésquilo o teatro foi uma representação religiosa, em Sófocles “observa-se um certo distanciamento, com os deuses agindo pela voz dos Oráculos e dos adivinhos e a Moira como causa segunda, em Eurípedes o rompimento foi total” (BRANDÃO, 2011, p.71).

Segundo Aristóteles (1460b) Sófocles “representava os homens tais como devem ser, e Eurípedes, tais como são”. Deste modo, ressalta-se que os tipos de personagens das peças trágicas foram se distinguindo entre os dramaturgicó. O distanciamento entre eles está relacionado à força que a razão filosófica vai ganhando na Grécia clássica.

2. ANTÍGONA ENQUANTO RESULTADO DOS CONFLITOS POLÍTICOS VIVENCIADOS POR SÓFOCLES

O intuito aqui é investigar a peça *Antígona* como representante dos conflitos políticos e religiosos à época de Sófocles. A tragédia segundo Vernant e Naquet “é o tempo dos deuses que surgem na cena e que se manifesta no tempo dos homens” (VERNANT; NAQUET, 1977, p.30,).

Sabe-se que a mulher não participava da política na *pólis* grega, sobretudo em Atenas, pois não era considerada cidadã. No entanto, a peça *Antígona* pode ser compreendida como estabelecendo uma reflexão acerca dessa condição, uma vez que parece-nos que a sociedade não se abstinha perante estas ideias, a saber, a condição de não cidadã da mulher não era um assunto indiscutível e as tragédias se encarregaram destas discussões.

Assim, a peça *Antígona* de Sófocles servirá de pano-de-fundo para analisar a posição da mulher nas discussões políticas. Isso é possível, se compreendermos que a tragédia representou em palco grego a forma com que eles concebiam a vida, assim, fazia-se do viver cotidiano, arte.

Em síntese, *Antígona*, filha de Édipo sofreu com a maldição de sua família; seus irmãos Polinices e Etéocles, foram amaldiçoados por Édipo, pois eles menosprezaram o pai devido, o incesto que cometera com Jocasta, esposa e mãe de Édipo. Quando os irmãos disputam o trono de Tebas, que anteriormente haviam concordado em alterna-se no poder, acontece um grande incidente, isso é, os irmãos se matam. O tio deles, Creonte, soberano de Tebas, anuncia que punirá quem fizesse o enterro de Polinices em solo tebano, pois, este, segundo o julgamento de Creonte, traiu a pátria e as leis dessa não permitiam que traidores fossem enterrados na *pólis*. *Antígona*, não se conforma em deixar o irmão sem sepultamento e enfrenta o tio e rei de Tebas. Deste modo,

Antígona se vê confrontada entre as leis de sangue dos antepassados, advindas de um passado místico, e as leis das *pólis*. Sófocles, embora mestre na arte da composição, já não se mantém plenamente tributário do mito (WEBER, 2011, p.116).

Se nas peças era manifestado o pensamento da época, o embate apresentado por Sófocles em relação às leis, apresenta de um lado os valores morais ligados à crença em deuses e do outro, a autoridade maior, que dita às leis da *pólis*. *Antígona* é aquela que crê no sentimento de religiosidade do culto aos mortos e Creonte o tirando, que todos devem obediência, mas que representa as leis da *pólis*.

Ao se falar de leis surge à necessidade de se falar do direito, assim, no contexto de *Antígona* – século V a. C. – segundo Alves:

o direito [...] é uma instituição ainda muito recente e que, em grande medida, aparece misturada aos valores da moral religiosa, ao mesmo tempo em que procura rapidamente esse ajustar às novas exigências da *pólis* democrática. Além disso, os temas trágicos implicam, com frequência questões jurídicas, casos com os quais os tribunais contidamente estavam/estão às voltas e cujos julgamentos, acusações e denúncias tinham a participação dos cidadãos. (ALVES, 2010, p. 57)

Antígona é resultado desta “mistura de valores”, diante da lei de Creonte, ela defende os costumes – O Direito Natural. O dilema que a peça permite pensar é o que se deve valer: a tradição religiosa ou, a leis do tirano? Ou ainda, as leis do tirano, não deveriam então considerar os costumes/tradições?

Sófocles deixa claro que, as leis de Creonte não respeitam a tradição religiosa de Antígona, que é velar aquele que é de sua família, mas deveria assim ter feito. Isto fica claro, no próprio Coro da peça e no seu desfecho. Creonte, não ouviu o adivinho Tirésias, nem tão pouco o Coro – que representa o povo – ambos diziam que suas leis eram incoerentes.

Nota-se que apesar da política da época não proporcionar espaço à mulher, no final da peça Creonte perde o enfrentamento com a sobrinha. Ele foi punido por não respeitar os mandamentos divinos. Entretanto, ela morre, mas mesmo que isto tenha acontecido, ela consegue enterrar o irmão, além do mais, todos ficam contra ele, inclusive seu filho, que vendo sua amada morta se mata.

Freitag (2005, p. 188) destaca que Creonte é: “o personagem verdadeiramente trágico [...], que, tendo aprendido dos erros, tendo o poder da lei de Tebas na mão, já não consegue evitar a tragédia”. Isto acontece porque ele não respeita as demais extensões que perpassam a *pólis*, não respeita os valores morais ligados à crença, nem tão pouco, os próprios entes de sua família. Sófocles apresenta deste modo, uma crítica a possíveis tiranos e uma lição sobre as leis.

Brandão (2011, p. 56), oferece outros subsídios para se entender este processo. Para o autor a trilogia tebana de Sófocles mostra “a luta contra a autoridade paterna”, por isto, Hêmon enfrenta seu pai Creonte e Antígona questiona as leis patriarcais. “Édipo, Hêmon e Antígona representam o princípio matriarcal” (BRANDÃO, 2011, p. 56).

Brandão (2011, p. 69), conclui que “o Coro final nos dá o tom, político, jurídico e religioso” da peça, “nesta luta de vida e morte”, a crítica é “contra a ética sofisticada e seu oportunismo amoral”, que estão representados na figura de Creonte. Entretanto, o que Sófocles apresenta é uma medida entre a lei moral e a lei da *pólis*:

[...] a Grécia antiga não poderia sobreviver por muito tempo mais, respeitando a lei do *oikos* e da tirania. A peça procura ensinar a necessidade da cooperação, no momento em que os gregos deixam de ser crianças e passam a assumir sua condição de adultos. Ismena e Creonte, que sobrevivem na peça, terão ambos a chance de atingir a autonomia moral, integrando-se em um grupo social mais equilibrado e duradouro, organizando como base na cooperação de todos, na livre decisão e atuação de cada um: a democracia da Grécia antiga. (FREITAG, p. 1889, 2005).

Pode-se extrair da peça, a confirmação daquilo que os documentos históricos já apontam: a mulher não era considerada cidadã. No entanto, parto da hipótese de que havia o questionamento disto por parte da *pólis*. Sófocles questionou as leis da *pólis* e quando o fez é possível pensar que também questionou a posição que era delegada a mulher nessa *pólis*. No entanto, o que é possível afirmar nesse momento da pesquisa é que a peça confirma o que Nietzsche e Brandão analisam sobre Sófocles. O dramaturgo representa em suas peças os conflitos da *pólis* e logo, os seus próprios, resultantes dos costumes e da política da época.

REFERÊNCIAS

- ALVES, Marcelo. *Antígona e o direito*. Curitiba: Juruá, 2010.
- ARISTÓTELES. *Poética*. Trad. Eudouro de Souza. São Paulo: Abril cultural, 1973.
- BRANDÃO, Junito de Souza. *Teatro grego: tragédia e comédia*. Petrópolis: Vozes, 2011.
- FREITAG, Barbara. *Itinerário de Antígona: a questão da moralidade*. Campinas: Papyrus, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia: ou Helenismo e Pessimismo*. Trad. de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- _____. *A Visão Dionisiaca do Mundo*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- SÓFOCLES. *Antígona*. Trad. Donald Schüler. Porto Alegre: L&PM, 1999.
- VERNANT, Jean Pierre; NAQUET, Pierre Vidal. *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*. São Paulo: Duas cidades, 1997.
- WEBER, José Fernandes. *Formação (Bildung), educação e experimentação em Nietzsche*. Londrina: Eduel, 2011.

A FORMAÇÃO ÉTICA DO JOVEM HEGEL

*Pedro Geraldo Aparecido Novelli
Universidade Estadual Paulista
pnovelli@ibb.unesp.br*

O jovem Hegel, conforme ele mesmo o atesta,¹ era assíduo freqüentador de bibliotecas e tinha como prática corrente a realização de resumos dos livros consultados. Mais do que uma consulta Hegel empreendia leituras atentas dos livros, pois os resumos elaborados caracterizam-se pela apreensão do conteúdo e subsequente reconstrução do mesmo na sua exposição condensada. Muitos escritos do jovem Hegel remetem à tenra idade de 15 anos. Um motivo da publicação desses textos pode ser o aspecto de curiosidade em relação aos mesmos, mas também parece justificável o fato de que o jovem pensador tinha interesses bem específicos. Além disso, as leituras feitas por Hegel nesse momento de sua vida refletem um pouco as influências que ele sofreu que, se por um lado, não podem ser tomadas como absolutamente determinantes para o futuro desenvolvimento de seu pensamento, por outro lado, não podem ser tratadas como carentes de qualquer significado e implicância. Na idade madura evidencia-se nos textos de Hegel o quanto ele leu, mas, infelizmente, ele mesmo não menciona suas fontes. De certa forma suas leituras estão presentes em tudo o que ele escreveu, mas o que orienta essas considerações é a presença das referências à moral ou ao ordenamento valorativo do comportamento. Assume-se aqui que as leituras do jovem Hegel são um momento de sua formação não importando o grau de interferência no seu pensamento. Não é muito claro nem muito preciso que os primeiros escritos hegelianos permitam identificar sua concepção de moral. O exemplo dessa situação que se pretende considerar aqui é seu resumo com data de 05 de maio de 1785 da obra ‘O novo Emílio de Feder’. O texto ora considerado foi coletado e sistematicamente organizado pelo pedagogo russo Gustav Thalow (1817-1883) que se interessou pelos escritos pedagógicos de Hegel os quais subsidiaram sua tese de doutoramento na Universidade de Kiel em 1843. A fonte lida na sua totalidade por Hegel como se pode comprovar pelo resumo elaborado pelo nosso ginasiano foi o livro “Der neue Emil oder von der Erziehung nach bewährten Grundsätzen”² de J.G.H. Feder de 1774. A edição preparada por Thalow não oferece mais do que a estimativa da possível data do início da escrita de Hegel, pois este tinha por hábito encerrar seus trabalhos apresentando também a data do final dos mesmos, porém raramente a data do início.

Feder, autor do livro lido pelo jovem Hegel, foi professor da Universidade de Göttingen e poderia ser considerado como um filósofo eclético que se aproximava muito da ‘escola’ de Leibniz e Christian Wolff. Obteve notoriedade ao apresentar a Crítica da Razão Pura de forma abreviada segundo a resenha feita por Christian Garve.³ A formação de Feder passa pela pedagogia e o texto do Novo Emílio é um exemplo de seu esforço para aproximar o leitor não convencionalmente científico do mundo da ciência e de seus ganhos. Um outro aspecto que pode corroborar isso é o fato de que

1 Der Junge Hegel in Stuttgart. Aufsätze und Tagbuchaufzeichnungen. 1785-1788. Herausg. von Friedhelm Nicolin, Stuttgart, 1970.

2 O novo Emílio ou da educação segundo princípios comprovados. (Tradução do autor)

3 Allgemeine Deutsche Biographie. Elben-Flickler. Vol. 6, Elben-Flickler: Leipzig, 1877, pp. 595-597.

Feder tinha um estilo arrebatador o que certamente pode ser tomado como algo atrativo para um jovem leitor. O Hegel maduro, então diretor do Ginásio de Nühremberg escreveria numa de suas cartas ao seu amigo Niethammer que a filosofia deveria ser posta ao alcance de todos os homens formalmente através da escola. Certamente isso não significa que todos possam nem devam se tornar filósofos, o que Hegel aliás, também, afirmaria posteriormente, mas o contato com a filosofia pode ser tomado como benéfico e até necessário para todo e qualquer homem. A abordagem filosófica somente se desenvolve através da perspectiva filosófica que não encontra melhor nem maior realização senão através da própria prática filosófica. Lembre-se aqui a posição do Hegel adulto sobre ensinar e aprender filosofia conforme o questionamento kantiano. Aprender história da filosofia seria, portanto, aprender a história do próprio homem. Importa, porém, aqui, sobretudo, o fato de o Novo Emílio de Feder ter sido uma das leituras do jovem Hegel e, se não se pode atestar com veemência o que ele teria aprendido, pode-se certamente indicar o que ele leu.

Cabe agora a questão sobre o próprio texto de Feder, ou seja, qual o conteúdo apresentado pelo autor. Feder foi tutor durante um período de sua vida e é dessa experiência que ele recolhe os dados para suas reflexões. Obviamente ele faz referência ao Emílio de Rousseau, pois seu texto segue, de certo modo, os passos do filósofo francês. Não se trata aqui de recuperar a construção do Emílio de Rousseau, mas a figura escolhida pelo francês idealiza um possível aprendiz. Feder parece propor a exposição do que deveria ser a partir do que foi, isto é, suas observações pretendem ter como sustentação o que ele mesmo vivenciou com seus tutorados. Tanto assim é que Feder coloca como subtítulo ao seu texto a indicação de “princípios comprovados”, ou seja, confirmados nos anos de sua atividade como professor privado. O objeto de Feder é o jovem aprendiz e este ainda em tenra idade, pois chega a se referir sobre a capacidade de aprender determinados conteúdos e que, por vezes, se caracterizam como complexos e elevados.

As considerações seguintes tratam da primeira parte do resumo de Hegel sobre a obra de Feder. A segunda parte encontra-se ainda em análise para futura apresentação.

OS PAIS COMO OS PRIMEIROS EDUCADORES

A recomendação inicial de Feder é sobre a escolha que os pais fazem dos preceptores de seus filhos. Feder emprega a palavra “Erziehung” para educação que se relaciona com uma compreensão mais específica sugerindo a intervenção do educador como quem ordena numa certa direção. “Erziehung” tem sua origem mais próxima das ciências humanas o que exige o artifício ou a arte no processo de condução. Nesse sentido os pais seriam chamados a intervir ativamente sobre o que pode suceder com seus filhos e mais do que delegar a educação eles são presença constante. O perfil do preceptor é identificado com o de uma pessoa digna para a qual não é necessária a prescrição de regras de conduta. Neste caso o preceptor possui caráter kantiano na medida em que realiza o que lhe é próprio ou atualiza sua conduta segundo o que já lhe é inerente como um fato de sua razão. Este conduz pelo exemplo, pois a dignidade não pode se dissociar do que é necessário ao aprendiz o que resulta no empenho ‘natural’ do professor. Faz parte da dignidade do preceptor a assunção da religião como promotora

da vida. Sem a religião a vida não poderia ser apreciada na sua plenitude que não é outra senão o próprio Deus. Desse modo todo homem deve participar desse conhecimento que se deve dar o quanto antes.

Os primeiros anos de um jovem devem ficar a cargo de uma mulher honesta que se guia muito mais pela paciência e pelo cuidado do que pela aprendizagem. Aqui, a aproximação com a perspectiva de Rousseau é marcante, pois a cuidadora segue os apelos do próprio instinto que bastariam para o trato adequado. A paciência e o cuidado ensinam a paciência e o cuidado e estes, por sua vez, já são um aprendizado.

Certamente não se pode tirar conclusão alguma sobre o procedimento da redação do jovem Hegel, mas é curioso que no início já apareçam os resultados que serão construídos com o desenvolvimento do texto. Esse expediente é reiterado por Hegel em suas obras da maturidade como a Fenomenologia do Espírito e a Enciclopédia das Ciências Filosóficas sendo que com respeito a primeira ele se manifesta sobre a solicitação do editor para que sua obra receba um prefácio no qual se apresenta o que será desenvolvido em seguida. Precisamente nesse ponto reside uma dificuldade para Hegel, pois parece inútil apresentar de antemão o que somente poderá ser adequadamente compreendido com seu futuro desenvolvimento. Já na Enciclopédia ele se desculpa com seu leitor por apresentar alguns conceitos que somente poderão ser plenamente entendidos com o advento dos mesmos ao longo do texto. De certa forma o jovem Hegel exercitava o que seria posteriormente explicitado nas obras da maturidade, ou seja, a consciência apreende em si todo o processo pelo qual já passou e que será exposto às outras consciências.

A NATUREZA COMO ALIADA NO PROCESSO EDUCATIVO

Segundo Hegel, Feder sugere que o ensino no seu início não seja realizado sob pressão, mas que seja apresentado como passatempo e diversão. De certa forma o aprendizado se dará sem que se tenha plena consciência dele ou mesmo que seja quisto. A imitação é um poderoso fator da natureza que colocará em curso a absorção do que se pretende transmitir ao aprendiz. Aqui fica mais clara ainda a responsabilidade dos pais quando delegam a educação a alguém e da necessidade de se atentar para o caráter do formador ou da instituição à qual se entrega a tarefa de formação.

A grande artimanha ou truque (*Kunstgriff*) da educação é tudo fazer como se parecesse não fazer coisa alguma no sentido de não insistir na necessidade do aprender nem de ensinar muito embora este seja sempre o objetivo de todo e qualquer educador. Cabe notar aqui a compreensão de eticidade no Hegel maduro. Hegel não emprega a palavra ética, mas eticidade (*Sittlichkeit*) precisamente com o intuito de apontar para o que se faz nem sempre se sabendo que é feito e, caracterizando, desse modo, a vida de um povo que se estabelece. Não é a admoestação nem a explicitação da necessidade para o aprendiz que irão convencê-lo a aprender. Isso se dará pela aquisição indireta através da ação do educador. Não se pode, de fato, esperar que o aprendiz já participe da consciência do educador no início do processo, pois estes não se encontram na posse da mesma perspectiva. Na Enciclopédia Hegel ilustra a diferença entre a consciência que já percorreu todo o caminho passando pela coisa e retornando a si e a consciência que ainda não iniciou seu percurso. A presença do educador se caracteriza pela mediação

que não pode ser dispensada senão para ser substituída por uma outra que ocorra pela indeterminação do que se quer e se pretende. O Hegel maduro mostrará em seus *Princípios da Filosofia do Direito* que a educação é numa sociedade que se sabe e se quer o estabelecimento de seu próprio ethos, isto é, não de qualquer forma nem segundo qualquer conteúdo, mas intencionalmente determinada numa forma institucional.

A respeito da relação familiar, sua educação tem a determinação positiva de que a eticidade seja levada nelas (as crianças) até o sentimento imediato, ainda sem oposição, e que o ânimo tenha ali vivido sua primeira vida no amor, na confiança e na obediência enquanto são o fundamento da vida ética, - mas, então, a respeito dessa mesma relação, a determinação negativa é elevar as crianças desde a imediatidade natural, em que se encontram originalmente, até a autonomia e a personalidade livre e, com isso, até a capacidade de sair da unidade natural da família.⁴

EDUCAÇÃO NÃO É QUESTÃO DE MÉTODO

Hegel inicia a apresentação do capítulo seguinte citando a memorização como o método de aprendizagem que causa mais rejeição por parte dos jovens e que irrita tanto professores e alunos nas escolas. O que se sabe sobre a metodologia adotada pelo Hegel maduro em suas aulas é a apresentação de um certo tema com sua subsequente explicação escrita e oral. Rosenkranz no seu livro “Hegels Leben”⁵ descreve que Hegel empregava correntemente o expediente de fazer perguntas aos seus alunos para verificar o que haviam entendido e promover mais explicações. O Hegel maduro não se posiciona como um motivador, mas como alguém que conduz e acompanha. A condução ensejada por Feder desemboca na organização de conceitos que se constituem em fundamentos para toda uma existência. Não se pode deixar passar despercebida a menção do conceito (*Begriff*) como fundamento da existência, pois é o que o Hegel maduro afirmaria com a exposição de seu sistema filosófico. “Os pensamentos verdadeiros e a inteligência científica só se alcançam no trabalho do conceito.”⁶ E também com o estabelecimento do conceito que o caráter moral adquire sua figura (*Gestalt*). Isso, continua Hegel, ocorre em toda parte mesmo nos lugares e com pessoas que se poderiam dizer inadequadas ou incapazes para tanto. O termo usado por Feder e reproduzido por Hegel é “Junker” que poderia ser traduzido por ‘lacaio’. O texto de Feder permite reconhecer tanto um possível preconceito em relação às pessoas mencionadas como também a marginalização que lhes foi imposta. O dicionário alemão dos irmãos Grimm⁷ apresenta o termo ligado à sua situação histórica. Hegel que alude à essa mesma dualidade social. Nessa linha a educação é um trazer à sociedade

4 G.W.F. Hegel. *Princípios da Filosofia do Direito*. Trad. de Paulo Meneses et al. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2010, § 175.

5 A vida de Hegel. Karl Rosenkranz, 1963.

6 G.W.F. Hegel. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 61.

7 J. Grimm, W. Grimm. *Deutsches Wörterbuch*. Leipzig: Verlag Von S. Hirzel, 1977. Deutscher Taschenbuch Verlag: München, 1984.

promovendo o desejável e prevenindo o que possa ser danoso. Assim, o educador preparado, isto é, membro consciente de sua sociedade, não desconsidera a necessidade peculiar, por exemplo, da criança, mas não dá plena vazão aos desejos da mesma porque é necessário que limites sejam postos, não como barreiras, mas sim como referências para ordenar o agir. Não se trata de permitir que as crianças, por exemplo, façam o que queiram, mas que queiram o que fazem porque é desse modo que irão adquirir a compreensão para o convívio em sociedade. Tal perspectiva já se encontra presente no âmbito da família o que não seria, por conseguinte, nenhuma novidade para qualquer aprendiz. A imposição do desejo ou da vontade de um indivíduo sobre os demais pode desembocar na fragilidade da ordem existente ou no estabelecimento de uma rigidez de convívio sempre forçado. No texto dos *Princípios da Filosofia do Direito* o Hegel maduro identificará o arbítrio com o agir segundo o desejo ou a vontade que se pretende autosuficiente. Feder parece ter a consciência de que as crianças participam como qualquer ser vivo da área de influência dos impulsos naturais e que estes podem ser usados muitas vezes em benefício da educação na medida em que o educador interfere intencionalmente nesse processo. Nesse sentido ele sugere que a criança não seja tomada mais do que é, ou seja, como criança, pois o alcance de suas ações não pode ser medido para além das suas intenções enquanto tal. Qualquer alegação que ultrapasse a intenção da criança torna-se imerecida. Para Feder é punível a intenção e não a atitude, pois esta é a execução do que foi intencionado. O Hegel maduro se esforçará por reunir intenção e ação e mostrará que a intenção encontra-se na ação.⁸ Se a correção é necessária, assim como a pena reestabelece a presença do criminoso na eticidade e tem a função de o reintegrar, assim, de igual modo, a criança deve ser perdoada por ocasião de suas falhas, pois o próprio educador também comete equívocos em relação à criança. O erro não é uma interrupção no processo educacional, mas momento dele. Na *Fenomenologia do Espírito* Hegel afirmará que o erro é momento da verdade e que esta permanece o absoluto que abarca em si todos os momentos que se lhe opõem. E, ainda, acrescenta Hegel que o medo de errar é o medo da verdade e, esta, não pode ser obtida senão por um processo que exige participação. Também no texto dos *Princípios da Filosofia do Direito* Hegel adverte que a inocência em relação ao que se faz somente pode ser pleiteada por uma pedra. O homem é fazer ou, melhor ainda, ação o que o situa no mundo, na história como agente mesmo quando se pretende passivo. Portanto, as crianças falharão e não podem ser punidas senão na medida do que ocorreu sendo que muitas vezes a pena já é recebida através da consequência natural do que fizeram. Hegel relata que para Feder a criança deve sentir o que fez a outrem, às vezes, em seu coração e não sempre em sua carne. Isso exige a aplicação de argumentos racionais que se sobreponham à raiva. O educador deve ser senhor da agitação se isso parecer ser importante para a formação da criança.

A ÉTICA É UMA ETICIDADE

Esse capítulo é iniciado com a assunção de que o educador deve buscar sempre o melhor para o educando. A definição do melhor é tarefa do educador ou como Hegel apresenta em seu resumo, trata-se de direcionar a criança para o que se deseja. O

⁸ G.W.F. Hegel. *Princípios da Filosofia do Direito*, §§ 119-128.

parâmetro do desejo será questionado pelo Hegel maduro como fundamento para o estabelecimento de uma organização social, pois pelo desejo o interesse que se apresenta é o da subjetividade vazia que se pretende autosuficiente. Contudo, Feder teria ciência de que o educador não poderia agir arbitrariamente desconhecendo sua perspectiva histórica. Isso é uma impossibilidade, pois o educador é sempre resultado do que o precede, porém Feder reconhece que é possível que ele negue a ordem existente. A questão que se põe aqui é o que substituirá o que vigora. Segundo Hegel, Feder ainda sugere que a criança seja direcionada sem que saiba necessariamente o que lhe ocorre. E, nesse sentido, indaga Feder o que poderia ser mais belo do que a natureza em seu agir. As crianças são, para Feder, normalmente equilibradas por estarem sob a determinação do ritmo da natureza e o respeito pelo gosto e pela vontade das crianças é uma atitude correta. Assim, ir ao encontro dos interesses da criança, que é o que amam e desamam, pode favorecer sua aprendizagem ou o trato com as mesmas. O que quer que seja destinado à criança deve ser previamente determinado para que não ocorram transtornos bruscos durante o processo.

Certamente pode-se negar algo à criança, mas isso deve assim permanecer, pois elas sentem o que é incorreto e também o sabem porque o vêem constantemente à sua volta. Já em sua época Feder advertia para o fato de que as crianças não eram mais como se imaginava. Elas não são desprovidas de compreensão alguma nem de consciência, mas são o que lhes é específico segundo o que são. Por isso, encontram-se para com o educador numa relação de consciências que sofrem as conseqüências do que fazem uma à outra. O que é danoso para a criança pode também ser danoso para o adulto. As crianças reagem ao que lhes ocorre ou é determinado pelos adultos com satisfação ou insatisfação, com resignação ou revolta, pois como qualquer um elas espelham o impacto do que lhes é feito. Experimentem as crianças desconforto ou não o que pode ajudar é o recurso a poucas palavras e a abundância de serenidade. Se não se pode sempre evitar seus equívocos talvez seja possível acompanhá-las no enfrentamento das conseqüências naturais de sua desobediência.

A ETICIDADE É SABIDA E DESCONHECIDA

A primeira anotação desse capítulo feita pela jovem Hegel remete à afirmação de Feder sobre a diferenciação entre os homens fundada na capacidade de conhecimento dos mesmos. Em sua Fenomenologia do Espírito o Hegel maduro escreveria sobre a consciência como atributo humano e humano como sinônimo de consciência. Para Hegel não há homem desprovido de consciência e, a diferença existente entre eles se deve ao tipo de consciência que os caracteriza no momento. Para Hegel a passagem de um estado de consciência a outro se dá através da mediação que pode ser claramente intencionada ou não. Com respeito ao texto de Feder nota o jovem Hegel que os homens encontram-se sob inúmeras influências desde o nascimento e suas habilidades serão mais ou menos desenvolvidas de acordo com a oportunidade que tiverem. Contudo, Feder manifesta sua incerteza sobre o que diferencia de modo determinante os homens e se pergunta se sua origem estaria no corpo ou no espírito. Mesmo assim Feder parece convencido de que o corpo recebe muito de sua força do espírito. O esgotamento corporal pode ser subitamente vencido por uma reorganização do corpo que pode se dar

a partir da provocação do espírito. Feder menciona a recuperação de energia que se experimenta pela interação do corpo com seu ambiente e como nem sempre é assim, mas somente em algumas ocasiões, como não remeter à ação de nosso espírito sobre nós mesmos. Hegel relata que Feder considera uma aparente integração corpo-espírito ao mencionar que o corpo não somente reage aos estímulos do ambiente, mas constitui para si modos de vida ou a eticidade. Nas palavras de Feder “Quem não sente o calor, o quente e suave calor do vento, e daqui todos poderão tirar suas conclusões sobre o clima, sobre as disposições, sobre a dieta, o cuidado, o estilo de vida físico (...).”⁹ De fato, há em Feder uma aparente integração, pois o corpo parece ainda receber do espírito e não ser ainda um com o espírito. Tanto parece ser assim que Hegel relata em seguida a afirmação de Feder de que a diferença dos gênios reside na aplicação e no exercício da força natural. Hegel mostra que para Feder nossa força depende do que nos acontece ou a partir do que é feito conosco ou ainda ao que nós somos submetidos. Feder reconhece a posição de Francis Bacon sobre a mente como tabula rasa e desprovida de informações prévias, mas predisposta à aquisição e ao desenvolvimento futuro. O Hegel maduro assumirá como ponto de partida em seus “Princípios da Filosofia do Direito” que o homem não é coisa alguma em sua determinação natural, mas tão somente possibilidade de vir a ser o que ele mesmo determinará. Feder também parece estar ciente de que se pode condicionar os homens e que as habilidades são mais ou menos desenvolvidas segundo a repetição às quais se submetem os indivíduos. Contudo, Feder assume que a assimilação de conceitos é a responsável pelo direcionamento e ordenamento de habilidades. A assimilação não se dá sem intervenção e a educação é a mediação que pode intervir em relação às outras influências e produzir o efeito desejado. O prazer, por exemplo, é ‘aproveitado’ naturalmente, pois o indivíduo tende para ele. A educação precisa apropriar-se dessa e de outras situações para estabelecer o sucesso de sua intervenção. O que se pretende agradável às crianças deve ser apresentado de forma agradável, pois é essa a relação que ficará estabelecida. Desse modo o meio para o prazer já encerra em si o prazer e a busca pelo agradável não se separa do caminho que conduz a ele. Conforme Hegel interpreta o pensamento de Feder o prazer amado e desejado por alguém também é o prazer amado pelo meio de o obter. A visão do prazer deve ser associada e compreendida na medida dos benefícios que advém da sua realização ou desfrute. Hegel em sua maturidade cunharia a afirmação de que nada se faz na história sem paixão. A paixão não é senão estar envolvido com o que se faz e o prazer, por sua vez, envolve quem o procura. De certa forma o prazer já tem quem o quer ter assim como a paixão captura o apaixonado. Importa aqui a compreensão de que o anseio pelo prazer faz com que seja buscado mesmo que o meio exija algum desconforto ou dificuldade, pois o reconhecimento dos benefícios, do gozo, parecem ser forças suficientes para o direcionamento desejado. Segundo Feder o prazer move naturalmente as crianças e se não se compreende que isso se deve aos benefícios envolvidos não se tem claro que a educação também deve ir na mesma direção, pois seus benefícios são e devem ser percebidos pelos seus pais nas esperanças e perspectivas que cultivam.

O prazer é a principal causa, segundo Feder, que move os homens e na sua maioria estes se deixam determinar pelo que lhes é exterior. No resumo de Hegel a posição de Feder é ilustrada apelando aos acontecimentos históricos que são marcados pela sensibilidade, por exemplo, através do clima, da alimentação, etc. Ao se referir a

9 G.W.F. Hegel. *Frühe Exzerpte in Gesammelte Werke*. Herausg. von F. Nicolin. Felix Meiner Verlag: Hamburg, 1991, Bd. 3, S. 12-15.

Montesquieu em seus Princípios da Filosofia do Direito Hegel exaltar a percepção do francês em relação à influência das condições naturais sobre o espírito de um povo. Feder aponta, segundo Hegel, que o prazer é ou assumido ou negado e as duas atitudes possuem seus inconvenientes. Para o educador é necessário que conheça a ‘natureza’ do jovem para poder interferir quando for mais adequado e de forma adequada. Assim, é possível implantar uma certa insensibilidade que pode ser benéfica se não se caracterizar como exagero. O exagero seria a indiferença e a completa inércia. A negação também precisa ser implantada quando necessário através de razões convincentes para o educador de modo que possa mostrar essa mesma convicção ao educando. Feder também faz referência às limitações postas ao corpo do jovem que remetem ao Emílio de Rousseau. Para Rousseau um dos descuidos das amassecas se dava com a aplicação de faixas que envolviam o corpo das crianças, pois poderiam provocar reações danosas como má circulação e deformidades. Feder parece aproveitar a manifestação de Rousseau para analogamente indicar as atitudes que também podem ser prejudiciais em relação ao jovem se este é tolhido ou abandonado aos apelos do prazer. Se não se pode dar plena e completa vazão ao que age sobre a sensibilidade também não se pode simplesmente ensejar o controle absoluto. Feder adverte, nas palavras de Hegel, para o perigo da perda da sensibilidade fina e também do amargor precoce que se pode causar ao jovem.

NO DIREITO RESIDE O RECONHECIMENTO DA ETICIDADE

Nesse capítulo serão considerados as razões ou os fundamentos da negação a partir da qual são considerados os direitos e o mau comportamento de um homem. Inicialmente apresenta-se a delimitação do desejo como algo que na filosofia seria atribuído a alguém que avalia o que quer que seja como bom e necessário e dirige seus esforços para o obter. A negação, por sua vez, entenda-se a negação do desejo, é a satisfação deste de tempos em tempos, ou seja, nem sempre quando se pode, mas segundo o que se determina como a ocasião oportuna.

O sofrimento é caracterizado como a preocupação que toma a mente quando os desejos são tão violentos que acabam por submeter o homem. Aqui há necessariamente a consciência do que se quer e do que se pode que constrói o estado de conflito que envolve o homem. No caso do instinto, relata Hegel, trata-se do direcionamento de forças ativas no sentido de desenvolver algo. Tal desenvolvimento passa por situações ditas mecânicas, segundo Feder, que dizem respeito ao corpo enquanto que os denominados instintos mentais relacionam-se às determinações racionais e do entendimento. Feder compreende as forças mentais e corporais numa relação de independência entre elas o que explica que, para ele, uma negação, ou seja, privação do prazer, contribua para o surgimento ou supressão de uma outra. Hegel parece reconhecer aqui que a pulsão inicial do desejo, isto é, a sua confirmação em sua realização passa a ser uma negação de si ao se efetivar e, conseqüentemente, a negação torna-se a afirmação do que se efetiva. Talvez seja mera coincidência, mas o Hegel maduro apropria-se do jogo entre negações para indicar aí a efetividade. Assim, o desejo no seu surgimento não é tão somente realização obrigatória e necessária, mas “reconhecimento” das possibilidades de satisfação. Por isso, entende Feder que a

negação não se dá do mesmo modo em todos os homens, pois as razões podem variar de um para outro. Além disso, sabe-se, afirma Feder, que os homens lidam com seus desejos buscando satisfazê-los ou afastando-os, porém o que os move é muito mais essa tensão sem a qual a vida poderia deixar de ter interesse. Há uma certa astúcia que escapa da imediatidade da existência e remete ao que se constrói para além do aqui e agora.

De igual modo, afirma Feder, que os homens apesar da empreitada pelos próprios desejos não permanecem indiferentes à felicidade, ao bem, à alegria, ao aborrecimento, à miséria, à infelicidade de outros homens. Nos Princípios da Filosofia do Direito afirma Hegel em sua maturidade que no âmbito da sociedade civil-burguesa os indivíduos se empenham pelos próprios interesses e estes não podem ser realizados senão na medida em que haja um reconhecimento recíproco dos interesses. Feder vê a simpatia como o elo que une os homens num certo momento que é posto por Hegel na Filosofia do Direito no ambiente da família.

Feder também considera a prática de negociar como um instinto primário, ou corporal, indicando-o como uma tendência natural. Contudo, isso parece significar muito mais como o indivíduo se ajusta ou ajusta as coisas a si, de modo que se trata de estabelecer um convívio pelo qual a satisfação possa ser experimentada. Tanto é assim que o resumo do jovem Hegel indica que com tal reação as forças do indivíduo são desenvolvidas. Aparentemente é a carência que deflagra esse processo até a sua quietude expressa na obtenção por meio do prazer, do útil, da honra, etc. Por conseguinte o indivíduo também adquire uma maior consciência de si e com o que interage.

Conforme as palavras de Hegel “A natureza se serve mais rapidamente onde as ocupações devem ser tratadas mais rapidamente também por meio das sensações desagradáveis, pois disso tudo procuramos o mais rápido possível nos livrarmos.”¹⁰

Ao atendermos as inclinações naturais criamos, sem disso termos plena consciência, padrões de comportamento que são assumidos pelos que ainda não se sentem convencidos de suas próprias possibilidades e escolhas. Trata-se da imitação que Feder vê em diferentes gradações indo da plena submissão a um modelo até a identificação com o objeto de apreço. Contudo, uma vez se estabeleça um padrão de referência cria-se também, concomitantemente, a sua apropriação ou adequação segundo aquele que a emprega para seus fins. Feder denomina tal procedimento de arbitrariedade, pois cada indivíduo decide de acordo com a peculiaridade de sua situação cuja universalidade reside na reação perante o meio por parte de cada um. A especificidade que envolve o instinto e sua efetivação faz com que ele se altere. Para Feder essa é uma questão de preservação do próprio instinto. A origem, segundo nosso autor, pode estar na relutância que se sente diante dos outros pelos quais a satisfação seria obtida, pois não se sabe exatamente como estes reagirão. Desse modo, a frustração será compatibilizada com a obtenção de algum afeto e atenção do outro.

Daqui, infere Feder, a existência de instintos sociais ou de inclinação amorosa, pois os homens tenderiam naturalmente ao prazer que obtém em conjunto uns com os outros. O benefício próprio não é sinônimo de felicidade, segundo Feder, mas somente o regozijo diante do domínio da justiça. Na idade madura Hegel chamará a atenção em seus Princípios da Filosofia do Direito sobre a felicidade, o bem abstrato e o bem realizado. Para Hegel o benefício próprio somente pode se dar no âmbito do Estado enquanto comunidade de homens livres. Hegel leu no texto de Feder que o amor à terra

10 G.W.R.F. Hegel. *Frühe Exzerpte*. S. 19-20.

natal, o amor paternal e infantil que embora sendo de outros e nos outros são reconhecidos como sendo do próprio indivíduo, ou seja, o eu singular se reconhece no que é partilhado também por outros.

Até aqui Feder faz notar que a natureza já predispõe para o agradável e desejável pelas sociedades, mas não pode, em seguida, deixar de indagar de onde surgiria o mal e, acrescenta, que sua origem também não pode ser outra senão a natureza. Daí, indaga também se uma má inclinação tem sua causa em algo que lhe é exterior ou a exterioridade em si é marcada pelo mal. No entanto, Feder adverte que não se observa normalmente uma inclinação para o autoprejuízo como forma de propiciar vantagem a outrem. O que se observa, continua Feder, é que os homens amam a si mesmos e não buscam o próprio dano. Quando isso ocorre e se ocorre explica-se como fruto do erro.

Feder é taxativo: o homem não é determinado a errar. Lembre-se aqui o Hegel maduro nos Princípios da Filosofia do Direito para quem o homem não é naturalmente nem bom nem mau, mas tão somente a possibilidade de se determinar para um ou para outro. Ao buscar o conhecimento não o faz para obter algo ruim nem assume uma ilusão como verdadeira. Contudo, também não recebe de forma agradável a negação de uma ilusão que se lhe aparece interessante. Essa atitude também não se deixa necessariamente guiar pelo mal.

Se o mal tem sua origem na natureza poderia o homem ter prazer com a dor e a infelicidade do outro? Feder reconhece que existem muitos que assim entendem, mas ele parece discordar na medida em que indica que os instintos infantis, por exemplo, que poderiam confirmar o prazer com a desgraça do outro, são inocentes no seu início no sentido de que as crianças não têm essa compreensão nem o desejam. Certamente aqui Feder entende a criança ainda não socializada que age movida pela posse do que é seu como qualquer organismo animal faria. Por isso, para ele é uma insanidade que se pretenda que a criança assimile já em tenra idade a compreensão de que o prazer pode ser proibido e que deve proceder de forma diversa do que quer. As inclinações naturais têm suas razões e não podem ser tomadas como uma aberração. Por isso, aponta Feder, que de nada adianta corrigir a criança com duras palavras, pois estas não significam coisa alguma perante o ordenamento natural. Pior ainda é querer que uma ordem seja obedecida e compreendida através de um ato de violência física.

Contrapondo-se às atitudes extremadas dos adultos Feder questiona se as aberrações que se cometem ainda na idade adulta também não seriam inclinações naturais. Dessas coisas as crianças não têm idéia alguma, pois não invariavelmente evita-se que presenciem isso e, se por acaso, vêem algo o que recebem como explicação é que foi necessário e elas ainda não podem entender o porquê. A causa desse comportamento de alguns adultos é a falsa compreensão de como podem ser fortes, pois acreditam que se impondo ou atemorizando provocarão o respeito na medida da intimidação. Não se pode deixar de lembrar aqui Maquiavel que em seu Príncipe afirma que é melhor ser temido do que amado e Hobbes em seu Leviatã para quem não subsistem os contratos sem a ameaça da espada. Pelo visto até o momento Feder não desconhece isso, porém ele está se debruçando sobre a formação inicial e sobre o que já se estabeleceu. Certamente Feder propõe o desafio de formar, educar pelo convencimento e não pela submissão. Aliás, esse é o enfrentamento mencionado por Platão pela boca de Sócrates na medida em que o discurso da filosofia deve convencer que é mais interessante do que o discurso do mundo. Hegel na idade madura afirmará que o discurso da filosofia é o próprio discurso do mundo e este, por sua vez, somente fala quando fala filosoficamente.

Se os equívocos de alguns adultos se dão porque estes não compreendem adequadamente a chamada natureza humana, então, pergunta Feder, o que aconteceria se a educação fosse entregue nas mãos de homens de boa reputação. O educando experimentaria mesmo assim as más inclinações? E se as experimentasse deixar-se-ia levar por elas? Deve-se citar aqui o que o Hegel dos *Princípios da Filosofia do Direito* diz: “Diante da pergunta de um pai sobre a melhor maneira de educar eticamente seu filho, um pitagórico deu a resposta (que também é colocada na boca de outros): quando tu fazes dele um cidadão de um Estado de boas leis.”¹¹ Também na *Fenomenologia do Espírito* se deve considerar o movimento da consciência que é mediada na passagem a cada uma das suas figuras. Muito embora não se trate ainda de ter nesse momento as determinações do bem é relevante que para Hegel o movimento da consciência não se dá por si, mas é sempre resultado da mediação. No texto de Hegel sobre o livro de Feder não é relatada a resposta deste para sua pergunta apenas feita. De certa forma ela já foi respondida no início do livro quando Feder assume que a educação precisa ser entregue aos cuidados de homens de reputação reconhecidamente boa. Mesmo assim, ele parece também responder nos parágrafos seguintes sua própria indagação, pois chama novamente a atenção para a parca compreensão que se pode ter das crianças nos anos iniciais de sua vida. Estas se amam normalmente mais a si mesmas do que aos outros. Depositam seu interesse muito mais no desejo realizado imediatamente do que no benefício posto à distância. Nem sempre são capazes de reconhecer o melhor para si nem em si. Aos poucos chegam ao conhecimento do que é posto como o mais elevado, tomado como objetivo da humanidade, de vida e de sabedoria. Elas não deixam de ser facilmente sujeitas às más inclinações, porém na medida em que se atenta mais para as suas virtudes e a liberdade das mesmas, então as pulsões e os maus desejos serão menores. Certamente, Feder pensa aqui em termos de estímulos positivos, mas também na assunção de uma postura mais otimista diante das crianças, postura esta que não se deixe impressionar nem dominar na presença do que pode ser tomado como desconcertos e intemperanças iniciais. Se estes “abusos” se manifestam isso se deve à causas exteriores ou à premência das necessidades e orientações naturais. Vale sempre lembrar que nesse âmbito não há exatamente a presença nem do bem nem do mal, pois a natureza se guia pelo que lhe é próprio ou pelo que precisa ser como reação à uma necessidade.

Para que se desperte a consciência do bem Feder sugere que as crianças sejam submetidas ao conhecimento da miséria dos outros. A simpatia e a partilha são meios pelos quais a razão é incitada na prática do bem e da solidariedade. Se a criança se solidariza com a miséria do outro ela não lhe fará mal, mas o ajudará e se sente a alegria do outro e percebe que pode ser causa dessa alegria irá esforçar-se para agradar ao outro. Portanto, trata-se de algo que é aprendido e assim pergunta Feder como tal simpatia pode ser ensinada às crianças. Para ele o dever do bem é transmitido às crianças fazendo-as perceber que não receberão elogio algum pela culpa ou não serão consoladas pelo mal que praticarem. Não se trata ainda de determinar exatamente nem o bem nem o mal, mas sim de delimitar a prática desejável e a indesejável. Obviamente se faz uso de identificação com situações do cotidiano, mas para o educador elas são somente meios para o que é maior. O que quer que deva ser extirpado das crianças tem sua tarefa facilitada se ainda ocorre quando não se tornou forte o suficiente para oferecer reação, mas uma vez tenha criado raízes a estratégia reside em alargar os horizontes da criança para que veja para além de suas obsessões. A obstinação pode ser

11 G.W.F. Hegel. *Princípios da Filosofia do Direito*, § 153.

uma forma da firmeza de caráter indicando que, portanto, este já se estabeleceu. As crianças podem chegar aos cuidados do educador já possuindo certas habilidades e qualidades que não se podem ignorar. As crianças são sempre e necessariamente resultado de um mundo que as precede e o qual pré-estabelece as condições para seu vir-a-ser. Desse modo elas participam do espírito do mundo ou pelo menos de um certo momento deste. O ingresso da criança no mundo é fruto de uma relação que se trava no exato momento de sua efetivação como novo membro dessa realidade que se confirma a cada ocasião mesmo que esta tenha a característica de enfrentamento e até de negação. Para Feder a criança poderá chegar ao clímax da possibilidade humana no mundo quando atingir a prática virtuosa que se desvencilha de todo e qualquer condicionamento natural. Assim, a virtude tem sua realização suprema na independência do benefício que possa daí advir ou não. A proximidade ou até a linearidade com o pensamento kantiano é clara e na seqüência do texto de Feder exposto por Hegel isso se confirma. Afirma Feder que importa mais a observância da lei pela lei do que o que da lei advém como benefício ou não.

Muito embora a virtude nos moldes kantianos seja desejável Feder não deixa de reconhecer que o homem se move pelo temor e que não há maior temor do que o temor de Deus. Feder entende que o educador precisa fazer uso de expedientes que mobilizem seu aprendiz, porém de modo que este necessite cada vez menos daqueles até adquirir a convicção de comportamento que brota dele mesmo. Contudo, para que o temor de Deus não o submeta nem por sentimentos naturais nem por apreensões pouco racionais faz-se necessário que não se lhe furte o contato com a prática religiosa. De acordo com Feder a religião é outro caminho para a prática da virtude. É pela religião que a razão recebe as leis divinas que devem guiá-la. O Hegel maduro enfatizará a universalidade representada pelo momento da religião. As leis divinas não são senão a ordenação das particularidades à luz da totalidade. Pela religião o homem é convidado a participar na imensidão totalizante do divino. Essa participação se dá na assunção que o homem faz em si do que está para além de si. Com isso, segundo Feder, participa a religião na construção de uma interioridade forte e determinada que resulta numa sensibilidade fina e apurada pela qual a arte e a ciência tornarão o homem mais humano. Na obra da maturidade *Princípios da Filosofia do Direito* Hegel citaria Fausto de Goethe e a fala de Mefistófeles¹² que adverte que o homem não deve abandonar o que tem de melhor que é a razão, pois se o fizer estará perdido. O homem mais humano de Feder pode sem grandes dificuldades ser a segunda natureza humana, conforme o Hegel maduro que sustenta tratar-se esta da verdadeira natureza humana.

Após introduzir a determinação da razão e a contribuição da religião para a formação dos jovens Feder se volta novamente para a ação das más inclinações. Feder considera uma má inclinação o que se contrapõe à ordem social desejada, pois ele assume que são propensões naturais que somente merecem tal qualificação fora de seu contexto. Hegel indica que Feder se questiona sobre como domesticar (*bezähmen*) uma má inclinação. O termo domesticar indica que a natureza e o que dela provém não podem ser extirpados, mas pode ser adequado aos padrões sociais e talvez até posto ao seu serviço. No sentido do conceito de suprassunção desenvolvido por Hegel nas obras da maturidade a verdadeira natureza humana, isto é, racional, não relega ao esquecimento nem enseja o desaparecimento da primeira. Feder parece ter a lucidez de educadores modernos, pois ele afirma que o que nutre uma inclinação é seu objeto no qual se encontra no encaicho. Sem este a inclinação deixa de existir ou ela necessita

12 G.W.F. Hegel. *Princípios da Filosofia do Direito*, 2010, p. 37.

identificar-se com algo que represente sua satisfação. Assim, Feder sugere que se substitua o objeto desejado por algo que ofereça igualmente contentamento, mas que seja aceitável em termos sociais. Além disso, Feder sugere estimular as denominadas boas inclinações como meio para abafar as más antes que estas adquiram força e consistência. Contudo, se uma inclinação forte já se arraigou ela pode ser dominada e a estratégia para tanto se resume em envolvê-la no mar de ocupações e interesses da vida social. Feder também adverte que não se deve pretender que um jovem ou uma criança seja tão somente marcado pelo que é agradável. A antipatia, lembra Feder, é também algo que se pode aproveitar, pois representa a atitude de escolha e de aproximação ou não. Não há, segundo Feder, nada de errado com isso, mas isso não significa que deva ser cultivada. Deve-se ter isso sobre controle, pois nem sempre sua exposição é bem vinda, nem recomendável. Enquanto organismo vivo, recorda Feder, o homem participa dos benefícios e dos prejuízos da sensibilidade e muitas de suas reações tem aí sua fonte e justificativa. Feder parece ter se deparado em sua época com a orientação corrente de que a superação de uma inclinação indesejável é a sua destruição.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A obra de maturidade de Hegel confirma a presença das leituras feitas na sua juventude. Os textos da tenra juventude também estão presentes no período da idade adulta, porém de forma suprassumida, isto é, negados, superados e elevados ao momento que os sucede. Na maturidade não há referência de Hegel a Feder, porém a temática considerada parece ter permeado a totalidade de sua obra. Se o ponto de partida de Feder é Rousseau o mesmo não se pode dizer de seu ponto de chegada que se declara de forma crescente em seu texto como sendo Kant. Feder permanece na tensão entre Rousseau e Kant. Essa tensão não passa despercebida ao jovem Hegel, pois na maturidade torna-se uma questão retomada em vários momentos. O Hegel maduro reconhece o momento da natureza e o momento do espírito e, se a verdade da natureza reside no momento do espírito também é correto afirmar em Hegel que a verdade do espírito somente está em si ao se encontrar de igual modo na natureza. O Hegel maduro assume como tarefa da filosofia reunir o que foi separado. Daí, todo o seu empenho para promover a suprassunção de toda separação dualista e dicotômica. Rousseau e Kant são gigantes, como o próprio afirma, sobre os ombros dos quais ele se ergue para ver além dos mesmos.

A formação ética do jovem Hegel se dá também no percurso das suas leituras ou do que ele denominaria posteriormente a cultura de um tempo. Aqui o que se encontrava em curso era a manifestação da natureza humana enquanto natureza racional sabedora de si e desejosa de si de uma maneira determinada. O jovem Hegel vive a história de sua época que é marcada pelo que se quer do homem ou de que como se quer a construção social. O futuro conceito de eticidade e não de ética revelará que as formas intencionadas formalmente de coexistência já são um resultado da pré-disposição ao estabelecimento de um dever ser ou da institucionalização do ethos.

Apesar de todas as relações cabíveis e possíveis entre o texto de Feder e o futuro desenvolvimento do pensamento de Hegel não se pode aqui atestar mais do que a identificação de uma das leituras feitas por um jovem leitor que aí também lê seu tempo.

REFERÊNCIAS

- Allgemeine Deutsche Biographie. Elben-Flickler. Vol. 6, Elben-Flickler: Leipzig, 1877, pp. 595-597
- Der Junge Hegel in Stuttgart. Aufsätze und Tagbuchaufzeichnungen. 1785-1788. Herausg. von Friedhelm Nicolin, Stuttgart, 1970
- Feder, J.G.H. Der neue Emil oder von der Erziehung nach bewährten Grundsätzen. Erlangen, 1774.
- Grimm, J., Grimm, W. Deutsches Wörterbuch. Leipzig: Verlag Von S. Hirzel, 1977. Deutscher Taschenbuch Verlag: München, 1984.
- Hegel, G.W.F. Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio. Trad. de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995
- Hegel, G.W.F. Fenomenologia do Espírito. Trd. de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2005.
- Hegel, G.W.F. Princípios da Filosofia do Direito. Trad. de Paulo Meneses et al. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2010, § 175.
- Hegel, G.W.F. Frühe Exzerpte in Gesammelte Werke. Herausg. von F. Nicolin. Felix Meiner Verlag: Hamburg, 1991, Bd. 3,
- Rosenkranz, K. Hegels Leben. Berlin: Dunckler und Humblot, 1844.

REFLEXÕES CONTEMPORÂNEAS: RELACIONANDO HANS JONAS E HABERMAS

Wilson Correa Neto
Especialista em Filosofia Moderna e Contemporânea pela
Universidade Estadual de Londrina

O HOMEM COMO OBJETO DA TÉCNICA EM HANS JONAS COM RELAÇÃO A HABERMAS

Os recentes avanços científicos na contemporaneidade têm suscitado uma multiplicidade de questões filosóficas, o que tem exigido de os seres humanos tentar identificar novos princípios morais. O século XXI, denominado o século das biotecnologias, trouxe uma nova perspectiva a respeito de nossos valores morais compartilhados, o que inclusive suscita o espectro de que estaríamos na iminência de uma nova era de ouro.

No livro de Jurgen Habermas “O Futuro da Natureza Humana”, no original: “*Die Zukunft der Menschlichen Natur*”, o filósofo alemão desenvolve algumas reflexões acerca das questões da biogenética, defendendo, entre outras coisas que os recentes avanços na ciências e que ainda estão por vir colocam em jogo a autocompreensão normativa da espécie humana e por isso ele recorre a uma estratégia argumentativa que denomina de ética da espécie. Desse modo, a filosofia que antes se preocupava com o “belo” e as “virtudes”, isto é, a vida correta, com a distinção entre o bom e o justo, realizada pelo pensamento moderno, agora se restringe a uma posição de “justiça e moral”, sem opinar sobre a ética individual de cada um, conforme conceitua Habermas. Entretanto, Habermas pensa que esse cenário pode vir a mudar com o advento da biogenética.

Podemos adentrar aos filósofos da pré-história do pensamento ocidental, os gregos que são considerados os grandes artífices do pensamento filosófico, isto é, Platão e Aristóteles. Na antiguidade a filosofia que era visto como “logo-teórica”, era considerada o “lógos”, o qual era compreendido como linguagem, um dos termos mais densos discutidos entre os filósofos. O lógos era visto como razão e discurso com o intuito de descrever o real, e o termo “*theorein*”, significavam contemplar o real.

Após a revolução Galileana, Baconiana e Cartesiana se vê a inversão dos pólos, a ciência que era considerada “logo-teórica” cede primazia ao lado experimental, científico. A ciência moderna será ativa, operatória e eficaz, e não mais contemplativa e discursiva ou verbal. Como diz Bacon que a nova ciência “saber é poder”, o homem terá controle e domínio sobre a fabricação. Nessa esteira também se tornou predominante o pensamento mecanicista de Descartes. Não obstante, até então, embora o homem passou a causar impactos sobre a natureza, o fazia apenas de forma superficial, isto é, que não interferiam no equilíbrio global e simbiótico da atmosfera e na vida de todos os seres humanos.

A relação teórico-discursiva é substituída por uma relação de manipulação, de transformação da realidade. Enquanto o correlato da ciência ou da filosofia antiga era a essência do objeto a ser conhecido,

agora, com a técnica o correlato é a plasticidade do “objeto” a ser manipulado (HOTTOIS apud ZUBEN, 1999, p. 73).

Com o surgimento das tecnociências na década de 1970 nasceu a bioética, uma campo de estudo interdisciplinar, a fim de humanizar a ciência. “Pois não existe ciência boa se não a ética boa”. Devido aos poderes descomunais e onipotentes que a técnica confere, o ser humano tem o “dever” de frear os impactos de “causa e efeito” que estas agregam, pois trata-se de um poder de destruir a atmosfera, o ecossistema e a biosfera e todas as formas de vida.

A bioética é o lugar onde se expressam, por excelência, as articulações entre a ordem simbólica e a ordem tecnocientífica. A Bioética tem sido entendida como um discurso prático e uma prática discursiva, vale dizer, sua intenção de análise crítica de questões é conduzida por meio de debates e diálogos Racionais visando o processo de tomada de decisão voltada para a prática (clínica, terapêutica ou de conhecimento e investigação) (HOTTOIS apud ZUBEN, 1999, p. 73).

Devido as transformações tecnológicas pode-se dizer que Habermas propõe novas atitudes perante a transição da espécie *Homo sapiens sapiens*. Hans Jonas em seu livro *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethic für die Technologische Zivilisation* (O Princípio Responsabilidade: “Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica.”) fala da transição da espécie “*Homo sapiens*” para “*Homo Faber*”, em que o ser humano exercerá o poder central cada vez mais sobre a natureza e todas as formas de vida. A clivagem natural e artificial desaparecerá. O artificial será tragado pela esfera do natural. Devido às transformações exercidas pelas obras do homem, criaram-se um novo tipo de “*natureza*”, o ser humano passa a defrontar-se com um sentido inteiramente novo, isto é, a necessidade dinâmica e a própria liberdade humana estariam em jogo. Os impactos de “causa e efeito” não são mais os mesmos, isto é, o ser humano tem o “dever” de exercer domínio e controle sobre todas as formas de vida, pois as tecnociências conferem um poder descomunal e Habermas diz que estas podem interferir na autocompreensão normativa das espécie e Jonas diz que o que está em jogo é a própria desfiguração do homem.

Há algo, na atualidade, de especialmente intrigante. Uma ordem, uma força, um reino, um domínio, um sistema – não se pode ainda precisar de modo exato – mas algo muito real que consegue despertar reações ou sentimentos antagônicos: algo que pode, ao mesmo tempo, nos aterrorizar e nos maravilhar. Refiro-me ao mundo da tecnociência e de suas realizações extraordinárias. Frente a esse fenômeno, podemos desenvolver sentimentos que poderíamos denominar tanto “tecnofobia” quanto “tecnolatria” (ZUBEN, 2006, p. 161).

Não se pode mais nem dizer retoricamente – *Fiat iustitia, pereat mundus* – “que se faça justiça, mesmo que o mundo pereça”. Onde a palavra “mundo” significava evidentemente o enclave renovável de toda a totalidade imperecível. Devido aos poderes ilimitados que a técnica apresenta ao ser humano, é preciso pensar em questões

vinculadas ao “agir coletivo”, isto é, o homem terá responsabilidade perante os efeitos nefastos que a técnica irá causar sobre todas as formas de vida.

Hans Jonas ao construir o seu imperativo categórico “Aja de tal modo que os efeitos de tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida sobre a terra”, ele afirma que o mandatório não conduz a nenhuma contradição, pode-se querer o bem presente ao preço do sacrifício futuro. Pode-se querer o próprio fim e o da humanidade, pode-se querer uma breve queima de fogos de artifícios que se permita a mais auto-realização do que preferir uma monotonia indefinida de uma continuação insignificante. Percebe-se que o mandatório é complexo, mas apresenta-se sem justificativas como um axioma.

Segundo Morin, o complexo, aquilo que é tecido em conjunto (*complexus*), surge quando o uno e o múltiplo, o todo e as partes, o objeto e o sujeito, a ordem e a desordem são interdependentes e inseparáveis. A complexidade é antes uma questão e não uma resposta, assevera ele. É um desafio, uma provocação do pensamento e não um “manual de uso” para o pensamento. Não tenta exaurir, mas reconhecer as incertezas, as contradições e as antinomias com que se defronta o pensamento, e com elas negociar. O pensar em complexidade instaura o *dialógico* entre ordem/desordem/organização (ZUBEN, 2006, p. 133).

Referente aos diálogos e debates acerca do progresso ou não das tecnociências sobre o enfoque na área da biogenética, nos induz a ordenar o pensamento e decisões de forma multidimensional, isto é, é preciso reconhecer o caráter paradoxal e ambivalente das questões mais cruciais que o avanço tecnológico vem nos apresentando, razão pela qual torna-se premente, uma obrigação ou um “dever” de ocasionar um debate, a fim de reconhecer as incertezas, as contradições e as antinomias que parecem minar as bases de nosso modo de pensar atual a respeito dessas questões, levando inclusive a se cogitar que seja necessário um pensamento novo, que está surgindo, isto é, e que este terá um caráter paradoxal e ambivalente.

Significa que temos um “dever” perante os que não existem. A pergunta envolve quais serão os novos modelos de homem, ao invés de perguntar o que é o homem. Pode-se perceber que o enfoque vincula a existência de homens, não somente com a sua essência em jogo, mas também com a sua própria desfiguração (do caráter obscuro do que consiste ser humano diante de muitos dos cenários suscitados pelos avanços biotécnicos). Para isto, os valores de sabedoria e prudência serão substituídos gradativamente pelo “temor”, isto é, a sabedoria prática e a “ameaça” de uma desfiguração futura focando na área da biogenética.

O imperativo implica a uma nova reformulação de valores? Qual é a responsabilidade que o imperativo Jonasiano têm perante o enfoque ontológico que as “tecnociências” acarretam a essência de seres humanos? Ao adentrarmos a essa realidade percebe-se que o que está em jogo não é somente a vida de gerações futuras, mas a essência da espécie humana está em aposta. Habermas diz que o que está em jogo é a auto-compreensão ética da espécie, isto é, a fronteira daquilo que somos naturalmente e aquilo que damos a nós mesmos e pelo que somos responsáveis, essa fronteira parece se tornar difusa diante dos avanços no campo da manipulação genética, particularmente do que Habermas chama de eugenia liberal, não obstante, essas

biotecnociências precisam ser analisadas à luz de princípios. Sugere-se aqui, que o princípio de Hans Jonas poderia lançar alguma luz nesse tipo de questão.

O Princípio Responsabilidade de Jonas propõe limites ao agir Baconiano, Galileano, Prometeano e do ideal utópico o Marxista. Quando Jonas retorna aos pré-modernos para tirar um “dever-ser” para “poder-fazer” ele quer resgatar a vida que encontra perdido em um niilismo ético. Para preservar e proteger todas as formas de vida ele diz um sim ao “ser” e um não ao “não-ser”, isto é, ele ataca o niilismo em seu ponto mais frágil. (ZANCANARO, 1998)

Jonas diz que o homem não quer somente conservar a sua espécie em sua integridade, mas melhorá-la e modificá-la segundo seu próprio projeto. A pergunta mais séria seria é quem serão os criadores de “modelos” e “imagens”? E em base em qual saber? Para não se deixar levar ao desconhecido, e mostrar até que ponto o poder do agir remete aos aspectos ontológicos que induz os seres humanos para os conceitos da ética anterior.

Jonas afirma: “Assim, em virtude desse primeiro imperativo, a rigor não somos responsáveis pelos homens futuros, mas sim pela ideia do homem, cujo modo de ser exige a presença da sua corporificação no mundo” (JONAS, 2006, p.94).

Habermas reflete sobre as questões mais específicas, isto é, a intervenção do genoma humano, pois o que está em jogo não são apenas questões de ordem moral, mas questões de uma nova identidade futura da espécie humana. Aquilo que era indisponível e deixado a cargo da natureza e do acaso (o que denominamos de lotaria natural), está tornando-se tecnicamente disponível, não obstante, Habermas diz, que é preciso tornar normativamente indisponível, isto é, é preciso moralizar a natureza humana.

Devido à inversão desses dois domínios, isto é, o reino simbólico gradativamente passará a esfera operatória, muitos pensadores acreditam que ainda não há predominância maior em nenhuma desses polos no século XXI. Devido a isso, a filosofia não se pode mais abster com questões substantivas, pois com o desenvolvimento das biotecnologias ocasionou comprometimento na autocompreensão de toda espécie diz Habermas. O filósofo adota uma atitude de oposição radical ao desenvolvimento científico, pois com o uso não regulamentado desta tecnologia poderia causar a autocompreensão normativa das pessoas que agem de maneira autônoma e responsável (FELDHAUS apud HABERMAS, 2005).

Habermas diz que o desenvolvimento biotécnico vieram possibilitar intervenções inteiramente novas, que podem interferir na autocompreensão geral de toda a espécie. Essas dimensões fazem fronteiras daquilo que somos e o que fazemos a nós mesmos. Portanto Habermas não adota uma posição radical de oposição ao desenvolvimento científico, mas sim ao prejuízo não regulamentado dessa tecnologia poderia causar a autocompreensão normativa da espécie.

Habermas parece recorrer ao mandamento kantiano, particularmente à fórmula da humanidade em que o mesmo distingue entre uma “coisa” e uma “pessoa”. Se apenas o ser humano tem dignidade, então, as práticas denominadas “eugênicas” devem ser aplicadas em coisas e não em pessoas que são dotadas de dignidade e, por isso, merecem ser tratadas com respeito.

As novas tecnologias colocam em disposição aquilo que era indisponível, isto é, as questões que eram deixadas na ordem do acaso e da natureza. Que identidade queremos assumir como membros da nova espécie *homo sapiens sapiens*? Pois Habermas diz que o que está em jogo não são apenas assuntos de ordem moral, mas questões de uma espécie totalmente diferente, isto é, as que envolvem as questões de

autocompreensão normativa da espécie. Devido a isso, Habermas diz que é preciso moralizar a natureza.

Novas reflexões se impõem, tais como: o sentido da vida e da morte, o custo da saúde, os direitos das pessoas e o respeito à sua autonomia, ou a questão mais densa – qual o sentido da autonomia na economia do existir humano? As responsabilidades pessoais e profissionais. (ZUBEN, 2006, p. 194)

As biotecnologias abrem espaço à filosofia para decidir que identidade a humanidade quer assumir, pois ela não é capaz de introduzir um estudo sobre a vida correta as sociedades pluralistas contemporâneas.

Referente ao estatuto moral do embrião e da vida humana pré-pessoal foi obtido Habermas indica que é impossível, em um contexto marcado pelo pluralismo axiológico em relação a vida boa, encontra respostas unânimes para o que é uma vida digna de ser vivida e qual não o seja, por isso focar no estatuto do embrião não parece obter resultados consideráveis. Além disso, o debate bioético contemporâneo tem sido marcado por uma multirreferencialidade de questões éticas e jurídicas controversas resultantes dos avanços da biotecnologia moderna e em particular a terapia gênica e o DGPI, as quais tem sido difícil ao ser humano obter respostas concretas e plausíveis a todos. Para Habermas o DGPI deve ser usado apenas, a fim de evitar que pessoas futuras sejam afetadas por doenças graves, não com o intuito de aperfeiçoamento genético (nesse último caso não seria possível presumir o consentimento da pessoa futura, por isso implicaria em tratar outro ser humano como uma coisa).

O que se mostra relevante para nós é saber o que devemos fazer do domínio das biotecnologias. Qual nossa responsabilidade induzida pelo desenvolvimento das tecnociências? Como pensar criticamente as injunções e transformações provocadas pelos avanços tecnológicos? Até onde avançar com as pesquisas com embriões humanos? Quais pesquisas permitir? Ou, que juízo fazer sobre as pesquisas gênicas: as terapêuticas e as destinadas ao avanço do conhecimento e eventual cura de doenças degenerativas? Que cuidados tomar com os alimentos transgênicos, com a transferência de genes de uma espécie para outra? São questões inéditas na sua natureza e que exigem um outro tipo de “perplexidade” – *thaumadein* (ZUBEN, 2006, p. 210).

No que diz respeito às questões de cunho ético pode-se voltar as reflexões de Habermas, isto é, ao citar o DGPI, a terapia gênica ele conclui que estas são moralmente aceitáveis. É plenamente possível e aceitável prever uma doença com bases genéticas graves e realizar a manipulação necessária para corrigir o erro genético no genoma do indivíduo futuro, dado que nesse caso parece ser uma convicção compartilhada que uma pessoa prefere nascer saudável e não doente, entretanto, o descordo parece surgir quando entra em questão traços que superam a lógica cura, conforme entende Habermas.

Habermas distingue entre a eugenia liberal e a autoritária. Se a eugenia liberal se tornar realidade ficará a cargo de indivíduos com preferências individuais e aos desejos anárquicos de fregueses e clientes, isto é, o mercado livre. A eugenia autoritária, por sua

vez, seria realizada através de um padrão único a partir de intervenções genéticas a serem realizadas. Em geral seria governado pelo Estado, isto é, seria considerado o órgão central. Entretanto Habermas se opõe aos dois tipos de eugenia, embora seu argumento central seja dirigido apenas contra a eugenia liberal.

Habermas esclarece que a eugenia liberal pode estar em desacordo com os fundamentos políticos liberais, isto é, os que dão base ao pluralismo ético atual. Pois para Habermas a eugenia liberal viola a assimetria das relações entre gerações. As intervenções genéticas não se deve constituir em um obstáculo a vida autônoma para assim interferir no tratamento igualitário entre as pessoas.

Se a 'eugenia liberal' se tornar realidade, caberá apenas aos indivíduos, baseados em seus objetivos individuais egoístas determinar que tipo de pessoas existirão, orientados apenas pelas pressões sistêmicas do mercado livre. A "eugenia autoritária", por sua vez, a qual pode-se citar como exemplo o ditador Alemão Adolf Hitler e a sua raça ariana, ocorre quando algum poder central impõe as pessoas uma determinada visão de mundo ou concepção de bem. Habermas obviamente é contra a eugenia nazista, entretanto, o que mais lhe preocupa no cenário atual é a ausência de controle estatal e não a presença.

Na sociedade pluralista contemporânea mundial, Habermas acredita que, a fim de limitar o potencial destrutivo dos monoteísmos reinantes, as doutrinas ou comunidades religiosas precisam aprender a assimilar o contato com os outros credos e religiões, precisam adaptar-se a autoridade das ciências enquanto monopólio do saber acerca do mundo e estar abertas as premissas do Estado constitucional. Na linguagem de John Rawls, precisam ser razoáveis. Porém, ao mesmo tempo o Estado democrático não pode diante de um conflito entre religião e ciência acerca, por exemplo, da técnica genética adotar uma posição, pois precisa permanecer ideologicamente neutro, (HABERMAS apud FELDHAUS, 2005, p. 317)

Sobre a transição do "agir individual" para o "agir coletivo", Habermas acredita que para limitar o potencial destrutivo dos monoteísmos reinantes, as outras doutrinas e religiões precisam a adaptar e assimilar o contato com os outros credos e religiões, pois o que está em jogo é uma nova era de ouro, isto é, uma nova autocompreensão normativa da espécie como um todo segundo Habermas. Por isso, o argumento de Habermas toma a forma de uma ética da espécie, dado que a 'ética', na esfera individual, diz respeito a escolha da própria identidade; como o que está em questão é a identidade da espécie, o escopo da discussão é outro, o 'nós' e não o 'eu'.

O lugar da bioética que exerceria o domínio de transmitir um diálogo multidisciplinar e transdisciplinar sobre uma pluralidade de questões a serem levantadas perante o agir tecnocientífico que se encontram na esfera da biotecnologia. Todavia, este debate confere uma diversidade de respostas contraditórias e por isso, se pode dizer que não alcança nenhuma solução fácil para qualquer um dos lados. Uma vez que participam do mesmo dois extremos opostos, os tecnófilos e os tecnofóbos.

Podemos colocar em cena algumas reflexões que Jonas transmite ao controle que os homens possuem diante da técnica. Pode-se afirmar que nesta era, o homem se encontra em uma fase de transição. Ultimamente, o ser humano fez inúmeros progressos na ciência. Entre eles, pode-se destacar o avanço na "biologia celular", a qual tem a perspectiva de atuar sobre os processos bioquímicos de envelhecimento, aumentando a

expectativa de vida humana, talvez indefinidamente. A morte não é mais fruto de uma necessidade, mas é uma falha orgânica muitas vezes evitável, ou ao menos se pode prolongar ou adiar por um determinado tempo a mesma. Embora evitar definitivamente a morte ainda seja um desejo sempre presente da humanidade que, para alguns, se aproxima de sua realização (JONAS, 2006).

Tais conceitos, seriamente colocam diversas questões: Quão desejável é isto? Quão desejável é à espécie e ao indivíduo? Estas questões alocam o sentido de finitude do homem e o equilíbrio de morte e procriação. Mas antes disso, devem ser colocados pontos mais pragmáticos, sobre quem vai se beneficiar com essa hipotética benção: Pessoas de valor e mérito? Aqueles que têm recurso para isso? De importância social? Todos? Certamente, a última opção seria mais justa e sensata. Portanto, o resultado disso seria uma decrescente juventude e uma população crescentemente idosa. E isso seria bom ou ruim para a espécie humana? A condição do homem ganharia ou perderia com isso? Qual seria a medida ideal entre a juventude e a velhice? Por isso, certas indagações devem ser repensadas de maneira sensata para o domínio da decisão (JONAS, 2006).

As “*possibilidades inteiramente novas de poder*”, a partir do progresso tecnológico, não eram levadas em conta. O “*poder desmedido*” da tecnologia, aliado à sede de transformar o conhecimento em ciência aplicada capaz de trazer vantagens econômicas próprias do nosso sistema de comercialização de objetos, torna imperiosa a busca de imperativos capazes de salvaguardar a essência humana. Jonas está referindo-se ao princípio ontológico, onde, para ele, a ética deve ter seu fundamento último, afirmação contestada e desautorizada pela filosofia moderna. (ZANCANARO, 1998, p. 45)

De fato, para se abolir a morte, deve-se também não permitir a procriação, pois a natalidade e a mortalidade terão que ser controladas para não se tornar um extremismo. Todavia, o mundo será de velhice e sem juventude e, também de indivíduos já existentes, sem a surpresa daqueles que nunca terão a chance de existir. Destarte, essa seja a única novidade que a morte tem a ofertar, uma humanidade totalmente renovada e diferente. Não haverá substituição de experiência prolongada e não se poderá ver o mundo pela primeira vez com olhos novos, como diz Platão, ao reviver o “espanto” que retrata o princípio da filosofia, ou a curiosidade da criança. Porventura, esse eterno recomeçar pode ser uma das grandes esperanças da humanidade, que a impede de mergulhar num eterno marasmo e uma rotina desagradável. Esse ilimitado terminar pode ser um dos elementos primordiais, com a finalidade de não deixar a espécie humana mergulhar no costume, preservando a espontaneidade da vida (JONAS, 2006).

Deveria também ser levado em conta, o *momento mori* na vida final de cada indivíduo. Como ele seria afetado se prolongasse a sua vida indefinidamente? Talvez, todos necessitem de uma expectativa de vida e uma limitação, para se aprender a contar os dias e adquirir um coração sábio (JONAS, 2006).

Possivelmente, o que poderia ser uma surpresa para o homem, pode também ser uma ambiguidade para ele, pois a filantropia da ciência tem a possibilidade de se tornar uma maldição para a sua existência, em vez de se reverter em um belo sonho de tempos prazerosos. Entretanto, tais questões devem ser refletidas com prudência, pois aqui,

como diz Jonas, não se pretende emitir juízos de valores. Mas na perspectiva deste presente, levantam-se diversos fatores que nunca foram colocados na prática, porque nenhum princípio ético se preocupava com tais questões e, certamente não sendo capaz de responder a estas perguntas, uma vez que para muitos a nossa ética (as nossas convicções morais compartilhadas atualmente), já se encontra ultrapassada. Essas dúvidas devem ser sanadas e respondidas através de princípios e não de interesses (JONAS, 2006).

Sobre o controle de comportamento, pode-se dizer que, o mesmo se encontra mais próximo dos estágios de aplicações pragmáticas. No entanto, as relações de cunho ético levantam questões menos profundas, porém tendo uma ligação direta com a concepção moral do homem. Certamente, o novo modelo de espécie ultrapassa as antigas categorias éticas. Um exemplo disso seria o controle psíquico da conduta, através de agentes químicos ou pela intervenção direta no cérebro, por meio de eletrodos. Pode-se supor que, tais empreendimentos tenham fins defensáveis e louváveis, uma vez que libertar doentes de seus males parece ser algo totalmente benévolo. Portanto, não é fácil traçar limites dessas possibilidades, pois elas podem agregar princípios perigosos e benéficos ao mesmo tempo. Ao aplicar à sociedade tais mecanismos vinculados a comportamentos individuais, abre-se um campo de indefinições, considerando que tais conceitos contêm potencialidades inquietantes (JONAS, 2006).

Todos reconhecemos facilmente que hoje a ética vem sendo fortemente interpelada, no âmbito das neurociências, das ciências biomédicas de modo geral e pela prática médica, de modo particular. Tanto no que concerne às pesquisas nesse âmbito quanto no que diz respeito à prática terapêutica, a situação torna-se a cada dia mais complexa e problemática, exigindo urgentemente análise crítica severa. Há, portanto, para se dizer, de modo genérico, desafios crescentes tanto no âmbito da pesquisa quanto no âmbito da prática terapêutica. A preocupação acentua-se, diante dos avanços da tecnociência, quando se percebe o grau de imprevisibilidade que caracteriza a ciência atualmente. “O imprevisível está na própria natureza da empresa científica” (JACOB apud ZUBEN, 2006, p. 140-141).

Os problemas inerentes à humanidade contemporânea relacionados à manipulação da tecnologia agregam uma vasta persuasão, devido a tais aplicações desses métodos de controle serem de forma não-medicinal. Dentro desse aspecto, levantam-se inúmeras dificuldades e pontos referentes à dignidade e ao direito dos homens. Devem-se induzir às crianças na escola ao uso de drogas para melhor disposição de aprendizado, para assim contornar a motivação autônoma? Deve-se superar a agressão por meio da pacificação eletrônica de regiões cerebrais? Podem-se produzir sensações de felicidade e prazer para a obtenção de desempenho pessoal? As opções da aplicação desse método podem se multiplicar. Empresas agregariam esse método para potencializar o desempenho dos funcionários, independentemente de existirem efeitos colaterais indesejados? O homem dá mais um passo em sua evolução: à frente no caminho, que o conduz a ser um sujeito mais responsável por suas ações, perante o sistema programado de conduta. O ser humano deverá permanecer com esta manipulação da técnica, a fim de buscar luzes aos problemas da humanidade e fazer o

que nunca se pôde fazer anteriormente, buscando realizar tais procedimentos da melhor maneira possível, com o intuito de fazer valer à pena (JONAS, 2006).

REFERÊNCIAS

FELDHAUS, Charles. **O Futuro da Natureza Humana de Jurgen Habermas**: um comentário. Florianópolis, v.4, n.3, p.309-319, Dez. 2005.

JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade**: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto Editora PUC-Rio, 2006. 354 p. Tradução de: Das Prinzip Verantwortung: versuch einer ethic für die technologische zivilisation.

ZANCANARO, Lourenço. **O conceito de responsabilidade em Hans Jonas**. 1998. 230 f. Tese (Doutorado em Educação) - Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1998.

ZUBEN, Newton Aquiles Von. **Bioética e tecnociências**: a saga de Prometeu e a esperança paradoxal. Bauru, SP: Edusc, 2006.

ASPECTOS DA RELAÇÃO ENTRE LINGUAGEM, MUNDO E A NOÇÃO DE LINGUISTICIDADE

Aguinaldo Maragno do Amaral
Bacharel e Licenciado em Filosofia pela UFSC
Especialista em Biossegurança pela UFSC
aguinaldoamaral@hotmail.com

O objetivo principal dessa comunicação seria refletir a noção de compreensão de mundo e sua relação com a noção de linguagem, tendo em vista uma perspectiva baseada na filosofia hermenêutica concebida pelo filósofo Hans Georg-Gadamer na obra *Verdade e Método I*. O texto aqui exposto gira em torno das seguintes questões: Poderia a linguagem ser anterior a aquilo que em geral se denomina como “mundo”, ou ambos seriam concomitantes? Como se poderia pensar a relação entre hermenêutica, linguagem e mundo, tendo como horizonte a filosofia de Gadamer?

Para começar, Gadamer observa que toda compreensão de mundo ou toda compreensão em si envolveria toda uma construção de sentido¹ que se manifestaria através de muitas formas de expressão. Aqui essa construção pode ser entendida como apreensão de sentido, portanto, como um “entender com”, isto é, para apreender um sentido é necessário ter havido contato com o outro, pois é esse contato que nos dará uma indicação acerca da coisa, ou a própria percepção da mesma.

Por sua vez, o modo como se dá essa compreensão, além de suas condições e pressupostos, é fundamental para o conhecimento hermenêutico. O próprio sentido da hermenêutica passaria pelo processo compreensão/interpretação, uma vez que se defina tal conhecimento como na conhecida formulação do filósofo Friedrich Schleiermacher: “arte e técnica da interpretação”. Esse processo de interpretar e compreender representaria, então, o fundamento de toda “compreensibilidade” humana.

Por esse prisma, quando falamos de uma “compreensão de mundo”, falamos de um sentido que foi estabelecido pelo conjunto de seres do qual nós mesmos fazemos parte, isto é, desde que se nasce, uma vez que se viva juntamente com outros seres humanos, vai-se apreendendo a ver tudo à volta segundo a perspectiva humana, segundo o olhar humano.

O modo como compreendemos o mundo é, quase sempre, cultural, social. Pensamos o mundo com caracteres estabelecidos por outras pessoas que vieram antes de nós. O próprio ato de pensar sob esse aspecto é um ato coletivo. Mesmo quando pensamos “individualmente”, essa forma de pensar implica linguagem de alguma forma, implica em “elementos culturais” humanos, embora o termo seja redundante. Em outras palavras, todo pensar individual ocorre tomando por base elementos obtidos na coletividade, o ser que pensa o faz de modo humano, essa humanidade por sua vez só pode ser obtida no contato com outros seres humanos.

Já a compreensão de mundo seria algo mais individual. Eu interpreto o mundo da minha maneira, mesmo que possa haver um direcionamento para isso ou mesmo que alguém diga que não existe a “minha maneira”, uma vez que tudo me proveio da cultura e, conseqüentemente da linguagem. Minha compreensão do mundo tem haver com meu

1 GADAMER, H. G. *Verdade e método I: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 6. ed. Petrópolis, Vozes, 2004. p.164. Que doravante citaremos por VMI.

mundo, supondo que exista o “meu mundo”. Por outro lado, partindo do princípio de que mundo é uma criação humana, apenas os seres humanos poderiam compreendê-lo ou interpretá-lo. Só existe mundo portanto, no âmbito do humano. O próprio ato de compreender e interpretar, portanto, são criações humanas, assim como a linguagem. É nesse sentido que o ato de compreender humano possui, ele próprio uma historicidade, que por sua vez, é resultante da condição histórica de todo intérprete, pois é a partir dos elementos fornecidos por seu contexto histórico que o ato de interpretar se realiza, como aponta Gadamer.²

Porém, na hermenêutica Gadameriana a compreensão de textos possui lugar de destaque perante as demais formas de compreensão.³ Para o filósofo, tudo gira em torno do texto, ele é a figura e o objeto principal de toda filosofia hermenêutica. Toda uma esfera de sentido é produzida através da escrita, todo aquele que esteja em condições de ler compreende essa esfera. Talvez se pudesse dizer que o próprio mundo “se dá” na escrita, sem afirmar no entanto, que não haja “mundo” para quem não escreva. Desse modo, é preciso dar um sentido às coisas para que elas possam pertencer ao “mundo” e a categoria da linguisticidade⁴ seria imprescindível para tal. Por esse ponto de vista, o sentido viria antes de tal categoria.⁵

Para Gadamer, a escrita possibilitaria uma compreensão mais adequada, isto é, o sentido do que foi transmitido verbalmente se torna livre de expressões emocionais, muito comuns na linguagem oral. Sob esse aspecto estrito, todo texto quer ser compreendido unicamente pelo que se diz nele mesmo.

Não obstante, a leitura compreensiva, aquela que lê com o intuito de compreender unicamente o texto, pode ser entendida como uma participação em um sentido que é presente nele. Este sentido presente se revela para a compreensão através da compreensão que lhe é inerente. O texto escrito faz com que o problema hermenêutico se desvencilhe de aspectos psicológicos tais como; o estado emocional do autor ao escrever o texto ou, os sentimentos provenientes do momento histórico em que o texto foi concebido.

Outro aspecto a ser analisado é a questão do mal-entendido, pois no momento em que a linguagem é mal utilizada temos algo incompreensível, um mal-entendido, por assim dizer, ou a manifestação de uma opinião que não compreendemos. Assim, ocorre uma falha na linguagem, aquilo que normalmente faria a ligação entre nosso entendimento e a coisa não funciona. É preciso que haja, então, uma espécie de “acordo” entre a opinião do outro, a minha e o próprio texto, isto é, é preciso haver uma concordância sobre algo, um reconhecimento mínimo, do contrário, esse “acordo” não se realiza.

A compreensão também é encarada por Gadamer como uma forma de arte. Uma arte que tem na história ou na historicidade seu elemento principal, algo que, além de pronunciar-se sobre a história, a tem como uma viga de sustentação do edifício interpretativo. O termo “história” aqui deve ser entendido como “consciência histórica”,

2 Cf. BRAIDA, Celso Reni. *Filosofia da linguagem*. Florianópolis: FILOSOFIA/EAD/UFSC. 2009. p.57.

3 VMI, p.230.

4 Não é objetivo dessa comunicação desenvolver de modo profundo um termo complexo como a *linguisticidade* na filosofia gadameriana. Por hora nos limitaremos a dizer que Gadamer utiliza tal termo para se referir ao caráter ontológico da linguagem, isto é, sua capacidade de perpassar todas as coisas. (n.a.)

5 Ibidem.

para, dessa forma, a diferenciarmos de outras formas de abordagem tipicamente científicas como a antropologia, a historiografia, ou a história comparada.

Assim, a escritura representaria uma janela metodológica ⁶ específica frente à própria linguagem. Os mal-entendidos da linguagem escrita ou da linguagem verbal podem ser deliberados ou involuntários. São involuntários no sentido de a linguagem poder apresentar falhas, inclusive, a linguagem escrita. E deliberados no sentido de provocar falhas na comunicação, atendendo a interesses alheios ao processo de diálogo, em sentido amplo.

Devemos considerar que todas as coisas que nos dizem algo, isto é, que fazem sentido, apenas o fazem porque antes de tudo foram compreendidas de alguma forma. Ou, dito de outro modo, a compreensão precede todo o “dizer algo” sobre coisas. A compreensão mais original seria aquela que faz parte da constituição ontológica do ser-ai, ⁷ já no âmbito heideggeriano, pois em muitos pontos percebe-se a influência da filosofia de Heidegger sobre Gadamer. Assim sendo, antes de “dizer algo” sobre as coisas é preciso compreender esse algo como algo, utiliza-se aqui mais uma vez a terminologia heideggeriana. Por sua vez, haveria uma imediatez de apreensão cognitiva do conteúdo em toda a mediação do pensamento racional, isto é, antes da ocorrência de qualquer pensamento racional temos uma apreensão cognitiva ou mesmo uma apreensão de sentido da própria coisa enquanto conteúdo. Esta apreensão ocorre concomitantemente à compreensão, pois não se poderia compreender sem antes apreender algo em algum sentido. O próprio sentido ocorreria na linguagem, entendida de forma ampla.

Posto nesses termos, quando nos perguntamos pelo sentido da compreensão ⁸ ou pelo sentido do mundo, este já se encontra desde sempre em um universo de significação que tomará a direção que o contexto, somando à nossa subjetividade, determinar. Para Gadamer, a consciência que compreende, compreende segundo sua história e sua tradição. O sentido da compreensão, em última instância, é dado pelo intérprete, que toma por base a história e sua própria experiência com a tradição.

Já o texto escrito aponta para além de si mesmo, significando um estado de coisas que não está explícito de antemão. É preciso tomar o texto como um veículo no qual a linguagem se manifesta por meio de sua “linguisticidade”, através das palavras que surgem para dar conta de algo não percebido até então, na estrutura de significado que o próprio texto apresenta. Não excluindo a possibilidade de ela ocorrer em outros âmbitos que não o da escrita.

Em última instância, entre as diversas camadas que compõem a compreensão hermenêutica uma se torna fundamental, como já mencionado, trata-se da compreensão histórica. A ausência desta camada fundante para a filosofia inviabiliza ou torna equivocada toda a reflexão e todo o processo de apreensão de sentido. Para Gadamer, a compreensão histórica⁹ nasce da própria consciência histórica por intermédio da consideração do contexto tradicional, isto é, dos elementos que compõem a tradição de onde o intérprete provém. Dizer que toda compreensão parte de uma determinada cultura, de um determinado momento histórico, não significa dizer que, para que algo seja compreendido é preciso situá-lo historicamente, mas sim que a própria

6 VMI, p.471.

7 ST1, p. 36.

8 VMI, p.478.

9 VMI, p. 371.

compreensão já parte de uma determinada base independente de termos consciência disso ou não.

Correlativamente, apesar de não poder colocar-nos “dentro” do outro, no sentido de passar pelas mesmas experiências que este teve ou mesmo viver sua vida, seu contexto, sua época,¹⁰ ainda assim, estamos retidos por sua escrita, limitados por sua forma de escolher as palavras, embora esteja livre, sob certo aspecto, para escolher o sentido que essas palavras tomarão, podendo, inclusive, dar uma forma diversa da que o autor pretendia.

Em todo caso, a arte de escrever pode¹¹ ocupar-se com a aparência das coisas ou com o pensamento verdadeiro, e mesmo com ambos. Pode ir de um extremo a outro ou mesmo empregar esses dois antípodas em um mesmo texto. É importante destacarmos que a compreensão se faz presente nos dois níveis, pois tanto para conseguirmos captar a aparência quanto para expressarmos um pensamento “original” é necessário *perpassar* algo com a linguagem para uma compreensão mais adequada das coisas.

Tanto a arte de escrever quanto a arte da compreensão estão entre as contribuições para o pensamento, a compreensão também deve ser encarada como uma forma de arte no sentido de que é necessário, para que essa ocorra o mais “perfeitamente” possível, que todos os elementos do entendimento estejam em harmonia com o todo interpretativo, uma vez que tudo deve funcionar de modo “justo” para que o processo hermenêutico satisfaça as exigências do entendimento.

Assim, reconduzir uma palavra ao seu sentido original¹² é uma tarefa da escrita, este sentido original pode nunca ser alcançado, mas deve ser sempre almejado pelo intérprete ou pelo leitor ou por qualquer um que se utilize da hermenêutica como ferramenta de compreensão e mesmo a filosofia hermenêutica como “análise da cotidianidade”.

Por conseguinte, a compreensão é um acontecimento fundamental para os seres humanos, o animal possui um instinto que lhe permite tomar decisões, o ser humano¹³ não age simplesmente por instinto, precisa interpretar, apreender e compreender para partir de então decidir. É o que ocorre na maioria dos casos, por isso, o animal pode ser ludibriado mais facilmente que o ser humano em certos aspectos. Correlativamente, a categoria da linguisticidade que aqui mencionamos de passagem, é uma categoria antes de tudo humana¹⁴ a partir da qual desenvolvemos linguagem.

No fundo, toda a epistemologia pressupõe uma determinada compreensão em sua base. Todo o conhecimento disso que o humano denomina “mundo” não seria possível se não fosse a compreensão que precede todas as suas formas. Como seria possível obter conhecimento sem que houvesse antes alguma forma de compreensão? O conhecimento¹⁵ depende da compreensão que o ser humano faz das coisas. Essa apreensão se encontra no nível básico, o nível mais elementar de qualquer teoria do conhecimento.

10 Lembremos o romantismo de *Schleiermacher* ao acreditar no “colocar-se no lugar do outro” de todo intérprete. (n.a.)

11 VMI, p. 364.

12 VMI, p.472.

13 Qualquer ser humano interpreta e compreende constantemente e incessantemente, mesmo que não se perceba disso. (n.a.)

14 Uma vez que a linguagem seria algo intrinsecamente humano. (n.a.)

15 CORETH, Emerich. *Questões fundamentais de hermenêutica*. Tradução Carlos L. de Matos. São Paulo, 1973. p. 60.

Não obstante, as teorias do conhecimento existentes, a essa altura não importa quais, todas seriam dependentes da *linguisticidade*. Nesse sentido nenhuma teoria pode prescindir da linguagem ou daquilo que se poderia denominar como “linguisticidade da linguagem”.¹⁶ Isso seria impossibilitar sua própria formulação, isto é, seria no mínimo difícil explicitar uma teoria, torná-la pública, sem que houvesse uma linguagem que possibilitasse essa externalização. O mundo da compreensão é o mundo humano, o ser humano é o único ser que necessita compreender, pois é o único ser que possui “mundo”, e compreende porque tem em seu auxílio essa categoria, a *linguisticidade*, que açambarca todas as coisas, produzindo, a partir de então, uma forma de compreender.

O horizonte interpretativo deriva da fusão de horizontes no processo hermenêutico.¹⁷ O horizonte do autor se choca com o horizonte do intérprete numa fusão entre passado e presente. Toda compreensão seria dependente da linguisticidade das coisas, pois é preciso encontrar palavras para lidar com o objeto interpretativo, para colocá-lo na linguagem e, a partir daí, iniciar a compreensão propriamente dita.

Na possibilidade da existência de algo que não possua linguisticidade, esse algo também não pertencerá ao plano da linguagem, não pertencendo a este não existirá, na concepção de Gadamer. Não podemos falar de um texto que não possua linguisticidade, pois a própria definição de texto já remete ao plano linguístico. Não existe texto sem que haja uma interpretação, mesmo que ela nos aponte para uma ininteligibilidade do próprio texto, um texto que ninguém compreende nem mesmo poderia ser chamado de texto.¹⁸

Gadamer questiona o “mito” da compreensão correta por si mesmo, tendo os chamados “sinais das afeições da alma” a que Aristóteles se referia¹⁹ como exemplo. Mesmo a tradição interpreta e se apropria daquilo que surge constantemente. Toda a compreensão está filiada a uma determinada tradição hermenêutica a qual pertence. Quando interpretamos já estamos em uma tradição, pois os elementos que vemos ou que destacamos no texto já fazem parte de nosso próprio modo de ver o mundo, isto é, do modo como se deu a formação de nosso intelecto.

É no manejo dos contextos, isto é, na atividade de discernimento dos contextos do autor e do intérprete que surge a Compreensão como fusão de seus horizontes. A compreensão somente consegue realizar-se na interpretação, ela tem contato com o texto, é sua parte prática, e até mesmo pragmática.

A realização interpretativa da compreensão é a concreção do sentido como ele mesmo,²⁰ isto é, para que um sentido se materialize é necessário que ocorra a ação do intérprete, a compreensão mesma, associada à interpretação perfaz um todo interpretativo no círculo hermenêutico. Quando compreendemos um texto estamos de certa forma aplicando este texto a nós, embebendo-nos em suas palavras, interpretando ao nosso modo seu significado, mesmo que haja uma compreensão oficial ou um cânone.

16 Não queremos dizer com essa expressão que possa existir linguisticidade independente da existência de linguagem. Apenas destacamos essa característica especial que a linguagem possui. (n.a.)

17 VMI, p.477.

18 VMI, p.477.

19 ARISTOTLE. *Categories and De Interpretatione*. Tradução de J. L. Ackrill. Oxford: Clarendon Press, 2002. Título original: *Categoriae et liber de interpretatione*. Cap.1, 16a.

20 VMI, p.478.

Não existem duas interpretações exatamente iguais de modo espontâneo, substancialmente em casos como a música, as artes²¹ ou o texto. Essas formas interpretativas se apresentam como diferentes a cada execução. Se hoje interpretamos de uma maneira, daqui a alguns meses ou mesmo semanas poderemos interpretar de outro modo. A rigor, a cada nova leitura que empreendemos o texto se abre sob outro aspecto que não havia sido percebido até então. Existem vários níveis da compreensão de um texto, como podemos notar, como os vários níveis de compreensão já citados.

Toda a interpretação, em última instância, possui uma pretensão de verdade do ponto de vista daquele que interpreta. Na verdade, o intérprete quer que ela seja a mais correta sobre o objeto. Assim como toda compreensão é feita no âmbito da linguagem, tendo como base a linguisticidade, que é inerente ao texto. A compreensão adquire um *perpassamento* com a interpretação,²² não alterando ou gerando outro sentido no texto.

Embora o texto possa ser rico em figuras, imagens e expressões, o sentido para quem compreende é um só. Também devemos considerar a possibilidade de haver vários intérpretes. Nesse caso, várias seriam as interpretações, assim como várias seriam as compreensões, no entanto, o sentido seria um só em cada uma delas.

Apesar de haver casos em que a compreensão possa ocorrer de forma imediata,²³ sem necessidade de interpretar, ainda assim é possível uma interpretação. A compreensão se explicita através da interpretação, é sua forma prática. Gadamer não entende a compreensão como um meio para construir entendimento, pois a compreensão vai muito além de um simples meio.

O sentido de um texto é atualizado constantemente a cada interpretação. A compreensão nos mostra onde está e o que é a interpretação em meio a qualquer espécie de texto. A compreensão seria uma apropriação daquilo que é ou que foi dito a ponto de chegar a converter-se na própria coisa,²⁴ isto é, a compreensão tem que poder conter em si a coisa mesma, mesmo sem apreendê-la de modo absoluto.

De todas as formas de interpretação, a interpretação escrita seria aquela sob a qual devem se orientar todas as demais interpretações. Mesmo as interpretações não lingüísticas, tais como música, arte e outras, também pressupõem linguisticidade. Nessa altura do texto gadameriano surge o termo “mostração”²⁵ como capacidade para expor ou mostrar algo. Essa própria “mostração” é vista por Gadamer²⁶ como uma forma de interpretação.

O mundo deve ser lido como um texto. A correta leitura de um texto é aquela que ocorre depois de resolvidas todas as questões envolvendo sua interpretação, pois somente podemos “ler” realmente algo quando compreendemos esse algo. É praticamente impossível separarmos interpretação de compreensão ou vice-versa, essas duas noções fundamentais para o círculo hermenêutico são inseparáveis. Apesar de comumente se entender a compreensão como uma etapa posterior a interpretação, uma etapa mais completa envolvendo a interpretação, mas também a perspectiva do outro.

Entender a linguagem dos signos expostos é o objetivo de toda interpretação, podemos não saber que linguagem há a princípio, mas sabemos que há uma linguagem porque os signos indicam certa ordem, certa lógica, certo encadeamento. O primeiro

21 BETTI, Emilio. *Teoria Generale Della Interpretazione*. Milão: Editora Dott. A. Giuffrè, 1955. p. 234.

22 VMI, p.478.

23 VMI, p.479.

24 VMI, p.479.

25 VMI, p.480.

26 VMI, p.480.

passo seria dar a cada um desses signos um lugar na categoria da linguisticidade, e a partir daí desvelar a linguagem, até então implícita, para uma posterior interpretação e compreensão, os problemas advindos dessas etapas devem ser desenvolvidos na hermenêutica ou na filosofia hermenêutica especificamente.

Compreensão e tentativa de reprodução para Gadamer são sinônimos, toda a reprodução, assim como toda a interpretação, seria nova criação, pois o sentido teria que ser recriado. Ambas, reprodução e interpretação, desaparecerão e em seu lugar surgirá uma nova compreensão, esta de forma imediata. Não obstante, a linguisticidade perpassaria totalmente a compreensão e a interpretação.

Toda compreensão possui intenções didáticas,²⁷ mesmo que para o próprio intérprete. É preciso antes de tudo explicar para si mesmo o sentido do texto para, a partir daí, apreendê-lo e poder compreendê-lo posteriormente. A execução também é uma forma de compreensão na qual quem executa está obrigado a por acentos próprios na tarefa. A execução, diferentemente da interpretação, consome-se na obra que executa, já a compreensão pode nos remeter para além da obra interpretada ou objeto. A reprodução bem elaborada justifica sua existência enquanto imitação de um original. Neste tipo de reprodução existem milhares de detalhes que não são meramente mecânicos.²⁸ A interpretação pode ter a pretensão de corrigir as imperfeições da obra. Estas imperfeições seriam o resultado da opinião de cada intérprete, e mesmo da descoberta de pontos comuns entre os intérpretes, referentes a imperfeições da obra.

Sob a ótica da “fenomenologia hermenêutica”, há uma unidade indissolúvel entre pensamento e linguagem. Gadamer se propõe a fundir em uma unidade de interpretação e compreensão esses conceitos.²⁹ Cada idioma dentro dessa perspectiva representa uma nova maneira de ver o mundo. Há diversas maneiras de dar forma à unidade entre pensamento e palavra, assim como há toda uma diversidade nos modos de fala.

As noções de interpretação e compreensão estão sempre presentes na filosofia hermenêutica. É praticamente impossível utilizar a hermenêutica enquanto técnica ou mesmo falar sobre hermenêutica sem que, implícita ou explicitamente, manejem essas perspectivas. Toda a compreensão de mundo passa por elas, isto é, compreender o “mundo” é primeiramente compreender as noções que o constituem. Mesmo o conceito, em sua função de captar a coisa do modo mais completo possível, é apreendido na compreensão através da interpretação, o processo hermenêutico é o que abarca todos esses elementos inclusive em suas *execuções*.

Todo intérprete deve saber que sua compreensão traz consigo a si mesmo, seus próprios conceitos e sua visão de mundo. Na compreensão e no ato de interpretar, aquele que interpreta o faz com todos os preconceitos, como já mencionado, com todas as idiosincrasias provenientes de sua consciência, formada em um determinado momento da história.

Compreender é compreender segundo um momento na história da linguagem. Todos os que fazem parte desse momento interpretarão e compreenderão segundo sua época, porém com características individuais e marcantes em cada apreensão de sentido. Mesmo que haja um sentido nomeado como oficial, ou mesmo um sentido predeterminado pelo autor, isso não impediria que houvesse um intérprete capaz de

27 VMI, p.480.

28 VMI, p.481.

29 VMI, p.483.

captar, a seu modo, outro sentido, por vezes tão adequado e plausível quanto o já consagrado como oficial.

Não obstante, antes mesmo de o intérprete formar sua opinião ela já seria *perpassada* pelo que Gadamer denominou de linguisticidade, pois não importa qual seja, terá que ser expressa através de caracteres da linguagem, porém, não se admite aqui tomar a linguagem como objeto. Gadamer é contra a ideia da utilização de teorias instrumentalistas³⁰ para lidar com o fenômeno hermenêutico. A própria troca de palavras ou o diálogo com a tradição produz uma série de conceitos que são formados ininterruptamente. Todo o conceito utilizado pela interpretação, pela compreensão e pela hermenêutica em geral, é constituído na tradição linguística através de anos de conversação e de contado entre os seres que possuem linguagem.

O progresso na formação dos conceitos é realizado em virtude da compreensão. A formação de conceitos sempre está acompanhada pelo desejo de compreender algo. Quando não sabemos algo, isto é, quando algo escapa à compreensão³¹ e não há referências para tal nas fontes à disposição, tentamos conceituar esse algo, de modo que se consiga, em uma única expressão, caracterizar sua essência, sintetizá-la, se não no todo pelo menos em parte.

A “linguisticidade da compreensão” é algo que para Gadamer deve estar livre das chamadas filosofias da linguagem. Nesse sentido, a filosofia hermenêutica não seria apenas mais uma dessas filosofias, mas sim a filosofia primeira, por excelência. O intérprete não é um artesão, ele não se serve das palavras e dos conceitos como ferramentas. A relação entre o intérprete e seu objeto de interpretação, do ponto de vista não-empírico, é muito mais sensível e profunda do que um mero manusear de palavras como se fossem apetrechos de um trabalho técnico ou mesmo rústico.

Do ponto de vista hermenêutico, qualquer teoria que negue a unidade interna entre palavra e coisa não é “vista com bons olhos”. No entender de Gadamer, palavra e coisa estão intimamente ligadas. O filósofo não concorda que a palavra seja algo escolhido de modo totalmente aleatório e firmado, então, por uma convenção, sem qualquer relação com a coisa ou objeto que designa. A própria definição de conceito contrariaria essa perspectiva, entendendo por conceito aquela expressão que tenta abarcar o maior número de possibilidades de que a coisa seja ou possa vir a ser em sua essência.

O conceito moderno de linguagem pressupõe uma “*consciência de linguagem*” que é resultado de uma consciência histórica, remetendo-nos a uma noção grega de linguagem. Em última instância, na linguagem moderna com toda a sua interpretação e compreensão hermenêuticas o que há é uma “concepção grega de linguagem” como uma marca sutil do passado no presente, embora esse ponto possa ser melhor desenvolvido em texto posterior.

O sentido da compreensão de uma obra literária deve ser o mesmo para obras não literárias, tais como a obra de arte, por exemplo. A consciência hermenêutica possui um universo tão abrangente que vai além³² da consciência estética no que diz respeito à percepção das coisas, por isso, Gadamer considera que a estética deve subsumir-se à hermenêutica.

30 VMI, p.483.

31 CORETH, Emerich. *Questões fundamentais de hermenêutica*. Tradução Carlos L. de Matos. São Paulo, 1973. p. 109.

32 VMI, p. 217.

Todo ser humano possui, de modo particular, um ponto de vista que toma como base seu lugar temporal em sentido histórico num universo de compreensão sob condições históricas onde se expressa, age e compreende. Por mais próximo e familiar que o outro nos seja,³³ seu mundo não é o nosso, os detalhes que lhe chamam a atenção, em algum ponto, são diferentes dos nossos e os perfis de observação não são exatamente idênticos. À hermenêutica cabe considerar todas essas nuances.

Em suma, o ponto de vista de cada um é singular, não pode ser substituído ou repetido, sua visão de realidade é única, ninguém conseguiria passar pelas mesmas experiências que o outro passou minuciosamente em sua história de vida, e mesmo que isso fosse possível, não seria suficiente para repetir-lhe com exatidão a visão da realidade que esse outro possui ou possuiu. A compreensão em algum ponto, por mínimo que seja, ultrapassa a barreira temporal e mental existente entre autor e intérprete, do contrário, não seria possível qualquer entendimento do texto.

A humanidade liga as pessoas por meio de uma comunidade de experiências adquiridas ao longo de centenas de milhares de anos. Problemas e soluções, conquistas e decepções, todas essas experiências criam laços culturais e mesmo linguísticos entre os indivíduos, por meio deles é que o intérprete consegue encontrar as chaves para o entendimento do objeto em situação hermenêutica, isto é, passível de ser interpretado e compreendido.

REFERÊNCIAS

- BETTI, Emillio. *Teoria della Interpretazione (I)*. Roma: [s.n.], 1975.
- _____. *Teoria Generale Della Interpretazione*. Milão: Editora Dott. A. Giuffrè, 1955.
- BRAIDA, Celso Reni. *Filosofia da linguagem*. Florianópolis: FILOSOFIA/EAD/UFSC, 2009.
- BRITO, Evandro O. *Hermenêutica, Ética e Estética*. Desterro: Nephelibata, 2006.
- CORETH, Emerich. *Questões fundamentais de hermenêutica*. Tradução Carlos L. de Matos. São Paulo, 1973.
- DUQUE-ESTRADA, Paulo César. Limites da Herança Heideggeriana. *Revista Portuguesa de Filosofia*. [S.l.] v. 56, fascículo 4-3, p. 509-520, jul/dez. 2000.
- GADAMER, H. G. *Verdade e método I: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 6. ed. Petrópolis, Vozes, 2004.
- _____. *O problema da consciência histórica*. Tradução de Paulo César Duque Estrada. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2003.
- _____. *Verdade e Método II: Complementos e Índice*. Tradução Enio P. Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 256.
- _____. *Elogio da teoria*. Tradução Artur Morao. Lisboa: Edições 70, 2001.
- HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Petrópolis/RJ: Vozes, 2003.
- _____. *Ser e Tempo I*. Tradução de Márcia de S. Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1993.
- HIRSCH, E. D. *Validity in interpretation*. New Haven: Yale UP, 1967.

33 CORETH, 1973. p. 171.

AS IMPLICAÇÕES ÉTICAS NA RECEPÇÃO DA NOÇÃO ARISTOTÉLICA DE IN-EXISTÊNCIA INTENCIONAL DO OBJETO NA OBRA PSICOLOGIA DO PONTO DE VISTA EMPÍRICO DE FRANZ BRENTANO

Evandro Oliveira de Brito
Universidade Federal de Santa Catarina
Universidade de São José
evandrobrito@yahoo.com.br

O propósito deste artigo consiste em apresentar o modo como a interpretação brentaniana da teoria aristotélica do desejo, orientada pela noção de *objeto intencional in-existente*, foi tomada como fundamento da sua teoria moral esboçada na obra *Psicologia do ponto de vista empírico* de 1874. Esta análise pressupõe as afirmações textuais de Brentano em 1889, onde Brentano reconheceu que sua proposta de elaboração da ética seguiu o caminho errôneo do mestre de Estagira. Ao apontarmos os critérios brentanianos estabelecidos na recepção da noção aristotélica de apetite (o *Ãrecij*), descreveremos indiretamente o modo como o aristotelismo da própria teoria brentaniana estabeleceu os limites para a formulação de uma ética concebida como uma teoria do conhecimento moral.

1. INTRODUÇÃO

Uma tese defendida por Roderick Chisholm, em seu livro *Brentano and intrinsic value* (1986), sustenta a interpretação de que as formulações das teorias brentanianas que embasaram a obra *A origem do conhecimento moral* (1889) estavam diretamente relacionadas às correções que Brentano apresentou para a *Psicologia do ponto de vista empírico* (1874).

Essa interpretação foi inaugurada pela análise apresentada por Roderick Chisholm em 1967-9.¹ Tratava-se, de modo mais específico, de um dos seus primeiros trabalhos acerca da noção de *relação intencional* no contexto da terceira classe de fenômenos psíquicos (amor, ódio e preferência). Ainda que tal análise estivesse orientada por uma bifurcação entre a fase brentaniana da *Psicologia do ponto de vista empírico* (1874) e a fase brentaniana do *Reísmo* (1905), ela não excluiu a relevância das reformulações indicadas como novidades na proposta da *Psicologia Descritiva*. Pelo contrário, a própria teoria chisholmeana acerca do *valor intrínseco* tomou por base a interpretação da obra brentaniana, analisada segundo esse critério.²

Seguindo a linha interpretativa inaugurada por Chisholm, os recentes estudos que abordam com atenção os textos publicados e as palestras proferidas por Brentano entre 1889 – 1901 mostram que Brentano redefiniu os conceitos fundamentais da sua

1 Cf. Chisholm, Roderick M. *Brentano on Descriptive Psychology and the Intentional*, in: *Phenomenology and existentialism*, p. 1-24.

2 Chisholm foi o primeiro a indicar essa mudança, tomando por base a introdução da noção de *fenômeno psíquico de preferência*. Cf. Roderick M. Chisholm. *Brentano on Descriptive Psychology and the Intentional*, in: *Phenomenology and existentialism*, p. 1 – 24.

ética.³ Mulligan, por exemplo, considera que a redefinição principal da ética está na eliminação da noção de *diferença de intensidade* entre atividades psíquicas afetivas.⁴ Ainda, segundo Mulligan, “Brentano parece ter mudado sua noção de emoção pelo fato de ter se colocado duas questões: Qual é a relação entre dor e amor? A emoção varia em intensidade? Esses dois problemas são aspectos da questão: se, e em que sentido, emoções ‘espirituais’ superiores diferem das emoções sensoriais ou vitais inferiores?”⁵ O ponto relevante para a nossa análise está no fato de que uma solução para tais problemas foi encontrada pelos seguidores de Chisholm nos textos brentanianos de 1889 – 1901. Nessas fontes, esses comentadores reconhecem a fundamentação da ética brentaniana como resultado da substituição das bases oferecidas na *Psicologia do ponto de vista empírico* pelas novas bases propostas pela vindoura *Psicologia descritiva*.⁶

Baseando-nos em afirmações textuais de Brentano em 1889, sustentamos a tese de que a fundamentação psicológica da ética apresentada em 1874 estava equivocada, pois Brentano reconheceu que essa interpretação seguiu o caminho errôneo do mestre de Estagira. Brentano confessou não ter percebido que esse erro estava presente no contexto da formulação das suas primeiras obras. Tal erro consistia em (a) descrever o *fenômeno psíquico do amor* como consequência do conhecimento (de uma relação de causa e efeito entre objetos amados) e com base na regra que se infere dessa relação, (b) descrever a ética como a retidão do amor que se encontrava em conformidade com essa

3 Recentemente vários trabalhos têm apontado essa mudança, ainda que o objetivo não seja a análise da ética brentaniana. Cf., por exemplo, Mulligan, Kevin. *Brentano on the mind*, in: *The Cambridge Companion to Brentano*, Cambridge University Press, United Kingdom, 2004. p. 66-97. Além disso, duas linhas de pesquisa convergentes têm se destacado pelo fato de vincularem essa mudança à origem do positivismo lógico. Basta comparar a proposta de uma tradição filosófica austro-saxônica defendida por Barry Smith (*Austrian philosophy – the legacy of Franz Brentano*. Chicago: Open Court Publishing Company and Illinois: LaSalle, 1994.) e a linha de pesquisa *história do brentanismo* fundada por Liliana Albertazzi (*Immanent realism: an introduction to Brentano*. Dordrecht: Springer, 2006).

4 “In his *Psychology* Brentano thinks that the relation I may stand in of hating one object more than some other object should be understood in terms of differences of intensity between my simple affective attitudes to these objects. This view, Brentano came to think, is wrong. “More” does not refer to a relation between the intensities of two acts. But he continues to speak of preferring as a type of comparison”. Mulligan, Kevin. *Brentano on the mind*, p. 86.

5 “Brentano seems to have changed his mind about the emotions as a result of asking himself two questions: What is the relation between pain and love? Do emotions vary in strength? These two problems are aspects of the question whether, and in what sense, higher, “spiritual” emotions differ from lower, sensory or vital emotions”. Mulligan, Kevin. *Brentano on the mind*, p. 83.

6 Liliana Albertazzi concebe a relação entre a ética e a reformulação da filosofia do psíquico brentaniana do seguinte modo. “Given that Brentano’s ethical theory was also grounded in his descriptive psychology, the problem of right and wrong linked closely with discussion of the nature of judgments and emotions, which constituted the second and third classes of psychic phenomena. A reading of Brentano’s ethics may therefore usefully begin with his *Psychologies*, in particular its first two volumes. Conversely, Brentano’s lectures on ethics clarify a number of aspects of his descriptive psychology left implicit or undefined in the volumes of the *Psychologies* (...) Regardless of its specific argument, therefore, *The Origin of our Knowledge of Right and Wrong* was also a development of Brentano’s psychology from an empirical standpoint in that it introduced a more strongly *descriptive* component (...) The danger of giving subjective colouring to an ethics based on a psychological definition of good, and in particular on psychic acts of love and hate, was very evident to Brentano. He also distinguished two different types of pleasure and displeasure relative to a particular object of presentation: **1.** a type of pleasure closely connected with habit, instinct and reaction to particular sense impressions, and which differs among species and among individuals. **2.** A type of pleasure connected with acts of desiring something good or something bad. Once again, the feature that differentiates between these two types of pleasure is *not the content* of the act of intentional reference but the nature of the *act* itself, which is *characterized* as either *right* or *wrong*. L. Albertazzi, *Immanent realism: an introduction to Brentano*, p. 296-299.

sua regra.⁷ Segundo Brentano, o que ainda não havia sido concebido pela teoria moral proposta na *Psicologia do ponto de vista empírico* era “[...] o fato de que juntamente com a experiência da atividade sentimental está unido concomitantemente o conhecimento da bondade do objeto”.⁸

Estamos diante do ponto central da ética brentaniana. Seguindo a interpretação de Chisholm, reconhecemos que essa proposta de inversão na formulação da ética está diretamente relacionada à inversão que Brentano apresentou na descrição da noção de *relação intencional*. Segundo a interpretação de Chisholm, ainda, tratava-se das reformulações ontológicas e epistemológicas implicadas pela nova noção de *ato intencional*. De modo mais específico, o abandono da primeira noção de intencionalidade (descrita como *in-existência intencional do objeto* tomado como correlato do ato) e a sua reformulação (como um *ato intencional* da consciência referido a um objeto imanente) constituíram o horizonte da passagem da teoria brentaniana do sentimento moral à ética como teoria do conhecimento moral.

Para entendermos o modo como se deu essa inversão na formulação da ética brentaniana, trataremos de apresentar o problema. Descreveremos o modo como a interpretação brentaniana da teoria aristotélica do desejo, orientada pela noção de *objeto intencional in-existente*, foi tomada como fundamento da teoria moral de 1874. Conseqüentemente, descreveremos como o aristotelismo da própria teoria brentaniana estabeleceu os limites para a formulação de uma ética concebida como uma teoria do conhecimento moral.

2. A TEORIA ARISTOTÉLICA DAS PARTES DA ALMA E A NOÇÃO DE IN-EXISTÊNCIA INTENCIONAL DO OBJETO COMO CRITÉRIO DE CLASSIFICAÇÃO DO SENTIMENTO MORAL

É extremamente relevante considerarmos dois fatos acerca da teoria brentaniana de 1874: (1) Brentano afirmou que sua teoria estava diretamente orientada por uma das teses aristotélicas acerca da distinção das partes da alma. Nosso primeiro objetivo é esclarecer esse primeiro ponto; (2) Brentano seguiu essa orientação aristotélica para estabelecer a sua classificação dos fenômenos psíquicos. Nosso segundo objetivo consiste apenas em indicar a possibilidade desse segundo ponto. Vejamos os detalhes do primeiro ponto.

Brentano apresentou, nos textos aristotélicos, três teorias acerca da classificação dos fenômenos psíquicos. Sua análise considerou que todas essas teorias eram decorrentes de modos possíveis de divisão da atividade psíquica, no entanto apenas um desses modos de divisão oferecia a condição necessária e suficiente para a classificação positivista desses fenômenos. Tratava-se, segundo Brentano, da *diversidade de modos de referência da consciência a um objeto intencional in-existente*. Assim, importa-nos explicitar os argumentos que justificaram sua escolha, pois Brentano reconheceu explicitamente essa orientação por meio das seguintes afirmações:

7 Conferir especialmente a última parte da nota 28. Brentano, Franz. *Vom Ursprung Sittlicher Erkenntnis*, p. 79.

8 „Sie entspringt daraus, daß mit der Erfahrung der als richtig charakterisierten Gemütsätigkeit auch die Erkenntnis der Güte des Objekts immer zugleich gegeben ist“. Brentano, Franz. *Vom Ursprung Sittlicher Erkenntnis*, p. 79, nota 28.

Das classificações consideradas restam apenas as que têm por princípio divisório a diversa referência ao objeto imanente da atividade psíquica, ou a modalidade diversa de sua existência intencional. Este ponto de vista foi o que Aristóteles preferiu, em relação a todos os outros, ao ordenar a matéria. E, ainda, o ponto que vários outros pensadores desta última década adotaram, conscientemente ou não e uns mais freqüentemente que outros, ao proceder sua divisão básica dos fenômenos psíquicos. O que mais distingue os fenômenos psíquicos dos físicos é o fato de que nos primeiros algo está objetivamente inerente. Por isso é bem compreensível que as diferenças mais profundas no modo como algo lhes é objetivo constituam as melhores diferenças de classe entre eles mesmos. Quanto mais a psicologia se desenvolveu, mais se reconheceu que as propriedades comuns e as leis dependem das diferenças fundamentais no modo de se referir ao objeto, mais que quaisquer outras.⁹

Para esclarecer os detalhes envolvidos nos argumentos desta citação será preciso apresentar alguns pontos centrais da análise brentaniana.

Brentano ocupou-se, primeiramente, de analisar os principais trabalhos que tratavam da classificação dos fenômenos psíquicos. Essa tarefa resultou na descrição da história do debate acerca desse tema desde Platão até Wundt, Lotze, Bain, J. S. Mill, entre outros.¹⁰ Além disso, essa análise apresentou dois pontos relevantes e complementares como resultado. Por um lado, ela reconheceu que apenas quatro maneiras distintas de classificação dos fenômenos psíquicos perpassaram as obras filosóficas dedicadas à investigação do tema. Por outro lado, ela afirmou que três dessas distinções foram apresentadas primeiramente nas obras de Aristóteles.¹¹ As palavras de Brentano são as seguintes:

Ele (Aristóteles) havia dividido as atividades psíquicas, primeiramente, (a) na medida em que algumas estão aderidas ao corpo e outras não estão unidas a ele; (b) em seguida, pensando-as como, em parte, comuns ao homem e aos animais e, em parte, exclusivamente próprio do homem; e, por último (c) segundo a distinta modalidade de

9 „Es bleiben von den betrachteten Klassifikationen noch diejenigen übrig, welche die verschiedene Beziehung zum immanenten Gegenstande der psychischen Tätigkeit oder die verschiedene Weise seiner intentionalen Existenz zum Einteilungsgrunde haben. Dieser Gesichtspunkt war es, den Aristoteles bei der Anordnung des Stoffes vor allen übrigen bevorzugte, und den häufiger als irgendeinen anderen auch die verschiedensten Denker späterer Zeit, mehr oder minder bewußt, bei der Grundeinteilung der psychischen Phänomene einnahmen. Die psychischen Phänomene unterscheiden sich von allen physischen durch nichts so sehr als dadurch, daß ihnen etwas gegenständlich inwohnt. Und darum ist es sehr begreiflich, wenn die am tiefsten greifenden Unterschiede in der Weise, in welcher ihnen etwas gegenständlich ist, zwischen ihnen selbst wieder die vorzüglichsten Klassenunterschiede bilden. Je mehr die Psychologie sich entwickelte, um so mehr hat sie auch gefunden, daß an die fundamentalen Unterschiede in der Weise der Beziehung zum Objekt sich mehr als an irgendwelche andere gemeinsame Eigentümlichkeiten und Gesetze knüpfen“. Brentano, Franz. *Psychologie vom empirisch Standpunkt*, Zweiter Band, p. 32 – 33.

10 Conferir especialmente o capítulo V do Livro II da *Psicologia do ponto de vista empírico* (1874) ou sua reedição no capítulo I do Livro II da edição de 1911, intitulado *Olhada sobre os primeiros ensaios de uma classificação dos fenômenos psíquicos* [Überblick über die vorzüglichsten Versuche einer Klassifikation der psychischen Phänomene]. Brentano, Franz. *Psychologie vom empirisch Standpunkt*, Zweiter Band, p. 3-27.

11 Além dos três modos aristotélicos, Brentano descreve que “a isto se agrega ainda o principio da segunda divisão de Bain, que divide os fenômenos psíquicos em fenômenos primitivos e em fenômenos derivados destes por evolução” [„Hierzu kommt dann noch das Prinzip der zweiten Einteilung von Bain, welche die Psychischen Erscheinungen in primitive und in solche zerlegt, welche sich aus primitiven entwickeln“]. Brentano, Franz. *Psychologie vom empirisch Standpunkt*, Zweiter Band, p. 27. Não nos ocuparemos aqui desta divisão, uma vez que ela nos desviaria dos nossos propósitos.

in-existência intencional ou, como poderíamos dizer, segundo a distinta modalidade da consciência. Vemos este último princípio divisório aplicado com especial freqüência em todas as épocas.¹²

Segundo a análise, os critérios aristotélicos de divisão das atividades psíquicas seriam: (a) por aderência ou não aderência ao corpo; (b) por pertencimento exclusivo ou não exclusivo ao homem; (c) pela distinção na modalidade de referência ao *objeto intencional in-existente*. Brentano apontou, então, dois problemas: (1) o critério da aderência e o critério do pertencimento não eram efetivamente distintos; (2) o critério da aderência e o critério do pertencimento se valiam da percepção indireta para definir os fenômenos psíquicos. Por questões metodológicas, apresentaremos apenas os detalhes do primeiro problema.

Brentano sustentou que o critério da aderência (ou não aderência ao corpo) distinguia os fenômenos psíquicos em função do seu pertencimento à parte mortal ou à parte imortal da alma. Disse ele:

Aristóteles acreditava que certas faculdades da alma são exclusivamente próprias do homem, e as considerava imateriais. Em contra partida, considerava aquelas (faculdades) comuns aos animais como faculdades de um órgão corporal. Assim, admitindo a exatidão de suas concepções, esta divisão isola no primeiro membro aqueles fenômenos que, na natureza, aparecem isolados dos demais.¹³

Em outras palavras, uma parte dos fenômenos psíquicos seria considerada atividade do órgão central, enquanto a outra parte seria considerada atividade imaterial desvinculada do corpo, no entanto as atividades psíquicas não aderidas ao corpo pertenceriam exclusivamente ao homem.

A continuação da análise brentaniana explicitou que o critério do pertencimento está baseado na maior ou menor extensão dos fenômenos psíquicos. O critério distinguiria as três partes da alma, tal como Brentano descreve na citação a seguir.

Assim, ele enumera uma parte vegetativa da alma, uma sensitiva e uma intelectiva. A primeira, que abraça os fenômenos da nutrição, do crescimento e da reprodução, seria comum a todos os seres vivos terrestres, inclusive as plantas. A segunda, que abraça os sentidos e a fantasia, os outros fenômenos afins e as emoções, é segundo ele específica dos animais. Finalmente, acredita que a terceira, que compreende o pensamento superior e a vontade, é exclusivamente peculiar ao homem dentre os seres vivos terrestres.¹⁴

12 „Er hatte die psychischen Tätigkeiten geschieden: einmal, insofern er sie teils an dem Leibe haftend, teils nicht an ihn gebunden glaubte; dann, insofern er sie teils dem Menschen mit den Tieren gemein, teils ihm ausschließlich eigentümlich dachte, und endlich nach dem Unterschied der Weise der intentionalen Inexistenz oder, wie wir sagen könnten, nach dem Unterschiede der Weise des Bewußtseins. Das letzte Einteilungsprinzip sehen wir besonders häufig und zu allen Zeiten angewandt“. Brentano, Franz. *Psychologie vom empirisch Standpunkt*, Zweiter Band, p. 27.

13 “Denn Aristoteles glaubte gewisse Seelenvermögen dem Menschen ausschließlich eigen, und hielt diese für immateriell, die allgemein animalischen dagegen für Vermögen eines körperlichen Organes. Es sondert also, wenn wir die Richtigkeit seiner Anschauungen voraussetzen, jene Einteilung in dem ersten Gliede Erscheinungen für sich ab, welche auch in der Natur von den anderen isoliert auftreten“. Brentano, Franz. *Psychologie vom empirisch Standpunkt*, Zweiter Band, p. 30.

14 „Er zählt darum einen vegetativen, sensitiven und intellektiven Teil der Seele auf. Der erste, der die Phänomene der Ernährung, des Wachstums und der Erzeugung in sich schließt, soll allen irdischen lebenden Wesen, auch den Pflanzen, gemeinsam zukommen. Der zweite, der Sinn und Phantasie und andere verwandte Erscheinungen und mit ihnen die Affekte enthält, gilt ihm als der spezifisch animalische. Den dritten endlich, welcher das höhere Denken und Wollen in sich begreift, glaubt er unter

Apesar da indicação dos três modos de atividades psíquicas, a análise brentaniana insistiu que a aplicação moderna desse critério aristotélico estabelecia uma divisão polarizada, pois Brentano considerava que os modernos distinguiram apenas entre aqueles fenômenos psíquicos comuns aos animais e aqueles peculiares ao homem. Assim, ele denominou essa aplicação de *redução moderna* da clássica divisão tripartite da atividade anímica.

De fato, Brentano reconheceu que a concepção aristotélica originária enumerava na alma as partes vegetativa, sensitiva e intelectiva, no entanto, disse ele, “[...] em consequência das restrições que o conceito de atividade psíquica experimentou na posteridade, o primeiro dos três membros cai inteiramente fora de seu campo”.¹⁵ Segundo a análise brentaniana, e tomando por base o sentido moderno da expressão, a teoria aristotélica acabou dividindo as atividades psíquicas, relevantes para a ciência moderna, nos grupos das atividades comuns aos animais e daquelas peculiares ao homem.

O que, no entanto, estava em jogo para Brentano era apenas a divisão das atividades psíquicas. Assim, ainda que se tenha reduzido a atividade a dois modos, esse critério distinguia entre as atividades psíquicas desvinculadas de um corpo (humano ou animal) e as atividades vinculadas a tal corpo. Assim, portanto, como considerou Brentano, “[...] estes membros coincidem como os membros da primeira (divisão) e o grau de universalidade de sua existência define sua ordem”.¹⁶

Brentano tinha um propósito específico para o resultado dessa análise. Ele pretendia refutar cabalmente os dois primeiros modos aristotélicos de divisão dos fenômenos psíquicos, pois, disse ele, “[...] as circunstâncias em que alguns são funções de um órgão e outros não, faz esperar que cada uma das classes revelará importantes propriedades e leis comuns. Mas a opinião aristotélica, sobre a base das quais a divisão seria aceitável, contém muitos pontos impugnáveis”.¹⁷ Podemos sintetizar a impugnação brentaniana destes pontos do seguinte modo.

Primeiramente, Brentano questionou a validade da divisão dos fenômenos psíquicos em *comuns aos animais e peculiares ao homem*. Ele considerou que seria necessário explicitar uma diferença realmente qualitativa entre os dotes psíquicos dos homens e dos animais. Entretanto, a história da filosofia mostrou a impossibilidades de

den irdisch lebenden Wesen dem Menschen ausschließlich eigentümlich“. Brentano, Franz. *Psychologie vom empirisch Standpunkt*, Zweiter Band, p. 7.

15 „Aber infolge der Beschränkung, welche der Begriff der psychischen Tätigkeit später erfuhr; fällt das erste der drei Glieder gänzlich außerhalb ihres Bereiches“. Brentano, Franz. *Psychologie vom empirisch Standpunkt*, Zweiter Band, p. 7.

16 „Diese Glieder fallen mit den Gliedern der ersten zusammen. Ihre Ordnung aber bestimmt der Grad der Allgemeinheit ihres Bestehens“. Brentano, Franz. *Psychologie vom empirisch Standpunkt*, Zweiter Band, p. 7.

17 „Aristoteles schied die psychischen Phänomene in solche, welche dem Menschen mit den Tieren gemein, und solche, welche ihm eigentümlich seien. Stellen wir uns auf den Standpunkt der Aristotelischen Lehre, so wird diese Einteilung in vieler Hinsicht vorzüglich scheinen. Denn Aristoteles glaubte gewisse Seelenvermögen dem Menschen ausschließlich eigen, und hielt diese für immateriell, die allgemein animalischen dagegen für Vermögen eines körperlichen Organes. Es sondert also, wenn wir die Richtigkeit seiner Anschauungen voraussetzen, jene Einteilung in dem ersten Gliede Erscheinungen für sich ab, welche auch in der Natur von den anderen isoliert auftreten; und der Umstand, daß die einen Funktionen eines Organs sind, die anderen nicht, läßt erwarten, daß jede der beiden Klassen wichtige gemeinsame Eigentümlichkeiten und Gesetze zeigen werde. Aber die Aristotelischen Ansichten, auf Grund deren die Einteilung sich empfehlen würde, enthalten gar manches, was bestritten werden kann“. Brentano, Franz. *Psychologie vom empirisch Standpunkt*, Zweiter Band, p. 30.

tal divisão, pois existiam várias posições controversas acerca dessas diferenças qualitativas. Para Brentano, o problema central estava nas principais vantagens oferecidas por essa divisão. A saber: (1) o estudo isolado de uma parte de nossos fenômenos psíquicos; e (2) a possibilidade de inferência de leis gerais a partir deles. O problema consistia no fato de que a validade desse estudo era questionada em um ponto elementar: o conhecimento acerca da vida psíquica dos animais só poderia ser obtido de modo indireto. Segundo Brentano, esse obstáculo comprometeu os critérios de ordenação dos fenômenos psíquicos segundo uma filosofia positiva.

Exposta a análise e o problema que dela derivava, Brentano recorreu ao próprio Aristóteles para desconsiderar a validade desses modos de divisão dos fenômenos psíquicos, pois, disse ele, “[...] esta circunstância, agregada ao desejo de não estabelecer hipóteses não provadas, dissuadiu o próprio Aristóteles de empregá-la como divisão básica, na exposição sistemática de sua doutrina da alma”.¹⁸ Em outras palavras, Brentano apoiou-se nos critérios da argumentação aristotélica para refutar as duas primeiras possibilidades de divisão básica dos fenômenos que caracterizavam a atividade psíquica. Assim, o caminho está aberto para a exposição do terceiro modo de divisão.

Para Brentano, a divisão das atividades psíquicas segundo *a modalidade de referência ao objeto intencional in-existente* era o fundamento da doutrina aristotélica da alma. Ele apresentou dois motivos fundamentais para sustentar essa afirmação.

Primeiramente, ela era capaz de agrupar todas as atividades psíquicas, de modo exaustivo, em apenas duas classes. Assim, poderíamos dizer, por meio de uma expressão brentaniana, que, segundo Aristóteles, pensamento e apetite (νοῦς e ὄρεξις) dividiam todo o universo dos fenômenos psíquicos. Isso está exemplificado na citação abaixo:

Outra divisão capital dada por Aristóteles distingue os fenômenos psíquicos (tomando a expressão em nosso sentido) em pensamento e apetite, νοῦς e ὄρεξις, no sentido mais amplo. Esta divisão cruza com a anterior, na medida em que é objeto de nossa consideração. Aristóteles compreende na classe do pensamento a percepção sensível e a fantasia, a memória e a previsão empírica, além das supremas atividades intelectuais, como a abstração, a formação de juízos universais e a dedução científica. Os desejos e tendências superiores, assim como os impulsos ínfimos e todos os sentimentos e emoções. Em suma, os fenômenos psíquicos que não estão incluídos na primeira classe ficam compreendidos na classe do apetite.¹⁹

18 „Dieser Umstand sowohl als auch der Wunsch keine unerwiesenen Voraussetzungen zu machen, hat selbst Aristoteles abgehalten, sie bei der systematisch geordneten Darlegung seiner Seelenlehre als Grundeinteilung zu verwenden“. Brentano, Franz. *Psychologie vom empirisch Standpunkt*, Zweiter Band, p. 31.

19 „Eine andere Haupteinteilung, die Aristoteles gibt, scheidet die psychischen Phänomene, - das Wort in unserem Sinne genommen, - in Denken und Begehren, nou=j und oÃreçij, im weitesten Sinne. Diese Einteilung kreuzt sich bei ihm mit der vorigen, so weit sie für uns in Betracht kommt. Denn in der Klasse des Denkens faßt Aristoteles mit den höchsten Verstandesbetätigungen, wie Abstraktion, Bildung allgemeiner Urteile und wissenschaftlicher Schlußfolgerung, auch Sinneswahrnehmung und Phantasie, Gedächtnis und erfahrungsmäßige Erwartung zusammen. In der des Begehrens aber sind ebenso das höhere Verlangen und Streben wie der niedrigste Trieb, und mit ihnen alle Gefühle und Affekte, kurzum alles, was von psychischen Phänomene der ersten Klasse nicht einzuordnen ist, begriffen“. Brentano, Franz. *Psychologie vom empirisch Standpunkt*, Zweiter Band, p. 7-8.

De fato, um dos pontos relevantes na análise brentaniana da teoria acerca da alma era a divisão exaustiva das atividades psíquicas em duas classes. Esse, no entanto, não era o critério fundamental, pois se tratava de uma derivação de outro critério mais radical. Em outras palavras, o fundamental para Brentano não era o fato de que Aristóteles apresentava uma teoria onde os fenômenos da atividade psíquica estavam divididos em pensamento e desejo (VOÛΣ e ὄρεξις), mas o fato de que essa teoria apresentava o fundamento dessa divisão e estabelecia o critério para a classificação de qualquer fenômeno psíquico. Assim, o critério encontrado foi *a diferença de modo de referência ao objeto intencional in-existente na consciência*. Em outras palavras, a análise brentaniana encontrou, na teoria aristotélica, o modo de dividir os fenômenos que caracterizam a atividade psíquica. Essa divisão estava explícita na diferença existente entre os modos que o pensamento e o apetite comportam na sua referência a tal *objeto intencional in-existente*. Somente por isso, as diferenças no modo de referência ao *objeto intencional in-existente foram tomadas como o critério fundamental*. A citação a seguir descreve a proclamação desse encontro:

Se indagarmos o que moveu Aristóteles a unir, mediante esta divisão, o que a divisão anterior havia separado, descobrimos facilmente que foi certa semelhança que a representação e a aparência sensíveis mostram com a representação e as certezas intelectuais, conceituais, assim como os apetites inferiores com as tendências superiores. Encontrou aqui e ali a mesma modalidade de in-existência intencional, para dizê-lo com uma expressão que tomamos anteriormente dos escolásticos. O mesmo princípio determinou que atividades, que a divisão anterior havia unido, fossem separadas em classes diversas. *Pensamento e apetite divergem na referência ao objeto* e Aristóteles apontou a diferença entre ambas as classes justamente nisso. *Não as concebia endereçadas a objetos diversos, mas aos mesmos objetos, embora de modo diverso*. Em seu livro sobre a alma e em sua *Metafísica*,²⁰ disse claramente que *uma mesma coisa é objeto do pensamento e do apetite, e depois de recebida na faculdade de pensar, move o apetite*.²¹

Tratemos com mais detalhes o que acaba de ser estabelecido. Voltemos à citação anterior, onde Brentano fez a proclamação do critério de divisão dos fenômenos psíquicos, pois ela apresentou dois pontos relevantes para a formulação da teoria moral brentaniana de 1874.

No primeiro ponto dessa citação, Brentano ressaltou que se tratava sempre do mesmo *objeto intencional in-existente*.²² As atividades psíquicas referiam-se a esse mesmo objeto intencional de dois modos distintos: entendendo-o ou apeteendo-o. Assim, se o objeto era único, eram os modos de relação para com esse objeto que deveriam diferir.

20 Brentano refere-se às passagens de *De Anima*, III, 10 e *Metafísica*, A, 7.

21 „Wenn wir untersuchen, was Aristoteles dazu geführt habe, vermöge dieser Einteilung zu verbinden, was die frühere Einteilung geschieden hatte: so erkennen wir leicht, daß ihn dabei eine gewisse Ähnlichkeit bestimmte, welche das sinnliche Vorstellen und Scheinen dem intellektuellen, begrifflichen Vorstellen und Fürwahrhalten und ebenso das niedere Begehren mit dem höheren Streben zeigt. Er fand hier und dort, um es mit einem Ausdrucke, den wir schon früher einmal den Scholastikern entlehnten, zu bezeichnen, die gleiche Weise der intentionalen Inexistenz. Und aus dem selben Prinzip ergab sich dann auch die Trennung von Tätigkeiten, welche die frühere Einteilung verbunden hatte, in verschiedene Klassen. Denn die Beziehung auf den Gegenstand ist bei Denken und Begehren verschieden. Und darein eben setzte Aristoteles den Unterschied der beiden Klassen. Nicht auf verschiedene Objekte glaubte er sie gerichtet, sondern auf dieselben Objekte in verschiedener Weise. Deutlich sagte er, sowohl in seinen Büchern von der Seele als in seiner Metaphysik, daß dasselbe Gegenstand des Denkens und Begehrens sei und, zuerst im Denkvermögen aufgenommen, da das Begehren bewege“. Brentano, Franz. *Psychologie vom empirisch Standpunkt*, Zweiter Band, p. 8 - 9.

Assim, portanto, todo e qualquer apetecer deveria consistir num tipo de relação específica para com o objeto apetecido.

Com a exposição desse ponto, alcançamos nosso primeiro objetivo. Ele consistia em apresentar o modo como Brentano encontrou o critério positivo capaz de definir a totalidade da classe dos fenômenos psíquicos como o *modo de referência do apetite a algo bom-mau*. Tal como se evidencia na citação a seguir, esse foi o fio condutor da clássica orientação aristotélico-tomista, presente em outras partes da *Psicologia do ponto de vista empírico*:

Aristóteles falou aqui com uma clareza que não deixa nada a desejar. ‘Bom’ e ‘apetecível’ são termos sinônimos para ele. ‘O objeto do apetite’ (*τὸ ὀρεκτόν*), diz ele em seus livros da alma, ‘é o bom ou o que aparece como bom’. E, no começo de sua *Ética*, explica: ‘toda ação e toda eleição parece tender a algo bom, pelo qual se designou o bom, com razão, como aquilo a que todos tendem’.²³ Por isso identifica-se, também, a causa final com o bem.²⁴ Esta teoria subsistiu na Idade Média. Tomas de Aquino ensinava, com toda clareza, que assim como o pensamento entra em relação com um objeto enquanto cognoscível, o apetite entra em relação com ele enquanto bom.²⁵ Deste modo, pode suceder que um e o mesmo objeto seja objeto de atividades psíquicas heterogêneas.²⁶

Façamos apenas mais uma consideração acerca dos argumentos aristotélicos expostos acima. Brentano ressaltou que, em tais argumentos, existia uma prioridade do entendimento sobre o apetite. Isso significava que o entendimento era condição de

22 “Esta expressão tem sido mal compreendida, acreditando que se trata de proposição e persecução de um fim. Assim, teria sido melhor evitá-la. Os escolásticos usam ainda com mais freqüência a expressão ‘objetivo’, em vez de ‘intencional’. Trata-se do fato de que para o objeto psiquicamente ativo, e como tal, algo está presente em sua consciência de certo modo, seja como meramente pensado, seja como apetecido, evitado ou outro modo semelhante. Se dei preferência à expressão ‘intencional’, foi porque considerava maior ainda o perigo de cometer um equívoco se designasse o pensado com os termos de pensado como ‘ser objetivo’. Pois, os modernos costumam chamar ser real sendo aquilo que existe na realidade em contraposição aos ‘fenômenos meramente subjetivos’, aos quais nenhuma realidade se emana”. [„Dieser Ausdruck ist in der Art mißverstanden worden, daß man meinte, es handle sich dabei um Absicht und Verfolgung eines Zieles. So hätte ich v ielleicht besser getan, ihn zu vermeiden. Die Scholastiker gebrauchen weit häufiger noch statt "intentional" den Ausdruck "objektiv". In der Tat handelt es sich darum, daß etwas für das psychisch Tätige Objekt und als solches, sei es als bloß gedacht oder sei es auch als begehrt, geflohen oder dergleichen, gewissermaßen in seinem Bewußtsein gegenwärtig ist. Wenn ich dem Ausdruck "intentional" den Vorzug gab, so tat ich es, weil ich die Gefahr eines Mißverständnisses für noch größer hielt, wenn ich das Gedachte als gedacht "objektiv seiend" genannt hätte, wo die Modernen, im Gegensatz zu "bloß subjektiven Erscheinungen", denen keine Wirklichkeit entspricht, das wirklich Seiende so zu nennen pflegen“]. Brentano, Franz. *Psychologie vom empirisch Standpunkt*, Zweiter Band, p. 8-9.

23 Brentano refere-se às passagens das seguintes obras: *De Anima.*, III, 10; *Ética à Nicômaco*, I, I; *Metafísica.*, A, 7; *Retórica.*, I, 6.

24 Brentano refere-se especificamente à *Metafísica*, A, 10 e seguintes.

25 Brentano refere-se à *Súmula Teológica*, P. I. Q. 80. A. 1 ad 2.

26 „Aristoteles spricht hier mit einer Deutlichkeit, die nichts zu wünschen übrig läßt. ‘Gut’ und ‘begehrbar’ sind ihm gleichbedeutende Ausdrücke. ‘Der Gegenstand des Begehrens’ („to\ o)rekto\n“), sagt er in seinen Büchern von der Seele, ‘ist das Gute oder das als gut Erscheinende’; und am Anfange seiner Ethik erklärt er: ‘Jede Handlung und jede Wahl scheint nach einem Gute zu streben; weshalb man mit Recht das Gute als dasjenige bezeichnet hat, wonach alles strebt. Daher identifiziert er auch die Zweckursache mit dem Guten. Dieselbe Lehre erhielt sich dann im Mittelalter. Thomas von Aquin lehrt mit aller Klarheit, daß, wie das Denken zu einem Objekt als erkennbarem, das Begehren zu ihm als gutem in Beziehung trete. So könne es geschehen, daß ein und dasselbe Gegenstand ganz heterogener psychischer Tätigkeiten sei“. Brentano, Franz. *Psychologie vom empirisch Standpunkt*, Zweiter Band, p. 92.

possibilidade do apetite. Em outras palavras, nesse critério aristotélico de divisão e classificação das atividades psíquicas, Brentano encontrou algo além da definição positiva de fenômenos psíquicos utilizada em sua *Psicologia do ponto de vista empírico*. Ele encontrou o critério que deveria (1) ordenar a disposição do fenômeno psíquico pertencente à classe do sentimento e (2) estabelecê-lo como fenômeno dependente da atividade do entendimento. Tratava-se, portanto, como ele descreve na citação a seguir, da dependência relativa de todo apetite para com as representações:

A diversidade de base dos fenômenos psíquicos, bem como sua expansão sobre um círculo mais ou menos amplo de seres dotados de psique, foi o fundamento da divisão anterior. Sua distinta relação ao objeto imanente é o (fundamento) desta divisão. A ordem de sucessão dos membros está determinada pela independência relativa dos fenômenos. As representações pertencem à primeira classe, pois uma representação é a condição necessária de todo apetite.²⁷

É preciso ressaltar, no entanto, que o modo como Brentano ampliou o critério estabelecido pela bipartição aristotélica entre pensamento e apetite (νοῦς e ὄρεξις) preservou esta dependência de todo apetite para com uma representação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É manifesto, segundo o exposto neste texto, que Brentano saltou sobre problemas ontológicos e epistemológicos fundamentais. Um desses problemas estava na imediata identificação da noção aristotélica de pensamento (νοῦς) à sua noção de *representação*. É preciso considerar, no entanto, que Brentano formulou um novo conceito de *representação* e o definiu como classe fundamental dos fenômenos psíquicos. Nosso interesse específico, aqui, estava no fato de que esse salto teve implicação direta na teoria do sentimento moral que emergiu da psicologia de 1874.²⁸ Podemos, agora, apresentar o próximo passo argumentativo da ética brentaniana do sentimento moral, ainda que ele não possa ser desenvolvido neste trabalho.

27 „Wie also bei der früheren Einteilung die Verschiedenheit des Trägers der psychischen Phänomene so wie die Verbreitung über einen weiteren oder engeren Kreis psychisch begabter Wesen den Einteilungsgrund bildete, so bildet ihn bei dieser der Unterschied in ihrer Beziehung auf den immanenten Gegenstand. Die Ordnung der Aufeinanderfolge der Glieder ist durch die relative Unabhängigkeit der Phänomene bestimmt. Die Vorstellungen gehören zur ersten Klasse; ein Vorstellen aber ist die notwendige Vorbedingung eines jeden Begehrens“. Brentano, Franz. *Psychologie vom empirisch Standpunkt*, Zweiter Band, p. 9.

28 Conforme a teoria brentaniana de 1889, como elucidaremos no final deste capítulo, o que está em jogo é o fato de que, em 1874, a descrição da consciência atribui evidência apenas à primeira classe dos fenômenos psíquicos. As demais classes – juízos e sentimento – possuem sua validade epistemológica orientada pela noção de verdade como referência. Em outras palavras, tomados à luz da descrição do conceito de verdade (evidência – correspondência), os critérios aristotélicos de descrição dos fenômenos psíquicos não são recebidos da mesma maneira nas teorias de 1874 e 1889. Assim, é justamente em função dessa explícita orientação pelos critérios aristotélicos de classificação dos fenômenos psíquicos, sugerida principalmente na dependência de todo apetite para com a representação, que Brentano reconhece, em 1889, o fato de que sua primeira teoria estava impossibilitada de apresentar uma ética como teoria do conhecimento.

Brentano seguiu essa orientação aristotélica para estabelecer a sua classificação dos fenômenos psíquicos. De modo mais específico, ele ampliou o critério que estabeleceu a bipartição aristotélica entre pensamento e apetite (νοῦς e ὄρεξις) para apresentar as três classes de fenômenos psíquicos. É fundamental reconhecermos este ponto da teoria brentaniana de 1874 para compreendermos que a atividade psíquica de sentimento foi descrita por Brentano como uma atividade psíquica valorativa e não como uma atividade psíquica cognitiva. Por isso Brentano descreveu a referência do ato psíquico de sentimento como uma “experiência” valorativa do *objeto intencional existente*.

REFERÊNCIAS

- BRENTANO, Franz. *Aristoteles und seine Weltanschauung*. Hamburg: Feliz Meiner, 1977.
- _____. *Aristóteles*. Tradução: Moises S. Barrado. Barcelona: Labor, 1943.
- _____. *Psychologie vom empirisch Standpunkt*, Erster Band, Hamburg: Feliz Meiner, 1973.
- _____. *Psychologie vom empirisch Standpunkt*, Zweiter Band, Hamburg: Feliz Meiner, 1971.
- _____. *Psychologie vom empirisch Standpunkt*, Dritter Band, Hamburg: Feliz Meiner, 1974.
- _____. *Psicologia desde un punto de vista empírico*. Tradução: Hernán Scholte, Universidade Complutense, Madri. Disponível em: <<http://fs-morente.filos.ucm.es/publicaciones/recursos/Brentano.pdf>> .
- _____. *Psicologia desde un punto de vista empírico*. Tradução: José Gaos, *Revista de Occidente*, Madrid, 1935.
- _____. *Psychologie du point de vue empirique*. Tradução: Mauricio de Gardillac. Paris: Aubier, 1944.
- _____. *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*. 4. ed. Hamburg: Feliz Meiner, 1969.
- _____. *El origen del conocimiento moral*. Tradução: Manuel G. Morentes. Madrid: Editorial Tecnos, 2002.
- _____. *L'origine de la connaissance moral suite de la doctrine du jugement correct*. Tradução: Marc de Launay et Jean-Cloude Gens, [S.I.]: Editions Gallimard, 2003.
- ALBERTAZZI, Liliana. *Immanent realism: an introduction to Brentano*. Dordrecht: Springer, 2006.
- CHISHOLM, Roderick M. Brentano on Descriptive Psychology and the Intentional. In: *Phenomenology and existentialism*, Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1969. p. 1-24.
- _____. *Brentano and intrinsic value*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- _____. Intentional inexistence. In: MCALISTER, Linda. *The philosophy of Brentano*. London: Duckworth, 1976. p. 140-150.

CHRUZIMSKI, Arkadiusz; SMITH, Barry. Brentano's ontology: from conceptualism to reism. In: *The Cambridge Companion to Brentano*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2004. p. 207.

CRANE, Tim. *Brentano's concept of intentional inexistence*. Disponível em: <http://web.mac.com/cranetim/Tims_website/Online_papers_files/Crane%20on%20Brentano.pdf>. Acesso em: 27 maio 2011.

GONZÁLEZ PORTA, Mario Ariel. *Franz Brentano*. Equivocidad del ser y objeto intencional. *Kriterion Revista de Filosofia*, Minas Gerais, vol. XLIII, nº. 105, p. 7-118, jan. a jun. 2002.

MULLIGAN, Kevin. Brentano on the mind. In: *The Cambridge Companion to Brentano*., United Kingdom: Cambridge University Press, 2004. p. 66-97.

OLSON, Jonas. Brentano on pleasure. In: RABINOWICZ, W.; RONNOW-RASMUSSEN, T. *Patterns of value: essays on axiology and formal value analysis*. Lund: Lund Philosophy Reports, 2003. p. 138-44.

SMITH, Barry. *Austrian philosophy – the legacy of Franz Brentano*. Chicago: Open Court Publishing Company and Illinois: LaSalle, 1994.

